UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Nathaly de Souza Silva

Em meio às memórias e histórias de "*asè*": uma epistemologia da encruzilhada na análise da ancestralidade e oralidade nos terreiros de Umbanda da cidade de Muriaé, em Minas Gerais, Tempo Presente.

Juiz de Fora

2025

Nathaly de Souza Silva

Em meio às memórias e histórias de "*asè*": uma epistemologia da encruzilhada na análise da ancestralidade e oralidade nos terreiros de Umbanda da cidade de Muriaé, em Minas Gerais, Tempo Presente.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em História. Área de Concentração: Narrativas, Imagens e Sociabilidades.

Orientador: Robert Daibert Júnior

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração
automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

de Souza Silva, Nathaly.
Em meio às memórias e histórias de "asè" : uma epistemologia da encruzilhada na análise da ancestralidade e oralidade nos terreiros de Umbanda da cidade de Muriaé, em Minas Gerais, Tempo Presente. / Nathaly de Souza Silva. -- 2025.
122 f. : il.

Orientador: Robert Daibert Júnior
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2025.

1. ancestralidade. 2. memória. 3. identidade. 4. patrimônio. 5. Umbanda. I. Daibert Júnior, Robert, orient. II. Título.

Nathaly de Souza Silva

Em meio às memórias e histórias de "*asè*": uma epistemologia da encruzilhada na análise da ancestralidade e oralidade nos terreiros de Umbanda da cidade de Muriaé, em Minas Gerais, Tempo Presente.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em História. Área de Concentração: Narrativas, Imagens e Sociabilidades.

Aprovada em 11 de março de 2025.

BANCA EXAMINADORA

_____

Dr. Robert Daibert Junior – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

_____

Dra. Sônia Regina Correa Lages
Universidade Federal de Juiz de Fora

_____

Dr. Volney José Berkenbrock
Instituto Teológico de Petrópolis

_____

Dr. Marcos Olender (suplente interno)
Universidade Federal de Juiz de Fora

_____

Dra. Vitória Fernanda Schettini (suplente externo)
Universidade Salgado de Oliveira

Aos meus pais pelo apoio e incentivo contínuos.

Aos ancestrais por darem o chão para eu pisar.

À espiritualidade por estar ao meu lado na realização deste sonho.

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, às espiritualidades de luz que cercaram a minha presença a cada instante e que fortalecem meus passos nesta terra. Grata aos meus protetores espirituais: minha Mãe Nanã, Mãe Iansã e meu Pai Xangô pela sabedoria e proteção ao meu Ori, para que eu pudesse caminhar na conclusão deste mestrado. Aos Orixás, Caboclos, Boiadeiros, Pretos Velhos e Ibejis por todos os abraços nos momentos de tristeza e ansiedade.

A Exu, gratidão pela proteção e pela possibilidade de utilizar seus conceitos de existência como metodologia de pesquisa, ao trabalhar as perspectivas de encruzilhada para tratar sobre os terreiros em uma análise decolonial. Afinal, sem Exu não se pode fazer nada.

Aos meus pais, por todo suporte e conforto nos momentos mais difíceis. A minha mãe, por levantar nas madrugadas e preparar um lanche para as viagens semanais de ida a Juiz de Fora e o retorno para Muriaé. Ao meu pai, por não me deixar desistir e por lutar junto comigo neste sonho, viajando junto comigo até a cidade e dormindo no carro para me trazer de volta, enquanto eu assistia as aulas obrigatórias do mestrado. Ao meu amado irmão por ouvir minhas ideias e por me confortar nos momentos de ansiedade. Sem vocês, eu não seria nada.

Às lideranças religiosas que aceitaram embarcar nesta jornada comigo e permitiram que eu participasse das rotinas e escutasse suas histórias. Mãe Beatriz, Mãe Jussara, Pai Pedro e Pai Guilherme pela paciência e por acreditar no meu potencial para tratar temáticas tão sensíveis. A benção de vocês.

Ao meu orientador, Dr. Robert Daibert Junior, por me conduzir neste caminho de pesquisa, me apresentar o mundo da pós-graduação e dividir comigo parte do seu conhecimento sem a qual este trabalho não seria possível da forma que ele é.

Aos professores da Universidade Federal de Juiz de Fora pelas aulas e os intensos debates que nos instigavam a sair da nossa "zona de conforto" e refletir sobre inúmeras temáticas.

A todos os meus mestres que me alfabetizaram até me tornar uma leitora mais crítica da realidade, que construíram parte do meu "eu" profissional.

Um agradecimento especial as professoras que me impulsionaram a iniciar meu trajeto na pesquisa acadêmica: a Dra. Vitória Fernanda Schettini, que orientou meu primeiro trabalho acadêmico sobre relações de poder e disputas de narrativas em Muriaé. A Dra. Leila Medina Leite Féres, que mais que professora e orientadora do meu Trabalho de Conclusão de Curso, se tornou uma grande amiga de vida. Gratidão por cada conselho e conversa de incentivo para o início da pós-graduação em uma Universidade Federal, principalmente em se tratando de temas

tão sensíveis. E ainda, a professora e mestra Beatriz Simão Gontijo Silva, por todo abraço, confiança e encorajamento para seguir firme neste caminho. Isso foi essencial para o meu profissionalismo.

Aos amigos e companheiros que tiravam um tempo para perguntar como eu estava, para escutar minhas ideias e pelos abraços de conforto nos momentos mais difíceis. Isso foi fundamental para a conclusão desta pesquisa.

Em meio ao medo instalado e à necessária coragem, ensaiamos movimentos ancorados na recordação das proezas antigas de quem nos trouxe até aqui. E, apesar das acontecências do banzo, seguimos. Nossos passos vêm de longe.... Sonhamos para além das cercas. O nosso campo para semear é vasto e ninguém, além de nós próprios, sabe que também inventamos a nossa Terra Prometida. É lá que realizamos a nossa semeadura. Em nossos acidentados Campos - sabemos pisar sobre as planícies e sobre as colinas - a cada instante os nossos antepassados nos vigiam e com eles aprendemos a atravessar os caminhos das pedras e das flores.

(Conceição Evaristo, 2021, p. 107)

RESUMO

A dissertação analisa os terreiros afro-religiosos de Umbanda a partir de suas histórias e vivências dentro da cidade de Muriaé, Minas Gerais, considerando, por um lado, suas experiências de racismo religioso e, por outro, sua constituição como expressão de resistência afro-diaspórica no Brasil. Busca-se traçar um estudo micro-histórico – sob perspectivas culturais e orais – acerca dessas presenças no município e compreender suas práticas através da oralidade e de suas trajetórias inseridas também num contexto nacional, no tempo presente. Dessa forma, apresenta-se, através das entrevistas em dois terreiros de Umbanda, como são as vivências e o cotidiano dessas lideranças, bem como seus percursos e processos de encontro com o sagrado, apresentando, ainda, como encaram os preconceitos diários contra sua manifestação religiosa. Em se tratando de resistência, para além da discussão bibliográfica a pesquisa foi enriquecida com a entrevista de um dos principais líderes do movimento negro da cidade da década de 1998, que elucida a forte participação histórica dos terreiros na luta pelo respeito à sua fé. Na metodologia, baseada em entrevistas nos terreiros Sete Flechas de Umbanda e Centro Espírita Caboclo Sete Flechas, traçamos as encruzilhadas de Exu e o enfrentamento ao cruel racismo religioso que ainda resulta na perseguição em massa dos terreiros de matrizes africanas e afro-indígenas.

Palavras-chave: ancestralidade; memória; identidade; patrimônio; Umbanda.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the Afro-religious Umbanda terreiros based on their histories and experiences within the city of Muriaé, Minas Gerais, considering, on the one hand, their experiences of religious racism and, on the other, their constitution as an expression of Afro-diasporic resistance in Brazil. The aim is to outline a micro-historical study – from cultural and oral perspectives – about these presences in the city and to understand their practices through orality and their trajectories also inserted in a national context, in the present time. Thus, through interviews with two Umbanda terreiros, the experiences and daily lives of these leaders are presented, as well as their paths and processes of encounter with the sacred, and how they face the daily prejudices against their religious manifestation. Regarding resistance, in addition to the bibliographical discussion, a conversation with one of the leaders of the black movement in the city in the 1998s elucidates the strong historical participation of the terreiros in the fight for respect for their faith. In the methodology, we trace the crossroads of Exu and the confrontation with cruel religious racism that still results in the mass persecution of terreiros of African and Afro-indigenous origins.

Keywords: ancestry; memory; identity; heritage; Umbanda.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Roteiro das entrevistas - 2023 63
Figura 2 – Entrada de Zé da Estrada em seu festejo no Terreiro Centro Espírita Caboclo Sete Flechas – 2023 67
Figura 3 – Assentamento do Orixá Ogum no Centro Espírita Caboclo Sete Flechas, 2024.... 69
Figura 4 – Parte central do Centro Espírita Caboclo Sete Flechas antes da reforma – 2022... 70
Figura 5 – Parte central do Centro Espírita Caboclo Sete Flechas depois da reforma – 2024. 71
Figura 6 – Macunbra em Protesto Nacional de Discriminação Racial no Anfiteatro na Praça João Pinheiro, 13 de maio de 1984. 74
Figura 7 – Joca e Gilberto Gil em uma reunião do Movimento Negro em 1988 75
Figura 8 – Altar do Terreiro Caboclo Sete Flechas – 2024..... 81
Figura 9 – Instagram e fachada da loja Opara: artigos religiosos, pertencente a *M*ãe Beatriz – 2025..... 84
Figura 10 – Desfile da escola Canarinhos do Samba em 2024 85
Figura 11 - Documento que registra o Centro Espírita Caboclo Sete Flechas na União Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros - 2007 109

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Templos religiosos tombados no município de Muriaé – Minas Gerais 104
Tabela 2 – Bens religiosos monumentais e integrados do município de Muriaé – Minas Gerais 104
Tabela 3 – Censo demográfico quanto à religião na cidade de Muriaé – 2010..... 107

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **13**

CAPÍTULO I - "FORÇA DIVINA, ORIGENS ANCESTRAIS": CONSIDERAÇÕES SOBRE A CULTURA UMBANDISTA E SEU VÍNCULO AFRO-BRASILEIRO **26**

1.1 A cosmogonia da Umbanda 36

1.2 "Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só atirou hoje": as encruzilhadas de Exu 44

CAPÍTULO II - "PISA NO CAMINHO DEVAGAR": OS TERREIROS MURIAEENSES **54**

2.1 Metodologia e processo da pesquisa 58

2.2 Tambores, pesquisa e resistência: ouvindo os batuques de uma história ancestral. 73

CAPÍTULO III "SANTA IGNORÂNCIA QUE REMETE AOS TEMPOS LÁ DO CATIVEIRO": DIÁLOGOS SOBRE RACISMO RELIGIOSO, RESISTÊNCIA E PATRIMÔNIO. **87**

3.1 O racismo religioso e as religiões de matriz africana no Brasil 92

3.2 "Acredite no seu *axé*": diálogos religiosos e a importância da preservação 100

CONCLUSÃO **110**

FONTES **115**

REFERÊNCIAS **116**

INTRODUÇÃO

"Não é tabu voltar para trás e recuperar o que você esqueceu (perdeu)..."

- Provérbio Ganês

Essa frase é um dos provérbios mais famosos da África, representado pelo Adinkras[1] Sankofa de um pássaro de pés firmes no chão e com a cabeça virada para trás, segurando um ovo com o bico. Pode-se interpretar que o pássaro segue a vida, em frente, visualizando um "futuro" sem deixar o passado totalmente para trás – ou seja, passado e presente interligados.

Em respeito à ancestralidade que me acompanha, em vida e nesta pesquisa, peço licença aos que vieram antes de mim e àqueles que possibilitaram que este trabalho fosse produzido. Peço a eles que assegurem que eu seja capaz de transmitir a mensagem que foi objetivada desde o início da nossa proposta.

Todavia, antes de desenvolver toda a escrita desta caminhada acadêmica, venho me apresentar e descrever de onde falo. Antes de ser mestranda e historiadora, sou uma mulher, preta e umbandista, filha de Nanã e de Iansã junto a Xangô, pertencente ao terreiro Centro Espírita Caboclo Sete Flechas, um dos barracões que constam nas entrevistas deste trabalho.

Sou Nathaly de Souza Silva, com pertencimentos físicos e culturais negros, criada em meios a terreiros de Candomblé e Umbanda aos quais minha família carnal pertence. Sou filha de uma mãe de forte devoção umbandista e de um pai, negro e Ogã candomblecista. Sou a única da minha família a estar numa pós-graduação, o que evidencia todas as complexidades que compõem a minha identidade que foi – e é – uma construção difícil neste país tão racista, desigual e discriminatório. Nasci nas periferias do Rio de Janeiro mas cresci entre as cidades de Miradouro e Muriaé, em Minas Gerais, correndo atrás de doces de Cosme e Damião, acendendo velas aos guardiões ancestrais, tomando banhos de ervas, chás medicinais e sendo benzida por Pretos Velhos e rezadeiras, seja para melhorar a espinhela caída ou apenas para fechar meu corpo contra os "maus espíritos" nas mãos de Dona Antônia e Dona Geraldina.

---

[1] Adinkras pode ser definido como **um conhecimento e uma tecnologia ancestral africana**, que trabalha no campo da linguagem. Nesse sentido, são ideogramas que expressam valores tradicionais, ideias filosóficas, códigos de conduta e normas. Disponível em: https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/tecnologia-ancestral-africana-simbolos-adinkra/#:~:text=Os%20Adinkras%20s%C3%A3o%2C%20tamb%C3%A9m%2C%20um,de%20conduta%20e%20normas%20sociais. Acesso em: 20 ago. 2024.

Hoje resido na cidade de Muriaé, onde me graduei na Faculdade Santa Marcelina, onde iniciei meus projetos de pesquisa, sendo todos com o mesmo objetivo: ilustrar as desigualdades históricas que segregaram grupos sociais ao espaço da subalternidade. Meu primeiro trabalho foi uma análise qualitativa e quantitativa dos principais proprietários de terras de Muriaé em fins do século XVIII e no século XIX, denunciando como eles utilizaram mão de obra escravizada de indígenas e africanos para a construção do status econômico e social que seus descendentes têm, hoje, na cidade. E, em meu Trabalho de Conclusão de Curso, me aprofundei nessa temática, mas com outro propósito: localizar as possíveis existências de práticas religiosas afro-diaspóricas na cidade, como forma de evidenciar a presença cultural negra deixada por esses povos que foram explorados. Ou seja, como esses vínculos ancestrais foram e são uma prática de resistência.

Retomo essa proposta no mestrado com objetivo de aprofundar e exercer a escuta dos terreiros, indo muito além de mapear esses lugares, mas de compreender como a ancestralidade e a oralidade agem no enfrentamento diário do racismo religioso. Foi nesse momento, em meio à minha formação pessoal e profissional, que me descobri na Umbanda, quando, finalmente, comecei a fazer parte de uma casa e de uma família espiritual de forma definitiva. Através das religiões afro-brasileiras entendi as energias que me movem, a espiritualidade que me sustenta, o amor de quem me protege e quem eu sou. Na verdade, toda a ritualística ancestral que compõe esses espaços os define como algo que vai além de uma "religião": é uma forma de viver. É vida.

Esta pesquisa, intitulada **Em meio às memórias e histórias de "*asè*": uma epistemologia da encruzilhada na análise da ancestralidade e oralidade nos terreiros de Umbanda da cidade de Muriaé, em Minas Gerais, Tempo Presente,** vai muito além de descrever o que são esses espaços: é também uma denúncia do racismo religioso que persegue, destrói, machuca e mata diariamente. Ela discute como, apesar do racismo religioso, a ancestralidade se mantém viva, forte e sagrada – e é nesse vínculo que mora a resistência. A epistemologia da encruzilhada vem como metodologia para guiar as investigações e as reivindicações de relações de respeito à cultura e seus adeptos, sendo aquela capaz de transformar o modo como compreendemos, produzimos e valorizamos o conhecimento, combatendo anos de epistemicídio na História do Brasil. É na encruzilhada que a vida existe porque é na possibilidade que a fé se renova. E na encruzilhada habita Exu, senhor da porteira e, assim, patrono desse método.

Esta pesquisa é sobre povos, histórias, narrativas, vivências, experiências e ancestralidades. Um processo no qual também me construí e me redescobri, onde me

ressignifico em cada palavra aqui escrita e, assim, todos os dias que digo isso a mim mesma. E é com respeito a mim e às lideranças que voluntariamente contribuíram neste processo que saúdo a coroa deles e a espiritualidade que cada um carrega. Este caminho tem passos ancestrais e a eles peço a licença.

A sabedoria africana é um legado que marca a humanidade. Em um diálogo entre linguagem, ciência e sabedoria, visualizam-se possibilidades, caminhos, tal qual uma encruzilhada, promovendo uma ampliação de concepções. Em diáspora, tal construção se torna ainda mais interconectada para além dos limites continentais africanos. Através de um Sankofa, a resistência dos povos africanos, bem como de seus descendentes, foi movimentada por esse viés: a defesa das memórias, das práticas culturais e das histórias negras sem abandonar a ancestralidade de vida num passado-presente, ou seja, a luta contra a marginalização sociocultural e racial em uma sociedade organizada estruturalmente por hierarquias dominantes – como o caso do Brasil e da população afro-brasileira.

Pollack (1989) afirma a longínqua persistência dos povos excluídos das narrativas oficiais historiográficas, cabendo a eles somente o espaço de subalternizado, ao qual, segundo ele, "o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais" (Pollack, 1989, p. 4). Em diálogo com isso, Barros (2005) já definia que a construção histórica, principalmente se pautando em questões socioculturais, teve seu embasamento demasiadamente restrito (Barros, 2005, p. 128), prevalecendo, assim, histórias tidas como únicas – um grande risco que fortaleceu e ainda fortalece as ligações sociais. Dessa forma, afirma-se que essa relação dominação-subalternidade é fruto de um sistema colonial, que colocou a história do colonizador – no caso, o europeu – como a dominante perante vivências e narrativas de outros povos – como africanos, tratados nesta dissertação –, firmando o Ocidente-Europa com primazia sobre as demais óticas historiográficas.

A colonização das "Áfricas" que compunham o continente reverberou sob o sentido amplo-cultural, com o cristianismo exercendo força antes mesmo de sua chegada ao território brasileiro, com uma aceitação, por parte dos africanos, de forma lenta e desigual: "mesmo quando parecem registar-se manifestações de devoção à fé cristã, continuam a poder ser encontrados elementos do passado religioso africano em coexistência com práticas cristãs" (Sweet, 2007, p. 225). Os povos bantos, localizados na região da África Central, tiveram suas áreas marcadas pela intensa colonização portuguesa e são a maior parte do povoamento migrado forçadamente ao Brasil, sendo caracterizados por sua ampla diversidade e sua prática de

resistência em uma retomada de valores e reinterpretação da cultura "do outro", exercida, assim, no contato cristão ao qual tiveram, formalizando o chamado Catolicismo Africano.

A construção desse catolicismo hibridizado com as ações africanas já existentes em meios às tribos bantas revela a existência de uma devoção que já introduzia parte das atribuições africanas nos símbolos cristãos – *inkises*, santos em "nó de pinho" e demais amuletos de proteção – ou seja, uma ressignificação. Dessa forma, há a devoção no invisível, no imaterial e na influência mediúnica como bases de influência que potencializam a construção político-religiosa, elevando-se tais relações entre vida e morte como "guias" para sustentação dos caminhos terrenos – o que é fortalecido também pelo kardecismo.

No entanto, é importante afirmar que, apesar de tal reconstituição, a dominância europeia perdurou de formas redondamente cruéis, através da exploração das terras, da escravização de povos e da colonização sistêmica que desumanizou habitantes, histórias, memórias e, ainda, identidades. O Atlântico, assim, permanece como ponte de contato e memórias entre os "dois mundos". Os processos de colonização e crioulização iniciados em África são fortificados em terras brasileiras a cada passo de intensificação da dominação portuguesa. A migração forçada leva à construção de novas marcas em um "Novo Mundo", a partir do que se estabeleceu das memórias identitárias migradas juntos com cada indivíduo, sendo a oralidade a continuidade desse compartilhamento e o método de proteção contra os saberes da hegemonia europeia. Esse "novo" lugar, construído sob a ótica imigrante, é resultado de interesses pessoais que vão muito além dos setores econômicos e sociais. Afinal, segundo Lages (2003), "o Novo Mundo foi uma grande válvula de escape psíquica para a sombra da Europa que não cabia mais lá" (Lages, 2003, p. 6).

Faz-se necessária uma metodologia que Chartier (1988) define como descontinuidade para desconstrução. Segundo ele, em diálogo com Foucault, essa fórmula se aplica "procedendo a um uso regulado da descontinuidade, para a análise das séries temporais, e tentando estabelecer as relações que articulam essas séries diversas e entrecruzadas" (Chartier, 1988, p. 75), não remetendo, assim, ao que ele define como "princípio universal", mas buscando valorizar todas as vivências e suas particularidades. Nessa mesma diretriz, Trouillot (2016) defende que "a visão construtivista nega a autonomia do processo sócio-histórico. Levado ao seu extremo lógico, o construtivismo vê a narrativa histórica como uma ficção entre outras" (Trouillot, 2016, p. 30), ou seja, essa narrativa hegemônica foi criada propositalmente e cercada de embasamentos para que a sustentassem, através do que o autor chama de "pretensão de verdade". Lander, na mesma linha de estudo, afirma como o processo de colonização leva a uma dualidade entre o dominante e o subalternizado:

> Esta é uma construção eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Mas é ainda mais que isso. [...] Uma forma de organização e de ser da sociedade transforma-se mediante este dispositivo colonizador do conhecimento na forma "normal" do ser humano e da sociedade. As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. São colocadas num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade (Lander, 2020, p. 13).

A possibilidade, portanto, de uma nova perspectiva interpretativo-historiográfica surge de um Sankofa, ou seja, de um retorno ao passado para a construção de um futuro – e o papel do historiador é um grande aliado nessa movimentação tempo-espacial, potencializado ainda mais com as perspectivas de cruzos. É dessa dinâmica temporal ilustrada na figura de Sankofa que se determina a epistemologia da encruzilhada, metodologia aplicada no desenvolvimento desta pesquisa. A encruzilhada é a movimentação do tempo e espaço, um ponto inexato composto de possibilidades, podendo ser constituída de começos, processos, fins, mas também de centro de confluências, encontros e desencontros. Ou seja, um espaço de perspectivas enquanto política do conhecimento dado por Exu, tido como senhor das encruzilhadas "e, por isso, responde pela lógica das encruzilhadas" (Cabral, 2022, p. 28).

Fundador da teoria do "teatro religioso do oprimido", Alexandre Cabral (2022), em consonância com as teorias de Paulo Freire, define que os terreiros Umbandistas são um espaço de embate pedagógico e de transformações sociais e libertárias, protagonizadas por classes oprimidas historicamente. O termo "teatro", utilizado pelo autor, não tem por pretensão caracterizar os cultos desses espaços como simulação ou fingimentos, mas define que são espaços de resistência nos quais os personagens também são os marginalizados da história brasileira, sendo eles negros escravizados – na figura de Pretos Velhos e Exus, por exemplo, ou Indígenas – na presença dos Caboclos, ou Ciganos, Marujos, Malandros e mulheres independentes e de personalidade forte – Exus e pombagiras. Dessa forma, a epistemologia da encruzilhada pode ser vista como uma contra-teologia a partir da concepção da produção "de sentidos qualitativamente irredutíveis à violência colonial" (Cabral, 2022, p. 28), que surge a partir das brechas e fendas dos pontos cegos da lógica hegemônica, e, por isso, será aplicada como metodologia desta pesquisa.

A relevância desta pesquisa, portanto, se cerca na valorização das memórias e identidades que compõem o espaço umbandista, num cerne ancestral que se perpetua, ainda, nesses espaços, e mais, enquanto mecanismo de (sobre)vivência à intolerância religiosa histórica dentro do território brasileiro. A busca se centra na tentativa de um descontinuamento

da história hegemônica ainda vigente e fortemente perpetuada, exercitando a escuta do que a ancestralidade afro-brasileira tem a nos apresentar.

Evoca-se para o desenvolvimento desta pesquisa, portanto, a História Cultural, tida como aquela que se interessa tanto pelos sujeitos produtores e receptores de cultura quanto pelo público receptor, seja o leitor ou as massas envolvidas no que Barros define como "captura moderna da indústria cultural" (Barros, 2005, p. 129). Debruçar-se na História Cultural, portanto, nos leva a uma busca de desconstrução das narrativas hegemônicas – e, para isso, dialogamos com a chamada História Oral –, na busca pela valorização de uma outra história, por uma outra ótica: o prisma dos umbandistas, os viventes dos terreiros. Essa perspectiva metodológica leva em conta aquilo também trabalhado por Trouillot (2016), segundo o qual "a ruptura epistemológica entre história e ficção é sempre expressa concretamente através da avaliação historicamente situada de narrativas específicas" (Trouillot, 2016, p. 30).

Cultura e oralidade, assim, andam lado a lado nesta pesquisa. A História Oral pode ser vista como um método de pesquisa "que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo" (Alberti, 2004, p. 18). Nesse sentido, o contato com as fontes estabelece o que podemos definir como "história viva", haja vista que passado e presente se entrelaçam na oralidade, aquela que "implica uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado" (Meihy, 2005, p. 19).

Acredita-se, assim, que, dentro dessas comunidades, a fala é uma das bases de resistência e fortalecimento da identidade e da memória. Essa prática é comum nesses espaços desde a chegada de povos africanos às terras brasileiras, utilizada como fonte estratégica de manutenção, preservação e fortalecimento da memória. Assim sendo, a oralidade pode ser visualizada como aquela que detém a narrativa de símbolo ancestral, ou seja, a identidade de um grupo. Segundo Le Goff, assim como a história é a ciência do tempo, a função do historiador também é buscar compreender toda tomada temporal diversa que compõe cada sociedade e como tal temporalidade age sobre cada indivíduo:

> Compreender o tempo "é essencialmente dar provas de reversibilidade". Nas sociedades, a distinção do presente e do passado (e do futuro) implica essa escalada na memória e essa libertação do presente que pressupõem a educação e, para além disso, a instituição de uma memória coletiva, a par da memória (Le Goff, 1924, p. 206)

É possível afirmar, portanto, que há um vínculo entre o tempo, a palavra e o homem, e o elo de comunicação é as memórias construídas. A oralidade configura-se, assim, como uma evidência de que passado e presente caminham lado a lado – sendo as memórias e os

testemunhos os responsáveis por "reavivar" essa trajetória histórica. Nesse sentido, pretendo investigar esse vínculo – tempo, palavra e homem – na interação dada nas entrevistas realizadas em dois terreiros de Umbanda. Acerca da atividade de campo, é preciso evidenciar que ela iniciou seu desenvolvimento no processo final da minha graduação em História, ao longo do ano de 2021, e teve sua retomada durante o processo do mestrado, nos anos 2023 e 2024. Minhas ações voltaram-se para a identificação e a localização mais precisa possível da quantidade de terreiros dentro da cidade, buscando investigar o tempo de existência de cada um deles em Muriaé, quem são as lideranças, ou seja, pais e mães de santo, e a visão de cada um acerca dos temas envolvidos nesta pesquisa, como racismo religioso, ancestralidade e resistência. Nesse período, concentrei-me na busca por informações sobre a localização dos espaços, na procura efetiva de comunicação com as lideranças religiosas, na familiarização com cada uma delas e na proposta de entrevista como contribuição para o desenvolvimento da pesquisa, o que resultou, por fim, em dois terreiros contatados como alvo principal tanto pela maior facilidade de contato quanto por existência histórica temporal na cidade e envolvimento com movimentos de resistência. A semelhança do nome deles é justificada pela devoção e por serem regidos por um guardião similar – Caboclo Sete Flechas[2] - o que define, portanto, as seguintes nomenclaturas dos terreiros: Terreiro Sete Flechas de Umbanda, com Mãe Beatriz à frente do barracão, e o segundo, Centro Espírita Caboclo Sete Flechas, com Mãe Jussara a frente como líder religiosa, dividindo cargo com Pedro Paulo – um feito raro, afinal o mais comum é a existência de apenas um representante religioso.

Tratar fé e culturas em diáspora é indissociável da temática sobre os anos de colonialidade que, por um viés desumano, através do tráfico de africanos para as Américas, perpetuaram essa multifacetada possibilidade cultural que constitui o país brasileiro em questão e os cultos que descendem de práticas africanas. Dessa forma, a "expansão dos cultos africanos no Brasil precisa necessariamente ser descrita e interpretada a partir do pano de fundo histórico da escravidão brasileira" (Berkenbrock, 2007, p. 61). E isso ocorre principalmente em um país que conta com quase quatrocentos anos de instituição violenta e repressiva, onde as consequências ainda são reverberadas nitidamente. Silvio Almeida (2020) afirma que, sob a simulação de uma abolição, substituiu "o racismo oficial e a segregação legalizada pela indiferença diante da igualdade racial sob o manto da democracia" (Almeida, 2020, p. 113), ou

[2] Os "caboclos" são entidades espirituais referenciadas como indígenas ancestrais. A presença do "Caboclo Sete Flechas", dentro dos terreiros de Umbanda, possui proximidade com a existência do Orixá Oxóssi. Mais informações serão apresentadas nos próximos capítulos.

seja, o imaginário democrático, visível na imagética e no dito de um país plural e laico, como forma de mascarar a existência das inúmeras problemáticas sociorraciais.

Silenciar, excluir e destruir são as ações que têm sido perpetradas ao longo dos séculos – reflexo ainda do racismo estrutural – e, em oposição, temos as (sobre)vivências desses terreiros que, apesar das violências e da estrutural marginalização social às quais são submetidos, resistem, tendo a fé na ancestralidade como força vital. Tal resistência também é perpetuada na cidade de Muriaé – espaço delimitado nesta pesquisa –, cidade localizada na Zona da Mata de Minas Gerais. De forma conceitual generalizada, Minas Gerais, por si só, tem uma forte religiosidade, identificada desde o processo de ocupação aurífero e o início de um desenvolvimento comercial no século XVII (Niero, 2014) que se reflete, portanto, nas demais cidades que compõem o estado.

Localizada no sertão leste da Zona da Mata, São Paulo do Muriahé (atual Muriaé), uma terra banhada por rios como o Pomba, o Muriaé e o Paraíba, dispunha de uma dinâmica floresta tropical, de fauna e flora intensas, além de forte presença indígena. Essa rica diversidade natural fazia parte das zonas declaradas como "sertões proibidos" durante o período monárquico, o que, todavia, não impediu a chegada do homem branco, em fins do século XVIII e início do XIX, com o início da produção cafeeira. A ocupação, portanto, levou a um silenciamento dos povos indígenas, que "desaparecem" dos registros sobre o território – tanto física quanto culturalmente – ao longo dos anos e, ainda, a um intenso desmatamento. Quanto maior a ocupação, maior era a necessidade de derrubar as matas e explorá-las, "seja para a construção de casas, a construção naval, o transporte terrestre, os instrumentos de trabalho, a navegação fluvial, entre outras, originando-se alguns clarões em meio à floresta" (Andrade, 2012, p. 79).

Uma vez que o cristianismo era a religião dominante, o Estado e a Igreja estabeleciam a obrigatoriedade da conversão ao catolicismo de toda a população do território e é só por isso que os escravizados, mão de obra dominante nas lavouras de café, aparecem nos registros oficiais: nos apontamentos paroquiais de batismo ou testamentos de posse. Embora os terreiros tenham se constituído como importantes bases históricas na construção da cidade, eles são ignorados pela historiografia oficial (Andrade, 2001).

Apesar da larga história de subalternização e reflexos coloniais, movimentos de resistência surgiram dentro do território numa tentativa de enfrentamento ao racismo, à intolerância e demais formas de segregação de raça, classe e gênero. Dentre esses movimentos, o "Macunbra" – Movimento Artístico e Cultural Negro Brasileiro – surgiu em meados dos anos 1980 e chegou a ter projeção nacional. Tal movimento teve como principais representantes locais Antônio Carlos "Joca", Maria Dionísio, Jorge Dionísio, Gilberto "Bebeto" e Marta

Cordeiro. Maiores detalhes sobre este movimento serão apresentados mais adiante através de entrevistas que constarão no projeto.

Quando nos referimos ao diálogo entre a "cruz e o *asè*", queremos discutir como o cristianismo hegemônico – em contexto nacional e municipal – estabelece (ou não) quaisquer relações com os terreiros. Para tal, partiremos de uma epistemologia de encruzilhada, a ser explicada mais profundamente ao fim deste capítulo, a qual, sob a figura de Èsú-Exu, busca-se perpetuar essa nova história além do ocidentalismo euro-normativo-colonial pois, como reafirmado por Cabral (2022), a teologia das encruzilhadas é aquela capaz de colocar "realidades históricas opressoras em crise porque mostra sua contingência" (Cabral, 2022, p. 33). Exu é caminho. Centro das encruzilhadas. O mensageiro de ligação entre o mundo terreno e o espiritual. E, nas palavras de Muniz Sodré, "é tanto ancestral quanto descendente – a protoforma da progenitura por excelência" (Sodré, 2017, p. 119), sendo aquele que transcende tempo e espaço e, por isso, é ele quem nos dita as novas interpretações de mundo, ou melhor, os novos caminhos a serem regidos sobre a história. E sua presença na Umbanda, ou seja, a presença de Exu, em conjunto com a re-existência coletiva dos membros religiosos e das lutas históricas que possibilitaram a presente manifestação cultural no Brasil, evidencia que toda sua coexistência vai muito além da magia do invisível e sobrenatural, mas atua como "poder transfigurador da lógica colonial em relação à qual eles não mais se submetem" (Cabral, 2022, p. 101). Esa energia de Exu, ou seja, sua atuação no que a Umbanda define como "esquerda"[3] é a existência de proteção e movimentação. Exu é quem come primeiro. Aquele que "concebido como uma entidade necessária justamente porque é receptáculo das cargas negativas, conhecedor do que é considerado o mal. Esse saber lhe confere a capacidade do socorro. O paganismo de Exu é o próprio agente do batismo, da salvação (Lages, 2003, p. 53).

Os objetivos principais desta pesquisa, portanto, se voltam para a valorização da identidade e da existência dos espaços de culto umbandistas dentro da cidade de Muriaé, entendendo a Umbanda como religião e estilo de vida ancestral, e, ainda, ilustrar como o racismo religioso, que atinge diariamente os espaços e os adeptos, possui vínculos históricos profundos e que seu enfrentamento é urgente. Como essas agressões são vistas ou podem ser compreendidas? Muriaé sempre manteve a mesma visão de valorização de história única, que privilegia apenas uma classe e um grupo social, ou é um pensamento mais atual? Houve enfrentamento ao sistema racista e discriminatório tanto por parte dos líderes quanto por parte

[3] Esse panteão é composto por entidades espirituais que trabalham na absorção e resolução de desequilíbrios, vícios, proteção e orientação espiritual. Mais informações sobre a cosmogonia da Umbanda serão dadas nos próximos capítulos.

do poder administrativo? Onde se localizam os terreiros da cidade? Seriam eles [líderes religiosos] que optam por continuarem "as sombras" da sociedade ou é algo imperativo das ausências de ações públicas da cidade?

Encerrando os breves apontamentos teóricos, apresenta-se, agora, a estruturação organizada para a realização desta pesquisa através dos capítulos que se sucedem.

O primeiro capítulo, intitulado "Força divina, origens ancestrais": considerações sobre a cultura umbandista e seu vínculo afro-brasileiro", traz conceituações sobre o que é a Umbanda, a presença dos povos bantos e, ainda, a formação em uma trindade cultural: africana, indígena e europeia. Um dos tópicos debruça-se sobre a cosmogonia, buscando compreender o panteão da Umbanda entre as linhas de "direita" e "esquerda", constatando como tal estruturação vincula-se ao processo de vida terreno. No tópico seguinte, aborda-se acerca de Èsú-Exu, ou seja, de orixá do panteão de deuses ao espírito ancestral catiço, sendo este, portanto, o centro da metodologia desta pesquisa em uma subversão da ordem, uma epistemologia da encruzilhada.

O segundo capítulo propõe-se ao aprofundamento da metodologia e o processo de contato com os terreiros muriaeenses. No primeiro tópico, o processo metodológico a ser perseguido e a compreensão do que se propõe uma epistemologia da encruzilhada, na qual ilustram-se as múltiplas possibilidades que o terreiro e suas concepções de mundo nos apresentam; discute-se, de forma mais aprofundada, sobre a história oral, que é metodologia e fonte de pesquisa, a partir da qual tal campo é vivo dentro dos espaços de culto, em vínculo, ainda, com as questões de memória e identidade – *quem são esses terreiros?* – elevando a força do Àsé para o centro desta pesquisa: o sagrado, o ancestral e as memórias. Através das narrativas de terreiro e das histórias anteriormente desenvolvidas, busca-se aprofundar nas concepções de conhecimento, resistência e história sob a ótica dos terreiros.

E, por fim, o capítulo três aborda questões em torno da intolerância religiosa, do racismo religioso e aquelas voltadas à patrimonialização material e imaterial. De forma breve, compreende-se a intolerância religiosa como uma perseguição a praticantes de determinadas manifestações proféticas que se desassemelham das tidas dominantes, como uma repressão à liberdade religiosa (Nogueira, 2020). É preciso reafirmar, ainda, que a prática de intolerância também condiz com a política e a organização social de um lugar – e, paulatinamente, nas demandas estruturais que hão de ser refletidas através do trabalho desenvolvido por Silvio Almeida (2018) acerca da inserção de tal contexto no Brasil, por exemplo, evidenciando a herança cultural, os processos de dominação eurocêntrica e a exclusão das "minorias".

Por conseguinte, há de se tratar sobre como, apesar dos movimentos e da laicização constitucional, a intolerância é tão presente na sociedade brasileira, principalmente quando agravada, o que se subsegue ao racismo religioso. Nesse resultado, um elemento primordial é levado em consideração em meio a tal prática de opressão, que acaba por divergir as duas práticas de preconceito religioso: a raça. Para Silvio Almeida, a repressão e a perseguição no que compete ao processo racial é uma questão estrutural no país, fornecendo "o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea" (Almeida, 2018, p. 15), refletido, assim, nos campos político, econômico e social – e é nessa gama que o racismo religioso prepondera, visto como o ataque a práticas religiosas que sejam influenciadas pelas questões de raça, como, por exemplo, os cultos africanos e afro-brasileiros. A expressão "racismo religioso" surgiu ainda mais recentemente, debatida pelo professor Sidnei Nogueira para quem a expressão "intolerância" não mais abarcava as dimensões discriminatórias às quais as religiões de matriz africana estavam sujeitas. Segundo esse autor, isso é retroalimentado cada vez mais, concluindo que "o racismo religioso tem como alvo um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura eurocêntrica hegemônica cristã" (Nogueira, 2020, p. 56). Ou seja, essa prática também é uma manifestação de poder, perpetuando a manutenção da hegemonia de um grupo sobre o silenciamento de outro, em função de suas origens e da cor da pele.

Os tópicos que hão de ser debatidos sobre patrimônio, nesta pesquisa, têm como princípio introdutório a conceituação, bem como forma de ilustrar como grande parte dos investimentos e das políticas públicas desenvolvidas pelo município ainda se voltam para templos religiosos cristãos. Isso é resultado do processo colonial que influenciou a formação sociocultural do país que, nas palavras de Le Goff (2013), manipulou grande parte das memórias coletivas em benefício de algumas classes:

> "A memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva" (Le Goff, 2013, p. 426).

Le Goff (2013) ainda afirma que o estudo dessa memória social é um dos meios fundamentais de abordar as problemáticas de tempo e história, e é exatamente nessa movimentação da disputa de memória que os patrimônios agem como expoentes de defesa e definição daquilo que deve ser traçado como uma "memória nacional". Enquanto um elo com o passado, os patrimônios podem ser determinados como fator de valorização e defesa da memória, bem como um aliado nos movimentos revolucionários de enfrentamento à história

única. Os tombamentos patrimoniais são definidos como uma forma de "registro da memória", ou seja, uma das medidas para "representar ideias e valores abstratos e ser contemplado. O patrimônio, de certo modo, constrói, forma as pessoas" (Gonçalves, 2003, p. 31) e, como tal, não deve ser privilégio de apenas um grupo social.

Em consonância com tais premissas bibliográficas, busco analisar os processos de tombamento já realizados na cidade – que são voltados principalmente para os centros religiosos cristãos – e apontar a necessidade de registro dos cultos Umbandistas e de seus devidos espaços como patrimônios imateriais e materiais da cidade, respectivamente, com o objetivo de mostrar a importância da preservação e do reconhecimento desses bens afro-diaspóricos e plurais regionais no enfrentamento do racismo religioso, servindo, assim, como um resgate da sua identidade e respeitando e conservando a ancestralidade negra viva em cada um dos terreiros, a fim de os salvaguardar para as gerações futuras.

Passado e presente são indissociáveis e, em meio aos pontos cantados pela força da ancestralidade e o clamor de independência – expressas no desejo de liberdade religiosa – e as giras de Exu, as memórias se entrelaçam na construção de um novo olhar de mundo, principalmente na cidade de Muriaé, em Minas Gerais. Propõe-se, nesta pesquisa, trazer os relatos daqueles que vivem a prática sagrada nesses espaços religiosos sob uma ótica afrocêntrica, de valorização de raízes africanas presentes na Umbanda, buscando compreender dois objetivos principais: o que é ser umbandista dentro da cidade de Muriaé e como o racismo religioso afeta diretamente essas manifestações de culto.

Como o Sankofa, retornamos ao passado para aprender com ele – a memória traumática da migração forçada, o luto pela perda do contato físico com suas origens e suas famílias, a resistência para manter vivas as raízes da ancestralidade, as (sobre)vivências dos que conseguiram estabelecer conexões de corpo e alma, pela força da identidade, como os Pretos Velhos –, para a construção do presente – num *continuum* vida e morte – e do futuro – as perspectivas de herança ancestral.

Retornamos às raízes... ressignificando o presente através de uma regressão ao passado. Os conhecimentos em diáspora são possibilidades de compreender sob uma outra semiótica, ou seja, uma abertura de compreensão de mundo diferente, com concepções de tempo e espaço – alicerces da história – para além do compreendido pelo tradicionalismo do cânone colonial. A magia toma vida, a força é reestruturada por outras proporções – por vezes além das concepções humanas – e, por isso, a defesa da pluralidade brasileira – descrita na Constituição de 1988, mas dificilmente exequível dentro da sociedade.

Como na cosmogonia do Baobá africano, árvore que estabelece conexões entre vida e morte, sobrenatural e material, buscamos estabelecer as multiplicidades – como os galhos – desses mundos que são enlaçados por uma raiz – a ancestralidade – capaz de transcender a larga trajetória de tentativas de silenciamentos. Mas que, com um pilar sustentado pela força de antepassados que projetam presenças no mundo contemporâneo, a sacralidade torna-se o objeto da resistência – e a construção das memórias.

CAPÍTULO I - "FORÇA DIVINA, ORIGENS ANCESTRAIS": CONSIDERAÇÕES SOBRE A CULTURA UMBANDISTA E SEU VÍNCULO AFRO-BRASILEIRO

O navio de São Salvador
Vinha da Bahia tão carregado
Trouxe cravo, trouxe rosa
Preto-velho é quem vinha do lado[4]
- "Navio de São Salvador, s/d.

Nas longas travessias e a ligação atlântica entre dois mundos, o trecho destacado refere-se ao ponto cantado das entidades Pretos Velhos, um dos pilares espirituais da Umbanda. Na letra, é possível evidenciar as memórias provindas da vivência nos navios negreiros que, como parte da colonização, consistiam em embarcações que transportavam inúmeros produtos como as especiarias de alto valor econômico e, ainda, negros escravizados vistos também como parte dessas mercadorias.

A seleção do ponto cantado introduz ao que há de se tratar neste capítulo: colonização africana, a diáspora e a presença consequente no Brasil, através da perspectiva de cruzos, ou seja, discussão bibliográfica de prática reflexiva com escuta ativa das lideranças, através das entrevistas a serem apresentadas mais adiante. Como definido na introdução da pesquisa, a metodologia das encruzilhadas é aquela que busca "nas fendas" da colonialidade histórica de lógica hegemônica a produção de reações e sentidos contrateológicos através dos saberes ancestrais que adquirimos com as inúmeras práticas de resistência dos tidos como subalternizados pela historiografia, como os terreiros afro-diaspóricos. É uma metodologia participativa, colaborativa e ancestral. E, por isso, é necessário retomar ao início da história do Brasil, mais especificamente, ao processo de ocupação europeia e a migração forçada de escravizados africanos.

Tratar sobre esse processo de migração e o contato entre continentes é um tema de grande debate. Afinal, gerou consequências que ainda hoje é possível verificar em inúmeras gamas estruturais como sociais, culturais, políticas, linguísticas e econômicas – o que se caracteriza por crioulização. Essa temática de estudos foi abordada desde o século XX, com Nina Rodrigues como um dos pioneiros de estudo dessa transculturação; Herskovits (1990) sobre a aculturação e a possível existência de "africanismos"; Sidney Mintz e Richard Price (2003), que buscaram compreender tal processo de encontro de culturas nas Américas que,

[4] Ponto de Umbanda "Navio de São Salvador". Disponível em: https://www.letras.mus.br/umbanda/1180941/. Acesso em: 24 jul. 2024.

futuramente, levaria James Sweet (2007) a desenvolver o debate entre crioulização e afrocentrismo nas culturas frutos da diáspora.

No entanto, mesmo que tais análises tenham sido feitas, ainda é preciso que se compreenda como as transgressões vivas se refletem no século XXI sobre a cultura e as permanências de uma povoação híbrida – como no caso do Brasil. Tratar o Brasil e sua larga trajetória historiográfica é dissertar sobre as mil nuances que o constituem – incluindo seus reflexos presentes –, principalmente na sua composição inicial, ou seja, a base de formação por raízes iniciais: a colonização – e consequentemente, tudo o que se originou com esse processo. Destacamos nomes da pesquisa nacional que se debruçam sobre a temática no século XX, como Arthur Ramos, Pierre Verger e Roger Bastide que, na busca de interpretar esse contato entre as variadas povoações, aprofundaram-se nas práticas culturais que exerciam a partir da construção desse "Novo Mundo".

No entanto, nos últimos anos, a busca por compreender as características africanas que estão presentes na cultura e nas religiões, no Brasil, tem prosperado no campo da pesquisa e esse é um dos objetivos deste trabalho. O intuito desta dissertação é estabelecer conexões entre a cultura dos escravizados africanos que, em sua origem, trouxeram, junto consigo, para as Américas, principalmente na religião, e seus reflexos na cultura brasileira. Contudo, antes de aprofundarmos diretamente sobre as permanências nacionais, é preciso evidenciar como foi o processo que perpetuou o início do contato entre os povos que resultaram na formação no Brasil.

Contornando, de forma lenta, a costa na formação do chamado Périplo africano, Portugal foi o primeiro país a iniciar as expedições no continente, graças a suas novas embarcações, investimentos científicos e instrumentos de navegação, pois "além de chegar ao ouro e encontrar outro caminho para as Índias, ainda queriam cumprir sua missão de propagadores do cristianismo" (Souza, 2014, p. 50).

Figura 1 - Mapa de África em 1686 por Joan Blaeu

Fonte: Joan Blaeu, 1686[5].

O mapa acima foi elaborado pelo cartógrafo oficial da Companhia das Índias Ocidentais, Guilherme Blaeu, que, em 1686, registrou, com precisão, uma das representações do que seria o continente África. Pode-se notar as ilustrações dos grandes mitos folclóricos que já se instalavam sobre os perigos que o mar carregava consigo, o que possibilitou aos portugueses serem os primeiros no processo colonial, e demonstrando o "atraso" dos outros países europeus. Outro detalhe é a reprodução da Europa na direção norte, um fator que evidencia o etnocentrismo e a demonstração de "superioridade" sobre os outros territórios: visão eurocêntrica.

O objetivo dos portugueses era uma colonização totalizada: buscavam construir "legitimidade pautada na formação de novas estruturas de crença religiosa, amparadas em novas percepções, identificação do universo, modos de entendimento do tempo, do espaço e da história, apresentados como um saber único, superior e válido para todos" (Daibert Jr, 2021, p. 10), ou seja, desejavam uma dominação que abarcasse desde as práticas econômicas até a imposição da crença religiosa cristã .

Nas determinações coloniais portuguesas, temos grande parte da ocupação nas regiões da África Central, onde predominava o conjunto de povos denominados "bantos" por

[5] Para mais informações, ver: https://www.meisterdrucke.pt/impressoes-artisticas-sofisticadas/Joan-Blaeu/1103996/Mapa-de-%C3%81frica-em-1686-por-Joan-Blaeu.html. Acesso em: 21 jul. 2024.

compartilharem de uma mesma linguística: a banto, que possuía uma cosmologia bastante plural – o que promoveu a propensão dos ideais cristãos a assimilarem as crenças ritualísticas dessas povoações, principalmente as relações do pós-morte e questões espirituais provindas desse tópico: "Ambas as culturas aceitaram a realidade básica da religião: havia outro mundo que não podia ser visto e as revelações eram a fonte indispensável pela qual as pessoas poderiam tomar conhecimento desse outro mundo" (Thornton, 2004, p. 313). Essa prática reflete, então, dois momentos importantes da construção historiográfica da relação entre africanos e europeus-portugueses: de um lado, o objetivo do colonizador de usurpar terras e benefícios econômicos dos colonizados, na estratégia de "dominação psicorreligiosa"; de outro, os colonizados que, buscando resistir à dominação, aceitaram algumas das determinações cristãs-ocidentais, reinterpretando tais saberes de acordo com suas simbologias, resultando na recriação das culturas africanas banto.

Muito além da resistência físico-corporal, houve uma resistência religiosa que ultrapassava as diretrizes que a dominação portuguesa instaurava, na qual os bantos absorviam concepções e tramas que lhes eram "benéficos" para o fortalecimento de suas ritualísticas de forma a fortalecer suas bases, o que marca, assim, uma resposta à crueldade do sistema exploratório colonial (Mbembe, 2013). O princípio comum da relação entre passado e presente foi um dos tópicos de maior desenvolvimento no Catolicismo africano, com um diferencial importante: a escrita e a fala. Tanto no cristianismo quanto nas religiões africanas, os saberes e experiências do passado são como guias de aprendizado para um presente-futuro – o agora e o depois – sendo a Bíblia cristã o reflexo dessas experiências prescritas e a oralidade presente no viés ancestral africano "do mais velho *doma* ao mais novo".

> As revelações fornecem a este mundo uma janela para o outro. As informações assim reunidas constituem, então, dados fundamentais para a construção de uma compreensão geral da natureza do outro mundo e de seus habitantes (uma filosofia), uma percepção clara de seus desejos e intenções para que as pessoas obedeçam (uma religião), e um quadro mais amplo dos trabalhos e da história de ambos os mundos (uma cosmologia). É então, através de revelações que as religiões são formadas, e também é por meio delas que sofrem modificações (Thornton, 2004, p. 316).

As revelações são cotidianas e sacralizadas para grande parte das religiões mas, para os povos bantos, eram intrinsicamente flexíveis e íntimas – o que qualifica uma discrepância entre os saberes que estavam em contato e, nesse ponto, tem-se o prisma de origem de um catolicismo por óticas africanas. Um exemplo disso eram as formas de culto dos santos católicos: para os congoleses, "tal como os espíritos ancestrais africanos, os santos podiam ser invocados para ajudar os africanos a resolver problemas temporais concretos" (Sweet, 2007, p. 241). Os bantos

da região do Congo, por exemplo, acreditavam na influência do espiritual mediúnico para as vivências terrenas, em processos de invocação, adivinhação e possessão e, assimilando a prática catolicista, levaram as imagens de santos a assumirem "sentidos semelhantes aos dos *minkisi*, que acionavam forças espirituais para agirem sobre questões da vida neste mundo" (Souza, 2022, p. 69). Ou seja, passaram a utilizar objetos católicos como cruz, santos e demais simbologias em seus rituais.

Tais práticas eram irrevogavelmente condenadas pela Igreja, que as taxava de bruxarias e interferências demoníacas, o que fortaleceu a perseguição a esses povos – que, de forma contínua, resistiram ao processo. Na diáspora, com a vinda de inúmeros grupos étnicos diferentes, provenientes de várias regiões do continente africano, incluindo reis e rainhas de nações, visualiza-se, portanto, um fortalecimento de laços que se iniciam no Atlântico e se sucedem nas senzalas, para a construção de uma forçada "nova vida", com a propagação de reagrupamentos e formalizações de nações:

> Ao serem arrancados de seus lugares de origem e escravizados, ao deixarem de pertencer a um grupo social no qual construíam suas identidades, ao viverem experiências de grande potencial traumático, tanto físico como psicológico, ao transporem a grande água e terem que se dobrar ao jugo dos senhores americanos, os africanos eram compelidos a se integrarem, de uma forma ou de outra, às terras às quais chegavam. Novas alianças eram feitas, novas identificações eram percebidas, novas identidades eram construídas sobre bases diversas: de aproximação étnica, religiosa, da esfera do trabalho, da moradia (Souza, 2002, p. 126).

Segundo dados estatísticos, a América Latina representa o continente que "absorveu a maior parte dos africanos forçados a migrar através do Atlântico" (Ferreira; Seijas, 2018, p. 64) e o Brasil tem sua marca nesse processo de tráfico transatlântico a partir do século XVII (Mattos, 2012, p. 104), utilizando a mão de obra de trabalho escravizado africano nos mais diversos setores econômicos do país. Reitera-se, assim, que o país foi construído sobre mãos e sangues africanos – e de indígenas nativos que já habitavam o território, os donos da terra. É necessário que se reafirme que, ainda que diante de todo esse sistema imposto, os africanos – e também os indígenas – tinham sua cultura e religiosidade como ato de fé e sobrevivência. Tal proposição histórica e os laços estabelecidos em África-Brasil/Brasil-África é o fomento principal das constituições múltiplas de influências africanas na constituição do país.

As rezas, o tambor, o culto aos orixás, as oferendas aos antepassados e as sensibilidades mediúnicas se encontram nesses espaços de dor e resistência e, assim, as alianças são o ponto de fortalecimento de sobrevivências, considerando, ainda, que "grande parte do cristianismo africano cruzou o Atlântico até a América" (Thornton, 2004, p. 343). Nesse mundo de

dominação que abarcava uma amplitude de saberes foi necessária a construção de uma conciliação, que deu origem a novas cosmologias. A formação de uma diáspora levou à ampliação de saberes e conhecimentos africanos, principalmente ao redor das Américas e, ainda, ao surgimento das religiosidades e práticas culturais herdadas de tais influências que partem do contato de espaços diferentes e sistemas coloniais intensos.

Apesar de hoje prevalecer a visão de um "país tropical", de diversidade étnica bem romantizada, não é a realidade vista sob o cartão postal atrás do Cristo Redentor[6]. Segundo Henry Louis Gates Jr. (2014), essa construção histórica levou a que as "pessoas de origem africana "mais pura" ou "sem mistura" ocupem, desproporcionalmente, a parte mais baixa da escala econômica" (Gates Junior, 2014, p. 14) e social, pois, segundo o autor, o legado da escravidão marginalizou todas as características – sejam fenotípicas ou culturais – das sociedades colonizadas – incluindo neste caso os africanos e os indígenas. Como estabelecido por José Luiz Carneiro, "o mito das três raças auxilia a compreensão, porém simplifica muito, podendo recair no equívoco de transpor do sentido mítico direto para a realidade dada" (Carneiro, 2014, p. 46). Ao falar da construção social do povo brasileiro, bem como da fusão das constituições africanas, indígenas e europeias – inicialmente –, é preciso tomar cuidado para não romantizar um processo que foi imposto historicamente.

A dinâmica do que se denominou como hibridização de culturas no Brasil é uma das características que se reitera ao evidenciar o vínculo cultural-religioso de povos que formaram o que chamamos "base" da nação brasileira: indígenas nativos, europeus colonizadores e africanos escravizados. E essa futura mestiçagem residia, no Brasil, segundo Abdias Nascimento, em um confronto disposto "um ao outro no esforço épico de edificar um novo país, com suas características próprias, tanto na composição étnica do seu povo quanto na especificidade do seu espírito" (Nascimento, 2016, p. 57), marcando, assim, a pluralidade étnica e cultural do país.

A expressão crioulização, portanto, surge a partir dessa mescla cultural entre diversos grupos étnicos, principalmente levando em conta a abundante sociedade africana presente nas

[6] O termo foi utilizado num tom de ironia; afinal, o Cristo Redentor é considerado uma das sete maravilhas do mundo, uma contradição num país de tamanhas problematizações. O Brasil possui uma construção histórica de país miscigenado, pluricultural que atrai turismo. A colonização brasileira, portanto, resulta num processo de miscigenação – que, num dado momento posterior, principalmente em fins do século XIX e que ganha força no século XX, foi um embranquecimento incentivado pelo Estado para clarear a população na tentativa de apagar traços étnicos e culturais afro. [Para mais informações, ver: Nascimento, Abdias. O branqueamento da raça: uma estratégia de genocídio. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016].

novas terras. Sendo assim, é possível notar traços culturais da diáspora africana em diversos âmbitos: na dança e na música, como o samba, o Tambor de Crioula, o *rap* e o *funk*[7]; na culinária, com temperos como o azeite-de-dendê, o acarajé e a feijoada[8]; na linguística, com o "*pretuguês*"[9] proposto por Lélia Gonzalez, resultado da forte influência de línguas africanas; e na religião que, "construída na diáspora, começou a atuar, desde seus moldes, como mecanismos de identidades e resistência, em defesa das tradições culturais negro-africanas" (Limonta, 2009, p. 18). Essa última, que é o enfoque deste trabalho, pode ser identificada nos terreiros de Candomblé e de Umbanda, por exemplo – espaços de cultos negros que possibilitaram aos cativos "traçar novos rumos para a construção da sua identidade" (Falcão, 2020, p. 59).

Ainda que possuam matrizes africanas, é necessário ressaltar que as religiões provindas dessas bases não seguiram uma mesma fundamentação religiosa, pois é preciso levar em conta cada composição em África, cada contato em diáspora e cada laço criado na escravidão, o que dita, então, as origens que formulam cada prática cultural, ainda que dentro de um mesmo segmento religioso. Portanto, devem ser diferenciados, como o caso do Candomblé e da Umbanda, duas das mais populares manifestações de crenças afro-brasileiras que, ainda que possam parecer semelhantes, se diferenciam pela formação de suas bases.

O Candomblé, por exemplo, tem bases majoritariamente africanas e foi fomentado por povos menos flexíveis como os Iorubás. Essa religião possui, há tempos, uma "linguagem dupla", na concepção de Silva (2006), que é fortalecida pela hierarquia sistêmica dada pela oralidade e por estudos e viagens à África, que fortalecem uma maior reformulação de suas práticas, pois, com a aproximação de "conhecimentos ancestrais através da participação em congressos ou visitação aos templos dos Orixás" (Silva, 2006, p. 152), maior a reafirmação de uma práxis africana. Por outro lado, a Umbanda constitui-se de bases diferentes: formalizada por povos bantos que, como explicado anteriormente, resistiram através de uma reafirmação de

---

[7] Para mais informações ver: GUIMARÃES, Maria Eduarda Araújo. *Do samba ao Rap*: a música negra no Brasil. Tese (doutorado em Sociologia). São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, 1998.; LOPES, Adriana Carvalho; FACINA, Adriana. Cidade do Funk: expressões da diáspora negra nas favelas cariocas. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, n.6, 2012.

[8] Para mais informações, ver: SOUZA, Izabel Cristina de; GUASTI, Maria Cristina Figueiredo Aguiar. Cultura africana e sua influência na cultura brasileira. *Anais do XLI Encontro Nacional de Estudantes de biblioteconomia, Documentação, Ciência e Gestão da Informação*, Rio de Janeiro, 2018. p. 12.

[9] Lélia Gonzalez, historiadora e antropóloga brasileira, cunhou a expressão "pretuguês" para definir as formas linguísticas as quais a população negra admite e que sofria discriminação por sua fala, evidenciando, assim, que os traços são resultados da pluralidade cultural. Para mais informações, ver: GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988.

identidade a partir da reformulação dada pela fusão de outras características culturais que, no século XX, em meio ao pós-abolição do Brasil, vivenciaram um embranquecimento, a partir das intensas marcas perpetuadas pela falta de políticas públicas, na busca de uma nacionalidade e, ainda, as marcas de preconceito racial. Nos últimos anos, esse cenário tem modificações bem pertinentes, a partir da ideia de uma busca pelo fortalecimento de suas raízes africanas bantos e de um crescimento do movimento negro afrocentrado/unificado.

No entanto, apesar de tais concepções, é preciso falar que não há, no Brasil, uma religião tida como "pura". No país, como um espaço originado sob o sincretismo, todas as relações culturais são originalmente mistas – o que engrandece e fortalece a característica brasileira. Afinal, "em perspectiva histórico-antropológica mais ampla, de grande duração, religião e cultura não são fenômenos estáticos, pois se encontram constantemente em mudanças e transformações" (Ferretti, 2006, p. 114). Dessa forma, não é possível englobar todas as religiões de matriz africana como de uma origem comum e/ou como se fosse um sistema simples: é complexo e profundo. O que há em comum sobre tais religiões é a dominação do catolicismo e a inferiorização desses povos não-brancos por suas características e culturas diferentes, pois, "no passado, o catolicismo foi imposto aos escravos e seus descendentes, de forma opressiva, por uma Igreja que compactuava com o sistema escravista" (Ferretti, 2006, p. 115).

A hibridização de culturas formaliza, assim, uma diversidade no país. No século XIX, além do catolicismo, das práticas culturais indígenas nativas e da pluralidade africana que viviam no solo nacional, chega ao Brasil o espiritismo de Allan Kardec, provindo da França junto ao movimento migratório, que se caracterizava como uma "religião que fundia certa concepção cármica do mundo, de inspiração hindu, com preceitos cristãos e um certo racionalismo" (Prandi, 2006, p. 98), e que era comumente frequentada pela classe média da sociedade – ainda que também frequentada, em número menor, por negros e pessoas mais pobres, na cidade do Rio de Janeiro. Essa frequente movimentação de negros leva ao início de uma combinação entre as práticas Candomblecistas, as ações bantas de fortalecimento das presenças dos antepassados e as concepções espirituais europeias de Kardec, promovendo uma ramificação desse contato: tem-se, assim, o surgimento da Umbanda brasileira.

A Umbanda, uma religião complexa e sincrética brasileira, nutrida pela junção de tais práticas culturais, se origina a partir da forte presença católico-cristã, dos saberes de povos originários indígenas e do espiritismo kardecista, em conjunto com os saberes africanos bantos e com o que hoje definimos como Candomblé, sendo a propagação de fé dos "pobres e

marginalizados" como estabelece Bastide (1971), e é reforçado por Prandi (1990), que define tal fundamento religioso como aquela[10].

> " que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária, culturalmente europeia, que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da igreja católica" (Prandi, 1990, p. 4).

A prática espiritual não é estática: ela é móvel, flexível e divergente. Segundo Oliveira (2013), a experiência torna-se individualizada ainda que seus dogmas sejam partilháveis. Ou seja: "O que o ser humano faz do sagrado é universal, a forma como ela é comunicada se torna particular, ela é mediatizada: passa pelos sinais, símbolos, mediações várias que estão vivas dentro das religiões e que são encontradas na cultura de cada povo" (Oliveira, p. 30). E é tal individualismo de tomada coletiva que marca o sincretismo, pois, apesar de experiências únicas, as concepções culturais de um grupo – ou de um indivíduo – é o que formatiza a pluralidade ritualística e "através desta comunicação, lançamo-nos em um desafio, no de trabalhar com a palavra que vem da tradição oral, uma palavra que ata, desata e desafia" (Moreira, 2008, p. 4).

Na Umbanda, assim, verificam-se "vários pontos de convergência e semelhança, encontrados tanto nas práticas religiosas dos nativos quanto na dos negros trazidos como escravos da África e, também, com o catolicismo popular implantado junto com a catequese jesuítica" (Oliveira, 2007, p. 22). Isso resulta, por fim e cada vez mais intensamente, na alternância de mentalidade social que não mais se preocupa com uma salvação eterna, mas se lança numa "incessante busca pela realização de múltiplas exigências da vida cotidiana" (Oliveira, 2007, p. 35). E os chamados "encantados" são a ponte entre o carnal e o espiritual, plano responsável por mediar os desejos e anseios humanos com os planos espirituais, isto é, como auxiliadores de problemas da vida terrena – concepção que se reflete do kardecismo, das práticas africanas e indígenas – em um vínculo entre vida e morte, em elo contínuo.

---

[10] Prandi reafirma que, durante as ações do Estado Novo em buscar medidas de industrialização em uma crescente nacionalização do país, seguido de Juscelino Kubitschek, o fluxo migratório, devido à intensa demanda por mão de obra, torna-se crescente e a manifestação híbrida cultural também se acentua com tal movimentação. Para mais informações, ver: Prandi, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. Tempo Social; **Rev. Sociol**. USP, S. Paulo, 2(1): 49-74, 1.sem. 1990.

Todavia, é dessa intensa característica kardecista que um dilema tem se tornado cada vez mais vívido na prática religiosa: a dualidade entre o embranquecimento e a busca por um "empretecimento". O embranquecimento da Umbanda é um fato que decorre desde o processo colonialista, que inferiorizava a cultura africana e indígena e, em dado momento posterior, até a atribuição de sua origem a Zélio Fernandino, principalmente no sudeste brasileiro. Some-se a isso o início da censura no Estado Novo, em meados da década de 1930, e acentuada nos anos seguintes. A busca por um nacionalismo para o país reforçava, ainda, a ideia de uma miscigenação voltada para o embranquecimento – de raça, de cor e de cultura. Foi em função de tais fatos que a população negra encontrou, no próprio sincretismo já vigente, a chance de resistir; com exceção da chamada Umbanda Omolocô, que manteve sua raiz ancestral de forte base africana.

A nomenclatura "Omolocô" ou "Omolokô" possui origens diversificadas. Uma delas é atribuída às tribos Lunda-Kioko, da região leste de Angola, na África, que possuem um culto vinculado aos chamados Bakuros, ou seja, forças da natureza, juntamente com um culto aos antepassados (D'òsósì, 2010). Outra versão estabelece "*Omo*", que significa "Filho", "*Loko*", referindo-se à existência Iroko – Orixá do Tempo –, possuindo um sentido voltado para algo como "Filhos da Gameleira Branca". E a terceira explicação, que é a mais conhecida, atribui ao Tata Ti Inkice Tancredo da Silva Pinto o pioneirismo dessa prática, que define a criação desse nome a partir da existência do contato entre homens e o meio natural agricultor, sendo "*Omo*" – Filho – e "*Oko*" – Agricultura, fazenda ou Área Rural[11], o que pode ser explicado a partir do contexto escravista e da existência de um racismo religioso que levou os praticantes, de alguma forma, a realizarem seus cultos escondidos – o que pode ter sustentado essa permanência mais "africana". Define-se tal prática, portanto, como uma ritualística que possui características mais afrocentradas, como iniciação ao Candomblé, culto aos Orixás e como louvar a Zambi, imagem do Deus Supremo de Angola. É possível visualizar, assim, que a Umbanda é ainda mais complexa do que possa parecer – e é impossível resumi-la a uma fusão de culturas mistas.

[11] Para mais informações, ver: Omolocô [2016]. Disponível em: Omolocô by Vitória Cariolato on Prezi. Acesso em: 23 jul. 2024.

1.1 A cosmogonia da Umbanda

Mainha mandou
Riscar um ponto e sentar na mesa
Mainha mandou
Se concentrar, pensar na natureza
Foi daí que eu nasci
Foi assim que eu me criei[12]

O ressoar dos atabaques. A defumação com folhas e ervas da Jurema. O som das palmas e do Adjá. Inicia-se assim uma gira. Na composição de cada um dos elementos, reafirma-se uma identidade ancestral que ultrapassa os limites de espaço-tempo de compreensão ocidental.

A magia, a presença de deuses e a intervenção dos encantados é o que formaliza a literatura umbandista, fortalecida pelo aspecto de fortes crenças folclóricas populares. Há, ainda, uma peculiaridade que a diferencia de grande parte das demais religiões: sua prática plural que, em meio ao movimento umbandista, contribuiu para valorizá-la como uma prática cultural religiosa brasileira.

Não é uma negação à sua essência banto: grande parte de suas práticas ainda reafirmam a presença fortemente africana na sua composição. A questão é o que vai além do panteão em África: o que relembra a presença indígena e imigrante. Propor-se a abarcar, mesmo que não de forma detalhada, as especificidades dos cultos afro-brasileiros, é ter em mente que tal existência resulta de uma gama de proposições iniciadas em um meio colonial, católico, africano e, por fim, brasileiro, ou seja, salienta-se o caráter múltiplo e diverso de suas constituições. Essa mista composição leva à existência de cultos afro-religiosos heterogêneos – ainda que se assemelhem em alguns aspectos, não são de ritualística ou estruturação idêntica. Dessa forma, o foco a ser tratado nesta pesquisa será o dos encontros e das convivências espirituais que, como já abordado, geram interferências no plano terreno, ou seja, as entidades e "intervenções espirituais" as quais definimos como o "panteão da umbanda": os Orixás, Caboclos, Boiadeiros, Baianos, Pretos-Velhos, Erês, Marinheiros, Malandros, Ciganos, Exus e Pombagiras.

As doutrinas afro-religiosas possuem, como essência cultural, as expressões da natureza como os Orixás, que representam energias dos elementos naturais, e as entidades, que, enquanto guias de orientação na vida terrena, também se ligam aos meios de vegetalidade e biossistema. À vista disso, externa-se o visível cuidado com o meio ambiente, desde as folhas e ervas até o

[12] Barbosa, Ítalo Gomes. Reza Juremeira. Afroito [2021]. Disponível em: https://www.letras.mus.br/afroito/reza-juremeira/. Acesso em: 21 ago. de 2024.

despacho de trabalhos e o uso de vegetais para uma gira. Para essas religiões, o natural é sagrado, a energia vital, ou seja, "é dele que emana a força da sua existência, seu axé; e é nas folhas que essa relação é claramente percebida, no contato do homem com sua religião e com o meio ambiente" (Meira; Amorim; Carmo, 2014, p. 159).

A folha é uma matéria energética. Os banhos são utilizados no descarrego de más cargas, como uma limpeza espiritual e distanciamento de espíritos negativos. Podem ser manuseados como fortalecimento dos *oris* e purificação energética. Além disso, é utilizada também na preparação de alimentos em ritos ou processos terapêuticos. E, por fim, como processos de cura e medicação, nas demandas de cura e revitalização.

A destruição, poluição e desmatamento praticados pelo homem são ações contra o sagrado – e, assim, são vistos como interferências do equilíbrio energético. A sincretização dos cultos indígenas com as manifestações afro-religiosas reforça tais concepções ambientais e espirituais de linearidade ancestral. É nessas vivências que se visualiza a conservação dos espaços de memória e a associação com o sagrado-antepassado, na reorganização do culto do presente evocando o fluxo ancestral. Para além dos Orixás, no vínculo de uma mescla religiosa, tem-se as entidades que se manifestam como guias e mensageiros do espiritual para a vida terrena.

Atentando-se para a prática real do movimento, a gira é o início da cerimônia religiosa. Tem-se tal conceito como "a vinda de entidades à Terra para, através de seus poderes sobrenaturais, prestação de caridade àqueles que, com problemas materiais ou espirituais, solicitam seu socorro" (Vieira Filho, 2007, p. 60), ou seja, uma relação entre plano espiritual e plano terrestre. Essa comunicação é de uma ação mútua durante a qual espíritos vêm à terra na oferta de auxílios e, em troca, tais entidades ganhariam maior "elevação espiritual". Em um ritual, identificamos elementos que, ainda que visualmente misturados entre si e com bases distintas, proporcionam uma linguagem visual, verbal, metafórica e corporal bastante única como prática de comunicação desses espaços, haja vista que, muito além das palavras, o corpo também é um objeto sagrado, bem como os demais artifícios materiais usados nas cerimônias. Em linhas gerais, o termo "gira" pode ser entendido, assim, por duas concepções distintas: primeiro, como um encontro cerimonial, ou seja, o acontecimento, a realização do rito, a prática do ato; e, em segundo, pode ser entendido como a movimentação corpórea dos médiuns, geralmente organizados em uma grande roda, em movimentos circulares, para a circulação de energias – sustentação do chamado axé, – para o fortalecimento da presença espiritual e da incorporação mediúnica.

Os saberes da matéria, do espiritual e da história são compartilhados de acordo com as vivências desses espaços e, nas conversas entre filhos e pais de santo, essas informações precisas de cargas ancestrais tornam o processo uma âncora de memória – como reestabelecer um vínculo entre o passado e o presente. Nessa crença como espaço de memória – tanto individual quanto coletiva – as "idas e vindas" de resgate de narrativas são o movimento real de uma sessão religiosa.

A existência das religiões e doutrinas afro-brasileiras são expressões da natureza e os Orixás, portanto, são forças que emanam de cada elemento natural. Em África, milhares de divindades eram cultuadas a depender de cada região, reino e história das comunidades, o que difere do Brasil. Com a colonização e a vinda de diversos povos de inúmeras regiões africanas distintas, os deuses para os quais se tem maior ocorrência de culto são aqueles que foram reverenciados por negros escravizados no processo de resistência à escravidão, hoje presentes no Xangô de Pernambuco, no Candomblé e na Umbanda, por exemplo. No Xangô de Pernambuco, o orixá Xangô é a força central que emana da prática religiosa. No Candomblé, o número de Orixás a serem cultuados é maior, compondo cerca de 21 deuses interligados a características naturais e projeções de ensinamentos humanos. Na Umbanda, que é o tema principal da pesquisa, esse número é reduzido devido às várias vertentes que compõem cada barracão e doutrina.

Nos saberes afro-religiosos, como o caso da Umbanda, o sagrado habita na natureza. Oxalá é o ar, divindade da criação e do espaço infinito onde tudo existe, o qual deve ser saudado antes ou no fim de qualquer trabalho espiritual. Iemanjá é o mar, senhora das águas salgadas, responsável pela purificação, proteção e pelo sentimento de maternidade, tida como "mãe dos oris[13]". Nanã Buruquê, vista como um dos orixás mais antigos do mundo, é a senhora-anciã do barro, dos pântanos e da terra úmida, é a que zela pela origem, pela sabedoria, pela magia, pela ancestralidade e memória do povo – a identidade –, tida como avó e/ou ainda como "grande mãe do mundo" ao lado de Iemanjá. Ibeji, é o chamado "Orixá criança", representado, geralmente, por duas figuras infantis gêmeas e que se vinculam a todos os outros Orixás de alguma forma, intercedendo na proteção das crianças.

Ainda no panteão dos Orixás tem-se Iansã, também chamada de Oyá: é senhora dos ventos, que protege e aplica a lei da vida na humanidade, guiando os espíritos desencarnados. Oxum é a deusa das águas doces e do poder feminino, como a fertilidade e a potência criadora

[13] Ori representa a cabeça, um Orixá individual de cada ser humano, sendo o equilíbrio dele necessário para nossa vida espiritual e terrena.

da vida. Nas matas, tem-se a figura do guerreiro Oxóssi, que representa a fartura, o trabalho e a estratégia de sobrevivência em vida. Das folhas sagradas e milagrosas, tem-se os conhecimentos de Ossain[14].

Em Ogum, tem-se o saber do metal, do ferro, do aço e da metalurgia[15]: é o senhor das lutas e da força do sangue das veias humanas. Xangô, o fogo e a pedra, é tido como divindade da justiça e da misericórdia. Obaluaê – também chamado de Omolu – é o senhor da palha e incumbido dos mistérios espirituais e da cura de doenças. E, por fim, Exu, que, interligado à comunicação e à linguagem, é tido como mensageiro, sentinela dos terreiros e guardião dos caminhos.

O culto aos Orixás na Umbanda há de depender de cada terreiro e da linha que o fortalece. Afinal, a Umbanda é múltipla e, como bem apresentado por Dias (2011), também é única "pela sua ética inclusiva e pela sua dinâmica flexível a mudanças. Múltipla porque, de fato, não existem terreiros iguais, assim como não existem giras iguais, ou espíritos iguais, ou mediunidades iguais, ou mesmo umbandistas iguais" (Dias, 2001, p. 33) e o culto aos Orixás é um bom exemplo dessa flexibilidade. Há casas em que, ainda que possuam as imagens e demais representação dessas presenças, não há um culto específico para esses Orixás; já outras os têm como centro de movimentação energética, sendo aqueles que "controlam" as linhas de entidades que trabalham nas casas e que, na visão dos zeladores, possuem uma hierarquia espiritual que deve ser respeitada. De toda forma, a cargo de hierarquia espiritual, os Orixás são vistos como "topo" dessa pirâmide espiritual. Um exemplo clássico é a presença do Orixá Ogum: como não há um cuidado comum com o Orixá Èsú na Umbanda, Ogum é quem faz a sentinela da porteira e, dessa forma, é aquele que controla a passagem dos Exus entidades, também chamados de Exus catiços e as pombagiras.

A existência das entidades é, para a Umbanda, uma das sustentações do espaço, pois, como os Orixás se comunicam primordialmente através do chamado "jogo de búzios", são as entidades, portanto, as responsáveis pela transmissão de informações e pelo fortalecimento da doutrina dos terreiros. O jogo de búzios é um dos maiores mistérios das religiões africanas, e é composto, de forma rasa, pela numerologia dos orixás, processo energético de contato entre o pai ou mãe de santo com os deuses e os búzios propriamente ditos – e, por isso, o jogo é feito exclusivamente pelas lideranças dos terreiros; afinal, tal prática exige preparação e um longo tempo de convivência e aprendizado – e é somente nesse processo que há maior assertividade

[14] Não tão cultuado especificamente na Umbanda, mas citado pela força das ervas sagradas que compõem banhos e limpezas energéticas de um barracão.
[15] Culturalmente praticada na África antes da chegada dos portugueses.

de um contato interpretativo da "fala" dos sagrados africanos. Daí a importância de um panteão espiritual.

Os aprendizados, os processos, as práticas e tudo o que se faz é ensinado em um processo de linearidade transcendental e ascendente. Um fato curioso é que até mesmo tais instruções são dadas pelos espíritos que trabalham em Terra – ancestrais –, que projetam, na figura de liderança mais velha, o que ela deve passar, aos poucos, aos demais médiuns – os filhos de santo –, a partir de cada conquista e evolução espiritual da casa de axé. Prandi (2004) já estabelecia que esse elo entre o mundo espiritual e o mundo terreno é uma prática africana, ou seja, "Umbanda e Candomblé são religiões mágicas. Ambas pressupõem o conhecimento e o uso de forças sobrenaturais para intervenção neste mundo, o que privilegia o rito e valoriza o segredo iniciático" (Prandi, p. 228), sendo comum, assim, em todas as práticas que descendem de tal manifestação cultural

> na umbanda não há uma clara divisão entre o bem e o mal, tem-se a direita composta por espíritos de luz (caboclos, pretos velhos, crianças), as linhas intermediárias (marinheiros, baianos, boiadeiros, marinheiros, ciganos, zés pelintras) e a esquerda (exus, pombagiras, exus mirins) com entidades que agem através da troca e muitas vezes fazem mais o "bem" do que as entidades da direita. As entidades da esquerda protegem as costas, enquanto as da direita ficam na frente e ambas são necessárias para o bom andamento dos trabalhos e desenvolvimento dos médiuns (Martins apud Negrão, 2011, p. 33)

A crença em espíritos torna-se, então, uma prática comum de culto, já que "são entendidos como seres ou forças intermediárias entre o ser superior e as pessoas" (Berkenbrock, 2007, p. 64) e, de forma a compreender esse panteão espiritual, é preciso compreender como cada um desses espíritos trabalha.

Inicia-se, então, o entendimento acerca da chamada "linha da direita", ou seja, da luz da Umbanda. Tem-se, aí, os chamados Caboclos que, de forma simples, são identificados como guerreiros da Jurema Sagrada, ou seja, elemento das matas e da cura, que são também vinculados aos boiadeiros e aos marujos. A origem dessas entidades é diversa, mas são comumente associadas à figura de um indígena e, ainda, a seres que possuem vínculo com as duas etnias durante a formação de vínculos na escravidão. São, portanto, entidades brasileiras que "em muitas das cantigas, dizem-se livres das amarras do lugar – vêm de longe – e da família – não têm nem pai, nem mãe. Prezam a autonomia" (Rabelo, 2018, p. 93). São, ainda, vinculadas a Oxóssi, principalmente durante as giras, quando saúdam o Orixá e consolidam sua presença no solo sagrado. No dia 20 de janeiro, por exemplo, quando a Igreja Católica comemora o dia de São Sebastião, os terreiros de Candomblé celebram Oxóssi e, na Umbanda, cultua-se Oxóssi e, principalmente, os Caboclos e, assim, os barracões transformam-se,

segundo Rabelo (2018), ora em espaço de culto aos deuses africanos, ora em um espaço de culto aos Caboclos (Rabelo, 2018, p. 103).

Seguindo na proximidade, temos os Boiadeiros, entidades que, comumente, em dias de gira, trabalham em conjunto com os Caboclos, ou seja, em uma mesma sessão. Bravos, sérios e sistemáticos, trabalham no desmanche de demandas (Martins, 2011, p. 32) e na quebra de energias negativas, uma vez que, como o próprio nome sugere, são entidades provenientes de boiadas, vaqueiros e/ou pastoreadores.

Os Marinheiros pertencem ao panteão chamado Povos D'Água, regido pelas Orixás Iemanjá e Oxum, sendo os conhecedores dos mistérios e das magias dos grandes mares, de personalidade alegre e cambaleante.

A linha dos Baianos é, por excelência, brasileira: representa os negros nordestinos, famosos pelas mandingas e pela resolução de conflitos e quebra de demandas sendo, para alguns umbandistas, "nordestinos pobres, brigões, pais-de-santo do candomblé da Bahia, macumbeiros; outros acreditam que eles foram negros ou mestiços de africanos com grande experiência" (Macedo, 2011, p. 208). Possuem uma dupla faceta, sendo brincalhões e alegres, mas também valentes e sérios, e, por vezes, podem estar associados aos Exus ou aos Pretos-Velhos, sendo um tipo de entidade chamada, comumente, de "cruzada", ou seja, que pode trabalhar em mais de uma linha.

Os Pretos-Velhos, representação mais potente da Umbanda, são entidades de negros escravizados que, em sua maioria, vieram nos navios negreiros para as terras brasileiras. Possuem idade avançada e, dessa forma, encontram-se sempre com o corpo curvado e com uma expressão cansada, fazendo uso de cachimbos e águas em coités, ou, por vezes, vinhos e cachaças. São caracterizados pela grande sabedoria, pelos ensinamentos, pela calma e pela humildade. São a principal espiritualidade que rege as hierarquias da casa e transmitem os recados dos Orixás aos médiuns e aos zeladores, sendo, ainda, capazes de jogar búzios. Comumente, em suas consultas, receitam ervas para chás, banhos, aplicam passes e dão conselhos, tornando-se aqueles que carregam "consigo uma dimensão afetiva do aprendizado inerente a essa arte de narrar" (Rezende, 2021, p. 33).

Dando seguimento, temos a presença dos Erês, também chamados de Ibejada, que são espíritos infantis, ou seja, crianças que trazem consigo a alegria, a inocência e a pureza. Vinculadas aos Orixás Ibeji, Iemanjá e Oxalá, são praticantes da cura, de mensagens espirituais (Bairrão; Martins, 2009) e, no Brasil, sua festa é associada à existência dos santos católicos Cosme e Damião.

Encaminhando, agora, para as chamadas “linhas da esquerda”, temos os Ciganos, a malandragem, os Exus, as Pombagiras e os Exus Mirins, entidades conhecidas como as “mais próximas da humanidade”. Essa linha há de ser aprofundada no item seguinte. Por hora, apresentam-se conhecimentos breves sobre tais presenças espirituais.

A linhagem Cigana é bem antiga e se caracteriza pela sabedoria mágica e pela prosperidade afetiva e financeira. Com alegria e as marcas do nomadismo, também é pertencente à chamada “linha do oriente” (Vieira, 2016, p. 8), sendo uma das mais antigas da Umbanda e, hoje, em terreiros mais novos, há escassez de culto a essas forças.

A linha da malandragem é essencialmente brasileira e carioca: representa o samba e a boemia com a presença de Zé Pelintra e Maria Navalha, exemplificando a sobrevivência e o “jeitinho brasileiro” de lidar com as adversidades da vida, trabalhando em diversas outras linhas, essencialmente cruzadas. São vistas como grandes protetores e capazes de ceder grandes conselhos em suas consultas.

Os Exus são a representação do oposto, o lado marginal da existência, comumente intitulados “povos da rua”, trabalhando em diversas áreas como cemitérios e encruzilhadas, com um trabalho “rápido e potencialmente perigoso” (Martins, 2011, p. 33).

As Pombagiras, de certa forma, possuem semelhanças o Exu, mas representam a presença feminina desse lado oposto da existência, simbolizando a sexualidade, a sedução e a liberdade femininas, com o fortalecimento de trabalhos voltados para sentimentos afetivos, autocuidado e amor próprio e proteção.

E, por fim, os chamados Exus mirins, que se visualiza como a representação da criança e do adolescente das ruas, sempre muito esperto e estrategista.

A presença de tais energias diversas é o que potencializa os barracões como um espaço sagrado. É importante frisar que tais entidades não são “presas” às quatro paredes de um terreiro, mas fazem parte do dia a dia dos adeptos, como importantes guardiões da vida terrena. São vistos como aqueles que ajudam o médium a moldar seu comportamento e as maneiras como lidam com as divergências cotidianas, como forma de tornar-se “uma pessoa melhor”, ou seja, com o espiritual e o terreno mantendo uma ligação contínua. A variante espiritualista na religião também pode ser entendida a partir de um fortalecimento do poder do espaço, pois “na umbanda, se incorporam novos elementos devido à crença de que, quanto maior número de linhas cultuadas no terreiro, maior o conhecimento do pai-de-santo sobre as diferentes entidades e mais poderoso ele é considerado” (Martins, 2001, p. 34).

No entanto, um terreiro não se baseia apenas e tão somente em incorporação mediúnica e trabalhos espirituais: essa interferência dos planos não visíveis com o visível também exige

um aprimoramento de estudos e conhecimentos – oralidade e prática – e, por isso, um filho de santo deve estar atento aos detalhes e aberto aos aprendizados a serem recebidos, pois é "necessário que se saiba também a história de sua religião, suas origens, seus fundamentos e toda sua concepção de mundo para que se possa desempenhar sua função ritual da maneira "correta" (Cappelli, 2007, p. 105).

Todas as características apresentadas aqui são, assim, visualizadas nos terreiros de forma comum – e os de Muriaé, portanto, não ficam isentos de tais práticas. As giras públicas, dadas de quinze em quinze dias na maioria dos espaços de culto, possuem características semelhantes que podemos visualizar: a limpeza da casa, o uso do branco, a defumação, a organização dos membros religiosos em forma cíclica e os cânticos e louvores em forma rítmica de palmas, vozes e atabaques.

1.2 “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só atirou hoje”: as encruzilhadas de Exu.

O sino da igrejinha faz: Belém, blém, blom
O sino da igrejinha faz: Belém, blém, blom
Deu meia noite e o galo já cantou
Seu Tranca Ruas é o dono da gira
Oi, corre gira que Ogum mandou[16]

É no ressoar do sino da meia-noite que a porteira se abre. É com a gargalhada de Exu que nos encaminhamos para o fim deste capítulo, como forma de transgredir os reflexos de colonialidade que ainda demarcam os territórios, reivindicando uma dominação eurocêntrica nas narrativas historiográficas. É Exu que abre o caminho, que oferta a possibilidade de arrancar as marcas de colonialidade que ainda deturpam corpos, pensamentos e atitudes. Ele é o caminho, o processo, o início, meio e o “fim”.

Como já apresentado no início deste trabalho, Exu é o centro metodológico ao qual concentrar-se-á esta pesquisa, ou seja, sob a epistemologia de encruzilhadas para compreender a existência e permanência dos terreiros de Umbanda da cidade de Muriaé. Faz-se, assim, necessário compreender, antes da epistemologia, quem é, portanto, Exu.

Falar de Èsú e Exu é complexo. É impossível resumi-los a uma conceituação e não se deve tentar reduzi-los a isso. Dessa forma, prosseguir-se-á a partir de seu espaço sagrado, ou seja, as encruzilhadas, para dialogar com a existência desses seres espirituais, sendo Èsú o Orixá africano Nagô Yorubá e Exu a entidade catiço – diferenciação esta que há de ser tratada, respectivamente.

Èsú, entidade amplamente conhecida como aquele que habita nas forças das encruzilhadas da vida. O Orixá representa o impulso atemporal – não há início, meio e fim – e a existência individualizada – a possibilidade de romper, de encantar e desencantar. Sendo assim, o axé é renovação, força dinâmica e potencializadora e Èsú será lido como princípio dinamizador da vida, explicação de mundo, possibilidade de concepções. Uma figura híbrida de intermédio entre o visível e o invisível; o sublime e o terreno; o celestial e o humano: “para haver paz e tranquilidade entre os homens, é preciso dar de comer a Exu, em primeiro lugar” (Prandi, 2003, p. 47), o que, para Silva (2022), tange a uma “forma de expressar valores e dilemas” de uma sociedade – no caso do Brasil, o reflexo miscigenado (Silva, 2022, p. 162).

[16] Ponto “Exu Tranca Rua das Almas. Disponível em: https://www.letras.mus.br/umbanda/914431/. Acesso em: 21 ago. 2024.

O deus mensageiro dos Orixás (Gates, 2014, p. 158) é a força primordial da existência, sendo "o único Orixá que passa de um domínio do cosmo ao outro" (Nascimento, 1995, p. 9), ou seja, "o princípio da existência diferenciada, que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar" (Santos, 1975, p. 131); é o ponto de contato entre o mágico e o religioso, manipulador das energias (Capone, 2018, p. 34). E vai além, transitando entre os mundos e as forças cósmicas, é o mestre do paradoxo e da multiplicidade, "assumindo várias formas, cada uma delas nomeadas em função de suas características" (Capone, 2018, p. 67). É quem entende a comunicação humana, quem protege e abre os caminhos, o "Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos Orixás" (Valente, 1955, p. 280). Essas energias cósmicas espirituais mantêm uma relação entre palavra e corpo; memórias e ancestralidade e, nesse fluxo, a oralidade (seja no ponto cantado, na reza ou na transmissão de saberes):

> Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação. Na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra -se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca (Bâ, 2010, p. 174).

Como apontado por Hampaté (2010), essas conceituações de sacralização e mundo terreno, entre o *Aiyê* e o *Orum*[17] são concepções africanas. Historicamente, "a África é o campo de origem e o Brasil, o campo de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras" (Berkenbrock, 2007, p. 62) ou seja, formas de culto de características semelhantes correlacionadas pela diáspora africana.

Entre as gargalhadas, há, ainda, o que se chama de Exus Catiços – os desencarnados –, presentes em um cumprimento de "Boa noite, moça (o)!", as malandragens e (sobre)vivências de Seu Zé Pelintra, as flores, encantos e independências das Pombagiras e no agrado de um padê. Propõe-se, portanto, estabelecer a força do sagrado como possibilidade de uma transformação social e acadêmica.

O Exu catiço entidade pode ser visto como a espiritualidade desencarnada que, de origem diversa, habita os espaços mediúnicos plurais, principalmente a Umbanda. É aquele que não possui vínculos, órfão, sem casa e sem origem certa, tido, assim, segundo Sônia Lages

[17] Os termos são concepções Iorubás que representam as duas forças existentes: o Aiyê simbolizando tudo o que pode ser palpável; e Orum, representado como tudo o que não é palpável. [Para mais informações, ver: Berkenbrock, Volney J. **A experiência dos orixás:** um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007].

(2003), como “povos da Rua”, ou seja, “pertencer à rua, traz outras conotações que se referem ao que é público, ao que não possui vínculos, ao descomprometimento (Lages, 2003, p. 48). Como abordado anteriormente, esse panteão é composto pelos Exus homens, as Pombagiras e os Mirins, tendo ainda o povo Cigano e a malandragem como linhas cruzadas. Na linha da esquerda, representam a comunicação, a dinâmica de vida, o caminho e a liberdade humana em contraposição aos valores tradicionalistas – e, por isso, é visto, sob a ótica cristã intolerante e racista religiosa, como o demônio.

> O “Povo da Rua” aglomera todos estes filhos abandonados da história do Brasil, sejam eles os degredados portugueses que foram deixados aqui sejam o povo indígena e negro que tinham pais ancestrais, mas que foram objeto de destruição. Eles desfilam através das imagens dos marinheiros, boiadeiros, baianos, prostitutas, suicidas, negros, malandros (Lages, 2003, p. 49).

A existência feminina na religião é um dos assuntos que mais promovem debates e, ainda, explicam as divergências de concepções de doutrinas: as “Marias” da fé brasileira. No catolicismo, Maria de Nazaré é visualizada como a mãe do Salvador Jesus Cristo, sendo santificada e “concebida sem pecado” – atribui-se a ela as noções de pureza e castidade – e, dessa forma, um exemplo de mulher, mãe e esposa a ser seguido dentro dos padrões tradicionalistas cristãos. No cristianismo que se desenvolve a partir das múltiplas linhas protestantes, pentecostais e evangélicas, essa presença de “Maria” não é tão fortemente aceita, sendo vista como a mãe do Cristo Salvador, cuja santificação, no entanto, ainda é um debate (há de depender da linha teológica de cada espaço religioso). Nas Umbandas, a imagem das “Marias” também é fortemente cultuada, no entanto, com proposições diferentes do catolicismo cristão – não há a doutrinação de “mãe, esposa e mulher”. Tem-se é a presença do ser mulher, da mística decolonial que compõe a figura feminina como aquela que pode e faz o que deseja, entre os saiotes de Marias Padilha, Marias Mulambo, Marias Farrapo, Marias do Cabaré, entre outras que compõem o que chamamos de Exu Mulher, ou seja, as Pombagiras.

Etimologicamente, o termo Pombagira faz parte do que nos remete ao Inkice “Pambu Njila, que foi aportuguesado para Bombonjila ou Bombonjira (também Bombojila ou Bombojira), divindade geradora ligada à terra e sua transformação, à troca comercial, sem gênero fixo, protetora dos caminhos, portas e passagens” (Vianna, 2022, p. 422). No antagonismo de Exu, habita a existência das Pombagiras, que representam a liberdade do sagrado feminino. Com uma gargalhada que simboliza seu poder e subverte os cruzos, a feminilidade do Exu Mulher “potencializa a força criativo-subversiva de Exu e radicaliza a lógica das encruzilhadas, uma vez que esta rompe decisivamente com os binarismos metafísicos que operam nas religiosidades brasileiras hegemônicas” (Cabral, 2022 p. 29), sendo o “arreda

homem que aí vem mulher"[18] a reivindicação do espaço da presença feminina nas encruzilhadas da vida e no plano terreno dos terreiros.

Em território brasileiro, dentre o panteão "de esquerda", ainda é possível identificar outro personagem que, em alguns lugares, é capaz de transcender entre espaços, como um vínculo espiritual que também trabalha com a "direita", sendo visto como uma linha particular: a existência de Zé Pelintra, que representa a dualidade humana entre canalha e homem bom, ou seja, o que "representa o protótipo do canalha brasileiro através de sua persona: homem bem apessoado, bem vestido, bom de conversa, amigo de todos" (Lages, 2003, p. 61). A malandragem é uma característica do território brasileiro e a presença dessa espiritualidade também, sendo reconhecido como "Doutor da Umbanda", "santo Catimbozeiro"[19] ou "Capoeira Juremeiro"[20], visualizando-se como uma espiritualidade de inúmeras aparições, mas com características únicas. Com terno e calças brancas e chapéu panamá na cabeça, fuma cigarro, samba e bebe cerveja quando chega no terreiro. Sua existência é negra, capoeirista e de resistência das periferias brasileiras, sendo, assim, uma presença dupla: humilde e bondoso/ malandro e esperto, ou seja, "é pernambucano e cidadão carioca, sertanejo e morador da Lapa, macumbeiro e catimbozeiro, malandro e letrado. Pertence ao *bas-fond* e à alta sociedade. Não há porque escolher uma só direção" (Augras, 1997, p. 46).

Os termos "malandragem" e "malandro" são popularmente associados ao "jeitinho brasileiro" de ser, principalmente à vivência carioca. Presente em letras de músicas, como as de Bezerra da Silva e Jorge Aragão, a malandragem se caracteriza como uma forma de resolver uma situação e dar um jeito em um problema, na "arte de sobreviver a situações difíceis" (DaMatta, 1996, p. 68), envolvendo relações pessoais em assuntos impessoais – como as leis universais: "Malandro é o cara que sabe das coisas/Malandro é aquele que sabe o que quer/ Malandro é o cara que tá com dinheiro/E não se compara com um Zé Mané"[21]. Roberto DaMatta afirma que isso é "um modo tipicamente brasileiro de cumprir ordens absurdas, uma forma ou estilo de conciliar ordens impossíveis de serem cumpridas com situações específicas, e – também – um modo ambíguo de burlar leis e as normas sociais mais gerais" (DaMatta, 1996, p. 69), ou seja, é identidade do brasileiro. Dessa forma, podemos definir que "Zé Pilintra é uma

---

[18] Ponto da Pombagira Rainha do Cabaré: Arreda homem que aí vem mulher! / Arreda homem que aí vem mulher!/Ela é a pombagira, a rainha do cabaré. / Sete saias vêm na frente prá [sic] dizer quem ela é/Ela é a pombagira, a rainha do cabaré.

[19] Referência a um possível surgimento no Nordeste brasileiro.

[20] Teorias afirmam que sua existência provém dos cultos da Jurema Sagrada e que, com o tempo, passou a ser cultuado na Umbanda.

[21] SILVA, Bezerra da. Malandro é malandro, mané é mané [1999]. Disponível em: https://www.letras.mus.br/bezerra-da-silva/44558/. Acesso em: 21 ago. de 2024.

entidade complexa, traz elementos espirituais, mas também conhecimento mundano, conhece os dois lados, o do malandro e o espiritual" (Silva, 2020, p. 144), ou seja, uma figura complexa, mas tipicamente brasileira.

Apropriamo-nos das definições apresentadas com o intuito de ilustrar o que dispomos nesta parte da pesquisa: Exu, e consequentemente o terreiro, ultrapassam as concepções de espaço e tempo ocidentais e exatamente por isso o pensamento eurocêntrico não é – e jamais será – capaz de abarcar todo o conhecimento e o desenvolvimento que os espaços de culto aos ancestrais possuem. A lógica colonial é limitadora, promove perseguições, atenta contra a vida e a espiritualidade. Cabral (2022) define que a chamada teologia das encruzilhadas é aquela que se move por três principais momentos. O primeiro é a crise que as cruzes históricas desencadeiam, seguido da transformação das crises em cruzos, ou seja, em possibilidades e, por fim, a encruzilhada como meio dos cruzos, vista como "porta de entrada" a outras interpretações históricas, que se revelam "nas brechas da lógica colonial hegemônica" (Cabral, 2022, p. 31).

Reitera-se, assim, que o país foi construído sobre mãos e sangues africanos – e indígenas nativos que habitavam o território. É necessário que se recorde, ainda, que, diante de todo esse sistema imposto, africanos – e consequentemente indígenas – tinham sua cultura e religiosidade como ato de fé e sobrevivência. Evidenciando, neste caso, os africanos, através da chamada diáspora – que mantém, no caso estudado, relação Brasil-África –, é o fomento principal das constituições múltiplas de influências africanas na constituição do país brasileiro.

Todavia, essas "histórias conectadas" foram estabelecidas pelo viés desumano do sistema colonialista. Segundo dados estatísticos, a América Latina representa o continente que "absorveu a maior parte dos africanos forçados a migrar através do Atlântico" (Ferreira; Seijas, 2018, p. 64) e o Brasil tem sua marca nesse processo de tráfico transatlântico a partir do século XVII (Mattos, 2012, p. 104), utilizando a mão de obra de trabalho escravizado africano nos mais diversos setores econômicos.

Dentre os pressupostos apresentados destaca-se, portanto, a sobreposição colonialista não apenas na construção sociocultural da sociedade brasileira, mas também nas academias e perspectivas de cientificismo. Essas concepções de margem *versus* centro[22], construídas a partir da máquina colonialista na qual "temas, paradigmas e metodologias do academicismo

[22] Bourdieu analisa as relações entre espaços periféricos X espaços dominantes em uma sociedade de classes: "em uma sociedade hierarquizada, não existe espaço que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as diferenças sociais de um modo deformado (mais ou menos) e, sobretudo, mascarado pelo efeito de naturalização acarretado pela inscrição durável das realidades sociais no mundo físico". [Para mais informações, ver: Bourdieu, Pierre. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. *Estudos avançados*, 2013. p. 134].

tradicional – a chamada epistemologia – refletem não um espaço heterogêneo para teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade branca" (Kilomba, 2010, p. 54), sendo a crença cristã colonial um dos mecanismos de reafirmação da razão europeia, ou seja, da verdade do colonizador, pois "o ato de crer se faz refém da colonialidade entendida agora como horizonte de sentido condicionador do exercícios da fé" (Cabral, 2022, p. 57). Epistemologia, portanto, se centra principalmente a partir de conhecimentos de visão branco-ocidental, que são compartilhados nas academias de forma alargada. De forma mais geral, define-se como "teoria dos saberes" – etimologicamente: discurso racional (logos) da ciência (episteme) (Castañon, 2007).

Nesse academicismo, portanto, a partir da desigualdade de direitos e saberes, os conhecimentos que surgem da "margem" social não são bem colocados numa posição de aceite universal. O conhecimento tido como oficial ainda se concentra amplamente nos estudos eurocêntricos, vendo os negros "apenas na dimensão imobilizada de objeto, verdadeira múmia de laboratório" (Nascimento, 2016, p. 40). Para Beatriz Sarlo, esse olhar limitador das academias para outros vieses – tanto protagonismos como formas metodológicas – só traz prejuízos para elas: "por suas próprias restrições formais e institucionais, que as tornam mais preocupadas com as regras internas do que com a busca de legitimações externas" (Sarlo, 2007, p. 15).

Em meio a essas dicotomias, as "religiões afro-brasileiras, ao serem analisadas pela academia, passam a existir, mas estão localizadas na marginalidade da sociedade brasileira" (Carneiro, 2014, p. 30). Todavia, é preciso que se reafirme essa associação entre profano e terreno para além dos muros limitadores do cânone euro-científico. Afinal, "a religião diz respeito mais à sociedade que ao indivíduo. Todas as esferas da vida da sociedade são abarcadas pela religião. Uma separação entre parte sagrada e parte profana da vida é inconcebível" (Berkenbrock, 2007, p. 63).

O colonialismo já nos evidenciou a necessidade emergente de reconstrução. O que nos conduz a uma perspectiva de cruzos – uma epistemologia pelo viés de Exu. Como debatido anteriormente, na ligação transatlântica, é o orixá que dinamiza os poderes; "o mediador, o elo de comunicação desse sistema. É através dele que a oferta é levada ao Orixá e é através dele que acontece a restituição. Somente através de Exu pode acontecer a troca de Axé" (Berkenbrock, 2007, p. 230). Para Vagner Gonçalves Silva (2022), Exu é a vida e influência dinâmica e, como ser de passagens e da sexualidade, simboliza "o próprio dilema das relações sexuais e da mediação em uma sociedade em que a miscigenação (ela própria uma espécie de mediação) tornou-se ideal de nação integrada" (Silva, 2022, p. 162), uma presença ambígua:

"ora ele se apresenta como o Anjo Decaído que acabou por ser o guardião das maldades no mundo, ora ele continua como guardião, mas agora dos Sete Orixás Ancestrais" (Lages, 2003, p. 25).

Enquanto elo e uma concepção de cruzos, atentamo-nos que não há um só caminho, mas trajetos interligados que podem se unir e, ao mesmo tempo, se separar. E isto é o que define a epistemologia da encruzilhada. O ser humano é forjado pelas relações que estabelece com a coletividade – por si só, é um ser social, teoria defendia por Halbwachs (2003), que afirma não haver "lembranças que reaparecem sem que de alguma forma seja possível relacioná-las a um grupo" (Halbwachs, 2003, p. 42).

Posto assim, como união e separação andam lado a lado, encontros e desencontros são comuns. Mas onde, portanto, se insere a encruzilhada? Melhor, o que fazer quando se está diante desses cruzos?

Enxerga-se a encruzilhada como alternativa. Èsú/Exu nos leva à encruza. Sem ele, não há linguagem. Afinal "é ele-mesmo-a-linguagem, a comunicação, o canal, a produção, a interação e a diferença que dissemina os sentidos; bem como é o responsável por fazer com que as energias se encontrem e encontrem o equilíbrio necessário à existência" (Fernandes, 2018, p. 13). A encruzilhada se configura, assim, como um campo de possibilidades, indo muito além da bipolarização centro e margem. Os cruzos são visibilidades além da escrita normativa-europeia-ocidental-patriarcal: com as concepções de corpo, comunicação, toque, ancestralidade, propõe-se uma concepção de terreiros – de tempo e espaços sagrados. É um antirracismo decolonial e de tolerância sobre a perspectiva do axé:

> A relação Exu e axé nos lança como perspectiva um campo de possibilidades pautadas nas dimensões do encante e desencante. Esses dois termos são fundamentais, pois rasuram a oposição vida e morte. Tomando como base os fundamentos de Exu e axé, a vida pode se tornar morte, e a morte vir a ser vida. Essas noções, que em uma leitura ocidentalizante aparecem em oposição, lançadas na encruzilhada, tendem a transgredir os limites impostos (Rufino, 2019, p. 268).

Se Èsú/Exu é comunicação, é a esse orixá/entidade desencarnada que devemos atribuir o centro dessa perspectiva de sentidos, principalmente tendo os terreiros como objetos de estudo. Sua ação não se insere no tempo – o inventa (Sodré, 2017, p. 123) – e a perspectiva de cruzos vem da transformação, do refazer, do novo em um *Enugbarijó* – Èsú, a boca que tudo

come e cospe transformado[23]. Para Simas e Rufino (2018), a definição dessa epistemologia vai além da égide projetada para dominação:

> A pedagogia das encruzilhadas é versada como contragolpe, um projeto político/epistemológico/educativo que tem como finalidade principal desobsediar os carregas do racismo/colonialismo através da transgressão do cânone ocidental. [...] Essas zonas cruzadas, fronteiriças, são os lugares de vazio que serão preenchidos pelos corpos, sons e palavras. Desses preenchimentos emergirão outras possibilidades de invenção da vida firmadas nos tons das diversidades de saberes, das transformações radicais e da justiça cognitiva (Simas; Rufino, 2018, p. 22).

Nessa perspectiva, o desencarnado basear-se-á em um dos princípios explicativos para pensar as presenças e saberes ancestrais, que partem das memórias e experiências de povos de terreiro – principalmente na Umbanda com Exu –, valorizando a educação dos espaços umbandistas, as sabedorias dos "mais velhos", a ligação dos atabaques para conhecimento do próprio corpo e espírito. As gargalhadas exusíacas ridicularizam as opressões e transformam-se em signo de reexistência (Cabral, 2022, p. 33).

Exu, para além de uma figura sagrada de terreiro a ser analisada, parte também como viés epistemológico de conhecimento e saberes que devem ser compartilhados nas academias, através das problematizações cruzadas de transgressão às violências decorrentes da colonialidade tendo o axé como força de realização – e também de resistência política: afinal Exú é "energia, que garante dinâmica para a vida; ao mesmo tempo, é também garantia para a continuidade da comunidade e sua estrutura" (Berkenbrock, 2007, p. 265).

É preciso que, contudo, se reconheça que, ao trazer o protagonismo dessa figura como centro de conhecimentos a serem abordados na pesquisa, dúvidas e um alargamento de possibilidades são prováveis, pois, como abordado anteriormente, falar de Exu vai além do conhecimento racional-ocidental. É versar sobre as incorporações e cruzos máximos daquele que é "tudo o que a boca come e tudo o que o corpo dá!" (Rodrigues Júnior, 2017, p. 21). A ideia de memória e espírito – bem como de oralidade e ancestralidade, já abordados – é, assim, a constituição desses espaços de culto. Segundo Hampaté Bâ (2010), o espiritual e o material estão associados, pois "ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas" (Bâ, 2010, p. 169). Pela oralidade – que é parte sagrada de

---

[23] Para mais informações, ver: Azevedo, Fábio Giorgio. **Pedagogia das Encruzilhadas**: mandigas e riscados. Fortaleza: Revista de Psicologia, v. 12, n. 2. Disponível em: http://www.periodicos.ufc.br/psicologiaufc/article/view/62712/196962. Acesso em: 01 jul. 2024.; Rufino, Luiz. **Performances afro-diaspóricas e decolonialidade**: O saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. Niterói: Antropolíticas, n. 40, 2016.

um espaço de afro-culto –, o passado se faz presente: a "narração da experiência está unida ao corpo e à voz, a uma presença real do sujeito na cena do passado" (Sarlo, 2007, p. 24).

Na encruzilhada, portanto, nos desconstruímos. Nos refazemos sob a força de Exu e, ao abrir caminhos, promovem-se possibilidades. É em meio a esses encontros e desencontros que as perspectivas de história única se tornam questionáveis, pois há movimentos e, se há deslocamentos e mudanças, ali está Exu. A partir dos pressupostos bibliográficos apresentados, podemos definir que a metodologia desta pesquisa, sendo ela a epistemologia da encruzilhada, muito além de uma questão de "justiça histórica", é aquela capaz de ampliar as possibilidades de criação do conhecimento, ou seja, constituída de uma abordagem crítica que ajuda a construir uma educação e um compartilhamento de ideias que atenda às necessidades das diversas sociedades contemporâneas, principalmente os subalternizados pela história. E só Exu, senhor da porteira, da movimentação, dos encontros e desencontros, é capaz disso, utilizando a rede de comunicações entre estudos, vivências e práticas com as fontes bibliográficas e orais desta dissertação.

A aplicação prática desta metodologia se deu através nos questionamentos acerca dos mecanismos de perpetuação histórica da região, as marginalizações dos terreiros muriaeenses e seu enfrentamento em uma cidade com mais de 104 mil habitantes[24] e com mais de um século de existência e que ainda mantém uma narrativa historiográfica de fundação palpada sobre os benefícios que a colonização trouxe para a sociedade no enfrentamento epidêmico de febre amarela em uma região habitada por indígenas

> Em uma das mais antigas menções ao "Vale do Muriaé", datada de 1785, Couto Reis descreveu a região, realçando-lhe as condições "horrorosas e pestíferas de suas entranhas", cuja colonização **só foi possível graças à coragem dos primeiros desbravadores que, "fazendo fogos, descortinando matas e purificando ares, tornaram os sertões menos rigorosos**" (Prefeitura de Muriaé, s/d, *grifo nosso*)[25].

Uma cidade que se orgulha da ocupação colonial que resultou na destruição em massa de etnias indígenas e de bens naturais ecológicos já ilustra aquilo a que se propõe esta pesquisa: as consequências dessas narrativas, ou seja, a subalternização de grupos e a história perpetuada

---

[24] Para mais informações, ver: IBGE Muriaé. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/muriae.html. Acesso em: 02. Jan. 2025.; Rádio Muriaé. População de Muriaé ultrapassa 108 mil habitantes [2024]. Disponível em: https://radiomuriae.com.br/portal/populacao-de-muriae-cresce-4-e-ultrapassa-108-mil-habitantes/#:~:text=Estimada%20em%20108.161%20habitantes%2C%20a,at%C3%A9%20este%20ano%20de%202024. Acesso em: 02 jan. 2025.

[25] Nossa história. Prefeitura de Muriaé. Disponível em: https://muriae.mg.gov.br/nossa-historia/. Acesso em: 02 jan. 2025.

sobre a região. Os nativos indígenas e os escravizados africanos e seus descendentes que habitaram a região possuem uma história que não é considerada nos relatos oficiais.

Então, problematiza-se a partir disso: Muriaé sempre manteve essa mesma visão de valorização da colonização ou é um pensamento atual? Houve enfrentamento ao sistema racista e discriminatório? Onde se localizam os terreiros na cidade de Muriaé? Seriam eles [líderes religiosos] que optam por continuarem "as sombras" da sociedade ou é algo imperativo das ausências de ações públicas da cidade?

É a partir do despacho "na porta" que os bons caminhos se seguem e é a metodologia de Exu que há de nos ajudar a responder a tais questionamentos, a partir das fontes orais produzidas ao longo do tempo de pesquisa de campo. E é a partir dessas passagens que os próximos capítulos desta dissertação – por um viés de Exu – estabelecem a busca de uma construção de (re)africanização e valorização da narrativa dos espaços de culto afro-brasileiros – em Muriaé –, numa tentativa de desconstrução de modelos de perspectivas de história única limitadores e preconceituosos.

CAPÍTULO II - "PISA NO CAMINHO DEVAGAR": OS TERREIROS MURIAEENSES

Pisa no caminho devagar.
Pisa no caminho devagar.
Olha que o caminho tem espinho, "zifios".
Pisa no caminho devagar.[26]
- Hino dos Pretos Velhos, s/d.

É pisando devagar sobre o solo sagrado do terreiro da Umbanda que se aproxima cada vez mais dos fundamentos, saberes e história de cada um desses espaços. E, nesse "pisando devagar", inicia-se este capítulo pedindo a licença aos ancestrais das casas de Umbanda que possibilitaram o processo da entrevista, e a benção às mães e aos pais de santo a serem apresentados que, cada um ao seu jeito, nos possibilitou conhecer o espaço e as vivências pessoais de cada um. Como no ponto apresentado na introdução deste capítulo e em concordância com os indicativos das seções anteriores sobre a prática religiosa e o espaço temporal recortado, segue-se, finalmente, para as concepções de existência e desenvolvimento de cunho regional propostas nesta parte da pesquisa, corroborando que a pluralidade religiosa e cultural é uma das marcas de presença forte no Brasil.

Ao chegar em um espaço de culto, é preciso estar atento às regras, aos cumprimentos e ao comportamento a ser seguido – afinal, é um espaço religioso. Os barracões têm fundamento e é preciso respeitar. De pés descalços – um solo sagrado – e com roupas claras, saúda-se a força dos pais de santo e as energias que abraçam cada casa, reverenciando os quatro cantos do terreiro, ou seja, "pisando devagar".

Cada espaço, cada terreiro possui uma forma de organização, uma seleção de pontos e ritualísticas diferentes – ainda que a formação seja comum, como foi apresentado anteriormente. Compreendendo os lugares de culto, o mapeamento desses locais dentro da cidade – levando em conta a história do município –, as fontes a serem trabalhadas e a essência de conservação – material e imaterial –, busca-se entender e até mesmo sentir o que eles têm a nos contar – e nos ensinar – através dos diálogos religiosos.

Antes de detalhar especificamente sobre os terreiros, há de se apresentar um breve histórico de formação da cidade de Muriaé. É notória a crescente demanda de estudos acerca das vertentes de História regional e local inseridos na historiografia brasileira. A compreensão

[26] Um dos pontos de Umbanda mais comuns cantados pelos terreiros em manifestação às entidades Pretos-Velhos.

de espaços regionalistas nos possibilita uma compreensão maior da formação da sociedade, sistemas políticos e econômicos que compõem a trajetória nacional.

A prática de uma percepção micro é a versatilidade que permite compreender o objeto a ser estudado. A proximidade de uma análise microespacial reitera a probabilidade de quatro vertentes resultantes: a confinidade entre o pesquisador e a fonte; as múltiplas probabilidades de apreensão; a influência desse micro no macroespaço; a adjacência entre a escrita e o "eu" escritor ou leitor.

Sigmund Freud (1940) definia que, dentre as áreas de percepção – que são múltiplas –, as analogias podem projetar o que ele define por "zona obscura" sobre o conhecimento e, para tal, compara o psiquismo a um aparelho telescópio, no aproximar de um vasto conhecimento para percepção de pontos congruentes (ou não). Para o psicanalista. "é a função de um aparelho ao qual atribuímos uma extensão espacial e que supomos formado de diversas partes. Nós o figuramos como um tipo de telescópio, de microscópio, ou alguma coisa desse gênero" (Freud, 1940, p. 3), ou seja, um olhar aproximado para o entendimento de um processo maior. Como o estudioso que refletiu teoricamente sobre a psique humana, estabelecemos o similar diálogo pelo viés da historiografia. Para maior projeção da historiografia há, portanto, a divisão de vertentes influentes que promovem maior compreensão de uma possível totalidade. A partir dos Annales e das correntes do século XX, as inúmeras metodologias e linhas de pesquisa se tornam a possibilidade de uma gama de estudos a serem propostos em uma coexistência de saberes interdisciplinares. E a história regional e local se incluem nesse processo.

A cidade de Muriaé faz parte da Zona da Mata mineira, um território vasto e conhecido como um grande mercado exportador de café e, consequentemente, pela intensa mão de obra escravizada que imperava nessas regiões. Localizada a leste da região, a chamada "freguesia agrária de São Paulo do Muriaé teve sua ocupação no início do século XIX, a partir da organização de um aldeamento de índios liderado pelo capitão e diretor de índios Guido Thomaz Marlière" (Silva, 2017, p. 39), com sua demarcação de terras oficializada em maio de 1819.

A produção cafeeira se tornou, portanto, a principal base econômica a partir de fins do século XVIII e no desenrolar do século XIX. Caio Prado (1942), ao tratar das produções cafeeiras, define que "exatamente como o engenho de açúcar, a fazenda de café é um mundo em miniatura quase independente e isolado do exterior, e vivendo inteiramente para a produção do seu gênero" (Prado Junior, 1942, p. 161). Dessa forma, o crescimento demográfico de Muriaé intensificou-se no período pós-aurífero, assim como toda região da Mata, principalmente por conta da produção cafeeira. A localização privilegiada dessas freguesias,

próximas à Corte do Rio de Janeiro, permitiu intensa comercialização e escoamento da produção, tornando a cidade um dos expoentes econômicos de café na região. Com forte presença indígena, mata densa e de colonização também evidenciada pelo homem branco tem-se a formação do município que concebemos hoje por Muriaé.

Envolvendo a sociedade, possibilidades como comunidades, cultura, relações e demais preposições sociais são bases de composição – e a cultura e religião local e regional seguem sendo o segmento principal desta pesquisa.

As religiões, desde os primórdios da sociedade e do desenvolvimento humano, são traços marcantes da cultura de um povo indo muito além das questões de fé, mas também promovendo interferência política, econômica e social. Anseios, atitudes, condutas e emoções são guiados por crenças, por aforismos e preceitos religiosos. Segundo Aguiar, Lima e Santos (2013), até mesmo a realidade social "funciona como um todo estruturado produzindo espontaneamente as normas que a governam. E estas, por sua vez, são construídas com base em critérios políticos, sociais, econômicos e, por vezes, religiosos" (Aguiar; Lima; Santos, 2013, p. 10). Em uma análise geral, desde as sociedades tidas como primitivas até o largo percurso histórico que nos leva ao contexto atual, muitas das ações humanas eram justificadas por ordenações religiosas sob a "vontade suprema do sagrado". De guerras a sistemas absolutistas de poder, de crises do capital à formação do tradicionalismo familiar, econômico e comportamental nas concepções dicotômicas do certo e errado, a religião era – e ainda é – pretexto para estabelecimento de poderes e constituir o que podemos definir como corpo social.

Perspectivas históricas nos levam ao poder e presença da Igreja em meio a tais características, sendo esta considerada um dos maiores meios de vinculação entre o Sagrado e o Terreno. Como abordado na introdução deste trabalho, o Estado e a Igreja eram como "mão única" na organização hierárquica da sociedade, sendo o cristianismo o vínculo principal – afinal, era de cunho obrigatório.

O cristianismo promoveu, ainda, uma organização social e cultural a partir de tais composições religiosas de família, salvação e condenação que, em diáspora transatlântica e nacional, também experimentou intervenções mútuas de saberes indígenas nativas e concepções africanas de diversas localidades do continente África e é essa influência que há de se tratar nos próximos debates.

Neste capítulo, busca-se compreender as manifestações religiosas de Umbanda e seus vínculos afrocêntricos dentro da cidade de Muriaé, vistos como resultado de uma longa luta de resistência, na constituição de movimentos sociais e na proteção dos saberes orais. Abordar-se-

á as metodologias utilizadas para a pesquisa, o processo de contato e seleção dos espaços, o desenvolvimento da pesquisa e as informações obtidas.

De mãos dadas, após as rezas e as intenções de cada sessão, inicia-se a gira de Umbanda, e também se introduz oficialmente este capítulo que busca reforçar as concepções municipais de fé e resistência afro-religiosa. É principiando com a defumação do espaço com as ervas da Jurema Sagrada com Arruda e Guiné, na intercessão de Exu como sentinela e sob a força de Ogum na porteira, em um "Sem gira eu não posso trabalhar/Eu abro a nossa gira"[27] indagamos: o que é estar em um terreiro dentro de Muriaé?

[27] Ponto "Eu Abro a Nossa Gira". Disponível em: https://www.letras.mus.br/umbanda/912417/. Acesso em: 28 abr. 2024.

2.1 Metodologia e processo da pesquisa

A entrevista é resultado da interação entre duas e mais pessoas no debate acerca de uma temática comum, no caso desta preposição, os terreiros de umbanda muriaeenses. Para o desenvolvimento da pesquisa qualitativa e exploratória vigente, a prática aplicada consiste na aproximação do pesquisador com o universo da pesquisa, orientando a formulação da hipótese. Dessa forma, esta produção foi composta de atividades, como estabelecimento de contato e familiarização com o ambiente, e de instrumentos como coleta de dados com entrevista semiestruturada, observação e revisão bibliográfica.

Com tais ações, buscou-se identificar a localização mais precisa possível da quantidade de terreiros dentro da cidade, quando começaram a surgir, quem são os pais e mães de santo adeptos que estão no controle dos espaços, a visão de cada um sobre preceito, religiosidade, ancestralidade, o vínculo entre sociedade e terreiro, as histórias de origem, entre outras informações pertinentes que resultaram da metodologia.

A dissertação desenvolvida é parte de uma interação entre sujeitos e indivíduo. Este trabalho de campo também é reflexo de minhas vivências e experiências pessoais como umbandista, como sujeito pertencente a uma comunidade que sofre com o racismo religioso. Da mesma forma, versa sobre histórias de quatro zeladores de diferentes bairros de Muriaé que, com trajetórias correlacionadas entre si, sofrem o racismo e resistem por anos – e um dos nossos objetivos é refletir sobre esse enfrentamento e as narrativas de presença.

O ponto inicial foi a pesquisa de campo e tentativa de realização de um pré-mapeamento, a partir de informações ainda difusas que se encontrava através de pessoas que se envolviam com a administração cultural da cidade. Essa busca se iniciou ainda no ano de 2021, na realização da monografia de graduação, que tinha essa identificação como temática principal, e teve continuidade durante o curso deste mestrado no ano de 2023.

Os contatos foram estabelecidos de diversas formas. No processo de início da pesquisa, estabeleceu-se um vínculo de contato com as lideranças do Africanize, um antigo projeto que havia se originado na cidade, no mesmo ano de 2021, mas que teve fim no ano seguinte. O Africanize buscava, assim como a pesquisa, identificar e aproximar esses espaços dos movimentos culturais e ações públicas da cidade – o que constava em objetivo, mas não ocorreu na prática, pois, como definido pela Prefeitura e divulgado pela "Folha do Sudeste": "o Africanize foi desenvolvido em abril deste ano pelo setor de Juventude e tem como objetivo unir todos os projetos artísticos e movimentos ligados às causas negras, afim de ser ponte entre

o poder público e a sociedade civil" (Prefeitura de Muriaé, 2021)[28]. O projeto ainda possui a rede social Instagram que, antes, serviu como divulgação de eventos, mas, atualmente, se encontra praticamente inativa. O contato estabelecido com os primeiros líderes desse movimento, feito durante a minha graduação, foi com o objetivo de me aproximar dessa iniciativa que, em tese, figurava como revolucionária na cidade, e compreender como as políticas públicas estavam começando a funcionar no território, na busca pelo enfrentamento do racismo religioso e cultural. Esse contato resultou em uma pequena participação minha no ano de fundação do projeto – 2021 – com uma palestra sobre cultura afro-brasileira. No entanto, dois anos depois, o projeto enfraqueceu-se.

De toda forma, essa experiência possibilitou alguns caminhos para o início das identificações, que foram se complementando através das entrevistas com as lideranças. A Mãe Beatriz foi encontrada em conjunto com o Africanize, sendo nosso primeiro vínculo com os espaços de culto dentro da cidade. A Mãe Jussara e os Pais Pedro Paulo e Guilherme foram apontados a partir do contato e as indicações dadas pela própria Mãe Beatriz. Mesmo amparada pela credencial acadêmica, encontrar e possibilitar tais comunicações foi uma tarefa difícil pois, ainda que esses espaços tenham longos períodos de existência, os entrevistados apresentaram certo receio devido aos grandes ataques racistas religiosos dos quais são vítimas constantemente, o que demandou muita paciência e persistência para essa realização – e, por isso, não foram contatados outros espaços; afinal, o curto período de tempo do mestrado não seria suficiente para permitir o desenvolvimento de todo o processo pacífico de familiarização que esse tipo de contato demanda.

Durante as conversas, ambos os participantes nos indicaram demais localizações de espaços de cultos próximos, o que tornou possível traçar uma breve espacialização municipal. Através da busca de informações, concluiu-se, brevemente, que, no município, existem apenas terreiros de Umbanda, que estão localizados – em uma visão ainda geral – nos bairros Gaspar, Safira, Planalto, Cerâmica, Porto, Vila Cavalier, União e Santa Terezinha. São bairros mais distanciados do centro da cidade, tidos como as periferias sociais municipais, mas não registradas como tal pelo IBGE. No entanto é importante declarar que apenas dois serão analisados na pesquisa, levando em conta histórias de origem e proximidades. Esse fato é uma

[28] Ainda que tenha funcionado por dois anos, ativamente, com apresentações culturais e reuniões internas de elaboração de propostas, os terreiros seguiram sem efetiva participação no projeto. Para mais informações, ver: Prefeitura de Muriaé. Muriaé realiza Dia da Consciência Negra. [2021]. Disponível em: https://muriae.mg.gov.br/muriae-realiza-dia-da-consciencia-negra/. Acesso em: 02 jan. 2025.; Folha do Sudeste. Muriaé realiza Dia da Consciência Negra [2021]. Disponível em: https://folhadosudeste.com/site/?m=20211124. Acesso em: 02 jan. 2025.

das discussões a serem debatidas na próxima parte da pesquisa, ou seja, a relação "centro *versus* periferia", através da intepretação dos pais e mães de santo da cidade sobre a localidade e a implicação histórica que resulta em tais espacialidades.

É no uso e na formação de uma linguagem e construção de narrativas sociais que se dá forma aos sentidos e sentimentos. Para as inúmeras questões e informações a serem levantadas, acredita-se que a oralidade se torna uma aliada nesta pesquisa, sendo ela mais que uma das metodologias, mas também um dos pontos centrais dos terreiros. Enquanto método de transmissão de conhecimentos, rezas e tradições, numa linearidade ancestral, a análise dos discursos de membros pertencentes às práticas religiosas implica conhecer mais sobre a organização desses espaços dentro da cidade de Muriaé; como se constituíram esses terreiros e, ainda, a presença de ancestralidade e identidade que os mantêm vivos – como resistem e fazem parte da história do município.

Assim sendo, as fontes utilizadas para o desenvolvimento deste trabalho, além das discussões bibliográficas, foram as entrevistas orais e a sua transcrição. Contabilizam-se duas entrevistas em dois terreiros encontrados e visitados, selecionados por acessibilidade e proximidade de origem e (re)existência de afirmação afro-brasileira. Reitero que o objetivo era localizar o máximo de terreiros possíveis, no entanto, vide os prazos da dissertação, tornou-se inviável o desenvolvimento e entrevista com todos – o que justificou esta seleção. Com isso, reafirmamos o objetivo de conferir as vivências umbandistas dentro do município de Muriaé e, consequentemente, refletir sobre as barreiras que as chamadas "pessoas de terreiro" encontram na tentativa de cultuarem suas formas de fé. Os dois terreiros possuem o mesmo nome, referente à mesma entidade guardiã: Caboclo Sete Flechas, sendo o primeiro apresentado com Mãe Beatriz à frente e o segundo, com Jussara, Pedro Paulo e Guilherme na liderança.

Antes de nos aprofundarmos nas questões metodológicas e processuais das fontes orais trabalhadas, é preciso debater acerca da nomenclatura e da entidade guardiã em comum dos terreiros que é o Caboclo Sete Flechas. Como apresentado no capítulo anterior, os caboclos figuram representatividades e saberes indígenas ancestrais, sendo uma das maiores ilustrações do panteão umbandista ao lado dos Pretos-Velhos. Tal existência demarca o sincretismo entre práticas indígenas e africanas e a sua solidificação na presença do Caboclo; afinal, nos terreiros de Umbanda, a figura de Oxóssi – orixá das matas e da fartura africana – também é subentendido no louvor aos caboclos das matas, principalmente na figura de Sete Flechas. Segundo Wade (2018), ainda que séculos de estudos tenham considerado "negros" e "indígenas" separados, categoricamente, é necessário compreender que ambas as etnias se

influenciaram entre si, principalmente durante as difíceis vidas na escravidão, como a formação de famílias a partir da escassez de mulheres da mesma etnia

> A relativa escassez de mulheres africanas e ibéricas nas colônias teve grandes consequências sociais e econômicas. Primeiro, porque embora as leis ibéricas e as crenças católicas garantissem o direito de pessoas escravizadas a se casar e formar famílias, à maioria dos homens africanos foi negado esse direito por falta de parceiras potenciais. Em parte, em resposta a essa carência, em parte para garantir a liberdade de seus filhos, muitos homens escravizados procuraram mulheres indígenas, num processo que produziu uma crescente população afro-indígena (Wade, 2018, p. 97).

Essa crescente formação de famílias afro-indígenas possibilitou, ainda, o cruzo de diferentes informações e saberes culturais, influenciando mutuamente entre si, potencializando a figura do mestiço na sociedade brasileira. Dessa forma, os caboclos podem ser visualizados como indígenas e, ainda, como esses mestiços coloniais que, hoje, ilustram o contato e a permanência da ligação entre culturas e saberes subalternizados pelos europeus. “Os povos negros e indígenas continuam a interagir até o presente, ajudando a moldar os contornos dos movimentos multiculturais atuais e das políticas públicas na região” (Andrews; de la Fuente, 2018, p. 32).

Para a pesquisa, selecionou-se, a partir dos critérios abordados anteriormente, cinco pessoas entre dirigentes dos terreiros, seus auxiliadores, líderes de movimentos afro-brasileiros e adeptos da religião. De toda forma, buscou-se estabelecer contato com lideranças umbandistas de mais tempo de pertencimento aos terreiros e de grandes cargos, o que simboliza mais credibilidade às ações e concepções históricas e religiosas.

Utiliza-se ainda, de forma a analisar sobre patrimônios, possíveis tombamentos e direitos dos povos e comunidades de terreiro, as legislações de proteção e demais políticas públicas em níveis nacional[29], estadual[30] e municipal, buscando ilustrar a ausência de ações efetivas de proteção e enfrentamento ao racismo religioso. O foco é no âmbito municipal pois, além de ser o recorte espacial desta pesquisa, é preciso evidenciar a ausência de políticas públicas na localidade e, ainda, a falta de efetividade dos projetos e leis de nível nacional que,

---

[29] MINISTÉRIO dos Direitos Humanos. Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de terreiro: Segurança Alimentar, nutricional e Inclusão produtiva. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/consultorias/comunidades-tradicionais-dematriz-africana-e-povos-de-terreiro-seguranca-alimentar-nutricional-e-inclusao-produtiva. Acesso em: 13 jul. 2022

[30] Apesar de não ser um documento tão específico as comunidades tradicionais de matriz africana, a Cartilha de Direito dos povos de comunidades tradicionais também analisa e assegura parte de garantia a comunidades de terreiros. Disponível em: https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/Cartilha-Povostradicionais.pdf. Acesso em: 13 jul. 2022.

obrigatoriamente, deveriam ser implantados, como a criminalização do racismo religioso. E tudo isso em diálogo com as entrevistas realizadas.

O objetivo geral, a partir da metodologia, é localizar o máximo de espaços de cultos umbandistas dentro do município, levando em consideração suas dependências e os cuidados a serem tomados com concepções de crença e segurança. Ainda assim, busca-se compreender, em sua totalidade, a forma como cada um dos afro-espaços se conecta com a história de Muriaé a partir da existência pessoal de cada um que se reflete de maneira acentuada na sociedade.

Numa investigação entre "a cruz e o axé", ou seja, acerca da relação entre os saberes africanos e o contato com os fundamentos cristãos, busca-se aprofundar as questões dos terreiros, experiências e ensinamentos de uma tradição religiosa que tece redes constituídas por enunciados, palavras, tanto corporais quanto orais, destacando, ainda, o trabalho de conservação imaterial afrodiaspórico que é feito entre eles.

Pretende-se, assim, diante da ausência de informações, registros e estudos sobre a existência e presença desses espaços no município, desmistificar narrativas preconceituosas e valorizar as vozes e falas do "axé" dos terreiros muriaeenses, que constituem uma parte da história da cidade. É ser capaz de ouvir os descendentes ancestrais dos sujeitos que também protagonizaram a história de Muriaé, para além dos proprietários das grandes fazendas de café, que detêm informações e vivências identitárias que possibilitaram a investigação do que é a cidade de Muriaé.

As interlocuções foram iniciadas com a assinatura do termo de autorização de uso de áudio, uma das exigências para salvaguardar os sujeitos e as informações obtidas. E as gravações foram feitas com o próprio celular. As entrevistas seguiram um roteiro semipreparado, com 19 perguntas que instigavam respostas mas, ao mesmo tempo, se mantinha aberto para a possibilidade de que o processo se desenvolvesse de forma natural, como em uma conversa – ou seja, não era um roteiro fixo a ser seguido, mas apenas uma base para o desenvolvimento da conversa. Esse questionário se baseava, de forma geral, em blocos de indagações voltadas a cinco principais temáticas: experiências pessoais – de forma a aproximar-se do entrevistado; o espaço – o terreiro e as relações de fundamento e hierarquia que os compõem; o espaço e o contexto nacional – as concepções de existência da Umbanda que os interrogados possuem e se eles mantêm uma visualização global de presenças e problemáticas que vivenciam os praticantes religiosos; o espaço e o contexto municipal – a proximidade com a existência e os acontecimentos inseridos na realidade mais viva, ou seja, dentro da sua territorialidade; e, por fim, as considerações finais e pessoais de cada um deles, buscando concluir com a demonstração de sentimentos e entendimentos do que é a Umbanda. Todos os

encontros foram realizados em dias, horários e locais escolhidos pelos entrevistados, ao longo dos anos 2021 e 2023.

Figura 1 - Roteiro das entrevistas - 2023

Mestranda: Nathaly de Souza Silva

Orientador: Robert Daibert Junior.

Roteiro geral de "base" para o diálogo nas entrevistas

I. Experiências pessoais:

1.1 Poderia iniciar contando um pouco sobre sua experiência e relação no terreiro umbandista. Há quanto tempo você faz parte?

1.2 Quais as motivações e envolvimento com a religião? Alguém da sua família já fazia parte, lhe incentivava?

1.3 Fale sobre a presença da ancestralidade, sua importância nesses espaços.

1.4 Ainda falando sobre o espaço, o que a casa, o terreiro, representa?

II. O Espaço:

2.1 Sobre o espaço. Há quanto tempo este terreiro umbandista existe aqui dentro da cidade de Muriaé?

2.2 Pode nos falar um pouco sobre a organização? Há funções específicas a cada membro do espaço sagrado?

2.3 Qual o papel da oralidade? Poderia nos falar um pouco sobre a questão de memória, em ensinamentos e respeito aos "mais velhos"?

2.4 Seu terreiro possui algum vínculo com o Candomblé? Seja prática, ritual, visitas ou alguma iniciação?

I. Espaço e contexto nacional:

1.1 Você visualiza a ancestralidade africana e afro-brasileira na Umbanda?

1.2 Como vocês veem a História e formação do Brasil, principalmente questões da religião, de raça? E considerando a cultura e existência afro-brasileira?

1.3 Como vê a Umbanda no contexto brasileiro?

II. Espaço e contexto municipal:

2.1 Sobre a História de Muriaé. Vocês, que possivelmente conhecem algo, poderiam comentar como entendem a formação da cidade, principalmente enquanto parte dessa construção histórica?

2.2 Continuando sobre esses atos de resistência: consideram Muriaé uma cidade intolerante, de "mente fechada"?

2.3 Em uma conversa que tivemos há um tempo com o Joca, grande figura da cidade, ele comentou sobre a existência de um movimento negro dentro de Muriaé chamado de "Macumbra" que surgiu em meados dos anos 1980 e que, segundo ele, os terreiros fizeram parte como ato de resistência e valorização da cultura. Você sabe algo sobre? Poderia compartilhar?

2.4 O Africanize, movimento pró-religiões de matriz africana iniciado no ano de 2021 aqui em Muriaé, chegou a entrar em contato com vocês sobre inserção e participação política? Ou não houve [e não há] inclusão? *[principalmente aqui na cidade que tanto se fala em valorização cultural nos últimos anos]*

2.5 Há alguma política pública por parte de organizações ou da própria prefeitura que possibilite a valorização ou preservação desses espaços?

2.6 E como visualizam o terreiro, tanto em uma história geral brasileira quanto em uma visão mais próxima como Muriaé? Há maior valorização local ou há resistência de ambas as perspectivas?

III. Considerações finais e pessoais:

3.1 E vocês, veem importância de preservar essa cultura e prática religiosa?

3.2 Para finalizar, o que é Umbanda para você?

Fonte: arquivo da autora (2023)

Além disso, foi elaborado um diário de campo no qual foram anotadas as demais observações e emoções do sujeito entrevistado, detalhes do local e, ainda, de outras pessoas que circulavam pelo terreiro durante as entrevistas.

O primeiro terreiro visitado foi o Terreiro Sete Flechas de Umbanda, localizado no Gaspar, um dos bairros periféricos da cidade. O espaço é zelado, desde sua fundação, há cerca de 17 anos, pela proprietária do terreno no qual se localiza, conhecida como Mãe Beatriz. O primeiro contato com a entrevistada foi ainda em 2021, durante a elaboração da monografia e, desde então, a relação foi mantida.

Beatriz é dona de uma loja, localizada no bairro Patrimônio São José, denominada "*Opara: artigos religiosos*", e foi ali, em meio a guias, velas e incensos, sentado em bancos de madeira em um pequeno e único cômodo, que iniciamos a conversa e a ritualística da entrevista para esta pesquisa. Registramos a presença, durante essa conversa, da ex-presidente do movimento Africanize, Marina Èsuléké, que convidou Mãe Beatriz a fazer parte do projeto, explicando os processos, os objetivos e as ideias do programa. Nesse breve encontro, Mãe Beatriz já começou a falar sobre a importância de dar mais visibilidade ao tema das religiões

de matriz africana. Segundo ela, não é obrigatório que todos pertençam a tais religiosidades, no entanto, é necessário que haja descolonização de pensamentos. É notória a sua sensibilidade em tratar do tema, transmitida em gestos e nas expressões faciais franzidas:

> **Mãe Beatriz**: A minha casa é Umbanda. [...] Que dizer, na minha casa nós estamos procurando, entendam bem **procurando**, não estamos trabalhando, estamos procurando trabalhar dentro do ensinamento do princípio da Umbanda: Amor, caridade, humildade, o perdão ao próximo...aquela coisa toda, né. (grifo nosso).

Após esse breve contato na loja, Mãe Beatriz nos convidou para visitar a casa de Umbanda, onde pudemos conversar por mais tempo. No final, acabamos fazendo quatro visitas à casa Caboclo Sete Flechas, que é, também, a morada da zeladora: por isso não foi possível fazer fotos do local. O terreiro está num espaço amplo, cercado por vegetação e áreas arbóreas ao redor da longa escadaria que conduz ao lugar. No centro, os bancos de madeira preparados para a assistência e o espaço de culto, do outro lado do pequeno muro no qual não há esculturas imagéticas de santos; apenas assentamentos que se referem aos santos, como instrumentos, ferramentas e folhas que simbolizam a energia do Orixá. Dentro do espaço, ao lado esquerdo, quatro divisões, como "quartos", cada qual figurando o assentamento das divindades regentes da casa, que é pintada em cores neutras, entre o branco e o creme/bege, formando um ambiente leve e confortável. Nesses assentamentos estão firmados os "segredos" que representam a energia dos Orixás africanos, estabelecendo ligação com as paredes, o chão e o corpo dos médiuns. Do lado direito, há uma porta que dá para a cozinha.

Durante as giras, todos são convidados a tomar um "passe", ou seja, a se benzer, ou a fazer uma consulta com as entidades em terra – geralmente os Caboclos e os Boiadeiros. Angústias e problemas familiares são algumas das ocorrências que o terreiro busca auxiliar. Como a líder religiosa encontra-se, com maior frequência, em sua loja, é ali que a procuram, mas ela sempre busca um agendamento mais privativo, para quem deseja, possibilitando uma consulta em sua casa, ou seja, no terreiro, com a presença de alguma entidade "em Terra". Esses encontros são, geralmente, realizados às terças-feiras.

Na sua história de iniciação na religião, ela evidencia sua criação católica, da infância até a adolescência, com breve passagem pela doutrina espírita após os 15 anos:

> **Mãe Beatriz:** Para te dizer a realidade, eu nasci na doutrina católica até uns 12, 13 anos mais ou menos. Então eu era piolho... "piolhinho de galinha" da Sacristia. Fui catequista, movimento dos jovens, coral... quer dizer, fui católica, não ia na igreja católica, fui católica. Então vamos dizer, com 14, 15 anos, rebeldia adolescente e porque minha mãe era muito rígida, não se saía, ia-se para igreja e casa. Então eu resolvi, como eu só podia ir para a Igreja, não ia mais. Simples. Indo para rua, baile, festa, conheci um rapaz e, sem saber, ele era *Axogum* de Angola. Então, eu ia muito no Rio de Janeiro e nós

> brigamos coisa e tal e tentando me forçar a voltar pra ele, ele me apresentou pra mãe de santo dele.

É possível notar, na fala da zeladora, o forte vínculo que ela já tinha com a Igreja desde que se lembrava – e, por isso a expressão "eu nasci na doutrina católica", porque seus pais eram grandes devotos da fé cristã. A curiosidade e os questionamentos acerca das vivências mundanas foi o que intrigou a líder espiritual, que acabou buscando outras possibilidades religiosas. O contato com as religiões afro-diaspóricas, segundo Mãe Beatriz, foi se intensificando cada vez mais – o que marcou o início oficial de sua trajetória religiosa:

> **Mãe Beatriz:** Eu conversei com ela, ela abriu o jogo e me falou que eu iria um dia para o santo. Eu ainda ri dela, olha só, porque para mim até esse ponto isso era do diabo. Eu disse: "nunca". Aí ela falou comigo: "qualquer casa que você entrar e quiser te raspar você não deixa" – eu nem sabia que existia isso. E ali eu fiquei curiosa. Como ela não fez, não que ele queria porque no caso ela disse que minha coroa era igual a dela, ela não fez nada, ele me levou numa casa de magia. Ele me levou porque eu ouvi um batuque tão bonito que eu achei que era um pagode e eu quis ir no pagode que estava lindo e maravilhoso e eu já estava dançando ele dentro de casa ele e ele me levou no pagode. Só que o pagode era uma sessão. Eu cheguei, Preto Velho queria conversar comigo e falei com ele que eu não ia, tava de fora olhando, né, virou para um trabalho de esquerda que era o Exu; o Exu dele lindo e maravilhoso. Hoje eu falo "lindo e maravilhoso" porque na época para mim era simplesmente uma coisa horrível.

Na fala da mãe de santo, é possível comprovar como os estereótipos são um dos problemas frequentes que retroalimentam o racismo religioso, como acreditar que Exu e o diabo cristão são as mesmas figuras. Ela mesmo destaca que foi a falta de conhecimento que a levava a crer nisso, pois "*até esse ponto*", ou seja, enquanto ainda era cristã, foi isso que lhe foi ensinado. O desconhecimento é evidenciado quando associa o som dos atabaques ao som dos pagodes, ou seja, um sinônimo de festa. Dessa forma, retoma-se a problemática: até que ponto grande parte das discriminações também é, na verdade, falta de conhecimento? E mais: por que é tão vantajoso continuar no desconhecido e temer ao invés de conhecer ou procurar se informar sobre o assunto?

Nas conversas com a líder religiosa, o conhecimento e a força de vontade de aprender transformaram sua vida e sua visão de mundo. Após o contato e as experiências espirituais, tanto na Umbanda – no Rio de Janeiro e em Muriaé – quanto no Candomblé – no Rio de Janeiro –, Mãe Beatriz, que residia, desde o início, em Muriaé, conta que buscou formas de relações com terreiros na cidade até encontrar um barracão no bairro Safira:

> **Mãe Beatriz:** Daí, como eu sempre ia em bailes, no dia que não tinha baile na cidade, eu falei para uma amiga minha: "vamos descobrir onde tem macumba?". Ela sabia da Dona Penha lá no Safira. Nós fomos lá.
> **Marina:** O Sete Flechas.
> **Mãe Beatriz:** Nós fomos lá.

> **Marina:** Então você conheceu dona Penha viva?
> **Mãe Beatriz:** Conheci um ano, mais ou menos ou dois dela viva. Então ali eu conheci e quando eu cheguei lá, as energias eram muito fortes e eu sempre fui "mística" né.

O terreiro mencionado por Mãe Beatriz leva o nome de Centro Espírita Caboclo Sete Flechas, fica no bairro Safira e é considerado um dos espaços de Umbanda mais antigos da cidade, com pelo menos 50 anos de fundação. Beatriz já pertenceu durante um tempo a este espaço, antes de abrir seu próprio barracão. A conhecida Dona Penha, muito famosa na cidade por conta de seus trabalhos espirituais, foi uma das grandes referências e fundadoras do centro de Umbanda. Mãe Beatriz me forneceu a localização desse terreiro e, depois de oito meses de visitas, o primeiro contato real foi em uma gira pública de Exu, no festejo do Zé Pelintra da casa: "seu Zé da Estrada".

Figura 2 – Entrada de Zé da Estrada em seu festejo no Terreiro Centro Espírita Caboclo Sete Flechas – 2023

Foto: arquivo da autora (2023).

Com um largo trajeto histórico, tornou-se difícil reconhecer o primeiro fundador do espaço, mas sua linearidade segue pertencente à mesma família desde sua origem. Hoje, é zelado pelos primos Jussara Graziela – há 21 anos iniciada – e Pedro Paulo Manoel – com 16 anos de iniciação –, tendo ainda como Pai Pequeno Guilherme Assis – candomblecista e com essa função no terreiro há 13 anos – e Mãe Pequena Larissa – há quatro meses. A reunião, por escolha dos entrevistados, ocorreu no chamado "quartinho", cômodo onde se localiza o banheiro, o espaço de vestimenta dos médiuns e objetos sagrados do barracão. No início da conversa, durante as apresentações e as histórias de inserção de cada um na religião, o pai Pedro Paulo comenta sobre alguns dos antigos zeladores da casa:

> **Pedro Paulo:** Hoje em dia é a nossa vida, né é o que a gente pode dizer. Porque igual, por exemplo, hoje recebi uma missão né, de estar à frente do terreiro e antes da gente teve, nossos ancestrais que é minha avó Penha, meu avô, meu tio Beto foi o último e deixou esse legado comigo agora e fica essa história de vida pra gente. Porque, igual a gente falou no começo né, que a gente não escolheu a gente foi escolhido de fato, e não foi uma coisa assim que ela veio "oh, vai ser você" assim de cara não. Eles foram trazendo as pessoas que iriam precisar para poder estar hoje assumindo esse lugar, essa

> cadeira. Porque assim é, veja só, a Jussara tinha outra vida; eu não gostava, ia na Igreja na "Deus é amor", aí acabou que minha madrinha faleceu, minha mãe parou de ir na Igreja e vinha no sábado. Aí, para eu não ficar sozinho, eu tinha que vir. Foi aí que começou a saga "Pedro Paulo na Curimba", e traz ele.

O tema ancestralidade aparece de forma bem clara nas falas do pai de santo, ilustrando aquilo que é debatido nas inúmeras pesquisas sobre a temática e esta não é exceção: os espaços de culto afro-diaspóricos possuem raízes profundas, de grandes temporalidades e com um processo de iniciação longínquo. O ato de transmitir conhecimentos e entregar a casa e os cuidados delas às próximas gerações da família exemplifica como é algo processual, de confiança e muita responsabilidade.

Na construção do espaço, as motivações de iniciação dos atuais zeladores foram diversas, mas, de toda forma, vinculadas à herança ancestral, o que fica nítido na fala de Mãe Jussara e Pai Pedro Paulo:

> **Jussara:** É. Nosso caso nós não tivemos escolha né, nós já nascemos aqui no berço já né **risos** na herança, na raiz então nesse caso não teve escolha não... eu pelo menos não tive. Aí tem aquele ditado né, que diz: se não vai pelo amor, vai pela dor né.
> **Pedro Paulo:** Eu vim pelo mesmo caso.
> **Jussara:** Exatamente isso!
> **Pedro Paulo:** Eu, por exemplo, nem gostava né, nem acreditava. Fui acreditar a partir do ano que comecei a vim e conhecer assim... até então, até quando virei né – [*tom de alegria pela recordação*] – até antes de eu "virar" eu não acreditava também não. Acreditava que os outros tinham né... uma moça e uma preta velha veio e me falou coisas que, eu nem imaginava... que só eu sabia, na verdade e coisas que eu tinha feito e que ninguém tinha visto eu fazer. Aí eu fiquei assim né: BOOM. *[tom de surpresa]*.

A ausência de uma "escolha" na fala deles representa o vínculo ancestral que carregam e a responsabilidade da herança que é a casa de Umbanda da família. Ainda, amizade e a infância no bairro estabeleceram um vínculo entre os líderes e o pai pequeno do barracão, considerado também um zelador; afinal, o terreiro Centro Espírita Caboclo Sete Flechas é considerado um "cruzado", ou seja, com práticas umbandistas e também candomblecistas, como o caso do Pai Guilherme:

> **Guilherme:** Eu já vim na curiosidade.
> **Jussara:** É, ele é curioso mesmo.
> **Guilherme:** Porque assim minha avó, mãe do meu pai ela era umbandista. Só que a família escondeu isso, não falava. Minha avó chegou um certo tempo que ela abandonou o santo e minha família fingia que isso não acontecia. E até hoje não se comenta isso na minha família. Eu fui saber depois que eu já tava frequentando e aí uma prima minha falou assim "ah, a vó também gostava, a vó trabalhava, recebia e tal". E foi um tempo aí que eu conheci o Pedro e o Jonathan e através deles eu comecei a vim. E aí foi rolando, rolando, rolando e já estamos aí uns 13 anos.

O diálogo com o Candomblé vai muito além da formalização de pais de santos iniciados na religião, mas também cultos e ritualísticas similares. Na imagem a seguir, podemos identificar o assentamento do orixá Ogum fortalecido após oferendas realizadas tanto pelos pais de santo da Umbanda quanto pela presenta de lideranças do Candomblé que se fizeram presentes no momento.

Figura 3 – Assentamento do Orixá Ogum no Centro Espírita Caboclo Sete Flechas, 2024

Foto: arquivo da autora (2024)

Como um chamado ancestral, um vínculo foi sendo criado e assim os levou a atualmente estar à frente do terreiro – que também foi marcado pela presença de inúmeros pais de santo da cidade que hoje possuem o próprio espaço, vínculo este demonstrado nas falas de pai Pedro e Mãe Jussara:

> **Pedro:** A gente falou que entrou pela dor, mas a gente ama estar aqui.
> **Jussara:** e hoje a gente sente o porquê que teve todo esse processo que a gente contou ali. Porque quando a gente é criança e adolescente a gente não quer mexer com isso. É porque muitas das vezes a gente teve que deixar de ir em algum aniversário pra poder vim aqui porque antigamente era assim, se você não viesse depois você era cobrada. Depois de crescido tinha dia dos namorados que a gente não podia ir para outros lugares, tinha que vir frequentar o terreiro. “Ah, porque vai ter isso assim assim, assim... não. Não posso ir”. Aí perguntava “ah, mas porque não pode ir?” Como é que falava?!

O terreiro Centro Espírita Caboclo Sete Flechas é uma parte adjacente do terreno da casa da família. Pelo portão principal, há cinco passagens: a primeira porta à esquerda é a casa do irmão do líder religioso Pedro Paulo; a escadaria à frente do portão leva à casa de um dos primos dos líderes. À direita, há um corredor, diante do qual está a porta do que se intitula "quartinho de Exu", que guarda a energia e as imagens dos chamados "povos de esquerda"; mais à frente, no centro do corredor, a porta do terreiro e, ao lado, a casa da ancestral mais velha viva, Sirléia, mãe da líder Jussara Graziela.

O espaço inicialmente era azul, desde a porta de entrada ao chão. Todavia, nos últimos meses, passou por uma reforma, e hoje conta com as cores branca e azul e, ainda, com azulejos no chão, oferecendo uma sensação de clareza e limpeza. Um espaço amplo, mas, ao lado do altar, onde estão imagens de santos, há um quarto bem pequeno, que é o assentamento dos Pretos Velhos.

Figura 4 – Parte central do Centro Espírita Caboclo Sete Flechas antes da reforma – 2022

Fonte: Arquivo da autora (2022)

Figura 5 – Parte central do Centro Espírita Caboclo Sete Flechas depois da reforma – 2024

Foto: arquivo da autora (2024).

Na figura 5, nota-se as localizações das portas: de frente, ao lado do altar, o quarto de assentamento dos Pretos Velhos, onde também são guardadas as firmezas dos médiuns, ou seja, as quartinhas, guias e demais adereços de proteção; e, à direita, um quarto com banheiro onde os filhos de santo se preparam para as cerimônias religiosas, e também onde se guardam os objetos das entidades.

No terreiro, as segundas-feiras são dedicadas ao desenvolvimento dos médiuns da casa e a penitências ao Cruzeiro das Almas em reza aos Pretos Velhos e ao Orixá Obaluaê; de terça-

feira a quinta-feira, com agendamento prévio, dias de consultas. Recentemente, houve uma mudança na organização: além do desenvolvimento, as giras públicas têm sido realizadas também às segundas-feiras – e, em caso de festas, aos sábados.

Os processos de resistência e valorização cultural são o que hoje possibilitam o contato entre o ancestral e a comunidade social, principalmente com as participações do que se chama "assistência", com as visitações e as consultas particulares – ou seja, uma maior corrente de aceitação. Em grande parte das consultas, entidades como Pretos Velhos ou Exus estão na terra para ouvir as pessoas que procuram aconselhamentos, ou soluções, para os problemas cotidianos e os impasses da vida, sejam no amor, nas finanças ou em doenças. Afinal, a Umbanda, ainda que uma religião complexa, dada a sua diversidade de cultos e interpretações, é tida como a religião de espíritos, "com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor" (Prandi, 1990, p. 6-7).

Em ambos os terreiros há uma coisa em comum: as giras cerimoniais abertas ao público ocorrem a cada quinze dias – com exceção de festas e celebrações de santos entidades e Orixás. O contato entre terreiro e sociedade existe desde o início do desenvolvimento da religião no Brasil – quando também começaram os ataques. E isso suscita a reflexão: como cada casa visualiza os processos de formação de uma casa de Umbanda? Como são formalizados tais cerimoniais? E mais: como (re)existir em meio ao racismo religioso tão vívido em nosso país – e, consequentemente, na cidade de Muriaé?

Os dois primeiros temas serão aprofundados no subcapítulo seguinte, enquanto a temática do racismo religioso há de ser detalhada de forma mais profunda no último capítulo desta dissertação.

2.2 Tambores, pesquisa e resistência: ouvindo os batuques de uma história ancestral.

Apesar da larga história de subalternização e dos constantes reflexos coloniais que ainda são evidentes nas vivências cotidianas – por exemplo, o largo histórico brasileiro de discriminação e racismo religioso –, movimentos de resistência se multiplicam no Brasil, de forma ampla.

Ainda que a Constituição brasileira determine que o Estado é "laico", a ausência de políticas públicas efetivas para o enfrentamento do racismo religioso é uma realidade. A liberdade religiosa é uma garantia prevista por lei desde a Constituição de 1824. Entende-se garantia "por lei", pois as religiões afro-brasileiras baseadas nas filosofias e concepções africanas convivem diariamente com a perseguição que é alimentada pelas questões de raça e de classe, principalmente.

Uma linha tênue separa a liberdade de expressão e o discurso de ódio. Primeiro, é importante enfatizar que a liberdade de expressão não defende o discurso de ódio, sendo, em teoria, definida como um direito de expressar ideias e crenças sem censura, ou seja, quando está relacionada a uma manifestação legal, que não atravesse os Direitos Humanos. Uma manifestação que inferioriza, ataca, incita violência contra um grupo que, historicamente, já se encontra em uma posição vulnerável não deve ser encarada como liberdade de expressão – é ódio e preconceito.

Como reafirmado anteriormente, as comunidades, com suas práticas históricas, culturais e sociais que atravessam anos, dotam-se de saberes próprios "onde a identidade se forma a todo instante e constrói-se conforme as forças do local" (Lima; Pereira, 2022, p. 234). Para Certeau (1982), os saberes tradicionais, ainda que parte cotidiana de processos pessoais, se configuram como uma construção da história. Segundo o autor, a escrita histórica e a oralidade etnológica são partes processuais de um todo, no qual "a linguagem oral espera, para falar, que uma escrita a percorra e saiba o que ela diz" (Certeau, 1982, p. 189):

> Desta configuração complexa retenho, inicialmente, dois termos. Interrogo-me sobre o alcance desta palavra instituída no lugar do outro e destinada a ser escutada de uma forma diferente da que fala. Este espaço da diferença questiona um funcionamento da palavra nas nossas sociedades da escrita – problema muito amplo, mas que toma perceptível a articulação da história e da etnologia no conjunto das ciências humanas (Certeau, 1982, p. 189).

Referenciando tal "tradicionalismo moderno" com os terreiros, a linguagem oral se torna a matéria-prima mais próxima do que podemos conceber como Umbanda para os espaços de culto da cidade de Muriaé, vide que é possibilitado o direito de os praticantes falarem por si e manifestarem compreensões pessoais, sentimentos e interpretações. A partir das reflexões

propostas pela construção individual de alguns dos líderes religiosos estabelecidos, levando em consideração os reflexos exercidos na sociedade como um todo, reafirma-se, portanto, as relações de coletividade entre resistência e religião. Em meio às entrevistas nos espaços de culto umbandistas da cidade, obteve-se conhecimento sobre um movimento de enfrentamento à segregação racial e demais práticas discriminatórias dentro do município de Muriaé.

O "Macunbra" – Movimento Artístico e Cultural Negro Brasileiro – surgiu em meados dos anos 1980 e obteve projeção nacional, segundo os entrevistados. Tal movimento teve como principais representantes locais Antônio Carlos "Joca", Maria Dionísio, Jorge Dionísio, Gilberto "Bebeto" e Marta Cordeiro, com o objetivo de promover ações de igualdade e luta social em um município que segregava pessoas por raça, cor, gênero e cultura (Silva, 2023, p. 8).

Figura 6 – Macunbra em Protesto Nacional de Discriminação Racial no Anfiteatro na Praça João Pinheiro, 13 de maio de 1984.

Fonte: Biblioteca Municipal – arquivo da autora (2024)

A foto ilustra uma das manifestações públicas organizadas pelo grupo no dia 13 de maio, quando se celebra, nacionalmente, o dia da abolição da escravatura. Tal apresentação foi realizada na praça central da cidade, em 1984, e, em meio aos presentes, podem-se notar capoeiristas, crianças e membros dos terreiros, como o homem vestido todo de branco e o atabaque – sagrado nos terreiros afro-religiosos. No ano de 2022, em fins da pandemia do Covid-19, tive a oportunidade de entrevistar uma das lideranças ainda viva, Antônio Carlos

"Joca", para compreender sobre essas mobilidades e, ainda, como os terreiros contribuíam de forma decisiva para uma mudança social:

> **Entrevistador:** E aí tinha o encontro, e toda essa situação, tinha os políticos ali... foi uma reunião importante que deu destaque pro Macunbra, isso era recorrente, foi aceito socialmente, e a política...como foi?
>
> **Joca:** Não. Foi muito aceito. Esse lançamento do CD Zem foi na AABB com custo 0800, sabe? Foi muito aceito porque era uma época de festivais, então o movimento...gosto muito do Milton Nascimento que fala: "*uma notícia tá chegando lá no Maranhão, não deu no rádio nem na televisão*"; então foi um acontecimento que já tava chegando pra sobreviver mesmo, sabe? E a sociedade muriaeense aceitou mesmo, sabe? A gente não teve dificuldade nenhuma pra poder reunir em salas emprestadas, a gente reunia uma vez por mês e sempre tinha uma sala emprestada ali no Top Center que alguém emprestava pra gente fazer as reuniões.

Figura 7 – Joca e Gilberto Gil em uma reunião do Movimento Negro em 1988

Fonte: arquivo pessoal do entrevistado (2022)

Do morro ao asfalto, do asfalto ao morro: a segregação residencial e socioambiental ainda é um fato nacional – e Muriaé, cidade interior da Zona da Mata mineira, não se isenta de tais organizações. É nos morros, nas periferias, que se encontram os marginalizados da sociedade que são a grande maioria da população – e onde se localizam os terreiros e as pessoas negras. No asfalto, as célebres histórias de formação do município tido como polo da moda e um dos maiores marcos do café do país, com grandes protagonistas que ainda hoje estão orgulhosamente registrados no Museu Municipal. Joca, na entrevista, cita um momento com a

cantora Sandra de Sá que questiona a possível localização das pessoas negras da cidade que não foram encontradas no centro comercial:

> **Joca:** Muriaé teve os festivais da canção, era, e era a nível nacional, acontecia no Top Center, e tinha um barzinho ao lado (Sagres), e estávamos tomando uma cerveja ao lado antes do evento eu e uns negros de Muriaé, e uns de fora, e de repente a Sandra de Sá, cantora a nível nacional, virou pra mim e falou "Joca... cadê os negros de Muriaé?`" eu fiquei meio coisa e disse `"Sandra, vamos marcar um passeio amanhã pra gente dar uma volta?" ela disse que sim. Entramos em um fiat 147 que hoje não valeria 2000 reais, e começamos pelo meu bairro, o morro da rádio, ela disse "que *pretaiada*", depois fomos para o aeroporto (bairro), e depois fomos madrugar lá na ponte da Barra e do Rosário, ela me perguntou "*por que?*" – para ver os boias frias passar, ali estava o povo preto.

Se retornarmos às informações acerca da localização dos terreiros da cidade, é possível confirmar tal afirmativa de Joca e o que foi debatido com as lideranças religiosas sobre o preconceito da população: sendo a Umbanda uma prática e criação majoritariamente negra, é nos morros que ela se encontra. E, como tudo o que acontece sobre a cultura preta periférica, a sociedade "do asfalto" sobe o "morro" – ainda que de forma não tão visível – para consumir e participar de tais práxis culturais. Assim como na fala de Joca, também identificamos atribuições semelhantes com Mãe Beatriz:

> **Mãe Beatriz:** Hoje, a maioria vão [sic] porque precisam ou querem alguma coisa. E a Umbanda não é isso. Porque a Umbanda você vai para que seus amigos espirituais venham cumprir uma missão com fulano e cicrano que está precisando. Então os seus problemas, que você não priorizou, eles vão ser resolvidos. Quando você prioriza os seus problemas, dentro da Umbanda, eles dobram. Que você, na realidade, não está na Umbanda. Você está ali porque você precisa de ir, você quer o que. Então você vai continuar precisando e querendo porque você não priorizou o que realmente é o trabalho de mediunidade. [...] A partir de um momento que você vai num barracão num terreiro com intuito de alguma coisa negativa, você que está fazendo, se aquele Exu e aquela Pombagira estiver realmente ali naquele momento, a única coisa que ele vai virar para você e vai falar para você: "Você sabe bem o que está pedindo? Porque a responsabilidade é sua. Quem vai fazer é você, não sou eu. Eu estou te ouvindo. A sua ordem já foi dada para aqueles que já estão com você", vamos dizer assim. Então quer dizer, muitas pessoas não encaram desse jeito, encaram Exu como...não vou dizer o santo né.

Enquanto protagonistas de um processo histórico de evidente linearidade entre "passados presentes pela memória", a influência social é consequência. A ida aos terreiros na busca de ajuda não é exclusividade de apenas um espaço, mas sim comum em ambos, principalmente na recorrência de problemas pessoais para os quais se busca uma solução mais rápida. Mãe Jussara também apresenta a alta procura de trabalhos "instantâneos" e a ausência de valorização real do espaço sagrado:

> **Jussara:** Porque a Umbanda, ela realmente, a Umbanda ela é caridade. Quando a Umbanda surgiu, ela surgiu com a proposta de fazer caridade, ajudar quem precisasse. Só que as pessoas confundem porque a caridade no caso é pelo passe, seria uma ajuda espiritual, uma palavra amiga. Aí a pessoa vem, quer fazer uma amarração, aí ela quer que seja uma caridade. Ela quer conversar com a Padilha sobre questão amorosa, ou para um Exu ou qualquer outra coisa, e quer de graça. *"Ah, mas aí você tem que trazer uma vela e um cigarro"*; *"Ah, mas aí é muito dinheiro"* aí eu já falo logo *"Ué, mas é você que quer falar"*. Então assim, acaba que as pessoas têm confundido muito.

Segundo o líder Joca, a relação do movimento Macunbra com os terreiros de Umbanda da cidade são de longínqua temporalidade. Mãe Beatriz, durante a entrevista, afirmou que havia reuniões nos pátios do Colégio São Paulo, um dos mais antigos da cidade, que eram promovidas por um movimento de unificação negra, o Macunbra[31]. Com um objetivo em comum que era o pedir o fim da segregação racial e a valorização da existência negra e sua multiplicidade no município, os diversos segmentos identitários se uniam num espaço em comum, promovendo passeatas e movimentos artísticos com fins de resistir em meio ao espaço racista:

> **Entrevistadora:** Os terreiros que já tinham aqui na cidade, eles faziam parte do movimento? Umbanda, Candomblé...Eles chegaram a fazer parte do Macunbra?
>
> **Joca:** Teve, toda a vida teve. Sim, tinha várias pessoas. Porque assim, até em nível nacional eles me encontravam muito de eu ser católico, exatamente pela perversidade da Igreja com a escravidão, mas isso não quer dizer que, né? Mas eu frequentei muitos terreiros, aqui em Muriaé hoje é fraco. Exemplo, o Doutor Natalino reclama muito, ele é do candomblé, e do candomblé só tem em Barbacena, Muriaé existe mais terreiros ligados à Macumba mesmo.

A fala de Joca remete ao diálogo de Prandi e Bastide, grandes estudiosos do tema que revelam que a formação do que se chama Macumba é a pura influência cultural dos diversos segmentos manifestados no território brasileiro e oficializado pelos grupos subalternizados em oposição às ritualísticas baianas, ou seja, "onde se enxergou uma tradição originalmente africana, como se ali também não fosse praticada por adeptos menos pobres e marginalizados do que os do Rio, como mostra a história dos negros das classes sociais no Brasil" (Prandi, 1990, p. 3) e, apesar da problemática que hoje a cerca, na visão de grupos antigos subalternizados, a expressão – como utilizada por Joca – ainda é comum.

Essa unificação entre os diversos segmentos da população negra foi uma das causas de possibilidade de inserção do negro como protagonista da história e, também, com maior liberdade para cultuar aquilo em que acredita, seja no campo religioso ou cultural. Todavia,

---

[31] Para mais informações, ver: [Silva, Nathaly de Souza. **"Avante Filhos Da fé! Como a Nossa Lei não há"**: Movimentos De Resistência Afro-Brasileira E Sua relação Com a Umbanda Na Cidade De Muriaé – Minas Gerais. Faces De Clio, v. 9, n. 18, 2024. p. 3-17. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio/article/view/41461/26841 Acesso em: 28 set. 2024].

ainda restou uma questão: onde se localizam os terreiros e grande parte da população preta da cidade de Muriaé?

> **Joca:** Hoje em Muriaé, ainda existe essa segregação, eu chego lá no Centro só vejo gente branca, aí eu vou para o meu bairro, pois eu gosto de tomar uma cachacinha, nos locais pobres, aí aparece os negros, eu tenho um amigo que mora ali na rua São Pedro, eu acho que ele é o único negro que mora ali naquela rua; se você for na Gávea também você não vai ver um cidadão preto.

Como evidenciado anteriormente, a Umbanda, ainda que uma religião de origem nacional, fruto da diversidade cultural brasileira, não ficou isenta dos atos de racismo religioso do país. Ao longo de sua trajetória, "passou por períodos de perseguição de seus adeptos por parte do Estado, durante a revolução de 1930 até a redemocratização, em 1945, e por perseguições das igrejas católica e neopentecostais, que continuam até os dias atuais" (Martins, 2011, p. 31), principalmente porque "detentor do poder de determinar o certo e o errado, o bem e o mal, o sagrado e o profano, o catolicismo se tornou um limitador na mente dos brasileiros" (Jardim, 2017, p. 47).

O caminho estabelecido "do asfalto ao morro" na procura de terreiros para solucionar problemas pessoais não é uma prática de luta contra o preconceito. Essa demanda retroalimenta a estigmatização e a inferiorização desses espaços, a partir do momento que apenas busca o axé como forma de pretensão individual, principalmente já concebendo a ideia de que deve ser algo feito "às escondidas", devido ao fato de tais espaços marginalizados socialmente serem conhecidos, pela estruturação racista cristã, como territórios de pactos com o diabo. É importante enfatizar o óbvio: "Elas representam uma outra forma de interpretar o mundo fora do conceito judaico-cristão e é isso que a lógica racista não quer conceber e aceitar como possível" (Novaes, 2020, p. 41). E reforçar que tais manifestações não são inferiores e nem pertencem ao diabo ou a qualquer outra denominação maligna estabelecida.

Com os constantes ataques, ainda é necessário que se esconda, efetivamente, que se faz parte ou que tenha vínculos com manifestações religiosas correlacionadas aos saberes afro-brasileiros, para não sofrer retaliações e demais resultados negativos, como olhares preconceituosos, perda de emprego e, ainda, isolamento social, como exemplificado por Mãe Beatriz:

> **Mãe Beatriz:** As pessoas, muitas pessoas, a partir do momento que elas sabem ou que já foram e por qualquer que seja o motivo se afastaram, elas recuam de quem é e assume que é. Porque o Muriaé ainda tem esse fechamento, esse fechamento demais. [...] E uma das coisas que os médiuns dentro do Muriaé, você caça a dedo, um que não tenha vergonha de usar mesmo que seje [sic] três dias, brancos e a cabeça coberta. Então como diz o ditado: *"para que eu prejudique eles, eu prefiro evitar fazer aquele preceito"*, porque vai me dar trabalho dobrado, né.

Assim como denunciado por Mãe Beatriz, líder do terreiro no bairro Gaspar, Mãe Jussara e Pai Pedro, líderes do terreiro localizado no bairro Safira, também refletem sobre esse preconceito, exemplificado com o dia de Cosme e Damião que, nas manifestações afro-brasileiras, celebram o dia dos erês, crianças espirituais de luz. Eles relatam os preconceitos que cercam a mente da população muriaeense que ainda possui pensamentos discriminatórios com as ações dos barracões – o que estabelece um impasse entre a relação ancestral e a comunidade social:

> **Jussara:** Depois que o tempo passou, para você entregar uma sacolinha de doce aqui na porta, era a coisa mais difícil.
> **Pedro Paulo:** Cê tinha que implorar a pessoa para pegar a sacolinha.
> **Jussara:** Na verdade as pessoas não sabem nada. É por isso que a gente fala aqui no terreiro: *"a gente não sabe tudo, a gente está aqui para aprender"*. Porque na verdade, as pessoas não sabem nada, elas confundem tudo e acham que a realidade delas é a que está certa.

O enfrentamento das violências é com o conhecimento e a valorização. E também é esse um dos objetivos buscados pela pesquisa. Em meio aos diálogos de dor que atravessam corpos fisicamente e sentimentalmente, o amor e a dedicação são uma das formas de resistência exercida pelos zeladores que, a todo momento, buscavam enfatizar o que compõe a prática religiosa e os caminhos trilhados enquanto praticantes. E Mãe Beatriz ilustra a importância da oralidade na transmissão de saberes ancestrais:

> **Mãe Beatriz**: Todos os ensinamentos dentro da nossa doutrina, tanto a Umbanda quanto o Candomblé, ele é realmente oral.
> **Marina**: É. Passados do mais velho para o mais novo.
> **Mãe Beatriz**: Porque o ensinamento ele é passado à medida que você *panha* grau dentro da casa. Confiança do pai de santo. Confiança da espiritualidade que ali trabalha. Então quer dizer, vai se passar os ensinamentos oralmente, muitas vezes nem pelo pai de santo ou a mãe de santo, vai ser pelo Orixá, o Exu dele, né. Se ele tem, vamos dizer, um Caboclo, um Boiadeiro, um Preto Velho na nossa Umbanda, por exemplo.

Dentre os saberes, o vínculo entre oralidade e ancestralidade é uma das pretensões de base para a fundamentação desses lugares. Segundo Pai Pedro e Mãe Jussara, do Centro Espírita Caboclo Sete Flechas:

> **Pedro:** Algumas pessoas chegam até falando sobre os caboclos encantados, né Jussara.
> **Jussara:** É mesmo.
> **Pedro:** Que conseguem transmitir saberes lá debaixo de uma árvore da mata, que já tem uma certa idade, que já tem né esse poder... como se fosse um griô da África. Um chefe, um pajé, alguma coisa assim.

De forma comum, as entrevistas nos dois terreiros definem que a oralidade é o eixo principal da existência já que este se conecta obrigatoriamente com a ancestralidade. Os

aprendizados, os processos, as práticas e tudo o que se faz é ensinado em um processo de linearidade transcendental e ascendente, o que ficou visível nas falas do Pai Pedro, ao definir que "hoje recebi uma missão né, de estar à frente do terreiro e antes da gente teve, nossos ancestrais que é minha avó Penha, meu avô, meu tio Beto foi o último e deixou esse legado comigo agora e fica essa história de vida pra gente" (Pedro, 2024). Isto é a ilustração mais clara do que esta dissertação vem defendendo que é a ancestralidade além do plano espiritual, mas também os vínculos familiares terrenos que constroem essas histórias. Um barracão é um centro de memórias, um espaço de reencontro com aqueles que vieram antes e um preparo das gerações futuras.

Um fato curioso é que até mesmo tais instruções são dadas pelos espíritos que trabalham em Terra – ancestrais – que projetam sobre a figura de liderança mais velha o que eles devem passar, aos poucos, aos demais médiuns – os filhos de santo – a partir de cada conquista e evolução espiritual da casa de axé. Prandi (2004) já estabelecia que esse elo entre o mundo espiritual e o mundo terreno é uma prática africana, ou seja, "Umbanda e Candomblé são religiões mágicas. Ambas pressupõem o conhecimento e o uso de forças sobrenaturais para intervenção neste mundo, o que privilegia o rito e valoriza o segredo iniciático" (Prandi, 2004, p. 228), sendo comum, assim, em todas as práticas que descendem de tal manifestação cultural.

Figura 8 – Altar do Terreiro Caboclo Sete Flechas – 2024

Fonte: arquivo da autora (2024)

Um exemplo pragmático da vinculação entre sagrado, terreno e espiritual que concebe as reflexões ditas anteriormente são as ligações com ervas, banhos e a própria vela acesa durante qualquer movimentação dentro de uma casa de Umbanda ou Candomblé. A vela é como uma porta entre os dois mundos, pois é “tanto capaz de trazer as energias do plano espiritual para

espalhá-las no ambiente no qual está acesa quanto, por outro lado, poderia servir para enviar nossas energias do plano físico para o espiritual" (Vieira Filho, 2007, p. 67).

A partir da unificação entre teoria e metodologia da pesquisa, reafirma-se uma das teorias desses espaços de culto: entre os valores africanos permanentes dentro da sociedade, ainda que em moldes diferentes de concepções religiosas, ancestralidade, oralidade e comunidade são a fortaleza do axé que habita uma casa espiritual. O ancestral visto como um corpo vivo não-terreno capaz de realimentar as energias e circulações de desenvolvimento e evolução de um terreiro; a oralidade é via de aprendizados que se estabelece entre o ancestral espiritual, o ancestral mais velho terreno e, ainda aos médiuns "filhos de santo", que precisam aprender a cada processo evolutivo para que, em um dado momento posterior, também repassem tais informações às próximas gerações. Dessa forma, a Umbanda é múltipla e ancestral, como exemplificado na fala de Mãe Beatriz:

> **Mãe Beatriz**: A real Umbanda não faz matanças. Ela é toda cultuada entre comidas secas, flores, água, entende. Vou dizer que sou contra não. Cada um no seu cada um. O sacrifício dentro do ritual, ele sempre foi feito...é bíblico os sacrifícios. Como também existem aquelas que nunca tiveram. Então como diz o ditado: a Umbanda real ela não tem cortes. Não tem cortes. Ela é, como eu falo, "uma banda para todos", que é uma banda para todos os espíritos que vem trabalhar em nome de Deus. Vou dizer "em nome de Deus" porque muitos espíritos na Umbanda não conheceram Jesus. Muitos não conheceram Jesus. Então eles seguem a Lei de Talião: "olho por olho, dente por dente!". Então como diz o ditado: "É uma coisa complicada e simples de se entender e de se ver".

Além da diversidade e da sacralidade explicitada por Mãe Beatriz, um dos vieses que se destaca é a permanência de uma concepção de solo sagrado tanto para os povos indígenas quanto para os povos africanos: a natureza é força vital. Isso é visualizado na fala do Pai Pedro da Centro Espírita Caboclo Sete Flechas:

> **Pedro:** Porque a Umbanda é ancestralidade né. O Candomblé é divindade, a Umbanda é ancestralidade. O que a gente carrega conosco aqui são nossos ancestrais. Aquilo que veio da África... a Umbanda ela é afro-brasileira. O que vem da África é o Candomblé. A Umbanda ela é brasileira. Então assim, o que veio da Umbanda, as origens, é uma mistura. A Umbanda não é pura [em sentido de uma só raiz ancestral] porém ela não mistura com o Candomblé.

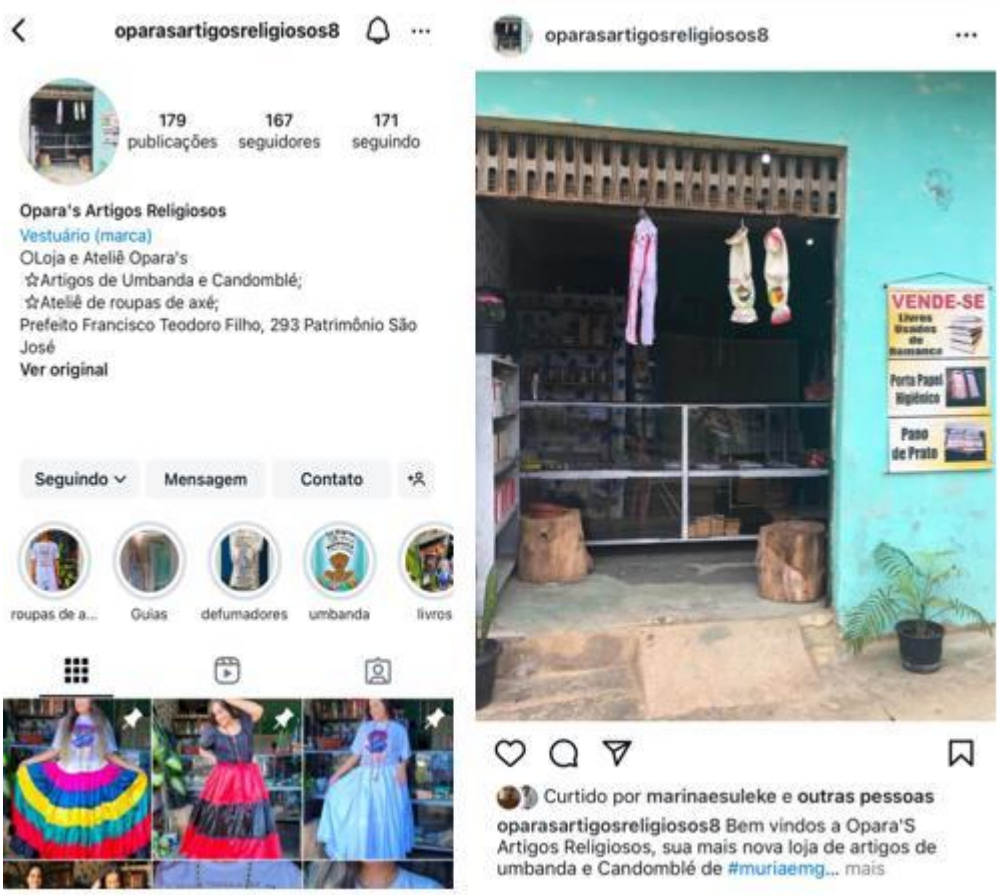
Retomamos, a partir das falas da Mãe Beatriz e do Pai Pedro, aos debates estabelecidos desde o início desta dissertação: a pluralidade e as interpretações de mundo na visão dos umbandistas são uma das múltiplas formas de possibilidade de rever a História, tanto do homem em um meio social de transformação, quando a transformação que o mundo e a sociedade exercem sobre o homem.

Na sociedade construída sob a ótica eurocêntrica, analisar um mundo através das percepções que se distanciam de tais visualizações é uma questão necessária. Ainda que a Umbanda tenha, em si, composições cristãs europeias, a incorporação de aspectos culturais, relações individuais com o próprio "eu" e as interpretações de mundo por ângulos indígenas e africanos – de várias etnias, inclusive – transformam essa prática religiosa em um modelo único de novas perspectivas – no que propomos, neste trabalho, de uma epistemologia da encruzilhada – ou seja, nos cruzos entre cristianismo, práticas indígenas, cultos africanos e o kardecismo europeu, evidenciando, ainda, como tais filosofias africanas resistem em meio ao epistemicídio que busca silenciar, historicamente, esses saberes com a imagem romantizada de um sincretismo que fortaleceu as bases do racismo religioso.

Nas falas de Joca, nos fins dos anos 1990, já podemos visualizar como atos de resistência são históricos, incluindo diversos segmentos da população negra, sejam grupos artísticos, sejam grupos de terreiro. Hoje, as práticas de resistência estão no viver diário das lideranças e dos praticantes dos cultos, que defendem a fé não escondendo a qual religião pertencem. Claro, há salvaguardas: afinal, dentro da cidade, ainda há muitos racistas religiosos que, por vezes, ameaçam os funcionários com seus empregos ou demais inserções sociais, como uma discriminação em festas ou olhares desconfiados sobre o umbandista. No entanto, é nesses momentos que a resistência se faz presente.

Mãe Beatriz, em sua loja, expõe, de forma visível, a venda de produtos religiosos e placas de costura e fabricação de roupas religiosas de Umbanda, como saias, panos da costa, panos de cabeça, calças e demais vestimentas, conhecido como um "ateliê de axé". Ainda, é possível encontrar banhos e ervas medicinais de auxílio.

Figura 9 – Instagram e fachada da loja Opara: artigos religiosos, pertencente a *M*ãe Beatriz – 2025



Fonte: via rede social (Instagram).

Mãe Jussara e os pais Guilherme e Pedro Paulo também não escondem sua fé, e divulgam, inclusive, os dias de giras e cerimoniais abertos ao público. No ano de 2024, destacaram-se no desfile da escola de samba “Canarinhos do Samba”, em Muriaé, no carnaval da cidade, no qual, com o enredo “A herança de Mama África”, os líderes e grande partes dos filhos de santo do barracão que lideram saíram em desfile pelas ruas da cidade com suas roupas de santo e guias no pescoço.

Figura 10 – Desfile da escola Canarinhos do Samba em 2024

Fonte: Rádio Muriaé[32]

Apresentações culturais e a entrega de cada um dos partícipes em manter sua fé e seu espaço de culto vivo é o que simboliza marcas de resistência. Ainda que mais isoladas e não

[32] Rádio Muriaé. Escolas de samba São Joaquim, Canarinhos do Samba e Santa Terezinha fecham CarnaMur 2024 [2024]. Disponível em: https://radiomuriae.com.br/portal/escolas-de-samba-sao-joaquim-canarinhos-do-samba-e-santa-terezinha-fecharam-o-carnamur-2024/. Acesso em: 02 jan. 2025.

mais formalizadas através de um grupo de enfrentamento como um dia foi o Macunbra, essas práticas são formas de ainda resistir no território e por isso devem ser celebradas. Afinal, mesmo com toda opressão, a fé ainda é sinônimo de existência.

Outro detalhe a ser destacado é como o Candomblé, popularmente conhecido como "lugar da África no Brasil" (Lages, 2003, p. 11), é influente nos terreiros umbandistas da cidade, ainda que eu não tenha encontrado evidências de espaços específicos dessa religião durante a pesquisa. Esse processo pode ser explicado pela proximidade de características defendidas nesta dissertação que é a existência de uma africanização nos terreiros umbandistas locais, ou seja, uma valorização intensa das raízes africanas que eles possuem. Seja na iniciação dos pais de santo ou no fortalecimento do axé dos Orixás, em algum momento lideranças candomblecistas dialogam com as lideranças umbandistas, inclusive em cultos conjuntos, como já ocorreu no Centro Espírita Caboclo Sete Flechas, sob liderança de Mãe Jussara e os Pais Guilherme e Pedro. Muito além das características sincréticas – que são bem visíveis –, é notório esse movimento de aproximação com outras vertentes religiosas com bases africanas, seja no culto, no conhecimento, na palavra, no jogo de búzios ou no contato telefônico.

CAPÍTULO III "SANTA IGNORÂNCIA QUE REMETE AOS TEMPOS LÁ DO CATIVEIRO": DIÁLOGOS SOBRE RACISMO RELIGIOSO, RESISTÊNCIA E PATRIMÔNIO.

A Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de Luz
É força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz

Avante, filhos de fé
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá.
(Hino da Umbanda – José Manoel Alves, s/d)[33]

Tocada no início ou no final das giras, a música "Hino da Umbanda" é popularmente conhecida e cantada em grande parte dos terreiros de Umbanda pelo Brasil. A composição de José Manoel Alves busca enfatizar a "missão" da prática religiosa, ilustrando o amor e a força da crença, como um chamado aos simpatizantes religiosos.

No entanto, mesmo que declamem, publicamente, a bandeira branca de Oxalá, a violência sistêmica e os ataques racistas ainda são uma realidade infeliz que os terreiros vivenciam cotidianamente. Tais fatos são perpetuações históricas de processos coloniais de estruturação que retroalimentam uma dualidade: dominador/dominado; colonizador/colonizado.

Para discorrer sobre as violências religiosas que atentam contra as manifestações afro-brasileiras, é preciso revisitar o passado doloroso e cruel estabelecido pelo colonialismo. Dos sequestros e vidas roubadas em África, das dores que marcaram a travessia Atlântica até as marcas sangrentas na vida em terras coloniais, os povos africanos têm sua existência no Brasil marcada por lutas de (sobre)vivência que vão além da (re)existência física e também cultural. Trata-se das inúmeras formas como o colonizador impôs língua, costumes, práticas religiosas e estilos de vida a corpos que foram transformados em objeto, propriedade, sendo assim silenciados.

Grada Kilomba (2019), para ilustrar, faz referência à "máscara de silenciamento", referenciando aquela imposta à Anastácia nos tempos escravagistas, sendo esse o material concreto que "simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os "Outras/os" (Kilomba, 2019, p. 33), com o objetivo de ditar

[33] Alves, José Manoel. Hino da Umbanda. Disponível em: https://www.letras.mus.br/umbanda/914435/. Acesso em 01 nov. 2024.

quem, o que e para quem falar. Confinado à posição de marginalidade pelo silêncio imposto, o indivíduo encontra desafios para manifestar sua voz ou interesses, principalmente diante dos que estão no poder pois, segundo Spivak (2014), "o mais claro exemplo de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se construir o sujeito colonial como o Outro" (Spivak, 2014, p. 60), ou seja, o sujeito subalternizado e oprimido é impedido de falar para retroalimentar as posições sistêmicas de dominador e dominado, sendo o negro, portanto "a representação mental daquilo com o que o sujeito branco não quer parecer" (Kilomba, 2019, p. 38), classificando como negativo tudo o que deriva das povoações colonizadas.

O racismo é, portanto, a corporificação dessa construção de alma negra feita pelo homem branco, consolidado na estruturação política e social. Franz Fanon (2020) afirma, assim, que o sujeito negro é a existência do imaginário branco, o que o impede de conjugar o pronome "Eu", mas visualiza-se como o "Outro" (Fanon, 2020), extirpando do negro qualquer sentimento de originalidade e de valor. Tal subalternização não é inócua, mas uma clara objeção de manter as relações de poder, na inferiorização do Outro para a sobreposição de quem não almeja sair do topo da pirâmide social. O colonizador, buscando continuar no seu lugar de privilegiado, retira do indivíduo, de forma violenta, qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter (Kilomba, 2019, p. 39), alienando-o ao espaço da marginalização, pois "numa sociedade colonialista, algumas vozes precisam ser abafadas e silenciadas, famílias separadas, costumes culturais apagados, tudo isso em nome do sucesso da relação dominado/dominador." (Franco, 2024, p. 37).

O negro, atacado pela dominação colonial de violências físicas e epistêmicas, convive, assim, com o trauma, ambientado em um país edificado sobre o racismo estrutural. O Brasil constituiu-se, assim, do controle que o Outro [sujeito branco] exerceu a seu favor, sendo construído sobre os pilares do estupro de mulheres e homens negros, genocídios, perseguição e desumanização de identidades, manifestações culturais e religiosas africanas e indígenas, sendo essas as formas de manutenção da máscara do silenciamento e do *status quo* dos privilegiados pelo sistema. Para Kilomba (2019), essa "máscara recria esse projeto de silenciamento e controla a possibilidade de que colonizadas/os possam um dia ser ouvidas/os e, consequentemente, possam pertencer" (Kilomba, 2019, p. 43). E, nessa situação, os valores e costumes eurocêntricos ocidentais brancos prevalecem às custas da demonização e inferiorização das identidades e práticas culturais não-brancas. O negro, portanto, muito além das feridas coloniais, carrega, em vida, as marcas dessa exploração. Nas palavras de Achille Mbembe (2020), "o negro não é apenas o protótipo do sujeito envenenado e carbonizado. É

aquele cuja vida é feita de resíduos calcinados" (Mbembe, 2020, p. 81), sendo, o "negro, o resultado colonial e o objeto do desenvolvimento do capital.

Na formalização do país, portanto, o Brasil é, estruturalmente, composto de desigualdades e discriminações desde enquanto colônia de exploração portuguesa. Abdias Nascimento (2016) afirma o papel decisivo que o negro teve na edificação do país, sendo o escravizado aquele que "constituiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando, ao mesmo tempo, seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia" (Nascimento, 2016, p. 59), o que ilustra a base da pirâmide social, ou seja, aquele que sustenta a sociedade. Essa proporção resulta na construção de um país "cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas" (Gonzalez, 1988, p. 69), sendo o racismo o resultado dessa "ciência de superioridade eurocristã" (Gonzalez, 1988, p. 71).

No processo de organização social pós-abolição, o destino dos escravizados continuaria nas mãos dos escravocratas; afinal, não foram estabelecidos projetos de inserção da população negra, após a oficialização legislativa do fim da escravidão brasileira que, como bem se sabe, não se tratou de uma benevolência monárquica, mas sim de uma orquestra de privilégios com a entrada do capital industrial brasileiro. Florestan Fernandes (2008) reitera que, com esse advento, a posição do negro no sistema de trabalho e sua integração social deixam de ser objeto político, pois a atenção dos senhores estava voltada especialmente aos seus próprios interesses (Fernandes, 2008), reafirmando que o diálogo não é – nem nunca foi – uma opção, pois há alguém que se beneficia com a inferiorização de outro indivíduo e, principalmente, com seu silêncio, sendo o subalterno, assim, "desinvestido de qualquer forma de agenciamento; de fato, não pode falar" (Spivak, 2014, p. 15) e, consequentemente, nem se equiparar. Então qual seria o "lugar do negro"? Segundo Mbembe (2020):

> O substantivo "negro" é, além disso, o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai o *metal*. Essa é a dupla dimensão metafórica e econômica. Se, sob a escravidão, a África era o lugar privilegiado de extração desse mineral, a plantação do Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar de sua fundição e a Europa o lugar de sua conversão fiduciária. Essa passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* foi uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo. A extração era, antes de mais nada, arrancamento ou separação de seres humanos singulares em relação às origens de nascença (Mbembe, 2020, p. 82)

É nesses processos estruturais de segregação que se constituem as perseguições consequentes do cotidiano atual, pois "o ideal tipo das elites brasileiras, como ideologia de prolongamento do colonizador, continuou e continua simbolicamente sendo o branco" (Moura,

2014, p. 206), ao passo que “o antimodelo étnico e estético, como símbolo nacional, continua sendo o negro” (Moura, 2014, p. 206). Na lógica colonial, racializar os sujeitos seria uma das determinações essenciais para a manutenção do poder, na busca de edificar uma Nação brasileira, com o “N” maiúsculo. E foi nesse sentido que se iniciaram as políticas de branqueamento no país, intensificando os processos de marginalização/dominação com o objetivo de eliminar “a presença das pessoas não brancas, buscando, assim, melhorar a genética do povo brasileiro” (Franco, 2024, p. 46).

Nesse incentivo à miscigenação étnica e cultural do país, as religiões de matriz africana também são influenciadas, envolvendo o que muitos pesquisadores definem como sincretismo. No entanto, também há de se tratar de um viés de epistemicídio, a partir do qual o processo de fusão cultural foi politicamente incentivado pelas elites – com a forçada cristianização das tradições africanas. Nesse processo, como forma de sobrevivência, esses grupos inferiorizados, para manter suas tradições vivas, “esconderam-na” sob a imagética de santos brancos e rezas cristãs. Ainda que houvesse certa confluência entre os saberes, é inegável que a sistematização política de dominação também incentivou tal dominação eurocristã; afinal, “para manter uma completa submissão do africano, o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas também seu espírito (Nascimento, 2016, p. 134). Diante disso, é preciso “primeiro proclamar a originalidade da organização sociocultural dos negros, para depois defender sua unidade, através de uma política de contra-aculturação, ou seja, desalienação autêntica” (Munanga, 2009, p. 63). Ou seja, a descolonização torna-se a frente de luta para a recuperação e valorização das identidades marginalizadas.

Dessa forma, a margem é ressignificada e, como afirma Grada Kilomba (2019), “não deve ser vista apenas como espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como espaço de resistência e possibilidade” (Kilomba, 2019, p. 68). Afinal, “para nós, o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (Gonzalez, 1983, p. 224) e é contra esse sistema desumano que é preciso lutar. A margem torna-se espaço de sobrevivência, transformação e transgressão de mundos e discursos. É, nas palavras de Nilma Lino Gomes (2020), o processo de “conhecer o mundo, da produção de uma racionalidade marcada pela vivência da raça numa sociedade racializada desde o início da sua conformação social” (Gomes, 2020, p. 67), numa intervenção política, social e cultural de recriação de potências.

É nesses espaços que se manifesta a dialética negro-brasileira de valorização das memórias e resistência aos traumas, na recuperação da identidade silenciada, com a organização de movimentos negros educadores e culturais. No entanto, ainda que haja uma intensa luta de

(re)existência, as estruturações racistas continuam perseguindo e demonizando o que não vai ao encontro da estrutura ideológica criada pelo colonizador – e os terreiros afro-religiosos se encontram neste rol de ataques. O racismo busca destruir tudo aquilo que se contrapõe à lógica sistemática de privilégios que construíram a hegemonia de um grupo específico de pessoas na sociedade brasileira: brancos, cristãos, héteros, de classe bem estabelecida financeiramente e majoritariamente masculino. O que foge a quaisquer dessas categorias é sistematicamente atacado de alguma forma, buscando destruir, pois a lógica preconceituosa não pode conceber como possível – e de tal prática surgem as perseguições: afinal, não pode haver uma "disputa de posições". Exu é indestrutível. Então, é a Exu que eles chamam de diabo.

Com um histórico de permanência marcado por intensas lutas e, mesmo que haja uma Constituição (1988) que, em tese, garante a liberdade religiosa no país, a depredação dos cultos não cristãos ainda é uma realidade no país, historicamente respaldada por "outras leis utilizadas para a criminalização das religiões afro-brasileiras e que atenuam o racismo religioso, como é o caso da lei do silêncio, ou ainda, a lei fundiária, devido à falta de regularização imobiliária de muitos terreiros" (Novaes, 2020, p. 53). Segundo Abdias Nascimento (2016), esses ataques são resultado de quem não entende a linguagem fora do cânone ocidental coercitivo, pois "incapazes de penetrar no sistema de pensamento por trás dos rituais, tentam destruir tudo" (Nascimento, 2016, p. 139).

Assim sendo, torna-se necessário discutir os efeitos dessas violências pois, muito mais que intolerância religiosa, estamos tratando de uma perpetuação racista e colonial de apagamento das manifestações africanas e indígenas que ainda permanecem em solo brasileiro ao custo de intensas lutas para sobrevivências.

Dessa forma, debater-se-á sobre algumas temáticas que continuam o diálogo desenvolvido até o momento, na busca por promover pensamentos teóricos para subsidiar questões envolvendo raça, intolerância e tolerância, perseguição, racismo e liberdade, promovendo um diálogo com as entrevistas citadas anteriormente nesta pesquisa. A máscara de metal é um símbolo colonial de silêncio – e é essa luta que há de ilustrar isso, pois, mesmo em meio ao intenso genocídio, as manifestações religiosas afro-brasileiras ainda existem no território brasileiro. Não basta ser tolerante religioso, pois tolerar não é o suficiente dentro de um país que se afirmar laico. É preciso haver a efetiva liberdade.

3.1 **O racismo religioso e as religiões de matriz africana no Brasil**

Como já ilustrado nesta dissertação, os questionamentos e assuntos tratados possuem raízes profundas de envolvimento em várias camadas políticas, econômicas e sociais. Assim sendo, pretende-se, neste subcapítulo, delimitar algumas conceituações necessárias a esse diálogo que envolvem as tensões e conflitos aos quais as religiões de matriz africana estão submetidas.

Pensar e discutir os meios que temos para tratar o racismo também é uma forma de enfrentamento, pois ilustra como esse diálogo não é algo simples. Dentre os pensamentos teóricos a serem discutidos, busca-se compreender conceitos entre raça e racismo; a diferença entre intolerância, tolerância e liberdade religiosa; os efeitos das perseguições e, por fim, o racismo religioso, entendendo como ele ainda é, infelizmente, palpável na sociedade brasileira.

Raça, racismo e colonialidade do poder

O termo raça surge como uma classificação social e biológica na tentativa de agrupamento de seres humanos com base em características genéticas e fenotípicas, como formato do corpo, cor da pele, traços faciais, entre outros. Em seu processo histórico, desenvolveu-se com o preceito racista de fortalecer os embasamentos de uma "superioridade branca" e, portanto, deve haver o cuidado ao ser expressado, ou seja, "é preciso compreender o que se quer dizer quando se fala em raça, quem fala e quando fala" (Gomes, 2005, p. 45).

Segundo Grada Kilomba (2019) as nomenclaturas de categorização para a hierarquia racial, como os termos animalescos mulato/a, mestiço/a, mameluco, entre outros, foram símbolos de romantização portuguesa, ainda utilizados, com certo "orgulho", como "uma hierarquização dentro da negritude, que serve à construção da branquitude como a condição humana ideal – acima dos seres animalizados, impuras formas de humanidade" (Kilomba, 2019, p. 19). Nesse sentido, é possível estabelecer um diálogo com Moura (2014), que afirma que tais denominações, de caráter classificatório, foram estabelecidas de acordo com o "grau de civilização", na concepção dos portugueses, pois no sistema escravista implantado "para ordenar, desenvolver ou regular, quer econômica, quer social e culturalmente, tinha de estabelecer um aparelho ideológico de dominação que o garantisse quer simbólica quer estruturalmente" (Moura, 2014, p. 208). Essas premissas de hierarquização foram respaldadas por uma teoria "científica", baseada nos estudos de Charles Darwin, um naturalista e geólogo britânico que desenvolveu teorias acerca da genética e da adaptação humana às diversas

questões naturais e sociais. Para ele, a vida humana é uma constante luta natural pela sobrevivência, o que definiria como "normal", pelos genes, "que os mais adeptos vençam, ou seja, tenham sucesso, fiquem ricos, tenham acesso a poder social, econômico e político; da mesma forma, é normal que os menos adeptos fracassem, não fiquem ricos, não tenham acesso a qualquer forma de poder" (Bolsanello, 1996, p. 154). O referido autor, para defender tais teorias segregacionistas, ilustrou as diferenças entre genes e formação corporal e dos órgãos humanos, como o crânio por exemplo. Essas ideias, definidas como "darwinismo social" e "racismo científico", não se restringiram a Darwin, mas fortaleceram outros pesquisadores a utilizarem a ciência para romantizar a colonização como algo positivo e "natural" da vida humana. Um exemplo é Joseph Artur Gobineau, que defendeu uma "superioridade ariana" tida como " a mais nobre de todas" (Bolsanello, 1996 apud Gobineau, 1853), o que resultou, além das consequentes segregação e inferiorização de classes, em grandes genocídios na história, como o promovido pelos alemães na Segunda Guerra Mundial, o *apartheid* na África do Sul, os indígenas nas Américas e os africanos escravizados em África e nas colônias europeias. Dessa forma, segundo Lilia Schwarcz (2012), "o termo *raça* se imporia como conceito no país, vinculando-se, de alguma maneira, aos próprios destinos da nacionalidade" (Schwarcz, 2012, p. 13), definindo, assim, os espaços de privilégios e marginalização.

No Brasil, foi Nina Rodrigues, médico e antropólogo, quem fortaleceu as teorias do darwinismo social na transição do século XIX para o XX, principalmente no contexto pós-abolição. Ele sustentou que as "raças ditas inferiores (negros, índios e mestiços) não poderiam ter o mesmo tratamento no Código Penal, justificando que elas possuíam mentalidade infantil e, portanto, eram irresponsáveis" (Bolsanello, 1996, p. 159), o que resultou na criação de uma atmosfera romântica de "salvação" na sociedade brasileira: a miscigenação.

> Assim, a enxurrada de imigrantes europeus absorveria gradualmente os traços afrodescendentes da população. Embora as políticas de branqueamento fossem justificadas com linguagem racista e muitas vezes envolvessem legislação de imigração racialmente exclusiva, seu eventual sucesso, de fato – e um tanto paradoxalmente – dependia do silêncio racial formal: à medida que as gerações se mesclavam, não podiam mais ser oficialmente distinguidas (Fischer, Grinberg, Mattos, 2018, p. 178)

Segundo Lilia Schwarcz (2012), esse processo foi incentivado para a construção de uma identidade nacional e "não é acidental o fato de a monarquia brasileira, recém-instalada, investir em uma simbologia tropical, que misturava elementos das tradicionais monarquias europeias com indígenas, poucos negros e muitas frutas coloridas" (Schwarcz, 2012, p. 17), ideia fortalecida durante a República e os processos nacionalistas de construção social. Gilberto

Freyre (1933) utiliza seus escritos para defender essa nacionalidade que, no fim, não solucionou as crises sociais mas buscou ainda justificá-las:

> o Brasil era desenhado por meio da imagem fluvial, três grandes rios compunham a mesma nação: um grande e caudaloso, formado pelas populações brancas; outro um pouco menor, nutrido pelos indígenas, e ainda outro, mais diminuto, composto pelos negros. Lá estariam todos, juntos em harmonia, e encontrando uma convivência pacífica cuja natureza só ao Brasil foi permitido conhecer. No entanto, harmonia não significa igualdade, e no jogo de linguagem usado pelo autor, ficava evidente uma hierarquia entre os rios/raças. Era o rio branco que ia incluindo os demais, no seu contínuo movimento de inclusão (Schwarcz, 2012, p. 17).

Segundo Clóvis Moura (2014), essa miscigenação levou a uma fragmentação do aspecto raça e cor, que procura "identificar-se, simbolicamente, com o tipo mais aproximado do branco" (Moura, 2014, p. 215). As políticas de branqueamento resultaram na catalogação do mestiço como um grande símbolo nacional – imagética que, hoje, ilustra o "Brazil que é Brasil" como país tropical, de sol, samba, feijoada e carnaval, que busca ocultar a realidade estrutural desigual da sociedade não-branca (principalmente indígenas e negros). Esse sistema "vem beneficiando, economicamente, por toda a história, a população branca, ao passo que a negra, tratada como mercadoria, não teve acesso a direitos básicos e à distribuição de riquezas" (Ribeiro, 2019, p. 9), resultando, assim, na infeliz realidade social: o racismo.

Com existência universal, o racismo se configura "com a função de salvaguardar os privilégios do segmento hegemônico da sociedade, estando ele fincado em todas as instâncias do funcionamento de vários países do mundo" (Novaes, 2020, p. 34), indo muito além de atitudes isoladas, mas sim em um sistema de dominação que busca reafirmar uma superioridade política, econômica e social em detrimento de outro grupo, resultando também "da vontade de se impor uma verdade ou uma crença particular como única e verdadeira" (Gomes, 2005, p. 52).

Trazida como escravizada, da população negra foi, historicamente, retirada qualquer posse de territorialidade, silenciaram suas linhagens, forçaram-na a aprender uma nova linguagem, inibiram suas identidades culturais e impediram-na de manter sua personalidade. O sistema de marginalização social, fortalecido pelo capitalismo, obrigou o negro a disputar sua sobrevivência "em uma sociedade secularmente racista, na qual as técnicas de seleção profissional, cultural, política e étnica são feitas para que ele permaneça imobilizado nas camadas mais oprimidas, exploradas e subalternizadas" (Moura, 2014, p. 219). Analisando-se o racismo politicamente e economicamente, pode-se concluir que ele é a base fundamental das formas de exploração humana, sendo claramente defendido pelo Estado brasileiro, que age em favor das práticas dominantes.

O Brasil foi edificado, portanto, com base no racismo: indivíduos advindos da Europa acreditaram ser transcendentes e invadiram territórios já habitados por outras comunidades e, a crença em superioridade civilizatória e intelectual precariza e inferioriza tudo o que não dialoga com a sua realidade ocidental judaico-cristã, haja vista que "a sociedade dominante no Brasil praticamente destruiu as populações indígenas que um dia foram majoritárias no país; essa mesma sociedade está às vésperas de completar o esmagamento dos descendentes africanos" (Nascimento, p. 131). Em outras palavras, a inferiorização do Outro é um projeto para dominação.

Como apresentado, o racismo possui seus tentáculos baseados em concepções biológicas e sociais hierarquizadas. Mas, ainda que existam tais proporções de construção, o termo raça vem sendo pautado a partir de novas interpretações, de forma a lidar com toda o estigma criado no processo de escravidão. No entanto, a existência da "raça" ainda se mantém fortemente articulada a manter seu lado imperativo discriminatório.

> A ideia de raça foi utilizada politicamente na construção do Estado-Nação brasileiro: de um lado, nas primeiras décadas da República, pelos que buscavam construir uma nação moderna e embranquecida, como as nações europeias, já que acreditavam na superioridade racial dos brancos; e de outro, posteriormente, pelos que passaram a ideia de raça de outra maneira, completamente ressignificada, como um instrumento de luta por direitos, para afirmação de valores étnicos e para a construção de identidades, como é o caso do movimento negro brasileiro (Pereira, 2010, p. 37).

Os movimentos político-sociais buscam, assim, valorizar a existência e as memórias da população negra como forma de autoestima para sobrevivência e (re)existência em uma sociedade pautada pela intensa perseguição aos tidos como subalternizados, sendo esses movimentos que "ressignificam e politizam a raça, dando-lhe um trato emancipatório e não inferiorizante" (Gomes, 2017, p. 21). Esses movimentos tanto denunciam como resistem às opressões culturais da brancura, servindo, ainda, de apoio psicológico para os negros irem além do complexo de inferioridade ao qual são submetidos (Nascimento, 2016). Essa ressignificação, com o objetivo de enumerar as práticas resistentes, é um testemunho integral da (re)existência da população negra que, através das lutas e da militância nas várias áreas, como arte, autoestima, música e denúncias, souberam criar uma resposta à opressão vigente.

A Constituição de 1988 proíbe todas as formas de discriminação e racismo e estabelece igualdade para todos. Para reforçar esse princípio, a Lei 14.532/2023, sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, equiparou injúria racial às práticas de racismo, tornando esse crime inafiançável. Um alento a mais na luta da população negra contra práticas discriminatórias de que é vítima.

Intolerância religiosa x racismo religioso

Como já apresentado, o racismo é um sistema opressivo que se esconde em seus sintomas enquanto toma maior forma, sendo, por vezes, velado para resultar em seu fortalecimento, na medida que a ferida colonial nunca foi tratada – e, na verdade, pouco se tentou para curar esse trauma –que dói sempre e, como afirmado por Grada Kilomba (2019), por vezes infecta e em outras vezes sangra (Kilomba, 2019). É exatamente por isso que a expressão "intolerância religiosa" não é suficiente para explicar as violências contra as religiões de matriz africana e os povos que se vinculam a elas. Como um dos tentáculos desse racismo estrutural, suas bases coloniais são feridas que infectam e proliferam na sociedade brasileira, promovendo inferiorização e demonizando das práticas culturais não-europeias.

Ainda que a intolerância seja conceituada como uma espécie de rejeição e perseguição a práticas religiosas distintas das dominantes, estando o Ocidente, assim, constituído de diretrizes que podem favorecer a expansão do capitalismo (Santos, 2002, p. 243), essa prática, no Brasil, é condicionada aos contornos raciais, uma vez que as religiões afro-brasileiras são, historicamente, marginalizadas diante de outras expressões religiosas, como aquelas de bases cristãs, que ainda ocupam espaços de hegemonia cultural e simbólica. Dessa forma, a violência contra as religiões afro-brasileiras está diretamente ligada ao controle de corpos racializados, ou seja, raça e religião como moldes de fortalecimento da perseguição e discriminação interseccional brasileira, ou seja, em opressões múltiplas.

> A terminologia racial esteve muitas vezes deliberadamente ausente da legislação brasileira, mas o silêncio foi preenchido com uma cacofonia de outras formas de distinção. Apesar das afirmações constitucionais de igualdade, o sistema jurídico brasileiro funciona de fato com base em distinções burocráticas aparentemente infinitas. [...] eles se correlacionam fortemente com a cor da pele, tanto que seus impactos raciais desproporcionais são fáceis de prever. Os legisladores sabem disso ao escrever as leis, os policiais e os burocratas sabem disso ao aplica-las (Fischer, Grinberg, Mattos, 2018, p. 184-185).

Tais teorias evidenciam que o racismo religioso é resultado direto do processo de colonialismo, ao qual o eurocentrismo ditou quais seriam as práticas culturais-religiosas "civilizadas" e quais seriam "primitivas". Foi com base nessa segregação que os termos "magia negra", "feitiçaria", "demoníacas" e "supersticiosa" começaram a ser utilizados para referir-se às religiões e demais manifestações culturais afro-brasileiras, como forma de justificar sua marginalização. O Brasil foi concebido pela lógica colonial e não há outra forma de visualizar as violências estruturais que o compõem. Dia após dia, a tentativa de destruir os terreiros segue

sendo objetivada pelos grupos dominantes. Mas destruí-los é impossível. Não há fim para as encruzilhadas. Não se destrói Exu. Então, eles ressignificam como diabo, maldição e feitiçaria.

As religiões de matriz africana e afro-brasileiras surgiram e permanecem, assim, como uma resposta à escravidão e a (re)existência em meio às cruéis formas de violência às quais são submetidas, configurando-se como "locais que guardam referências culturais que são necessárias para a construção da identidade negra, pois é nesse espaço que o povo negro pode se reconhecer, mesmo com a violação cometida pelo colonialismo" (Novaes, 2020, p. 37). O terreiro é uma representação negra. Então é um alvo sistemático de violências.

> Trata-se de 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. [...] o racismo religioso tem como alvo um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura eurocêntrica hegemônica cristã (Nogueira, 2020, p. 56)

O racismo religioso, assim, usa o artifício da intolerância religiosa para camuflar suas ações, sendo uma influência mútua sobre a outra. É negando o racismo que ele se perpetua – e esse silenciamento é uma marca histórica. Mas o debate possui raízes mais profundas. Termos como Tolerância e Liberdade também precisam ser problematizados.

A expressão "tolerar", com sinônimos como "aceitar" e "aturar", provém do latim "*tolerare*" que significa suportar. Esse termo promove uma impressão de aceitação do que é diferente; todavia, implica uma carga de passividade, mantendo relações assimétricas de poder, mantendo subentendida a ideia de aceitar por obrigação, mas sem o respeito devido.

Segundo Sidnei Nogueira (2020), "em certa medida, a tolerância religiosa não é diferente do "mito da democracia racial", da "cordialidade brasileira", do mito que diz que "somos todos iguais" (Nogueira, 2020, p. 59), ou seja, mais uma das inúmeras formas de silenciamento impostas pelo Estado e pela sociedade brasileira, de forma a mascarar e ocultar a existência de problemas: o racismo explícito nos atos, mas implícito nas terminologias. O termo tolerar ainda exibe uma forma de poder, pois há algo que incomoda e que leva alguém a "suportar", ou seja, como se alguém – ou um grupo – precisasse consentir alguma coisa. Onde há, nesse sentido, uma solução para o racismo religioso?

Assim sendo, a tolerância é insuficiente para combater as desigualdades estruturais. Não basta tolerar as religiões de matriz africana; é necessário respeitá-las. Para tal, é preciso reconhecer que os crimes de ataques aos terreiros não são casos puramente intolerantes, mas, sim, racistas.

Quando questionados, portanto, sobre ataques e discriminações, ficou bem explícito, nas falas dos entrevistados, as ocorrências de preconceitos constantes das quais os barracões de

Umbanda vêm sendo vítimas, ainda que as lideranças não tenham dito, de forma direta, o termo "racismo religioso". O discurso de Mãe Beatriz, no capítulo anterior, é um forte exemplo disso pois, segundo ela, grande parte da sociedade muriaeense segrega indivíduos adeptos da Umbanda, ilustrando, assim, o forte preconceito social contra religiões não cristãs. Da mesma forma, Mãe Jussara e Pai Pedro comentaram sobre a celebração da data de Cosme e Damião, também comemoração dos Erês e dos Ibejis, e a dificuldade de promover a ritualística da entrega dos doces às crianças na cidade, prática comum em grande parte da sociedade brasileira que vem se perdendo cada vez mais com o tempo. Segundo eles, a recusa é constante, assim como as críticas e as violências.

Esses são alguns dos exemplos que elucidam os ataques constantes aos quais os terreiros estão sujeitos. Tão cruel quanto os ataques são as adaptações que eles têm que promover para que possam amenizar os atos bárbaros e preservar a vida e a integridade dos adeptos, desde os próprios líderes até os filhos de santo das casas. Mãe Beatriz deixa isso claro ao afirmar que "para que eu não prejudique eles, eu prefiro evitar fazer aquele preceito, porque vai me dar trabalho dobrado" (Mãe Beatriz, 2021), ou seja, o "não fazer" para "não sofrer" as reações hediondas do racismo religioso. As experiências ilustradas nas falas das lideranças não são casos isolados nem recentes, tendo em vista que as falas de Joca, em fins da década de 1990, já demonstravam as segregações sociais e as mesmas medidas de resguardo adotadas pelos terreiros.

Esses ataques são formas perversas de reduzir a significância e negar os valores que esses espaços possuem, na tentativa de ilustrar como "se os toques dos atabaques fossem os barulhos de tiros, como se a gargalhada das nossas pombagiras fossem ofensas, como se nossos adereços fossem armas de fogo, como se nossas oferendas arriadas fossem corpos jogados no chão" (Novaes, 2020, p. 42). É exatamente por essas motivações apresentadas que a expressão "intolerância religiosa" não abarca a complexidade da situação e o termo "tolerância" não se apresenta como uma solução dos casos. As violências têm alvo e endereço certo, sendo eles, majoritariamente, os terreiros.

Por fim, há de se tratar da liberdade religiosa, essa que sim, se apresenta como a possibilidade de uma solução. Constitucionalmente garantida, mas não praticada pela sociedade e pelo Estado, a liberdade religiosa configura-se como reconhecimento da identidade e dignidades destes espaços de afro-culto de forma democrática e plural. É essa laicização que possibilitaria uma equidade racial, ou seja, a busca de organizações de direitos e políticas públicas para, por fim, estabelecer a igualdade.

O terreiro é espaço político, território de continuidades, de pensar, ser e existir, indo muito além de espaço de cunho religioso, mas sim um estilo de vida, uma presença ancestral que transmite ensinamentos e modos de vida africana e afro-brasileira, capaz de imprimir uma maneira diferente de ideia da existência sobre a ótica branca europeia (Jesus, 2003). Um retorno ao convívio com antepassados, capaz de devolver "a paz para nosso ori (cabeça), aquela que o sequestrador eurocristão nos roubou quando impediu e proibiu nossa convivência com nossa tribo étnico-originária" (Pinto, 2022, p. 27) e, por tanto, este espaço precisa ser preservado, afinal é encontro de histórias e memórias que dizem sobre um povo, mas também sobre um país. E o tombamento patrimonial é uma das formas de preservação e de proteção aos terreiros umbandistas da cidade. Uma história silenciada historicamente, mas que ganha forma com a (re)existência destes quilombos urbanos que são os terreiros.

3.2 “Acredite no seu *axé*”: diálogos religiosos e a importância da preservação

Dois valores são base de molde observatório e essencial para aqueles que vivem a Umbanda: a ancestralidade (continuidade) e a comunidade (social). Na interpretação de uma vida contínua através das memórias e presenças espirituais, temos a interlocução da sociedade como um meio de interferência positiva para os terreiros, como aqueles nos quais é possível pregar a caridade e estabelecer uma união, um vínculo – o que reforça as bases de identidade.

É no diagrama de conjunção entre as memórias ancestrais, a comunidade e a territorialidade sagrada que as tradições são retroalimentadas – e assim se fortalece a energia, ou seja, o axé.

Dentro de um espaço sagrado, por exemplo, “a casa espiritual, as roupas de santo, as imagens sacras, os instrumentos utilizados numa gira, os utensílios de um padê, por exemplo, dentre outras características práticas que envolvem o espaço-terreiro” (Silva, 2023, p. 225) são vistos como parte divina da construção de um espaço. Para os sujeitos das religiões de matrizes africanas, a continuidade das tradições opera através da oralidade e de símbolos, onde a identidade se forma a todo instante e se constrói conforme as forças do local.

Sem pretensão de adentrar as abundantes linhas que retomam as noções de patrimônio, busca-se determinar, neste subcapítulo, a necessidade de proteção e valorização desses espaços enquanto fontes vivas de identidade ancestral de grande parte da população subalternizada, de continuidade de pensamentos e práticas de comunidades múltiplas e diversas que transcendem os limites geográficos continentais – o que torna a Umbanda tão brasileira.

O termo patrimônio é composto por um léxico significativo, com atribuições diversificadas que tornam impossível reduzi-lo a uma única expressão – principalmente quando atrelado à memória, pois “ambas as palavras, plurais em sua essência, reúnem uma série de contradições e complexidade quanto a sua definição e ganham cada vez mais espaço no cotidiano” (Costa; Castro, 2008, p. 125). Essa gama de conceitos ganha forças pela atribuição ao coletivo, isto é, ao vínculo social e histórico que o constrói, ou seja, como uma materialização mediadora da cultura construída socialmente através do trabalho e das vivências cotidianas. Le Goff (1924), ao tratar a relação de memória e História na sua materialização – patrimônio –, reafirma que “o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores” (Le Goff, 1924, p. 535).

O conceito dado a patrimônio, portanto, pressupõe um valor atribuído aos bens socioculturais, que podem ser materiais ou imateriais, no universo simbólico de uma coletividade (Bonini, 2016), ao qual a memória – viva, ponte de ligação para patrimonialização – é vista como um fenômeno sempre atual, como uma vinculação entre presente-passado (Nora, 1993, p. 9). Ou seja, patrimônio, em linhas gerais, é uma materialização ou fortalecimento da imaterialização das memórias, que são acentuadas "através desses bens simbólicos que, ao serem exteriorizados, seja por meio da oralidade ou das inscrições, agem como um operador de socialização nas atividades coletivas desenvolvidas pelo grupo" (Costa; Castro, 2008, p. 126).

Na gama de constituições culturais e simbólicas de uma sociedade, duas categorias são estabelecidas para defini-los: material e imaterial. Essa divisão é baseada, ainda, na Constituição Federal de 1988, no *caput* do art. 116:

> Art. 216 – Constituem patrimônio cultural brasileiro, os **bens de natureza material e imaterial**, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de **referência à identidade, à ação, à memória** dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: [...]. (Brasil, 2006, *grifo nosso*)

O Iphan determina material como aquele que é formado por um conjunto de bens culturais classificados segundo sua natureza: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; belas artes; e das artes aplicadas, configurando bens palpáveis, físicos, como móveis, construções, objetos e tudo aquilo que se materializa visualmente. Para Telles (2010), "ao contrário dos saberes, das formas de expressão e das celebrações, os quais possuem vetores de materialização, os lugares são materiais por natureza, sendo, portanto, bem e suporte ao mesmo tempo" (Telles, 2010, p. 131).

Stallybrass (2008) define a existência de uma vida social em meio as coisas, ou seja, a matéria carrega sentimentos e memórias de quem a possui – possuem vida (Stallybrass, 2008). Interrelacionado a esse pensamento, tem-se Tim Ingold (2012) que, na expressão "parlamento de fios", defende a ideia de vida que transcende a instrumentação:

> Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas (Ingold, 2012, p. 29).

Visto assim, mais que algo tangível, o que temos por patrimônio material também possui vida sustentada por memórias. Em um terreiro, por exemplo, a materialização é sacralizada nas roupas de santo, no Adjá, nas comidas e oferendas, nas imagens e esculturas e, ainda, no solo sagrado no qual pisa-se de pés descalços.

Afirma-se, logo, que "tudo o que envolve um espaço de terreiro carrega uma ancestralidade ou, nas palavras dos praticantes dos cultos, contém o Axé, tido como força vital de vida em um "vir a ser" (Silva, 2023, p. 225). É nas ações, no material, nas memórias que sustentam a vida – o axé – que "as interferências das tradições vão sendo "reconstruídas" dentro das comunidades a partir de suas referências e práticas ancestrais" (Lima; Anjos; Ferreira, 2014, p. 4). Tais memórias vão além da materialização – seu cerne intangível é patrimônio –: incluem o que definimos como bens imateriais, ou seja, não palpáveis, coletivos, como saberes, tradições, costumes e demais práticas culturais.

> Entende-se por "patrimônio cultural imaterial" as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que **se transmite de geração em geração**, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um s**entimento de identidade e continuidade** e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (Unesco, 2003, *grifo nosso*)[34].

A patrimonialização cultural imaterial, portanto, tem grande significado sociocultural justificado pela sua composição que abrange as tradições, ou seja, "a continuidade cultural e sendo o elo entre o presente e o passado, demonstrando a riqueza da relação entre identidade e diversidade da cultura brasileira" (Bertagnolli, 2015, p. 50). As memórias são visualizadas, assim, como a ponte das vivências é um dos pilares dos bens imateriais, pois "constitui a cultura de uma sociedade, as práticas de um povo e a formação de pessoas que as carregam" (Silva, 2023, p. 226). Tais concepções são inevitavelmente vinculadas à cultura indígena e, ainda, as práticas religiosas dos terreiros. Para Davi Kopenawa (2015), os "antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles" (Kopenawa, 2015, p. 76). Nesse sentido, é importante observar o que nos dizem os pais de santo Guilherme e Pedro do terreiro Centro Espírita Caboclo Sete Flechas:

> **Guilherme:** E aquela questão de ancestralidade por causa de ser entidade tipo um Caboclo, que foi um índio quando era vivo; um Preto Velho né, que era um, escravo. Então isso que é a ancestralidade. São, hoje né, entidades, mas que já tiveram uma vida terrena como a gente. Vem trazendo os conhecimentos, evolução espiritual de um outro plano que eles habitam no momento.

---

[34] Para mais informações, ver: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao%20Salvaguarda%20Patrim%20Cult%20Imaterial%202003.pdf. Acesso em: 28. abr. 2024.

> **Pedro:** até mesmo para medicamentos de cura, ervas medicinais. E que é preciso, às vezes, porque nem tudo é a medicina que resolve. Então, às vezes, com o poder das ervas, poder de raízes, trazem a cura.

Nas falas acima, podemos observar que grandes saberes indígenas também são transmitidos nesses espaços, como ervas medicinais e processos de cura. Para os terreiros, a oralidade é a base dos ensinamentos. A prática ritualística, os pontos cantados e o testemunho são, segundo Hampaté Bâ (2010), o valor e a essência do homem na sociedade oral, ou seja, "o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra" (Bâ, 2010, p. 168). Dessa forma, "História, Memória e Ancestralidade caminham lado a lado através de um elo comum: a narrativa e a figura do narrador, no que genericamente podemos considerar sacralização de vida pela memoração" (Silva, 2023, p. 228). Assim sendo, os terreiros constituem, em si, grandes vivências as quais pode-se corroborar com as noções de História – principalmente no âmbito regional. Muriaé, município ainda no interior da Zona da Mata, possui uma história de controvérsias às quais a historiografia dá repercussão e carregada por uma oficialidade que ainda precisa ser debatida – afinal, embora se registre a presença de indígenas, negros e imigrantes no território, sua contribuição cultural ainda é silenciada.

Posto isso, é evidente a necessidade de exercer a escuta dos povos de terreiros sobre suas realidades, histórias e resistências/vivências. Parte da problematização proposta sobre tal especificidade envolve as ações de compromisso do Estado, em nível federal, com esses povos além da ampla legislação patrimonial já apresentada. Afinal, o Brasil é um país laico constitucionalmente. Vejamos o que nos diz a Constituição Federal de 1988 sobre esse assunto:

> Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.
>
> § 1º O *Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras,* e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (Brasil, 1988, *grifo nosso*)

Uma base legislativa, a Constituição de 1988 serve como parâmetro para demais direitos que foram sendo estabelecidos ao longo dos anos. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), na deliberação n° 10.639, de 9 de janeiro de 2003, e, mais inclusiva e detalhada na ordem n° 11.645, de 10 março de 2008, que determina o estudo obrigatório da história e cultura

afro-brasileira e indígena nos ensinos fundamental e médio (Brasil, 2008)[35]. Ainda, o decreto de n° 8.750, de 9 de maio de 2016, busca a redução das desigualdades raciais no Brasil, com ênfase na população negra, através da realização de "ações exequíveis a longo, médio e curto prazos, com reconhecimento das demandas mais imediatas" (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2016)[36].

E, por fim, tem-se a mais recente legislação sancionada pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva, em 5 de janeiro de 2023, determinando o dia 21 de março como "Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matriz Africana e Nações do Candomblé", complementada pela lei n° 14.532, de 11 de janeiro de 2023 (Brasil, 2023), que equipara a injúria racial ao crime de racismo[37]. É preciso evidenciar que essa data já havia sido declarada como Dia Internacional contra Discriminação Racial, pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 1966[38].

No estado de Minas Gerais, além das deliberações federais, temos a presença do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado de Minas Gerais (IEPHA- MG) que, em linhas gerais, reforça a importância dos patrimônios de conjunto material e imaterial do estado, adotando práticas de cadastramento e acessibilidade.

> Tem como foco a disponibilização de orientações técnicas para que os gestores municipais participantes do Programa ICMS Patrimônio Cultural o utilizem como instrumento de referência para a elaboração do conjunto documental, tendo em vista o fortalecimento das políticas públicas municipais (Iepha, 2023)[39].

Logo, uma ausência por parte do governo estadual é visível, o que repercute ainda mais forte nos municípios. No caso de Muriaé, legislações e ações de proteção estão bem longe da realidade do município. Em um Estado que, constitucionalmente, é laico e, em um município de tamanho consideravelmente amplo – tanto em extensão quanto em pluralidade cultural –, deveria haver, dentro do município, ao menos planos ou projetos de manutenção ou políticas públicas de proteção a essas comunidades?

---

[35] Para mais informações sobre essa legislação, ver em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 28 abr. 2024.

[36] Para mais informações, ver: https://bibliotecadigital.economia.gov.br/handle/123456789/259. Acesso em: 28 abr. 2024.

[37] Para mais informações, ver: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14519.htm. Acesso em: 28 abr. 2024.

[38] Essa ação da ONU refere-se à lei n° 11.645 de 1966. A escolha da data foi definida em memória do massacre de Shapeville, em Johanesburg, na África do Sul, em 1960. Para mais informações, ver: https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/21-de-marco-dia-internacional-de-luta-pela-eliminacao-da-discriminacao-racial. Acesso em: 24 abr. 2024.

[39] Para mais informações, ver: https://www.iepha.mg.gov.br/images/ICMS_2023/MATERIAL_DE_APOIO_T%C3%89CNICO_-_EXERC%C3%8DCIO_2025/QIA_Material_de_Apoio_T%C3%A9cnico.pdf. Acesso em: 28 abr. 2024.

Evidenciando, primeiramente, sobre as definições patrimoniais da cidade de Muriaé, um acervo[40] determina os bens já tombados que, em sua maioria, são propriedades materiais, sendo apenas dois os bens imateriais – Folia Jornada de Reis Anjo Serafim e Folia de Reis Estrela de Davi.

Mas apenas as Folias de Reis seriam as marcas culturais da cidade?

Em contrapartida, no que tange aos materiais, bens de todas as categorias são incluídos: imóveis, escolas, salões de festas, praças e bustos ilustrativos de figuras emblemáticas da política brasileira e municipal. De templos religiosos, igrejas católicas e templos evangélicos também figuram o acervo:

Tabela 1 – Templos religiosos tombados no município de Muriaé, Minas Gerais, segundo informações do acervo municipal

Patrimônio	Localização
Igreja Nossa Senhora da Conceição	Rua Benedito Valadares – Barra
Primeira Igreja Batista De Muriaé	Rua Benedito Valadares – Barra
Igreja Presbiteriana	Av. Doutor Passos
Casa de Oração	Rua Oswaldo Cruz – Barra

Fonte: Elaborada pela autora (2024).

Tabela 2 – Bens religiosos monumentais e integrados do município de Muriaé, Minas Gerais, segundo informações do acervo municipal

Classificação	Patrimônio	Localização
Móveis	Imagem de Nossa Senhora da Conceição	Paróquia Nossa Senhora da Conceição Rua Dr. Lidio Bandeira De Melo Barra
Móveis	Imagem de Santo Antônio de Pádua ou Antônio Lisboa	Paróquia Nossa Senhora da Conceição Rua Dr. Lidio Bandeira De Melo Barra
Monumento	Monumento Pedra Bruta	Loja Maçônica Trevo da BR 116 – BR 356
Móveis	Crucifixo de Paulo Roberto Barros Silva	Propriedade Particular Av. Constantino Pinto
Móveis	Imagem de São Paulo	Terminal Rodoviário – sede da Prefeitura Municipal Av. Constantino Pinto

[40] Fundação de Cultura e Artes de Muriaé (Fundarte). Disponível em: https://www.fundartemuriae.com.br/1--setor-1---distrito-original. Acesso em 24 abr. 2024.

Fonte: Elaborada pela autora (2024).

No município, tratar de patrimônio ainda é um assunto bem complexo. Grande parte do acervo municipal se concentra em grandes propriedades privadas de alto valor visual e histórico-familiar. Percebe-se, então, um pensamento e concepções ainda muito restritos e tradicionalistas do que se intitula patrimônio, haja vista a ausência de bens imateriais – já que se registrou o mínimo – e grande parte dos bens materiais móveis e monumentais serem constituídos por vínculos religiosos.

É possível visualizar, nas duas tabelas acima, que a quantidade de bens tombados de cunho religioso ainda é relativamente pequena. Todavia, não há como negar o fato de que, em sua maioria, se concentra nos bens de vínculos com o cristianismo, como templos religiosos e imagens sacras de figuras cristãs. Tais bens são os devidamente registrados e, em seus inventários, fichados como de que maneira se vinculam à cidade, seja em sentido de fundação, de devoção, de estruturação artística, entre outras.

Esse resultado é reflexo de um território no qual o cristianismo ainda tem grande força e os dados do Censo IBGE ilustram isso. Assim, traremos, aqui, os resultados de 2010[41] para demonstrar tais concepções sobre a sociedade muriaeense:

[41] As informações acerca dos dados religiosos do Censo de 2022 ainda não foram divulgadas e, por isso, foram utilizados os dados do último Censo publicado.

Tabela 3 – Censo demográfico da cidade de Muriaé quanto à religião, segundo dados do IBGE de 2010

Religião	Quantitativo de pessoas adeptas a algum tipo de religião	Percentual de pessoas adeptas a algum tipo de religião (%)
Sem religião	6.267 pessoas	6,21%
Candomblé	8 pessoas	0,008%
Católica Apostólica Romana	62.192 pessoas	61,68%
Espírita	1.016 pessoas	1,01%
Evangélica	29.301 pessoas	29,06%
Múltiplo pertencimento	376 pessoas	0,37%
Novas Religiões Orientais	21 pessoas	0,02%
Testemunha de Jeová	790 pessoas	0,78%
Tradições Esotéricas	43 pessoas	0,04%
Umbanda	53 pessoas	0,05%
Umbanda e Candomblé	61 pessoas	0,06%
Outras religiosidades	24 pessoas	0,02%
Outras religiosidades cristãs	643 pessoas	0,64%
Não sabe	31 pessoas	0,03%
Não constam	35 pessoas	0,03%
Total	**100.861 pessoas**	**100%**

Fonte: Elaborada pela autora (2024).

É notório que a população cristã (Católica, Evangélica, Testemunha de Jeová e demais religiosidades cristãs) compõe a maior parte, totalizando noventa e dois mil e novecentos e vinte e seis pessoas (92.926 pessoas) no ano de 2010.

Problematizando a vasta complexidade que cerca a patrimonialização, economia e política andam lado a lado com os tombamentos. Tombamento é um ato político e relaciona-se aos quesitos econômicos no que tange ao investimento necessário para a manutenção dos acervos, como forma de manter em evidência aquilo que marca a história ou a característica de um lugar.

Mas qual seria, portanto, o interesse político em Muriaé acerca da sua história? Por que a ausência de políticas públicas para os povos de terreiros? E patrimonialização? Haveria,

dentro do município, ao menos planos ou projetos de manutenção ou políticas públicas de proteção por parte do governo a essas comunidades?

O Africanize, que surgiu com tais intenções, como já comentado, enfraqueceu suas ações práticas na cidade e mudou seus objetivos iniciais de enfrentamento ao racismo religioso sem ao menos promover uma ação conjunta com as casas de Umbanda da cidade[42]. A ausência de ações por parte dos representantes políticos é o que fortalece os ataques racistas e discriminatórios. A dor infligida pelos intolerantes também fortalece as práticas históricas de epistemicídio, como ilustrado nas falas a seguir da zeladora mãe Beatriz. Ainda que declare seu amor pela Umbanda, a mesma reforça que Deus (o Deus cristão-católico) ainda vem primeiro que sua religiosidade afro-brasileira. Por que a necessidade de Deus ainda vir antes?

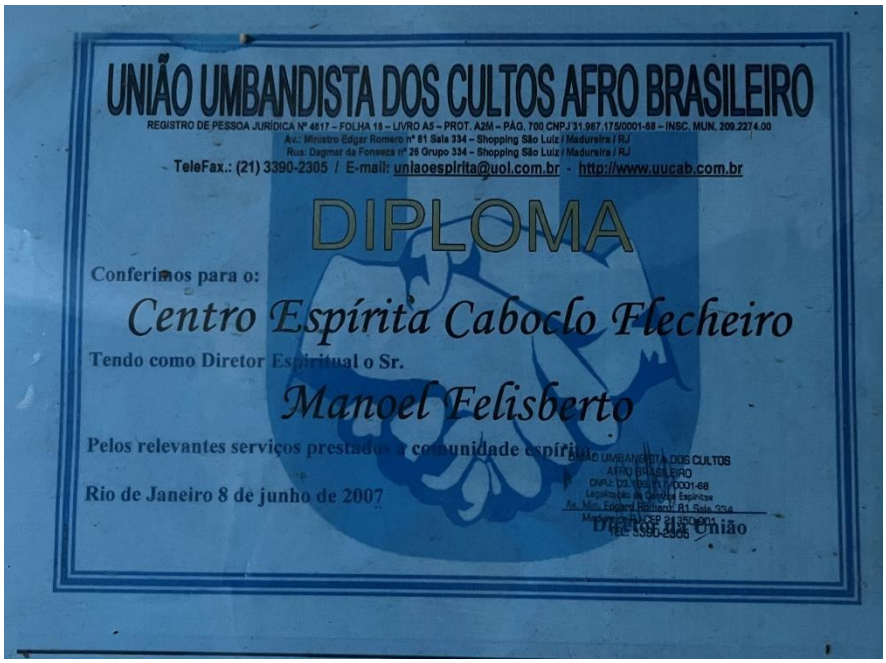
> **Mãe Beatriz:** Graças a Deus. Amo a minha Umbanda de paixão, de paixão mesmo.
> **Entrevistador:** Você se encontrou, né.
> **Mãe Beatriz:** Eu falo, depois de Deus né, que meus pais de carne são falecidos. Depois de Deus é a minha Umbanda, eu falo, é a minha coroa. São meus guias, protetores, os guardiões, né. E os guardiões de todos porque eu amo todos eles de paixão.

Os entrevistados demonstram, em suas falas, que o amor e a importância ancestral que as religiões de matriz africana carregam são necessários, não só para aqueles que a vivem, mas para a sociedade como um todo, na compreensão do que somos, do que construímos e a história de um lugar – do nosso lugar:

> **Entrevistadora:** Falando do espaço, né, o que o terreiro representa pra vocês?
> **Jussara:** Nooossa.
>
> **Pedro Paulo:** Hoje em dia é a nossa vida, né. É o que a gente pode dizer. Porque igual, por exemplo, hoje recebi uma missão né, de estar à frente do terreiro e antes da gente teve, né, nossos ancestrais que é minha avó Penha, meu avô, meu tio Beto foi o último e deixou esse legado comigo agora e fica essa história de vida pra gente. Porque, igual a gente falou no começo né, que a gente não escolheu a gente foi escolhido de fato, e não foi uma coisa assim que ela veio "oh, vai ser você" assim de cara não. Eles foram trazendo as pessoas que iriam precisar para poder estar hoje assumindo esse lugar, essa cadeira. Aqui eu acredito que seja nossa vida, né. Aqui é onde traz nossas lembranças, sejam elas boas ou ruins.

[42] Apesar do fim do movimento, sua página no Instagram segue ativa, mas sem publicações mais recentes. Sua configuração teve uma alteração, representando, hoje, tudo o que inclui cultura negra, mas desconsiderando as ações dos terreiros da cidade, que afirmam nunca terem sido procurados por eles. Informações sobre a página do Instagram: https://www.instagram.com/africanizemuriae/?igsh=ZTI5NWdnaW43bmN2.

Figura 11 - Documento que registra o Centro Espírita Caboclo Sete Flechas na União Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros - 2007



Fonte: arquivo da autora (2024)[43]

É dessa vida que a patrimonialização se necessária. O legado histórico de Muriaé ainda exclui pessoas e espaços, promovendo uma histórica única excludente. Se a função de um patrimônio é salientar marcas de importância identitária de povos e culturas, então as casas de Umbanda de Muriaé devem ser incluídas nos acervos municipais, ocupando as posições de bens materiais – o espaço e as marcas que carregam – e imateriais – o que representam como prática, devoção e manifestação cultural.

[43] Manoel Felisberto era o avô dos atuais pais de santo Pedro Paulo Manoel e Jussara Graziela, sendo, assim, um dos fundadores do barracão. Durante anos, o espaço era denominado Caboclo Flecheiro; no entanto, houve uma alteração no intervalo entre o senhor Manoel e os atuais zeladores.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa buscou explorar as intersecções provindas do contexto histórico colonial de formação do território brasileiro, destacando as questões de raça, subalternidade e marginalização de grupos através de um sistema cruel que é o racismo estrutural. Dentre as inúmeras formas desumanas da discriminação racial, o enfoque da denúncia dada nesta pesquisa foi nas questões de racismo religioso e a perseguição aos terreiros culturais e religiosos de bases africanas e afro-brasileiras.

Durante o trabalho, visualizamos como as práticas de preconceito atingem as casas de Umbanda, ainda que os entrevistados das casas de axé como Caboclo Sete Flechas de Umbanda e Centro Espírita Caboclo Sete Flechas não tenham dito especificamente a palavra "racismo religioso". Nas expressões como "*Muriaé tem esse fechamento demais*" e "*para que eu não prejudique eles [filhos de santo] eu prefiro evitar fazer aquele preceito*", ditas por Mãe Beatriz, compreendeu-se que o silenciamento é uma das armas que o racismo utiliza na cidade, forçando-os a se manterem em um "anonimato" sobre seu envolvimento religioso e, mesmo quando não dá para "esconder-se", o melhor caminho é não deixar exposto para não sofrer retaliações, seja a perda de um emprego, os olhares de julgamento e/ou ainda a violência física. Como não são casos isolados, nas falas de Mãe Jussara e dos Pais Pedro e Guilherme também encontramos as mesmas denúncias, quando apresentam a dificuldade na entrega dos doces de Cosme e Damião ou no difícil processo de aceitação de suas origens quando ainda eram novos – entre as fases da infância e adolescência. O preconceito religioso é um predador que avança de forma cruel e causa estragos irreparáveis.

Debater o racismo, principalmente de caráter religioso, é deixar claro que essa discussão também perpassa por mim, mulher, preta e umbandista. Viver, diariamente, com um alvo nas costas, simplesmente por existir e honrar a memória e a existência dos meus ancestrais, é uma realidade dolorosa; afinal, as amarras provindas do preconceito e dos tentáculos raciais sistêmicos são profundas. Mas, ainda assim, falar sobre elas é o primeiro passo para o enfrentamento.

Dessa forma, retoma-se a problemática proposta no projeto inicial de pesquisa: como essa oralidade age e que história ela há de nos contar sobre o ato de resistir dentro da cidade de Muriaé?

A resistência é vista nas permanências. Quando os entrevistados defendem o amor que sentem, as escolhas que fizeram e que fariam novamente, isso fica claro. As falas de Mãe Beatriz, quando dialoga, junto a Joca, sobre a existência de movimentos de resistência desde a

década de 1990, com o Macunbra nos pátios do Colégio São Paulo, evidencia como movimentar-se contra a estrutura de segregação é uma ação histórica na cidade, o que também é exemplificado na existência de mais de 50 anos do terreiro Centro Espírita Caboclo Sete Flechas, que hoje está sob a liderança de Jussara, Pedro e Guilherme.

Acrescento, ainda, a grande paixão das lideranças, demonstrada nas entrevistas, que também promovem essa reflexão de persistência, como as falas de Beatriz em "*eu amo minha Umbanda de paixão*" e "*depois de Deus é minha Umbanda, minha coroa e meus guias espirituais*", e na fala de Pedro que diz que o terreiro "*hoje em dia é a nossa vida*", pois amar também é resistir. No ato de continuar existindo e praticando sua fé naquilo que acredita. É no processo contínuo de seguir vestindo branco, usando pano na cabeça e guias no pescoço, tomando os banhos de ervas, acendendo velas brancas ou coloridas para reforçar a crença na espiritualidade e no som dos atabaques que repercutem em bairros inteiros que mora a resistência. E é na encruzilhada que ela se fortalece e se torna possível, pois é Exu o dono dos caminhos, do chão que se pisa e o protetor dos barracões.

Esta pesquisa não possui uma neutralidade e não há qualquer pretensão que a tenha. Buscou-se estabelecer, desde seu início, o objetivo de ser coerente com o que me propus a desenvolver no projeto de pesquisa. Os relatos das concepções de vida e de luta dos líderes religiosos entrevistados atravessam-nos de forma intensa. Nos últimos anos políticos, o país vivenciou a força de processos de apagamentos de identidades que, ainda hoje, machucam a sociedade brasileira, com os efeitos drásticos das políticas excludentes e genocidas de grupos radicais de extrema-direita que sustentam o discurso fascista com base no lema: "Deus, pátria e família". E, na virada política de um "novo começo", que esperamos seja o fim dessa era de tormentas, esta pesquisa acontece e se faz necessária, onde recobramos a (re)existência desses espaços de afro-culto e a necessidade de escutar essas histórias de protagonistas que, por anos, foram inviabilizados pelas narrativas historiográficas.

Na cidade de Muriaé, em Minas Gerais, esse contexto se fortalece. Em uma cidade em desenvolvimento urbano econômico crescente, as políticas de inclusão e de cunho de combate à discriminação racial ainda são escassas, principalmente no que tange a políticas públicas de enfrentamento ao racismo e, consequentemente, ao racismo religioso. Propostas que incluam os terreiros da cidade são praticamente inexistentes, ainda que, no presente momento, se tenha a atuação de uma representação política que se envolve com as questões sociais. E poder desenvolver este trabalho de denúncia também é uma forma de ilustrar a resistência e (sobre)vivência desses espaços e dessas pessoas, reafirmando não apenas a identidade, mas a existência deles. A oportunidade de escutar as vozes e compreender as múltiplas narrativas de

alguns líderes apresentados foi a matéria-prima desta pesquisa, que possibilitou acompanhar a diversidade de informações e reflexões sobre o impacto do racismo nos templos religiosos e, principalmente, os grandes aprendizados que obtivemos através das conversas.

Ao longo deste estudo, evidenciou-se a importância dos terreiros na construção histórica da cidade de Muriaé, mas que, por anos, foram silenciados pelo racismo e pela perpetuação de uma história única, como "mito de fundação", que privilegia apenas um grupo social-histórico. Debateu-se, ainda, as múltiplas narrativas de origens, a inexistência de personagens que habitavam as cidades e a presença longínqua de terreiros que compuseram movimentos de resistência. E, tudo isso, com Exu sendo a metodologia de pesquisa.

Exu é Rei das encruzilhadas, dono dos espaços de conhecimentos e de encontro com aquilo que buscamos. Ninguém foge às encruzilhadas, pois são elas as possibilidades de caminhos. No caso deste trabalho, foram elas as trilhas metodológicas que se seguiu para se aproximar dos passos ancestrais que ainda estão vivos na sociedade brasileira, especificamente na população muriaeense, tratando-se, portanto, dos terreiros umbandistas, dialogando com as complexidades de passado, presente e futuro que, indissociáveis entre si, influenciam mutuamente na constituição do agora. Os terreiros são, assim, muito além de um espaço religioso, mas sim um quilombo urbano de resistência.

O combate ao racismo religioso precisa ser feito atravessando as diversas camadas que o compõem, sendo o primeiro passo a reafirmação de sua existência. Negar e silenciar os atos através de um discurso de democracia racial só fortalece os ataques que ficam "escondidos" na margem do discurso igualitário. O racismo existe e ele também é capaz de matar.

Outra possibilidade é o fortalecimento de políticas públicas nas áreas de educação, cultura e bases de direitos humanos legislativos. A lei 11.645/08, que garantiu a obrigatoriedade do ensino da temática "História e Cultura Afro-brasileira e Indígena", é uma das legislações mais importantes no combate ao racismo e é inegável a sua relevância no Brasil. No entanto, ainda há falhas em sua aplicação, seja quando essa temática é pouco debatida, com a desculpa de que os prazos para aplicação do currículo não permitem o aprofundamento, seja pelas resistências em alguns ambientes de ensino[44], que são fortalecidos pela ausência de leis efetivas de punição ao racismo religioso.

[44] No ano de 2024, uma professora foi apedrejada pelos alunos em Camaçari, Salvador – BA, por ministrar uma aula sobre cultura afro-brasileira. G1 Bahia e TV Bahia. **Professora denuncia ter sido apedrejada por alunos após aula de cultura afro-brasileira na Bahia** [2024]. Para mais informações, ver: https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2024/11/26/intolerancia-religiosa-bahia.ghtml. Acesso em: 17 dez. 2024.

As políticas públicas que se voltam especificamente aos terreiros são ainda mais escassas e isso também é consequência da falta histórica de representatividade no Estado político. Evocando-se a situação regional, tornam-se quase inexistentes, porque ainda que se tenha algo legislativamente decretado, sua efetivação é mínima – e isso foi apresentado no último subcapítulo deste trabalho. Grande parte dos registros patrimoniais e de preservação se voltam a templos religiosos cristãos, assim como grande parte dos eventos culturais estabelecidos em Muriaé. É preciso, assim, que haja eventos públicos de valorizações culturais e debates com essas lideranças sobre preservação e demais políticas públicas que possam favorecer a existência desses espaços – afinal, isso, além de uma função social, também é encargo do Estado.

Em suma, é inegável a necessidade do estabelecimento de ações de combate ao racismo religioso, que causa efeitos avassaladores nas CTTs (Comunidades Tradicionais de Terreiro). Dentre as possibilidades, estabelecer políticas de valorização da diversidade cultural, o ensino dessas culturas, a partir da constituição social de marginalização desses espaços, que resulta no racismo estrutural, que é presente e cruel, e, ainda, dialogar com as possibilidades de preservação e patrimonialização desses territórios, a partir das necessidades dos líderes e do Estado.

Ao longo desses dois anos de mestrado, visitei os dois terreiros aqui citados, mas ainda busquei estabelecer contato com os outros, para possíveis pesquisas futuras. Nesse período, pude conhecer um pouco da vida e da rotina dos líderes e seus respectivos deveres nas casas, através da participação em diversos rituais. Com Mãe Beatriz, além das idas à sua loja, onde foi realizada a entrevista, visitei, ao longo três meses, o seu terreiro, contabilizando dezenas de rituais, conhecendo a casa, os filhos de santo e, ainda, algumas espiritualidades que governam o espaço ancestral. Foi perceptível o respeito à hierarquia, às espiritualidades e, principalmente, o zelo pelo silêncio: afinal, é uma casa regida pelo orixá Omolu, que vê nos ruídos baixos o respeito. Na casa de Mãe Jussara, Pai Pedro e Pai Guilherme, foi possível compreender a força ancestral familiar que o chão possui: afinal, é um espaço de herança. Foram seis meses de visitação e familiarização com o espaço e as rotinas da casa, contabilizando um grande número de rituais presenciados, pois, como descrito ao longo da pesquisa, as giras são semanais. Assim como na Beatriz, conheci mais sobre as ritualísticas e as entidades da casa, num movimento de grande interação, a ponto de ter obtido autorização para entrevistas e fotos dentro da casa.

Os entrevistados contribuíram, assim, para demonstrar como o racismo religioso é um problema atual e tão presente no nosso dia-a-dia, e, ainda, como os estereótipos reforçam essa discriminação. Se retomarmos as suas falas, é possível perceber que a falta de compreensão ou,

nas palavras de Mãe Beatriz, esse "fechamento" – não querer conhecer ou saber mais antes de julgar – é um dos grandes responsáveis pelos ataques, mesmo quando a Umbanda segue pregando a caridade, o amor e a paz. Ou seja, ainda que os terreiros busquem formar redes de sociabilidade, o preconceito continua vivo na sociedade.

Dessa forma, conhecemos um outro lado de Muriaé, uma região historicamente famosa pelos cultivos de café na grande Zona da Mata mineira. Entendemos uma história de Muriaé que inclui terreiros, mas que não foram registrados nas narrativas oficiais. Visualizamos uma cidade que construiu uma segregação racial que ainda gera consequências, seja nos espaços – como demonstrou Joca, tanto no período do Macunbra quanto nos tempos atuais – ou ainda nas manifestações culturais.

Todavia, os relatos e as experiências trabalhados pela oralidade possibilitaram a desconstrução das narrativas eurocêntricas cristãs, alcançando não apenas um contexto microrregional, mas contribuindo também para uma macro-história de nível nacional, neste Brasil plural, mas ainda tão excludente. E, por isso, a busca pelo reconhecimento dos espaços enquanto patrimônios materiais e imateriais, para reforçar a proteção e a existência desses lugares e dessas histórias, como forma de preservá-los para as gerações futuras e reconhecê-los como parte na narrativa municipal de pertencimento; afinal, há saberes de grande valor afrodiaspórico e afro-indígena que precisam ser ainda mais conhecidos.

As lágrimas recolhidas por Mãe Yemanjá nas cruéis travessias atlânticas foram marcas que não se apagam: são evocadas nesses espaços como memórias ancestrais e símbolos de resistência. Yemanjá, mãe dos oris e das cabeças sagradas, é aquela que acolhe cada um dos seus filhos no abraço das marés, renovando, a cada dia, a força para resistir nessa sociedade. Assim como Yemanjá, Exu deu caminhos para essas (sobre)vivências e hoje essas encruzilhadas se encontram, na ocupação de espaços que antes eram negados à sociedade negra subalternizada. Mas é Xangô que fica encarregado dessa justiça e, junto aos demais Orixás, demonstra a necessidade de uma coexistência pacífica e de políticas que promovam uma igualdade de direitos. Mas, nas experiências ancestrais apreendidas nas entrevistas e nos fundamentos religiosos, é possível visualizar que, ainda que os espaços sejam feridos por armas, o sagrado segue intacto. Afinal, é impossível destruir a ancestralidade.

FONTES

Orais

Carlos, Antônio “Joca”. Entrevista sobre o “Macunbra” (Movimento Artístico e Cultural Negro Brasileiro) em Muriaé – depoimento. [setembro 2022]. Entrevistador (a): Leila Medina Leite Féres; Nathaly de Souza Silva. Minas Gerais, 2022. 1 arquivo .mp3 (1h 02min 20s).

Furtado, Maria Izaltina. Entrevista sobre a Umbanda em Muriaé: Casa Caboclo Sete Flechas (bairro Gaspar) – depoimento. [maio 2021]. Entrevistador (a): Leila Medina Leite Féres; Nathaly de Souza Silva. Minas Gerais, 2021. 1 arquivo .mp3 (1h:19 min).

Pereira, Jussara Graziela; Manoel, Pedro Paulo; Assis, Guilherme. Entrevista sobre a Umbanda em Muriaé: Centro Espírita Caboclo Sete Flechas (bairro Safira) – depoimento. [agosto 2023]. Entrevistador (a): Nathaly de Souza Silva. Minas Gerais, 2023. 1 arquivo .mp3 (2h 29min 30s)

Documentais

Acervo patrimonial municipal. Fundação de Cultura e Artes de Muriaé (Fundarte). Disponível em: https://www.fundartemuriae.com.br/1--setor-1---distrito-original. Acesso em 24 abr. 2024.

Brasil. Constituição (1891). Lex: Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de fevereiro de 1891. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 29 abr. 2024.

Brasil. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 29 abr. 2024.

Brasil. Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena (2008). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 29 abr. 2024.

Brasil. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: 2013-2015. Disponível em: https://bibliotecadigital.economia.gov.br/handle/123456789/259. Acesso em: 29 abr. 2024.

Brasil. Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé (2023). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14519.htm. Acesso em: 29 de abr. 2024.

Câmara Legislativa do Distrito Federal. Lei 4.092 de 30/01/2008. Disponível em: https://www.sinj.df.gov.br/sinj/DetalhesDeNorma.aspx?id_norma=57055#:~:text=Ementa%3A,e%20rurais%20do%20Distrito%20Federal.&text=Declara%20inconstitucional%20a%20express%C3%A3o%20%E2%80%9Cexceto%20os%20de%20natureza%20religiosa%E2%80%9D. Acesso em: 29 abr. 2024.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Itamar Pereira de.; LIMA, Bruna Havena Aragão; SANTOS, Guilherme Ribeiro Miranda dos. Religião e sociedade: as relações entre o estado e as concepções religiosas na formação do ordenamento social e jurídico. **Cadernos De Ciências Sociais Aplicadas**, v. 8, n. 12, 2013.

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Ed. Jandaíra – Coleção Feminismos Plurais, 2020.

ANDRADE, Vitória Fernanda Schettini de. **Os Sertões de São Paulo do Muriahé**: Terra, Riqueza e Família na Zona da Mata Mineira: 1846-1888. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2011.

ANDRADE, Vitória Schettini de. Um olhar sobre o espaço histórico e geográfico de São Paulo do Muriahé: conflitos e redes de sociabilidades. In: Sousa, Jorge Prata de.; Andrade, Rômulo Garcia de. (orgs). **Zona da Mata mineira**: escravos, família e liberdade. Rio de Janeiro: Apicuri, 2012. p. 75-106.

ANDRADE, Vitória Schettini de. Ocupação e conflito nos sertões do Manoelburgo na Zona da Mata mineira. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 11, n. 1, 2018.

ANDREWS, George Reid; FUENTE, Alejandro de la (org.). **Estudos Afro-latino-americanos**: uma introdução. 1.ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, patrono da malandragem. **Revista do Patrimônio**, n.25, 1997. p.43-50.

BÂ, Amadou Hampaté. Tradição viva. **História Geral da África I**: metodologia e pré-história da África. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010.

BARROS, José d'Assunção. A história cultural e a contribuição de Roger Chartier. In: **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v. 9, n. 1, 2005.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás:** um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BERTAGNOLLI, Gisele B. Leal. Processos de Construção de identidades regionais: cultura imaterial, identidade e desenvolvimento. **Perspectiva**, Erechim, v. 39, n. 148, 2015. p. 47-54.

BOLSANELLO, Maria Augusta. Darwinismo social, eugenia e racismo "científico": sua repercussão na sociedade e na educação brasileira. **Revista Educar**, Curitiba, n. 12, 1996, p. 153-165.

CABRAL, Alexandre Marques. **Teologia das Encruzilhadas**: Feminismo e mística decolonial nas Pombagiras de Umbanda. 1 ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

CAPPELI, Rogério. Saindo da rota: Uma discussão sobre a pureza na religiosidade afro-brasileira. **Dissertação de mestrado** – Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2007.

CAPONE, Stefânia. **A busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras:** uma construção teológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. Introdução. In: **A história cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel Editorial, 1988.

COSTA, Marli Lopes da; Castro, Ricardo Vieiralves de. Patrimônio Imaterial Nacional: preservando memórias ou construindo histórias? **Estudos de Psicologia**, Natal, vol. 13, 2008. p. 125-131.

DAIBERT Jr, Robert. Eu chamo de outra maneira: a vingança das religiões ancestrais na África Insubmissa de Achille Mbembe. **Numen**. v. 24, p. 7-22, 2022.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1996.

DIAS, Rafael de Nuzzi. Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário. 2011. **Dissertação** (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.

D'ÒSÓSÌ, T. G. Omolokô: uma nação. São Paulo: Ícone, 2010

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. 8 ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2021.

FALCÃO, Kary Jean. Cultos de Matrizes Africanas no Brasil: Território de Identidade e Resistência Política. In: **Afros & Amazônicos**, v. 1, n. 1, Porto Velho, 2020. p. 59.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Espirais da linguagem de Exu: por uma filosofia do Òkòtó. **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico**, v. 18, 2018.

FERREIRA, Roquinaldo; Seijas, Tatiana. O tráfico de escravos para a América Latina: um balanço historiográfico. In: ANDREWS, George Reid; FUENTE, Alejandro de la (org.). **Estudos Afro-latino-americanos**: uma introdução. 1.ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson. (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 113-130.

FISCHER, Brodwyn; Grinberg, Keila; Mattos, Hebe. Direito, silêncio e racialização das desigualdades na história afro-brasileira. In: Andrews, George Reid; Fuente, Alejandro de la (org.). **Estudos Afro-latino-americanos**: uma introdução. 1.ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018. p. 163-216.

FRANCO, Gilsiana Paulo. **Juventude, ciberativismo e religião**: um estudo sobre a movimentação de jovens umbandistas e candomblecistas nas redes sociais. 2024, 221 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2024.

FRANTZ, Fanon. **Pele Negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo; Prefácio de Grada Kilomba; Posfácio de Deivison Faustino; Textos Complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FREUD, S. **Abrégé de psychanalyse**. Paris: PUF, 1985.

GATES Jr, Henry Louis. **Os Negros da América Latina**. São Paulo: Cia das Letras, 2014.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: Brasil. **Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03**. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005. p. 39 - 62.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

GONÇALVES José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2003.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988.

GONZALEZ, Lélia. ***Racismo e sexismo na cultura brasileira***. Revista Ciências Sociais Hoje, São Paulo, p. 223-244, 1987.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. SãoPaulo: Centauro, 2003.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 18, n. 37, 2012.

JARDIM, Tatiana. Umbanda: História, cultura e resistência. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em Serviço Social) – Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

JESUS, Jayro Pereira de. Racismo e cidadania. Um projeto de combate ao racismo cultural religioso afro e de implementação de ações sociais em comunidades-terreiros. In: Ashoka Empreendedores Sociais (org). **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, 2003. p. 185-202.

KABENGELE, Munanga. **Negritude**: usos e sentidos. São Paulo: Editora Autentica, 2009.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de Racismo Cotidiano Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; Albert, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 729p.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. **Exu – Luz e Sombras**: uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. 2ª edição. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Fundação CICCUS, 2020.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão; 5ª edição; Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

LIMA, Ivan Costa; Anjos, Deyziane dos; Ferreira, Raiane Mineiro. As lutas por direitos das comunidades tradicionais de terreiros pela igualdade racial no sul e sudeste do Pará. **Anais do II Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades** – Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.

LIMA, Ivan Costa; Pereira, Linconly de Jesus Alencar. Religiões de matrizes africanas em Marabá (PA): ações nos espaços públicos, afirmando identidades negras. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 14, n. 31, 2022. p. 230-247.

LIMONTA, Ileana de las Mercedes Hodge. **Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultura**: a santería cubana e o candomblé brasileiro (1950-2000). Tese (doutorado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2009.

MACEDO, A. C., & Bairrão, J. F. M. H. Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 21, n. 49, 2011. 207–216.

MBEMBE, Achille. **África Insubmissa**: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Luanda: Edições Mulembo, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MARTINS, Júlia Ritez. **Encantaria na umbanda**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP. Ribeirão Preto, 2011.

MARTINS, J. R., & Bairrão, J. F. M. H. A criança celestial: perambulações entre aruanda e o inconsciente coletivo. **Fractal: Revista De Psicologia**, v. 21, n. 3, 2009. p. 487–505.

MATTOS, Regiane Augusto de. História e cultura afro-brasileira. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MEIRA, Célio Silva; Amorim, Celeste Dias; Carmo, Roney Gusmão do. A umbanda e os lugares de memória. **Revista De Humanidades (Descontinuada)**, v. *29*, n. 1, 2014. p. 154–166.

MOREIRA, Carina Maria Guimarães. Metáforas da Memória e da Resistência: uma análise dos pontos cantados na Umbanda. **XI Congresso Internacional da ABRALIC**: Tessituras, Interações, Convergências. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2008.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. 2 ed. São Paulo: Fundação Maurício Grabois co-edição com Editora Anita Garibaldi, 2014.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro***:* processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NIERO, Lidiane Almeida. Religiosidade Mineira: Devoção aos Santos na Comarca do Rio das Mortes no Século XVIII. **Revista Sacrilegens**. Juiz de Fora, v. 11, n. 1, 2014. p. 124-138.

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

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**, v. 10, 1993. p. 1-178.

NOVAES, Luziara Miranda de. **O dia seguinte das mães de santo**: efeitos do racismo religioso após depredações dos terreiros e violações do sagrado. Dissertação de mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Seropédica: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2020.

OLIVEIRA, Irene Dias de; Jorge, Érica Ferreira da Cunha. Espiritualidade Umbandista: recriando espaços de inclusão. **Revista Horizonte**: Belo Horizonte, v. 11, n. 29, 2013. p. 29-52.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. **Dissertação** (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2007.

PEREIRA, Amilcar Araujo. **"O Mundo Negro"**: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970 – 1995) /Amilcar Araujo Pereira. 2010.

PINTO, Mãe Flávia. **Umbanda Preta**: raízes africanas e indígenas. Rio de Janeiro: Fundamentos de axé, 2022.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: editora Brasiliense, 1994.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. Tempo Social; **Rev. Sociol**. USP, S. Paulo, 2(1): 49-74, 1.sem. 1990.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões Afro-brasileiras e seus seguidores**. Porto Alegre: PUC. 2003.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Revista Estudos Avançados**, v. 18, 2004. p. 223-238.

RABELO, Miriam C. M.; Aragão, Ricardo. Caboclos e Orixás no Terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 2018.

REZENDE, Livia Lima. **Liberdade ainda que tardia**: as memórias do cativeiro elaboradas pelos Pretos-Velhos em São João Del-Rei e Montevideu, tempo presente. Tese (Doutorado em História). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), 2021.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno Manual Antirracista**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RODRIGUES JÚNIOR, Luiz Rufino. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, n. 63, 2002. p. 237-280.

SARLO, Beatriz. **Tempo Passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras/Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. 1ª- ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SILVA, Beatriz Simão Gontijo. **São Paulo do Muriahé e suas redes de sociabilidade:** análise social em uma freguesia escravista 1852-1888. Dissertação (Mestrado em História), Niterói: Universidade Salgado de Oliveira, 2017.

SILVA, Nathaly de Souza. Espaço sagrado, memórias ancestrais: diálogo sobre a importância da territorialidade, identidade e ancestralidade da Umbanda da cidade de Muriaé – MG. In: **Anais da XXXIX Semana de História da Universidade Federal de Juiz de Fora**: História dos povos Originários: ancestralidade, colonialidade e resistência, Juiz de Fora, 2024.

SILVA, Nathaly de Souza. "Avante Filhos Da fé! Como a Nossa Lei não há": Movimentos De Resistência Afro-Brasileira E Sua relação Com a Umbanda Na Cidade De Muriaé – Minas Gerais. **Faces De Clio**, v. 9, n. 18, 2024. p. 3-17.

SILVA, Rodrigo. de S. da. Zé Pelintra: Concepções sobre a Umbanda e o Malandro. **Revista Em Favor de Igualdade Racial**, *[S. l.]*, v. 3, n. 2, 2020. p. 133–145.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson. (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 149-157.

SIMAS, Luiz Antonio; Rufino, Luiz. **Fogo no Mato**: a ciência encantada das macumbas. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. Exu inventa seu tempo. In: **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e o Brasil africano**. 1. ed. São Paulo: Ática, 2014.

SOUZA, Marina de Mello. Santo Antônio, de Nó de Pinho: expressão material de uma devoção mestiça. **África**, São Paulo, n. 43, p. 64-76, 2022.

SOUZA, Izabel Cristina de; Guasti, Maria Cristina Figueiredo Aguiar. Cultura africana e sua influência na cultura brasileira. **Anais do XLI Encontro Nacional de Estudantes de biblioteconomia, Documentação, Ciência e Gestão da Informação**, Rio de Janeiro, 2018. p. 12.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

STALLYBRASS, Peter. **O Casaco de Marx**: roupas, memória, dor. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SWEET, James**. Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico**. 1400-1800. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

TROUILLOT, Michel-Rouph. O poder na estória. In: **Silenciando o passado**. Poder e a produção da história. Curitiba: Huya, 2016.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1955.

VIANNA, A. Martins. Os sagrados femininos da Pombagira nas encruzilhadas morfológicas de Maria Padilha. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 66, 2022. p. 391–450.

VIEIRA, Carolina Ferreira. Umbanda: Estruturas e rituais. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), 2016.

VIEIRA FILHO, Antonio Gracias. Domingo na igreja, sexta-feira no terreiro: as disputas simbólicas entre Igreja Universal do Reino de Deus e Umbanda. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

WADE, Peter. Interações, relações e comparações afro-indígenas. In: Andrews, George Reid; Fuente, Alejandro de la (org.). **Estudos Afro-latino-americanos**: uma introdução. 1.ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.