

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA**

SAUL DE MEDEIROS

***A VOZ DA UMBANDA: ENTRE MICROFONES E TERREIROS, A ORALIDADE
COMO PATRIMÔNIO ANCESTRAL EM CAXIAS DO SUL***

**CAXIAS DO SUL, RS
2026**

SAUL DE MEDEIROS

***A VOZ DA UMBANDA: ENTRE MICROFONES E TERREIROS, A ORALIDADE
COMO PATRIMÔNIO ANCESTRAL EM CAXIAS DO SUL***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em História**, na linha de pesquisa em Patrimônio Cultural, Educação Patrimonial e Ensino de História

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon
Coorientador: Prof. Dr. Roberto Radünz

CAXIAS DO SUL, RS
2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

M488v Medeiros, Saul de

A voz da umbanda [recurso eletrônico] : entre microfones e terreiros, a oralidade como patrimônio ancestral em Caxias do Sul / Saul de Medeiros. – 2026.

Dados eletrônicos.

Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em História, 2026.

Orientação: Everaldo Cescon.

Coorientação: Roberto Radünz.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Umbanda. 2. Oralidade. 3. Cultos afro-brasileiros - Caxias do Sul (RS). I. Cescon, Everaldo, orient. II. Radünz, Roberto, coorient. III. Título.

CDU 2. ed.: 299.6

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236

SAUL DE MEDEIROS

***A VOZ DA UMBANDA: ENTRE MICROFONES E TERREIROS, A ORALIDADE
COMO PATRIMÔNIO ANCESTRAL EM CAXIAS DO SUL***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em História**, na linha de pesquisa em Patrimônio Cultural, Educação Patrimonial e Ensino de História

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon
Coorientador: Prof. Dr. Roberto Radünz

Aprovada 30 de março de 2026.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Everaldo Cescon
Orientador
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Roberto Radünz
Coorientador
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dra. Cristine Fortes Lia
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Prof. Dr. Antonio Liberac Cardoso Simoes Pires
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Prof. Dr. Gelson Leonardo Rech
Universidade de Caxias do Sul

DEDICATÓRIA

À minha esposa amada, Tania Regina de Medeiros, companheira inseparável nesta travessia, estandarte de coragem e ternura. Guerreira de Iemanjá, teu amor foi o cântico que embalou meus dias e a maré que sustentou meus barcos quando o oceano se agitou.

Ao meu filho e amigo Nítuel, presença incansável e firme, que caminhou ao meu lado como guia e guardião. Tua palavra foi bússola, tua força foi âncora, tua sabedoria foi estrela. Orgulho-me de ti como quem contempla o reflexo mais belo de si mesmo.

Ao meu filho Anael, doce Odé na terra, cujo sorriso carrega a leveza da mata e cuja entrega revela a bravura do caçador que protege e acolhe.

Às quatro mais puras fontes de amor, Misma, Latifa, Luke e Apolo, que são rios cristalinos onde bebo a essência da vida e aprendo o verdadeiro sentido da eternidade do afeto.

Meu louvor à Umbanda, templo invisível e vivo, onde o tambor fala e a palavra se faz encantamento. Nela aprendi que espiritualidade é voo, enquanto religião é chão; e que só se chega ao divino quando primeiro se caminha para dentro de si. Foi neste axé que descobri que cada erro pode se tornar ensinamento, e cada acerto, oferenda.

Minha gratidão à minha família, que suportou minhas ausências com paciência e cobriu meus silêncios com compreensão, tornando-se o solo fértil onde pude plantar este novo desafio.

AGRADECIMENTOS

À Tania Mara Duda de Obá, cujos apontamentos iluminaram como tochas o caminho desta escrita; à Professora Doutora Marília Conforto, que lançou sobre mim o sopro de incentivo, abrindo as portas desta pós-graduação como quem abre o terreiro para a gira.

Meu respeito e profunda reverência aos meus orientadores, Prof. Dr. Everaldo Cescon e Prof. Dr. Roberto Radünz, que, como sábios ogans do conhecimento, sustentaram meu canto acadêmico, oferecendo paciência, tempo e sabedoria. Com eles aprendi não apenas a falar em nome da Umbanda, mas a ouvir o silêncio ancestral que ecoa no coração da história.

À Universidade de Caxias do Sul, terreiro do saber que me acolheu, e a todos os professores que, com seus ensinamentos, semearam sementes de luz. Em especial, às professoras Eliana Relá e Cristine Fortes Lia, cujos apontamentos foram como pontos riscados no chão: traços que abriram caminhos, portais e horizontes.

Ao produtor Daniel Vargas e à produtora Roberta Tiburri, pela dedicação, sensibilidade e seriedade na realização deste documentário, transformando pesquisa em imagem, som e emoção.

“Deus criou a memória e o homem inventou a escrita. [...] Escrever é divulgar. Um segredo, uma vez escrito, deixa de ser segredo. [...] Um livro contendo grandes segredos dos espíritos e de magia pode ser perigoso se cair nas mãos de pessoas não preparadas”.

PITA

RESUMO

A partir do acervo histórico e simbólico do programa de rádio *A Voz da Umbanda*, que conta com 25 anos de existência ininterrupta, esta tese se propõe a desenvolver uma investigação sobre a oralidade como meio privilegiado de transmissão do saber teológico, simbólico e ancestral da Umbanda, com ênfase nas tradições dos terreiros de Caxias do Sul-RS. Considerando que a oralidade manifestada em falas de sacerdotes e em entrevistas conduzidas pelo programa constitui uma linguagem sagrada que organiza, transmite e preserva a memória coletiva da religião, parte-se da hipótese de que essa oralidade não apenas estrutura a liturgia e o saber umbandista, mas também atua como instrumento de resistência, continuidade e afirmação identitária de uma espiritualidade afro-brasileira. Sendo assim, este trabalho é orientado por uma abordagem etnográfica e ancorado nos referenciais da Nova História Cultural. Como produto, tem o documentário intitulado *A Voz da Umbanda: entre microfones e terreiros*, o qual reúne entrevistas com dirigentes espirituais, registros históricos, fotografias e documentos da memória local. A análise do corpus articula os eixos da ancestralidade, da linguagem, da memória e da religiosidade popular, contribuindo para a valorização da Umbanda como patrimônio imaterial e manifestação legítima da espiritualidade brasileira. Nesse sentido, como etapa de socialização prévia dos resultados, foi realizada, no dia 26 de novembro de 2025, uma apresentação pública do documentário na sala de cinema do Centro de Cultura Dr. Henrique Ordovás Filho, em Caxias do Sul, em formato de pré-lançamento, antes de sua exibição oficial à banca avaliadora desta tese. Além disso, em reconhecimento à trajetória do programa *A Voz da Umbanda*, ocorreu uma sessão solene na Câmara Municipal de Caxias do Sul em homenagem aos seus 25 anos, no dia 25 de novembro, às 19 h. Esse reconhecimento por parte do poder público reafirma a relevância desse espaço de comunicação religiosa e cultural na vida da comunidade caxiense. Esses momentos simbólicos cumprem a dupla função de dar visibilidade ao patrimônio cultural da Umbanda junto à sociedade caxiense e afirmar a relevância dessa manifestação religiosa no espaço público institucional, reafirmando seu lugar de reconhecimento e respeito como parte da memória coletiva da cidade.

Palavras-chave: Umbanda. Oralidade. Patrimônio ancestral. Terreiros. Caxias do Sul.

ABSTRACT

This thesis proposes, based on the historical and symbolic collection of the radio program “A Voz da Umbanda” (“The Voice of Umbanda”), which has been on the air uninterrupted for 25 years, to develop an investigation on orality as a privileged means of transmitting the theological, symbolic, and ancestral knowledge of Umbanda, with emphasis on the traditions of the terreiros in Caxias do Sul-RS. Orality, manifested in the speeches of the priests and in the interviews conducted by the program, constitutes a sacred language that organizes, transmits, and preserves the collective memory of the religion. The hypothesis is that this orality not only structures Umbandist liturgy and knowledge but also acts as an instrument of resistance, continuity, and identity affirmation of an Afro-Brazilian spirituality. This work is anchored in an ethnographic approach and in the references of New Cultural History, having as its product the documentary entitled “A Voz da Umbanda: Between Microphones and Terreiros”, which brings together interviews with spiritual leaders, historical records, photographs, and documents of local memory. The analysis articulates the axes of ancestry, language, memory, and popular religiosity, contributing to the valorization of Umbanda as intangible heritage and as a legitimate manifestation of Brazilian spirituality. In this sense, as a preliminary stage of socialization of the results, a public presentation of the documentary was held at the City Council of Caxias do Sul, in the form of a pre-release, before its official screening before the evaluation committee. In addition, in recognition of the program’s trajectory, a solemn session took place at the Caxias do Sul City Council in honor of the 25 years of “A Voz da Umbanda”, on November 25 at 7:00 p.m. These symbolic moments fulfill the dual function of giving visibility to Umbanda’s cultural heritage within Caxias society and of affirming the relevance of this religious manifestation in the institutional public space, reaffirming its place of recognition and respect as part of the city’s collective memory.

Keywords: Umbanda. Orality. Ancestral heritage. Terreiros. Caxias do Sul.

RÉSUMÉ

Cette thèse propose, à partir du corpus historique et symbolique du programme radiophonique “A Voz da Umbanda” (« La Voix de l’Umbanda »), qui existe sans interruption depuis 25 ans, de développer une recherche sur l’oralité comme moyen privilégié de transmission du savoir théologique, symbolique et ancestral de l’Umbanda, avec un accent particulier sur les traditions des terreiros de Caxias do Sul-RS. L’oralité, telle qu’elle se manifeste dans les discours des prêtres et dans les entretiens réalisés par le programme, constitue un langage sacré qui organise, transmet et préserve la mémoire collective de la religion. L’hypothèse est que cette oralité non seulement structure la liturgie et le savoir umbandistes, mais agit aussi comme un instrument de résistance, de continuité et d’affirmation identitaire d’une spiritualité afro-brésilienne. Ce travail s’ancre dans une approche ethnographique et dans les références de la Nouvelle Histoire Culturelle, ayant pour produit le documentaire intitulé “A Voz da Umbanda: Entre micros et terreiros”, qui réunit des entretiens avec des dirigeants spirituels, des archives historiques, des photographies et des documents de la mémoire locale. L’analyse articule les axes de l’ancestralité, du langage, de la mémoire et de la religiosité populaire, contribuant à la valorisation de l’Umbanda comme patrimoine immatériel et comme manifestation légitime de la spiritualité brésilienne. Dans ce sens, comme étape préalable de socialisation des résultats, une présentation publique du documentaire aura lieu à la Chambre municipale de Caxias do Sul, sous forme de pré-lancement, avant sa projection officielle devant le jury d’évaluation. De plus, en reconnaissance de la trajectoire du programme, une séance solennelle se tiendra à la Chambre municipale en hommage aux 25 ans de “A Voz da Umbanda”, le 25 novembre à 19h00. Ces moments symboliques remplissent la double fonction de donner visibilité au patrimoine culturel de l’Umbanda au sein de la société caxiense et d’affirmer la pertinence de cette manifestation religieuse dans l’espace public institutionnel, réaffirmant sa place de reconnaissance et de respect en tant que partie de la mémoire collective de la ville.

Mots-clés: Umbanda. Oralité. Patrimoine ancestral. Terreiros. Caxias do Sul.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Atual estúdio da rádio A Voz da Umbanda.....	13
Imagem 2 – O convite para a sessão solene em homenagem aos 25 anos do programa A Voz da Umbanda, realizado na Câmara Municipal de Caxias do Sul, em 25 de novembro de 2025, evidencia o reconhecimento público e institucional da contribuição do programa para a memória e a visibilidade da Umbanda no município	14
Imagem 3 – Entrevista no estúdio da rádio A Voz da Umbanda com Sérgio Ubirajara da Rosa, ativista do Movimento Negro de Caxias do Sul; na ocasião, foi gravada a entrevista para o documentário pelo produtor Daniel Vargas, em 23 de março de 2024.....	16
Imagem 4 – Exemplo de Pontos Riscados.....	17
Imagem 5 – Reino de Ogum Onira – Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar. Fundado em 14 de julho de 1983, pelo Babalorixá Saul D’Ogum	23
Imagem 6 – Babalorixá Saul D’Ogum em preleção à assistência da Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar	37
Imagem 7 – Zélio Fernandino de Moraes, patrono oficial da Umbanda.....	45
Imagem 8 – Pejí/Congá (Altar) da Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar	77
Imagem 9 – Sessão pública na Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar, realizada em 28 de abril de 2016, na qual o dirigente Saul de Medeiros D’Ogum, junto à sua corrente mediúnica, proferiu uma preleção aos consulentes, explicando as linhas de trabalho da Umbanda.....	87
Imagem 10 – Figuras de Pontos Riscados	127
Imagem 11 – Divulgação da programação de A Voz da Umbanda	161
Imagem 12 – Programa A Voz da Umbanda, nos estúdios da rádio A Voz da Umbanda. Babalorixá Saul D’Ogum em entrevista com a escritora e umbandista Miriam Prestes de Oxalá. Data 01/05/2016	162
Imagem 13 – Entrevista com o vereador Lucas Caregnato	176
Imagem 14 – Entrevista com o Cacique de Umbanda Olmiro de Oxóssi	178
Imagem 15 – Imagem do documentário A Voz da Umbanda: Entre Microfone e Terreiros.....	180
Imagem 16 – Entrevista com as Ialorixás Marisa de Iemanjá e Ramona de Oyá	185

LISTA DE ABREVIATURAS

ANMA	Associação Nacional de Mídia Afro
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MIR	Ministério da Igualdade Racial
MPF	Ministério Público Federal
PPGHIS	Programa de Pós-Graduação Profissional em História
PRDC	Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão
PUCRS	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
TENSP	Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade
UCS	Universidade de Caxias do Sul
UEUB	União Espiritista de Umbanda do Brasil
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	ASPECTOS DA UMBANDA	33
2.1	BRASIL, PÁTRIA DA UMBANDA	43
2.2	UMA AFRO-PERCEPÇÃO DO MUNDO	52
2.3	O TERREIRO COMO LUGAR DE AXÉ.....	76
2.3.1	O Terreiro como lugar de resistência	77
2.3.2	Os primeiros Terreiros no Brasil	79
2.3.3	O Terreiro como lugar do sagrado	82
2.3.4	O Terreiro como lugar de memória ancestral	86
2.3.5	O Terreiro como lugar de fala	87
2.3.6	O Terreiro como lugar de falar e comer	91
3	A UMBANDA E A RITUALIZAÇÃO DOS ALIMENTOS NO TERREIRO: UMA LITURGIA SEM SACRIFÍCIO ANIMAL	93
3.1	A TRADIÇÃO ORAL ENCANTADA: PONTOS RISCADOS COMO EXPRESSÃO DO SAGRADO NA UMBANDA	105
4	A QUESTÃO ORAL NA UMBANDA	129
4.1	A ORALIDADE COMO HERANÇA DIVINA.....	136
4.2	O ATABAQUE COMO EXPRESSÃO ATÁVICA DA ORALIDADE	152
4.3	OUVIR PARA APRENDER E DEPOIS FALAR PARA ENSINAR	154
4.4	ORI (CABEÇA) QUE PENSA E FALA.....	157
5 A	UMBANDA NO RIO GRANDE DO SUL	160
5.1	AS DIVERSAS UMBANDAS.....	169
5.2	A UMBANDA EM CAXIAS DO SUL.....	174
6	O DOCUMENTÁRIO COMO PRODUTO ACADÊMICO E PATRIMONIAL	176
6.1	CONCEPÇÃO E PLANEJAMENTO DO DOCUMENTÁRIO.....	177
6.2	A PRÉ-PRODUÇÃO.....	177
6.3	PRODUÇÃO E EXECUÇÃO	180
6.4	ORGANIZAÇÃO DO DOCUMENTÁRIO.....	181
6.5	CONTEÚDO E PERSONAGENS	182
6.6	RESULTADO E IMPACTO ESPERADO	183
6.7	ORALIDADE E ANTROPOLOGIA VISUAL.....	184

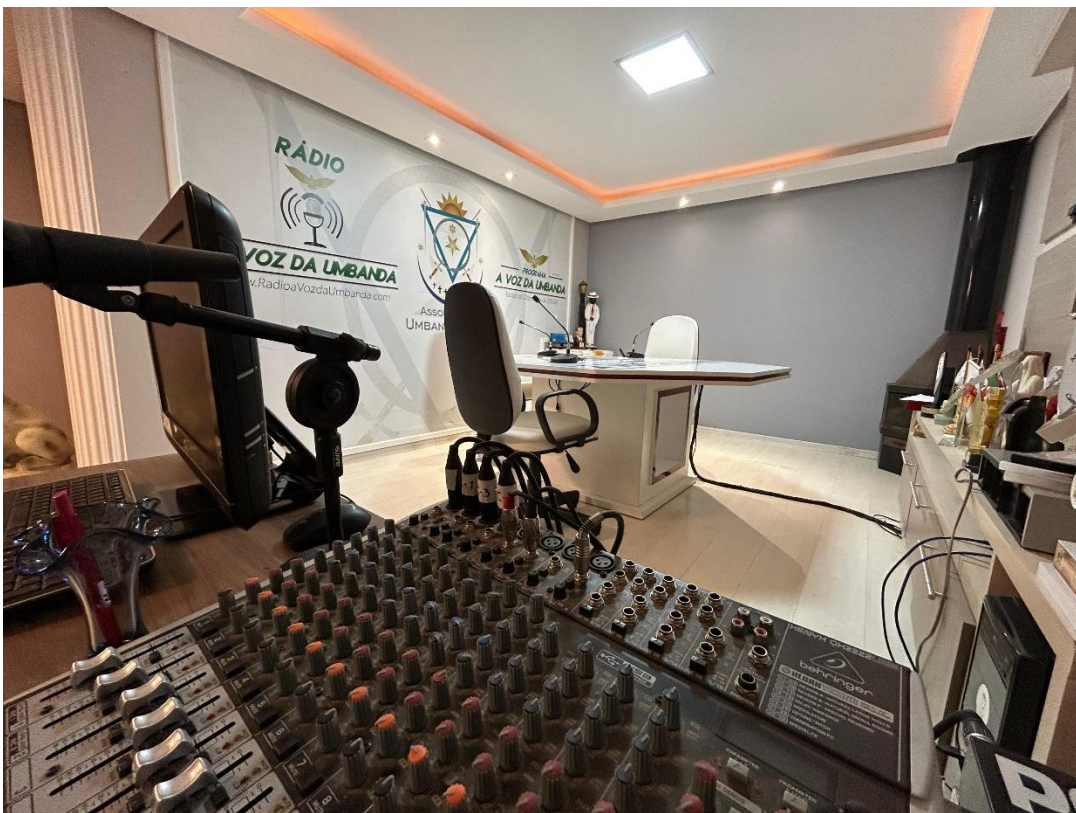
6.8	ENTREVISTAS COMO PATRIMÔNIO DA MEMÓRIA	184
6.9	O DOCUMENTÁRIO COMO GESTO ACADÊMICO E ESPIRITUAL.....	186
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	188
	REFERÊNCIAS	193
	ANEXO 1 – HOMENAGEM AOS 25 ANOS DO PROGRAMA A VOZ DA UMBANDA	203
	ANEXO 2 – CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL	204
	ANEXO 3 – QUESTIONÁRIO	206
	ANEXO 4 – LISTA DOS ENTREVISTADOS	207
	ANEXO 5 – TRANSCRIÇÃO DE UMA DAS ENTREVISTAS REALIZADAS - SÉRGIO UBIRAJARA DA ROSA, EFETUADA EM 23 DE MARÇO DE 2024	211

1 INTRODUÇÃO

Esta tese versa sobre o fenômeno da oralidade como patrimônio cultural, simbólico e teológico presente na Umbanda, compreendida aqui como uma das mais expressivas religiões do universo afro-brasileiro. A investigação parte do acervo do programa de rádio *A Voz da Umbanda*, fundado com o propósito de dar voz às lideranças religiosas e a comunidades tradicionais de terreiro da região de Caxias do Sul, cidade da serra gaúcha.

O programa *A Voz da Umbanda* foi ao ar pela primeira vez em 5 de março de 2000, pela extinta Rádio Difusora Caxiense. Desde sua fundação, permanece no ar de forma ininterrupta, totalizando 25 anos de existência dedicados à divulgação e à valorização das tradições umbandistas. O programa tem como âncora e idealizador o sacerdote Saul de Medeiros, conhecido no meio religioso como Saul D' Ogum. Em 2014, o programa passou a ser transmitido pela internet, com a criação da própria web rádio *A Voz da Umbanda*, veículo independente que segue ativo até os dias atuais.

Imagem 1 – Atual estúdio da rádio A Voz da Umbanda



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Inclusive, em 2025, a Câmara Municipal de Caxias do Sul organizou uma homenagem solene ao programa, tal como pode ser visto na reprodução do convite (disponível na Imagem 2).

Imagem 2 – O convite para a sessão solene em homenagem aos 25 anos do programa A Voz da Umbanda, realizado na Câmara Municipal de Caxias do Sul, em 25 de novembro de 2025, evidencia o reconhecimento público e institucional da contribuição do programa para a memória e a visibilidade da Umbanda no município



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Em seus fundamentos litúrgicos e doutrinários, a Umbanda é uma religião genuinamente brasileira, cujas raízes se manifestam por meio de uma ritualística sincrética e práticas comunitárias marcadas por resistência cultural. Sua cosmovisão não é inteiramente autônoma, pois se constitui a partir de uma releitura de cosmologias afro-brasileiras e ameríndias, ressignificadas em diálogo com o catolicismo popular, o espiritismo kardecista e o culto aos ancestrais indígenas.

De acordo com Muniz Sodré (2017, p. 43), “as formas simbólicas da religião afro-brasileira são atualizações de matrizes africanas transplantadas e reterritorializadas no Brasil urbano e mestiço”. Tal perspectiva complementa a visão de Prandi (2001a), para quem a Umbanda representa “uma nova configuração do sagrado brasileiro” nascida do entrelaçamento

de tradições africanas, indígenas e ocidentais. Essa interseção simbólica e ritualística permite compreender a Umbanda como um sincretismo que resulta em uma religião que reinventa e atualiza o sagrado de maneira criativa e profundamente enraizada na experiência brasileira.

Diante disso, esta pesquisa é realizada sob uma abordagem etnográfica centrada na escuta e na análise das falas produzidas em contextos litúrgicos e midiáticos, especialmente no programa *A Voz da Umbanda*, articulando memória, linguagem, ancestralidade e religiosidade. A partir do estudo das tradições orais presentes nos Terreiros de Caxias do Sul/RS, busca-se compreender como a oralidade atua como instrumento de formação identitária, preservação da memória coletiva e expressão de um saber ancestral que se afirma como patrimônio imaterial.

Para isso, é importante destacar que, na Umbanda, a oralidade não é apenas uma forma de expressão, mas o próprio eixo estruturante de sua teologia, uma vez que seus ensinamentos, suas práticas e seus fundamentos são tradicionalmente transmitidos de forma viva, performática e simbólica, muitas vezes à margem dos registros escritos. Através de falas de sacerdotes, narrativas orais, entrevistas e discursos proferidos por meio das entidades espirituais, constrói-se uma rede viva de saberes transmitidos oralmente, ancorada na ancestralidade e que atravessa gerações.

Imagem 3 – Entrevista no estúdio da rádio A Voz da Umbanda com Sérgio Ubirajara da Rosa, ativista do Movimento Negro de Caxias do Sul; na ocasião, foi gravada a entrevista para o documentário pelo produtor Daniel Vargas, em 23 de março de 2024

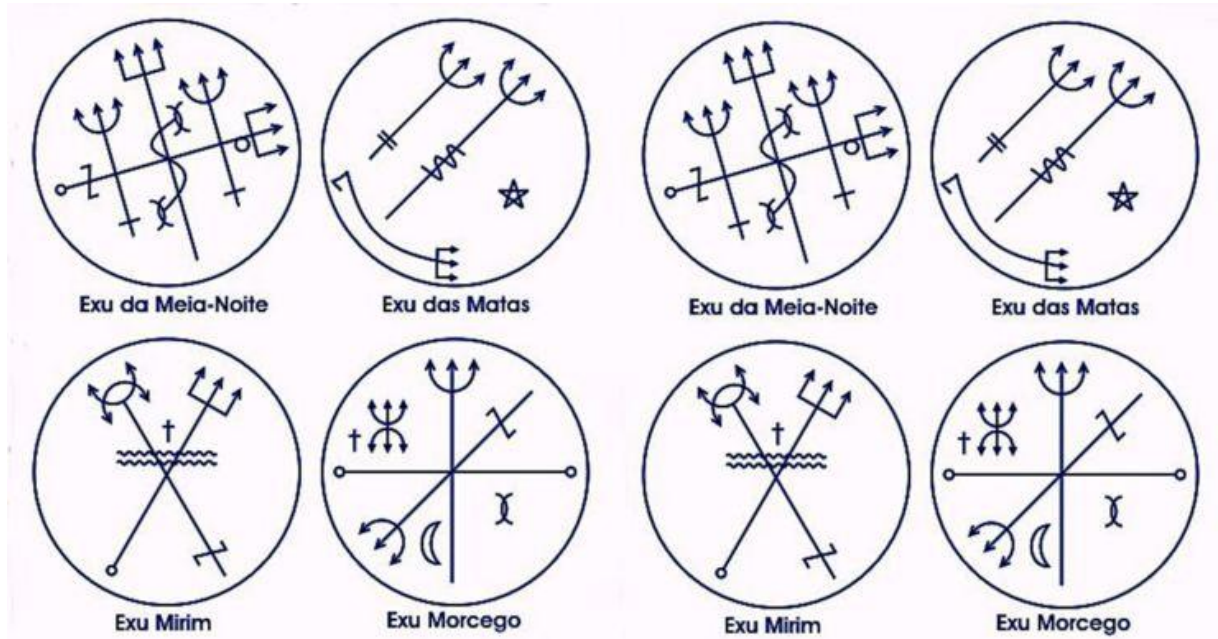


Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Além de pensar o papel da oralidade na construção do pertencimento dos povos de Terreiro, a tese também analisa como essa tradição falada contribui para a afirmação de uma espiritualidade decolonial enraizada na experiência brasileira, especialmente no contexto de Caxias do Sul, onde a resistência religiosa negra ainda encontra desafios históricos e socioculturais. Ao mesmo tempo, o estudo considera a relevância dos Pontos Riscados na Umbanda enquanto linguagem simbólica que coadjuva com a linguagem oral.

Na Umbanda, Pontos Riscados são grafias simbólicas traçadas pelas entidades espirituais com o uso da Pemba (giz ritual) durante os trabalhos mediúnicos e representam uma forma visual de linguagem sagrada. Esses símbolos são voltados à identificação da entidade, à ativação de forças espirituais e à consagração do espaço ritual (Prandi, 2001). Na Imagem 4, é possível visualizar um exemplo de Pontos Riscados.

Imagem 4 – Exemplo de Pontos Riscados



Em contrapartida, por sustentarem uma cosmovisão distinta daquela estabelecida pelo pensamento hegemônico judaico-cristão, as religiões afro-brasileiras são frequentemente percebidas como práticas destituídas de fundamento teológico ou, ainda, como expressões supersticiosas e primitivas. Esse prejulgamento compromete qualquer possibilidade de compreensão legítima de seus fundamentos litúrgicos, especialmente por parte daqueles que se recusam a realizar uma aproximação respeitosa e hermenêutica, melhor dizendo, exunêutica¹, com essas tradições religiosas. Muitas vezes, o fato de essas religiões se estruturarem majoritariamente por meio da oralidade é apontado de forma pejorativa, como se não houvesse uma doutrina sistematizada, reforçando uma visão distorcida que as qualifica como seitas e reproduzindo estigmas que alimentam e perpetuam o racismo religioso.

Esse tipo de julgamento, ainda que muitas vezes dissimulado sob o argumento da ausência de um “livro sagrado”, tal como ocorre nas chamadas religiões tradicionais abraâmicas, revela uma postura de intolerância religiosa, a qual se manifesta de forma explícita em diversas esferas da sociedade, inclusive no âmbito institucional. Um exemplo emblemático desse tipo de preconceito foi a declaração do juiz federal Eugenio Rosa de Araújo, da 17ª Vara

¹ Exunêutica é um neologismo que propõe, em chave afro-brasileira, uma leitura interpretativa análoga à hermenêutica. Enquanto a palavra hermenêutica remete a Hermes, mensageiro divino da mitologia grega, exunêutica evoca Exu, orixá mensageiro e senhor dos caminhos nas religiões de matriz africana. Ao adotar esse termo, busca-se afirmar uma epistemologia situada que valoriza a centralidade de Exu como princípio de mediação, trânsito e tradução simbólica, dispensando a necessidade de recorrer a paradigmas exclusivamente eurocêtricos e reafirmando a perspectiva de intérpretes afro-umbandistas.

Federal do Rio de Janeiro, que, em sentença proferida em abril de 2014, afirmou que “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões”².

Na ocasião, o magistrado se referia à Umbanda e ao Candomblé afirmando que eles “não contêm os traços necessários de uma religião” por não possuírem “um texto-base (como a Bíblia ou o Corão), uma estrutura hierárquica e nem um Deus a ser venerado”. Tal declaração revela não apenas um desconhecimento sobre a complexidade teológica e simbólica das religiões afro-brasileiras, mas também uma concepção reducionista e ocidentalizada do que se entende por religião. Ao adotar como parâmetro exclusivo o modelo das tradições monoteístas abraâmicas, o juiz ignorou as formas próprias de organização do sagrado presentes em cosmovisões não ocidentais.

Esse caso ganhou ampla repercussão quando o magistrado negou um pedido do Ministério Público Federal (MPF) quanto à retirada de 15 vídeos ofensivos à Umbanda e ao Candomblé hospedados na plataforma YouTube. O episódio teve início quando a Associação Nacional de Mídia Afro (ANMA) apresentou, à Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão (PRDC), uma denúncia sobre conteúdos discriminatórios veiculados na internet. Segundo o MPF, os vídeos associavam as religiões afro-brasileiras ao “mal” e ao “demônio”; em um dos vídeos, por exemplo, afirmava-se que “não se pode falar em bruxaria e magia negra sem falar em africano”. Um outro vídeo vinculava as práticas religiosas de origem africana ao uso de drogas, à prática de crimes e à disseminação de doenças, como a Aids³. Ao não reconhecer a gravidade desses conteúdos e negar sua remoção da plataforma, a decisão judicial acabou legitimando, ainda que indiretamente, práticas de intolerância e racismo religioso no ambiente digital.

Diante disso e com o propósito de contribuir para o desvendamento do imbróglio que ainda envolve a compreensão da Umbanda, esta pesquisa investiga a oralidade expressa no programa *A Voz da Umbanda* como veículo privilegiado de memória ancestral e instrumento de resgate da estrutura teológica dessa tradição religiosa. Considera-se, portanto, a relevância do Ponto Riscado e das expressões de linguagem presentes na Umbanda, especialmente a palavra falada, cantada ou entoada, como fundamentos de um saber iniciático e ancestral, o qual constitui um repertório devocional e uma forma de resistência simbólica e identitária.

² Justiça decide que manifestações afro-brasileiras não são religião. **Revista Exame**, 29 abr. 2014. Disponível em: <https://exame.com/brasil/justica-decide-que-manifestacoes-afro-brasileiras-nao-sao-religiao/>. Acesso em: 27 jul. 2025.

³ Para juiz, Candomblé e Umbanda não são religiões. **Revista Exame**, 29 abr. 2014. Disponível em: <https://classic.exame.com/brasil/para-juiz-candomble-e-umbanda-nao-sao-religioes/>. Acesso em: 27 jul. 2025.

Ao valorizar essas formas de expressão, o estudo busca libertar a tradição umbandista de grilhões impostos pelo pensamento colonial e pelo discurso eurocêntrico que, historicamente, moldaram as estruturas de conhecimento no Brasil. Ao mesmo tempo, essa abordagem permite recuperar e afirmar uma brasilidade autêntica, fundada na confluência dos saberes afro-indígenas e populares, os quais compõem a verdadeira identidade espiritual e cultural da nação brasileira.

Portanto, a oralidade, em articulação com os Pontos Riscados, deve ser compreendida como manifestação simbólica da ritualística umbandista e como um dos fundamentos estruturantes dessa tradição religiosa. Nesse sentido, é possível identificar um verdadeiro tripé que sustenta a tradição oral da Umbanda, a saber: (i) a palavra pronunciada, entoada ou evocada pelo sacerdote; (ii) a musicalidade expressa no toque dos atabaques⁴, cujos sons ritmam e potencializam as curimbas, criando uma atmosfera coletiva de devoção; e (iii) a epifania dos Pontos Riscados, que emergem no chão em consonância com a vibração dos cânticos e o pulsar dos tambores. Essa tríade, formada por voz, tambor e símbolo, é um sistema integrado de linguagem teológica e ritual, no qual cada elemento confere forma, força e permanência à experiência religiosa da Umbanda.

A partir dessa premissa, surgem indagações que orientam o eixo reflexivo desta pesquisa: existe, de fato, uma memória oral sistemática na Umbanda? Pode-se afirmar que, se há uma tradição oral robusta, entrelaçada aos grafismos rituais, tais linguagens conferem identidade simbólica e autonomia teológica à Umbanda enquanto religião de matriz brasileira? E mais: sendo o ser humano essencialmente oral em sua origem cultural e antropológica, é possível reconhecer, na oralidade umbandista, um patrimônio ancestral legítimo, digno de preservação e reconhecimento como bem imaterial? Essas são algumas das questões que norteiam o desenvolvimento desta investigação, na medida em que se busca compreender a Umbanda a partir de suas próprias estruturas epistemológicas, sem reduzi-la aos paradigmas do pensamento colonial e eurocêntrico.

Tem-se como hipótese principal desta pesquisa a possibilidade de conciliação entre a tradição oral, elemento constitutivo das religiões afro-brasileiras, e o universo grafocêntrico e virtual, característico da contemporaneidade. Em outras palavras: é possível preservar e transmitir os saberes ancestrais da Umbanda, fundada na oralidade e na experiência ritual, dentro de um mundo cada vez mais mediado pela escrita, pela tecnologia e pela virtualidade.

⁴ Para a Umbanda, os atabaques são instrumentos de percussão sagrados, usados para criar uma conexão espiritual entre o mundo material e o espiritual. Eles funcionam como um portal, sendo que seu som e ritmo auxiliam na concentração dos médiuns, na elevação da vibração do ambiente e na incorporação dos guias espirituais.

A partir dessa hipótese central, desdobram-se duas outras hipóteses secundárias que orientam o aprofundamento da investigação: (i) a oralidade pode ser compreendida como o elemento estruturante das religiosidades afro-brasileiras; e (ii) a oralidade é um fenômeno sagrado e performativo, herdado das matrizes africanas e ressignificado pela Umbanda em seu processo formativo. Ademais, pensamos não ser possível que a oralidade, em sua potência mística, sensorial e comunitária, seja substituída pela redação de um tratado teológico formal sem que haja uma descaracterização da própria espiritualidade que a sustenta.

As hipóteses formuladas, especialmente no que diz respeito à redução da oralidade a um sistema teológico escrito e à vivência ritual como forma de saber, encontram eco direto em pensadores umbandistas, como Rubens Saraceni, Mestre Yapacani e Alexandre Cumino. Esses autores reconhecem a importância do registro e da organização do conhecimento, mas defendem que a alma da Umbanda está no corpo ritual e na palavra viva das entidades, não em tratados sistemáticos.

Rubens Saraceni (1947–2015), por exemplo, foi um dos principais sistematizadores contemporâneos da Umbanda. Escritor prolífico e médium, desenvolveu o conceito de “Umbanda Sagrada”, articulando elementos de magia, cabala, esoterismo e teologia umbandista. Seu trabalho visou estruturar o conhecimento tradicional sem romper com a experiência espiritual que sustenta a religião. Já o Mestre Yapacani é um intelectual religioso e sacerdote de Umbanda que atua desde os anos 1980 na valorização das raízes afro-indígenas da religião. Sua obra tem foco na ancestralidade e na oralidade como pilares da transmissão do saber nos terreiros. Por fim, Alexandre Cumino é um dos autores contemporâneos mais reconhecidos no meio umbandista. Sacerdote, escritor e conferencista, ele busca dialogar com o universo acadêmico, propondo uma “teologia de Umbanda” comprometida com a valorização das tradições oral, mediúnica e ritualística como formas legítimas de conhecimento.

Esta pesquisa, portanto, reforça um movimento que pode ser chamado de **epistemologia umbandista de dentro**, uma vez que possibilita uma articulação entre a tradição oral e o âmbito acadêmico sem violentar a estrutura simbólica da religião. As hipóteses que legitimam a Umbanda enquanto religião afro-brasileira de matriz ancestral justificam plenamente a relevância desta pesquisa.

A razão central disso reside na expressiva presença da religiosidade de matriz africana no Brasil e, de modo excepcional, no Rio Grande do Sul, estado que, segundo dados do Censo

Demográfico⁵ de 2022, tem a maior proporção de adeptos à Umbanda e ao Candomblé no país (aproximadamente 3,2 % da população local, comparado à média nacional de cerca de 1%). Esse protagonismo do estado quanto à Umbanda e ao Candomblé é evidenciado também no *ranking* nacional de praticantes dessas religiões: o Rio Grande do Sul supera estados tradicionalmente associados à religiosidade afro-brasileira, como Rio de Janeiro (2,6 %) e Bahia (1 %)

Além disso, estudos etnográficos estimam que, no estado, haja cerca de 30 mil terreiros, concentrados especialmente na Região Metropolitana de Porto Alegre, o que legitima a presença de uma tradição religiosa afro-brasileira profundamente enraizada no Sul do país. Esse fato revela a importância de uma investigação dedicada à oralidade na Umbanda em um contexto que não apenas desafia os estereótipos sobre a formação religiosa nacional, como aponta a região gaúcha como epicentro contemporâneo de uma das manifestações religiosas mais resilientes e significativas da brasilidade.

Ademais, pelo fato de a tradição afro-nagô⁶ ser a mais difundida e consolidada no universo das religiões afro-brasileiras e por ter, essencialmente, uma tradição ágrafa, é possível afirmar que essa matriz exerceu uma influência profunda na formação de uma cultura religiosa marcada pela oralidade no Brasil. Ao longo do tempo, essa presença estruturante da tradição oral se tornou um dos principais eixos dos fundamentos, dos rituais e das formas de transmissão de conhecimento das religiões de matriz africana.

Todavia, esse legado não se restringe ao Candomblé ou a outras formas afro-originárias. Embora tenha nascido em solo brasileiro, a Umbanda acabou sendo profundamente influenciada por esse *ethos* oral afro-nagô, razão pela qual pode ser incluída nesse universo simbólico e litúrgico da oralidade. A Umbanda foi contemplada por esse legado ancestral e o reconfigurou à sua maneira ao articular oralidade, mediunidade e sincretismo como meios de preservação e continuidade de saberes espirituais.

⁵ O Censo Demográfico de 2022, ao apresentar os dados sobre religiões de matriz africana no Brasil, utiliza a categoria estatística “umbanda e candomblé” como rótulo genérico para agrupar diferentes formas de culto afro-brasileiro (incluindo práticas regionais). No caso do Rio Grande do Sul, porém, a maior parte desse contingente corresponde às casas de umbanda e, sobretudo, ao chamado batuque (ou “nação”), denominação regional dos cultos de orixá no estado, havendo relativamente poucas casas de candomblé *stricto sensu*. Assim, quando o Censo aponta que o Rio Grande do Sul lidera em “umbanda e candomblé”, os dados acabam por englobar, de modo agregado, também o batuque gaúcho.

⁶ A expressão afro-nagô é aqui utilizada para destacar a centralidade da matriz nagô-iorubá na conformação da Umbanda. Embora o culto umbandista resulte de um complexo sincretismo entre tradições indígenas, africanas, espíritas e católicas, é sobretudo o legado nagô, com seu panteão de orixás, sua cosmologia e seus códigos rituais, que fornece grande parte do repertório simbólico e teológico incorporado pelos terreiros de Umbanda no Brasil.

Contudo, mesmo com o significativo crescimento das publicações sobre Umbanda nas últimas décadas, ainda se observa uma lacuna considerável de investigações centradas na oralidade como estrutura fundante dessa tradição religiosa. Em geral, os estudos se concentram em aspectos históricos, sincréticos ou sociológicos da Umbanda, deixando à margem análises aprofundadas sobre a oralidade enquanto fenômeno teológico, pedagógico e performativo.

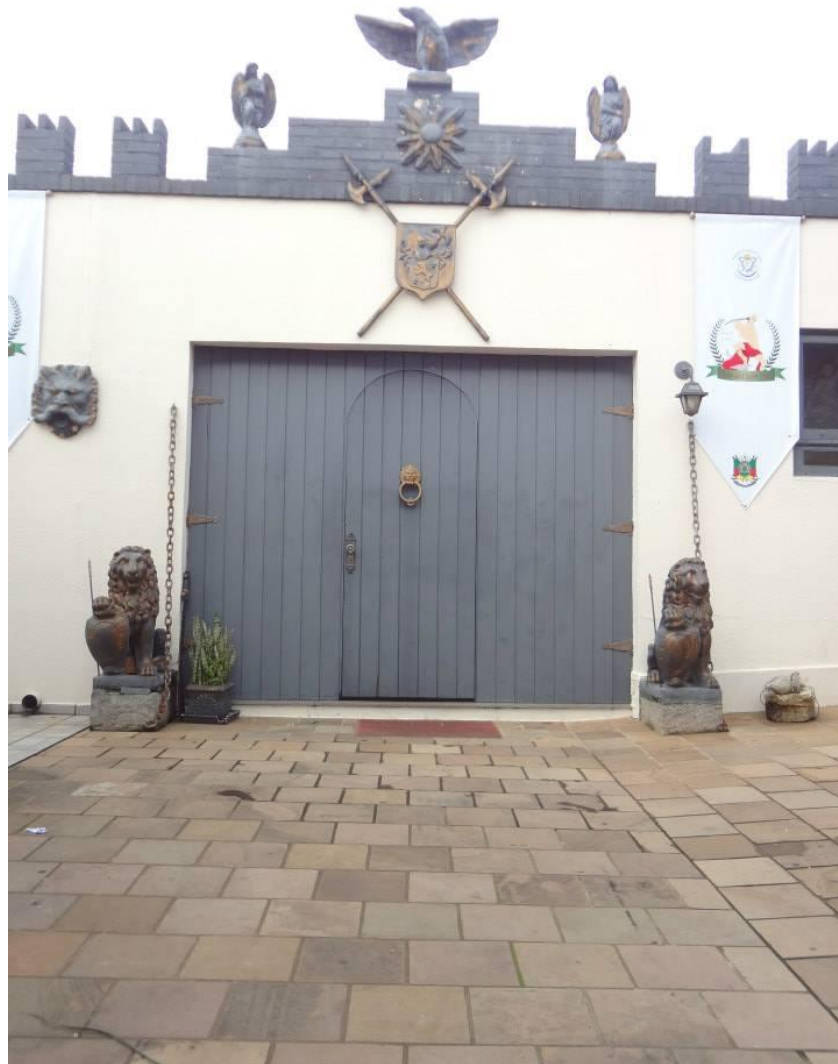
Sendo assim, o que justifica e orienta este trabalho é precisamente a busca por evidenciar o patrimônio oral presente na Umbanda e sua relevância dentro do multifacetado universo das religiões afro-brasileiras. Trata-se de um legado que, há aproximadamente quatro séculos, vem sustentando cosmovisões, práticas e saberes espirituais por meio de liturgias profundamente simbólicas, respeitáveis e atraentes, as quais resistem e se expandem apesar das pressões histórico-culturais sofridas. Nesse contexto, a oralidade não é um resquício da ausência de escrita, mas uma tecnologia de memória e de poder espiritual que confere à Umbanda sua vitalidade e capacidade de renovação constante.

Ademais, para que se possa compreender a Umbanda em sua matriz teológica mais autêntica, é necessário refletir sobre os fundamentos que justificam sua outorga como uma religião genuinamente brasileira. Essa brasilidade não se restringe à sua origem territorial, pois também diz respeito à sua capacidade de sintetizar, em suas formas simbólicas e ritualísticas, as diversas heranças espirituais que conformam o Brasil profundo.

A escolha desse tema de pesquisa está diretamente vinculada à minha trajetória pessoal e institucional, pois atuo como dirigente de terreiro desde 1983, estando à frente da Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar⁷, e como comunicador religioso por meio do programa de rádio *A Voz da Umbanda*, transmitido há mais de duas décadas. Esse programa, de ampla repercussão regional, é um verdadeiro veículo de memória oral, pois dá voz aos ensinamentos das entidades espirituais, aos fundamentos ritualísticos e à história viva da Umbanda no contexto de Caxias do Sul e região serrana gaúcha. Através dele, foram preservadas narrativas, saberes e vivências que dificilmente seriam captados por registros escritos convencionais, reafirmando a centralidade da oralidade como meio de transmissão do patrimônio ancestral e místico da Umbanda.

⁷ A Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar foi fundada em 14 de julho de 1983, pelo Babalorixá Saul de Medeiros D'Ogum, em Caxias do Sul-RS, sendo um dos terreiros mais antigos em atividade contínua na região.

Imagem 5 – Reino de Ogum Onira – Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar.
Fundado em 14 de julho de 1983, pelo Babalorixá Saul D’Ogum



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Diante do exposto, o propósito desta pesquisa, portanto, é retomar e valorizar a importância da memória oral na constituição e na perpetuação da Umbanda, reconhecendo-a como elemento central na estrutura teológica e ritualística dessa tradição religiosa. Para alcançar tal propósito, definiram-se os seguintes objetivos específicos: (i) registrar a memória oral presente na ritualística umbandista, especialmente no contexto dos terreiros caxienses; (ii) contribuir para a preservação da identidade religiosa umbandista e de seus pilares litúrgicos, compreendendo-os como expressões legítimas de um saber ancestral; e (iii) elaborar, como produto desta tese, um documentário etnográfico a partir de entrevistas com dirigentes de terreiros e estudiosos da cultura afro-brasileira. O documentário também contará com coleta de materiais históricos, como registros de eventos, fotografias e reportagens de jornais, com ênfase

no acervo da cidade de Caxias do Sul. A proposta objetiva resgatar uma parte significativa da história da Umbanda no município, destacando sua presença, resistência e singularidade dentro do panorama religioso sul-brasileiro.

Para alcançar os objetivos propostos, foi definida uma estrutura metodológica que concilia os pressupostos da História Oral (Alberti⁸, 2005) com os aportes interpretativos da Nova História Cultural. A História Oral, entendida aqui como uma metodologia de produção de fontes e de análise histórica por meio de entrevistas gravadas com sujeitos que viveram ou testemunharam eventos significativos, fundamenta-se na escuta ativa e na valorização da memória individual e coletiva. Para esta pesquisa, sua aplicação se deu com a realização de entrevistas junto a dirigentes espirituais da Umbanda na cidade de Caxias do Sul, os quais compartilharam suas experiências, vivências e interpretações sobre o passado e o presente da Umbanda local.

Além disso, essa abordagem encontra ressonância na perspectiva de autores umbandistas contemporâneos, como Alexandre Cumino (2010), que compreende a tradição oral como uma das formas mais autênticas de preservação da teologia e da identidade umbandista. O autor considera que, no terreiro, a oralidade não pode ser vista somente como um meio de comunicação, uma vez que é uma tecnologia espiritual de transmissão do sagrado, profundamente ligada à vivência mediúnica e à pedagogia das entidades. Assim, o uso da História Oral nesta pesquisa não se justifica apenas enquanto método acadêmico reconhecido, pois é uma teoria que também dialoga diretamente com os modos próprios de transmissão de saber no interior da Umbanda, fortalecendo o compromisso desta tese com uma abordagem que reconhece e valoriza as epistemologias de matriz afro-brasileira.

Ao considerarmos que a memória não deve ser entendida como um repositório neutro de fatos, mas como uma construção simbólica e culturalmente situada, a análise das entrevistas realizadas nesta pesquisa foi orientada pelos pressupostos da Nova História Cultural⁹, cuja proposta central é compreender os significados que os sujeitos atribuem às suas experiências, narrativas e práticas religiosas. Dessa forma, a História Oral se articula à Nova História Cultural

⁸ Verena Alberti é historiadora e pesquisadora do Centro de Pesquisa e Documentação de História da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV), referência nos estudos de história oral no Brasil. Dialogando com a Nova História Cultural, sua reflexão enfatiza a centralidade das narrativas, das experiências subjetivas e das representações na construção do conhecimento histórico, deslocando o foco de “grandes eventos” para os sentidos produzidos pelos sujeitos em seus contextos sociais e culturais.

⁹ A Nova História Cultural é uma vertente da historiografia que se dedica à compreensão das formas simbólicas de expressão de diferentes grupos sociais, valorizando a oralidade, os rituais, os saberes cotidianos e as disputas de sentido que constroem as culturas. Busca interpretar os significados das ações e crenças dos sujeitos a partir de suas próprias experiências e representações.

como uma chave interpretativa capaz de acessar os sentidos, as representações e as identidades mobilizadas nos relatos dos entrevistados. Sendo assim, a pesquisa foi estruturada em três fases distintas: (i) escuta e gravação dos relatos orais de dirigentes espirituais de Umbanda na cidade de Caxias do Sul; (ii) transcrição e análise interpretativa dessas narrativas com base nos referenciais da Nova História Cultural; e (iii) sistematização e problematização do conteúdo colhido em diálogo com o campo historiográfico das religiões afro-brasileiras.

Inicialmente, foi realizado o planejamento do trabalho de campo, envolvendo a definição da equipe responsável pelos registros audiovisuais, a identificação prévia dos terreiros a serem visitados e a coleta de documentos relevantes, como fontes diplomáticas, recortes de periódicos, fotografias, livros-tombo e projetos arquitetônicos. Em seguida, foram realizadas as visitas técnicas aos terreiros selecionados, tendo sido feitos registros fotográficos, anotações de campo e levantamento contextual do espaço religioso. Paralelamente, foi elaborado um roteiro de entrevista semiestruturada que visou captar os relatos nas próprias palavras dos entrevistados a partir de temas e aspectos previamente levantados nas fontes primárias¹⁰. Ainda, foram produzidos instrumentos de controle, como ficha de entrevista (contendo dados do entrevistado e dos pesquisadores), termos de cessão de uso dos depoimentos e um caderno de campo reflexivo preenchido ao final de cada sessão de entrevista, com observações sobre a relação estabelecida com o entrevistado, reações percebidas, tensões ou dificuldades surgidas durante a conversa. As entrevistas foram enriquecidas com o uso de materiais evocativos, como fotografias antigas e recortes de jornais. Por fim, todas as gravações passaram por um processo de transcrição textual fiel, que serviu de base para as análises desenvolvidas.

A quantidade de entrevistas realizadas nesta pesquisa não foi definida de maneira rígida, tendo sido orientada pelo princípio metodológico conhecido como “ponto de saturação”, conforme proposto por Daniel Bertaux¹¹ (1980). Esse princípio se refere ao momento em que, após determinado número de entrevistas, o pesquisador percebe que nenhuma informação nova e relevante sobre o objeto investigado está surgindo. No entanto, esse critério somente é válido se o pesquisador tiver, de forma consciente e criteriosa, diversificado ao máximo seus

¹⁰ Por fontes primárias, compreendem-se os registros originais e diretos da prática religiosa umbandista em Caxias do Sul, tais como entrevistas com dirigentes, relatos orais, documentos internos dos terreiros, fotografias, programas de rádio, pontos riscados, objetos de culto e demais materiais produzidos no próprio contexto dos acontecimentos. Tais fontes constituem a base empírica que permite compreender a memória viva e os saberes transmitidos oralmente nas tradições de terreiro.

¹¹ Daniel Bertaux é sociólogo francês reconhecido pelo desenvolvimento da abordagem biográfica na pesquisa qualitativa. Em seus estudos sobre histórias de vida e trabalho, ele propõe o princípio do “ponto de saturação” como critério metodológico para definir o número de entrevistas: chega-se à saturação quando os relatos passam a apresentar recorrência e nenhuma informação nova relevante emerge sobre o fenômeno estudado, indicando que o corpus já é suficientemente denso para a análise (Bertaux, 1980).

interlocutores, garantindo variedade de perfis, experiências, gêneros, trajetórias e perspectivas dentro do universo estudado. Essa diretriz foi seguida rigorosamente ao longo do trabalho de campo, assegurando representatividade e profundidade analítica dos relatos orais registrados junto aos dirigentes espirituais da Umbanda em Caxias do Sul.

Entendemos que a metodologia da pesquisa é uma ferramenta imprescindível para qualquer atividade acadêmica que pretenda produzir conhecimento, pois orienta o pesquisador na construção de um percurso que se afasta do senso comum e das simplificações cotidianas. Tal caminho, muitas vezes escarpado, visa a uma contribuição original, crítica e inovadora para a sociedade, especialmente quando compromissada com saberes ancestrais e modos de vida tradicionalmente invisibilizados, como é o caso das religiões afro-brasileiras. A pesquisa, portanto, deve ser compreendida como a causa primeira da atividade acadêmica, atuando como eixo de aprimoramento do ensino e, particularmente, do trabalho docente — especialmente daquele que ocupa a função simbólica do “suposto saber”. Sob esse ponto de vista, Pedro Demo¹² afirma que, enquanto princípio científico e educativo, a pesquisa

[...] faz parte de todo processo emancipatório, no qual se constrói o sujeito histórico autossuficiente, crítico e autocrítico, participante e capaz de reagir contra a situação de objeto e de não cultivar o outro como objeto. Pesquisa como diálogo é processo cotidiano integrante do ritmo de vida, produto e motivo de interesses sociais em confronto, base da aprendizagem que não se restrinja a mera reprodução; na acepção mais simples, pode significar conhecer, saber, informar-se para sobreviver, para enfrentar a vida de modo consciente. (Demo, 2006, p. 16)

Por tudo o que foi apresentado até o momento, cabe uma oportuna questão: a Umbanda pode ser considerada uma religião de tradição oral? Para começar a responder a essa desafiadora pergunta, temos segundo capítulo desta tese, intitulado “Aspectos da Umbanda”, que apresenta um embasamento teórico sobre o pensamento umbandista, que se processa por meio de sua afro-percepção de mundo. Adiantamos aqui que sim, histórica e ritualmente, a Umbanda se constitui como uma religião de tradição oral, pois seus conhecimentos são aprendidos no fazer do terreiro, na palavra do dirigente, nos pontos cantados, no toque dos atabaques e nos pontos riscados. Porém, essa oralidade não exclui a escrita: ela permanece central mesmo quando a experiência umbandista passa a ser registrada em livros, regulamentos e mídias. Adotamos,

¹² Pedro Demo é sociólogo e educador brasileiro, reconhecido por suas contribuições à metodologia da pesquisa nas ciências sociais e à reflexão crítica sobre educação. Em suas obras, enfatiza que pesquisar não é apenas levantar dados, mas elaborar teoricamente a realidade, articulando rigor metodológico e compromisso ético-político com a transformação social. Demo defende a centralidade da pesquisa qualitativa, da participação dos sujeitos e da autonomia crítica do pesquisador, entendendo o conhecimento científico como construção sempre provisória, situada e historicamente condicionada.

portanto, a noção de **oralidade como regime primário de transmissão**, complementado por registros escritos e audiovisuais, conforme a afro-percepção de mundo que organiza a cosmologia, a ética e a prática da Umbanda.

Em seguida, o terceiro capítulo versará sobre a cosmovisão africana, visto que a Umbanda não deixa de ser uma herdeira direta do seu hermético sistema de transmissão oral de conhecimento, assim como todas as religiões de matriz africana que compõem o universo das religiões afro-brasileiras. Esse capítulo delinea, portanto, eixos como ancestralidade, axé, plano astral e plano físico, circularidade temporal e natureza como território sagrado, visando demonstrar analiticamente como tais princípios informam práticas de terreiro e categorias nativas.

Embora o foco principal da tese esteja na oralidade na Umbanda, as questões identitárias presentes nas religiões afro-brasileiras são evidenciadas no quarto capítulo, especialmente a construção da identidade umbandista a partir da noção de Ori, entendida como “a cabeça que pensa e fala”, conceito fundamental na filosofia iorubá¹³. Nesse sentido, o capítulo trata com maior profundidade a oralidade como elemento estruturante nas religiões afro-brasileiras e, conseqüentemente, na Umbanda. Vale ressaltar que esse legado oral deixado pelas matrizes religiosas de ascendência banto, angola e nagô espalhadas pelo Brasil também alcançou a Umbanda desde os primórdios de sua existência.

O quinto capítulo, por sua vez, evidencia que a Umbanda é, de fato, uma religião de matriz brasileira, rompendo com visões equivocadas ou desinformadas que a classificam como simples sincretismo ou desdobramento de outras tradições. Registros históricos, relatos orais e testemunhos preservados dentro da própria tradição umbandista ratificam que a fundação simbólica e litúrgica da Umbanda se deu no início do século XX, tendo como figura central o médium Zélio Fernandino de Moraes. Embora práticas espiritualistas similares já fossem observadas em diferentes regiões do Brasil antes desse marco — e mesmo que algumas sejam consideradas por estudiosos como “vestígios de uma proto-Umbanda” —, é por meio da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 1908, que a religião assume sua identidade própria e se apresenta publicamente como Umbanda.

¹³ Nota: As formas iorubá e yorubá designam o mesmo povo e a mesma língua da África Ocidental. Em português, a grafia iorubá é o aportuguesamento tradicional (o “y” não integrava o alfabeto português até o Acordo Ortográfico de 1990). Já yorubá reproduz a forma internacional/inglesa Yoruba, ou a autodenominação Yorùbá (com marcas tonais), e aparece com frequência em textos acadêmicos recentes. Neste trabalho, adoto iorubá para termos em português e preservo Yorùbá quando cito nomes próprios, títulos ou trechos no original.

O caráter profissional desta tese se evidencia no próprio formato de seu produto: um documentário sobre a história da Umbanda em Caxias do Sul, tendo como fio condutor a trajetória da rádio A Voz da Umbanda. Diferente de uma tese exclusivamente escrita, destinada sobretudo às bibliotecas universitárias, espaços muitas vezes marcados pela restrição do acesso à comunidade, o doutorado profissional em História oferecido pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) pressupõe a elaboração de um produto que dialogue diretamente com a sociedade. Desse modo, o documentário cumpre dupla função: de um lado, preserva e sistematiza uma memória coletiva de relevância histórica; de outro, amplia o alcance desse conhecimento ao se tornar acessível a um público mais amplo, especialmente às próprias comunidades de terreiro que protagonizam essa narrativa. Assim, reafirma-se o compromisso do doutorado profissional em História com a produção de conhecimento aplicado, capaz de ultrapassar os muros acadêmicos e interagir efetivamente com a sociedade. A esse respeito, Dunaway (2016, p. 165) comenta:

Em um mundo visuocêntrico, é importante considerar as várias maneiras pelas quais nós ouvimos o mundo ao nosso redor: nossa paisagem sonora. Nas últimas décadas, eu mesmo pesquisei, roteirizei e produzi dezenas de rádio, documentários de história oral. Meu interesse consiste em encontrar maneiras de fazer com que muitas vozes, de nossas muitas culturas apresentem suas experiências em suas próprias palavras. Coletar o passado oral de uma pessoa para depois selá-lo em uma biblioteca na forma de monografia e tese é algo que não presta serviço algum à comunidade maior — e que pode quebrar o elo entre o que é contado e o que é ouvido, entre a “oralidade” e a “auralidade”. Coletar a história, sem depositá-la, pode ser uma forma de roubo cultural.

No Brasil, o debate sobre História Pública ganhou maior visibilidade a partir dos anos 2000, dialogando fortemente com a valorização do patrimônio imaterial e com as práticas de História Oral. José Carlos Sebe Bom Meihy (2002), referência fundamental para a História Oral, aponta que a oralidade é um instrumento de democratização da história, permitindo que vozes silenciadas ou marginalizadas pelo discurso oficial encontrem um lugar de legitimidade. Nesse sentido, ao tratar da Umbanda como campo de memória, esta pesquisa também se inscreve na tradição de pensar a História Oral como uma vertente da História Pública, uma vez que ela extrapola o registro escrito para se tornar um espaço de afirmação identitária.

Mais recentemente, Valdei Lopes de Araujo (2016) destacou a importância de compreender a História Pública no Brasil como um campo em expansão, profundamente ligado às práticas culturais e ao tempo presente. Para o autor, a História Pública não é apenas a divulgação da pesquisa histórica em linguagem acessível, mas também a construção coletiva de narrativas que se legitimam no espaço público. Essa perspectiva reforça a ideia de que as

práticas religiosas, o rádio comunitário e os projetos audiovisuais podem ser compreendidos como experiências de História Pública.

O programa *A Voz da Umbanda* constitui, nesse sentido, um espaço privilegiado de História Pública. Desde sua criação, o programa divulga festas, doutrina e ritos, tendo se tornado um repositório de memória ao registrar entrevistas com lideranças religiosas e autoridades políticas, permitindo que a palavra umbandista circulasse no espaço público e alcançasse diferentes públicos. O documentário que acompanha esta tese, ao reunir entrevistas, imagens e registros da tradição oral, dá continuidade a essa prática, transformando a experiência dos terreiros em patrimônio compartilhado.

Ao articular oralidade, patrimônio imaterial e História Pública, esta pesquisa demonstra que a Umbanda, mais do que um objeto de estudo, é um sujeito ativo da construção histórica. O terreiro, nesse contexto, não é somente um lugar de culto, mas também um espaço de produção de memória, de resistência cultural e de transmissão de saberes ancestrais. Ao registrar e difundir a voz de sacerdotes e comunidades, esta tese partilha a autoridade da narrativa histórica e reafirma a Umbanda como patrimônio vivo.

Assim, a inserção da História Pública neste trabalho não deve ser vista como um adendo, mas como uma consequência natural da própria metodologia escolhida. A oralidade, os pontos riscados e as práticas rituais configuram objetos de análise acadêmica e se projetam no espaço social como elementos de afirmação identitária e valorização da memória coletiva. Logo, o presente estudo é, simultaneamente, pesquisa acadêmica e prática de História Pública, pois constrói pontes entre a universidade e a comunidade, entre o saber científico e o saber ancestral, entre a memória local e o patrimônio nacional.

Ao refletir sobre a História Pública, torna-se imprescindível reconhecer a dimensão da memória social como eixo estruturante da relação entre o passado, o presente e o futuro. Desse modo, a obra *Memória social: novas perspectivas sobre o passado*, de James Fentress e Chris Wickham (1992), é um referencial fundamental para compreender a forma como os grupos sociais constroem, transmitem e ressignificam suas experiências coletivas. Para os autores, a memória não deve ser entendida como mero repositório estático de fatos, tendo em vista que ela é um processo social ativo, permanentemente recriado por narrativas, símbolos, rituais e práticas comunitárias. Assim, a memória se revela menos como uma repetição engessada do passado e mais como um campo dinâmico de disputas, negociações e interpretações, no qual se definem identidades e pertencimentos coletivos.

Como pontuado anteriormente, a noção de memória social ajuda a compreender esse processo. Maurice Halbwachs¹⁴ (1990) acrescenta que as pessoas só recordam situações relacionadas aos grupos aos quais elas pertencem, de modo que podemos inferir que a memória pertence antes ao coletivo do que ao indivíduo. Com base nisso, pode-se dizer que a oralidade na Umbanda se constitui como memória social em movimento, transmitindo o sagrado através das vozes que atualizam e ressignificam a experiência ancestral.

Entre as diversas formas de memória social existentes, a oralidade ocupa lugar de relevo, em virtude de sua capacidade de transmitir experiências de modo vivo, carregado de emoção e legitimidade comunitária. Ao contrário da memória escrita, fixada em documentos, a memória oral confere flexibilidade às narrativas e permite que elas sejam constantemente reatualizadas de acordo com o contexto histórico e social. No universo da Umbanda, essa dimensão oral se revela central: pontos cantados, histórias de entidades, ensinamentos dos guias e narrativas dos dirigentes constituem uma verdadeira tessitura de saberes ancestrais que mantém viva a identidade religiosa e cultural dos terreiros. Fentress e Wickham (1992) observam que, apesar de a escrita ocupar lugar central na cultura ocidental, ela não traduz nossos pensamentos de forma direta, pois os filtra e reorganiza; diferentemente, a palavra oral guarda maior proximidade com a experiência vivida.

A palavra escrita não é um espelho dos nossos pensamentos. Quando muito, os registros textuais só representam a consciência coletiva de uma forma indireta. Em parte, isso tem a ver com a espontaneidade: nada do que escrevemos é tão disperso e desordenado como o nosso processo de pensamento. Mas isso é apenas uma pequena parte do problema, pois é difícil supor que os redatores dos éditos medievais quisessem produzir literatura de “corrente de consciência”. A palavra escrita não só não consegue espelhar o nosso pensamento, como rara vez tenta. (Fentress; Wickham, 1992, p. 22)

Nesse sentido, o programa *A Voz da Umbanda*, com seus 25 anos ininterruptos de existência, é um exemplo notável do que Fentress e Wickham (1992) denominam como memória social. Mais do que um veículo de comunicação, o programa funciona como um arquivo vivo de memória oral, no qual sacerdotes, médiuns e adeptos partilham suas experiências e tradições, preservando e difundindo uma herança que, de outro modo, correria o risco de silenciamento. Cada entrevista e cada ponto de vista registrado ao longo dos anos compõem uma memória coletiva que reafirma não apenas a religião, mas também fortalece a continuidade de uma linhagem cultural afro-brasileira.

¹⁴ Maurice Halbwachs (1990) foi pioneiro em demonstrar que a memória individual só pode ser compreendida no interior de quadros sociais, isto é, em relação aos grupos e às coletividades aos quais as pessoas pertencem.

A categoria de ancestralidade, central na Umbanda, também se articula a esse quadro teórico. A evocação constante das entidades, dos orixás, dos pontos riscados e dos cânticos funciona como mecanismo de atualização da memória ancestral, que deixa de ser apenas lembrança do passado para se tornar prática viva no presente. O programa de rádio, ao levar essas vozes para além dos muros dos terreiros, amplia o alcance dessa ancestralidade, projetando-a na esfera pública e garantindo sua circulação como patrimônio imaterial.

Fentress e Wickham (1992) lembram, ainda, que a memória envolve necessariamente a seleção e o esquecimento; por isso, lembrar significa também escolher o que silenciar. Nesse ponto, o programa e a oralidade umbandista atuam como instrumentos de resistência frente ao apagamento cultural provocado pelo racismo estrutural e pela intolerância religiosa. Ao dar voz às comunidades de terreiro, o espaço radiofônico registra, preserva e legitima aquilo que, em muitos contextos, foi marginalizado.

É fundamental, ainda, explicitar a condição particular e intransferível que ocupo neste processo investigativo, atravessada por uma experiência dupla e complexa. De um lado, a de praticante de Umbanda desde 1983, exercendo a função de dirigente espiritual da Casa Branca de Ogum Beira Mar e Cabocla Estrela do Mar; de outro, a de pesquisador acadêmico responsável pela análise que se desenvolve neste trabalho. Essa condição de pertencimento religioso não é um dado secundário, mas atravessa e constitui minha forma de observar, interpretar e significar os fenômenos analisados.

Neste contexto, ocorre o que Geertz (1989) denomina descrição densa, na qual o pesquisador deve não apenas relatar fatos, mas também compreender os significados que esses fatos possuem para os próprios atores sociais envolvidos. Ao transitar entre o papel de agente religioso e de analista acadêmico, assumo uma postura que se aproxima do que Oliveira (2000) chama de “observador participante invertido”, ou seja, não apenas participo do objeto de estudo mas sou constituído por ele. Essa condição exige um exercício contínuo de reflexividade, uma vez que, como afirma Bourdieu¹⁵ (2004), todo conhecimento científico deve passar pela crítica das próprias condições de produção.

Essa posição liminar de fronteira entre o sagrado e o acadêmico confere à pesquisa um caráter autoetnográfico, no qual a vivência pessoal não é um obstáculo, mas um ponto de partida epistemológico. Como destaca Alberti (2005), a oralidade e a experiência subjetiva, quando articuladas criticamente, podem gerar um conhecimento profundamente situado, comprometido

¹⁵ Pierre Bourdieu defende que todo conhecimento científico exige um exercício de crítica permanente às condições sociais, históricas e institucionais que o produzem. Cf. BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 2004, p. 122-155.

não apenas com a objetividade metodológica, mas também com a verdade vivida dos sujeitos envolvidos. A minha própria trajetória de vida, enquanto dirigente religioso, não apenas influencia o olhar da pesquisa, mas o fundamenta. Assim, ao longo deste trabalho, ora serei o investigador, ora me colocarei como parte do próprio objeto investigado, consciente dos atravessamentos, tensões e potências dessa postura.

Indubitavelmente, compreendo que nos devidos momentos me mantereis o mais equidistante possível neste trabalho de pesquisa, visando eticamente, cumprir da melhor maneira a condição de pesquisador quanto ao foco ou objeto desta pesquisa. Levando sempre em conta que, neste papel de pesquisador, sempre existiu de minha parte uma carga de autocrítica necessária, visando desenvolver da melhor maneira possível este trabalho, para enriquecer esta tese. Procurei manter toda isenção possível, algo necessário para uma boa investigação científica, embora, sabendo o quanto foi difícil esse distanciamento, por tratar-se de um tema que, reconheço, me é muito caro.

Assim, a articulação entre a memória social e a oralidade permite compreender a relevância do programa *A Voz da Umbanda* dentro deste trabalho. O que se observa não é apenas a existência de um meio de comunicação, mas de um espaço ritualizado em que a palavra falada se transforma em fundamento de ancestralidade, resistência e identidade coletiva da Umbanda em Caxias do Sul.

2 ASPECTOS DA UMBANDA

Diante de tudo o que foi exposto até aqui, torna-se necessário retomar um questionamento central que atravessa tanto o senso comum quanto a produção acadêmica: o que é a Umbanda¹⁶ e qual sua origem? Quando essas perguntas são feitas, observa-se uma multiplicidade de respostas, muitas vezes interessantes, mas raramente consensuais ou suficientemente compreensíveis em suas definições. Essa ambiguidade decorre do fato de a Umbanda estar inserida em um contexto religioso multifacetado, conhecido como o universo das religiões afro-brasileiras, no qual as fronteiras entre uma tradição e outra são frequentemente tênues, fluidas e interdependentes.

Como observa Reginaldo Prandi¹⁷ (2001b), o campo afro-brasileiro é marcado por um intenso dinamismo simbólico e pela capacidade de se reinventar, o que torna suas manifestações religiosas resistentes a definições rígidas. Para Lísias Nogueira Negrão¹⁸ (1996b), essa dificuldade de delimitação é ainda mais evidente no caso da Umbanda, cuja identidade foi historicamente construída a partir de heranças africanas, indígenas, kardecistas e católicas articuladas em uma configuração singular e originalmente brasileira. Já Sandra Rizzo (2003) adverte que a generalização das religiões de matriz africana sob um mesmo rótulo empobrece suas especificidades e alimenta processos de invisibilização e preconceito institucional. Vagner Gonçalves da Silva (2007), por sua vez, destaca que compreender a Umbanda exige uma escuta atenta às suas narrativas internas, aos seus rituais e às formas de produção simbólica que escapam às categorias tradicionais das Ciências da Religião.

Portanto, compreender a Umbanda em sua singularidade demanda mais do que classificações externas: exige o reconhecimento de sua autonomia enquanto religião brasileira,

¹⁶ A Umbanda é uma religião brasileira surgida oficialmente em 1908, quando Zélio Fernandino de Moraes, então um jovem médium, incorporou pela primeira vez a entidade espiritual conhecida como Caboclo das Sete Encruzilhadas durante uma sessão na Federação Espírita de Niterói-RJ. Este evento é reconhecido por muitos estudiosos e praticantes como o marco inaugural da Umbanda enquanto sistema religioso organizado, com liturgia própria, fundamentada na caridade, na mediunidade e na comunicação com entidades espirituais classificadas como Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Exus, entre outros. A partir deste núcleo inicial, consolidado com a fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, a Umbanda se difundiu por todo o Brasil, adaptando-se às realidades culturais de cada região. Trata-se de uma religião sincrética, que integra saberes e práticas do espiritismo kardecista, do catolicismo popular, das religiões de matriz africana e das tradições indígenas. Conforme argumenta Lísias Nogueira Negrão, 1996, a Umbanda pode ser compreendida como uma “religião de fronteira”, pois opera na interseção entre múltiplos campos simbólicos e teológicos, articulando identidades em constante transformação. Sua doutrina é eminentemente oral e experiencial, construída a partir da prática ritual, da escuta aos guias espirituais e da transmissão geracional dos saberes dos terreiros.

¹⁷ PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹⁸ NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda: religião e identidade nacional**. São Paulo: EDUSP, 1996.

de seus fundamentos teológicos próprios e de sua estrutura ritualística viva, forjada na oralidade, na mediunidade e na experiência comunitária dos terreiros.

Embora existam algumas convergências entre as religiões que compõem o universo afro-brasileiro, o traçado litúrgico e teológico da Umbanda é bastante distinto e próprio. Sua especificidade está em uma configuração híbrida que não resulta em contradição ou descaracterização, pelo contrário: revela uma capacidade criativa de incorporar elementos teológicos oriundos de diferentes tradições religiosas. Essa pluralidade de influências, longe de comprometer a coerência interna da Umbanda, constitui a base de sua teologia viva, cultivada no chão do terreiro, pela palavra dos guias, pelos ritos, pelos símbolos e pela experiência mediúnica.

A Umbanda pode ser interpretada como um dos mais singulares e importantes fatos religiosos do início do século XX no Brasil, emergindo em um contexto de intensa transformação social, cultural e espiritual. Sua religiosidade dialoga diretamente com a brasilidade não apenas pela sua diversidade de elementos constitutivos, mas sobretudo por seu discurso e sua prática, orientados à valorização dos saberes ancestrais e à superação das hierarquias coloniais impostas ao campo religioso. Essa atitude se manifesta, sobretudo, na valorização da oralidade como fonte legítima de saber, na centralidade da experiência vivida como critério de verdade espiritual, na reafirmação da ancestralidade negra e indígena como fundamento cosmogônico e na incorporação do corpo, da natureza e dos elementos da terra como partes indissociáveis do rito e da cura.

Em sua proclamação inaugural, a Umbanda se apresenta como uma árvore frondosa, cujos galhos acolhem múltiplas expressões e cujos frutos se manifestam com diferentes formas, cores e sabores. Isso simboliza que ela não se trata de uma religião de um só fruto, sendo uma tradição espiritual que oferece uma diversidade ritual e doutrinária notável, sustentada pela força vital de raízes profundas fincadas na ancestralidade africana, indígena e popular brasileira.

Contudo, passados 117 anos desde sua manifestação fundadora, torna-se urgente e necessária uma revisão crítica de certos enunciados apressados ou distorcidos a respeito dessa tradição, frequentemente tomados como verdades absolutas. Muitos desses discursos resultam de leituras superficiais, mal-informadas ou ideologicamente enviesadas, as quais conspurcam a imagem de uma religião que, para muitos, é reconhecida como a única genuinamente brasileira; não por seu exclusivismo, mas por sua constituição profundamente enraizada na diversidade étnico-cultural do país.

Ademais, observa-se, com preocupação, o crescimento de discursos e práticas de supostos intérpretes e divulgadores da Umbanda que, sem o devido enraizamento na tradição, reproduzem visões fragmentadas ou descontextualizadas da doutrina. Tal preocupação se intensifica diante do notável aumento de interesse popular pela Umbanda nas últimas três décadas, fenômeno que se verifica não apenas no Brasil, mas também em outros países e continentes. Isso é evidenciado pela crescente procura por terreiros, conteúdos e estudos sobre a Umbanda, que vem saindo, progressivamente, de uma condição de invisibilidade social e religiosa para ocupar seu lugar de direito no campo das religiões afro-brasileiras. Cada vez mais pessoas se perguntam o que é a Umbanda e qual é, de fato, o seu propósito espiritual, ético e civilizatório.

A análise de algumas obras disponíveis sobre a Umbanda mostra que existe uma tendência de se tentar sistematizar essa religião por meio da construção de um corpo literário que funcione como um “livro-texto” ou uma doutrina unificada. Essa doutrina, no entanto, revela-se amplamente limitada e, muitas vezes, infrutífera, uma vez que a Umbanda se caracteriza por uma diversidade interna e uma adaptação constante aos contextos sociais e culturais em que se manifesta (Prandi¹⁹, 2005). O resultado disso é que muitos dos textos produzidos tendem a privilegiar aspectos secundários ou sensacionalistas do fenômeno mediúnico em detrimento de uma reflexão teológica mais profunda.

Vagner Gonçalves da Silva²⁰ (1995) e Roberto Motta²¹ (1980) alertam para o perigo de reduzir a Umbanda a um conjunto técnico ou dogmático que despreze seu caráter experiencial, simbólico e ancestral. Um dos principais equívocos dessa abordagem está na desvalorização da oralidade como fundamento do saber religioso umbandista. A ausência de um “livro sagrado” não significa ausência de teologia, pelo contrário: a tradição oral dos terreiros constitui uma epistemologia própria, transmitida por meio de vivências, narrativas,

¹⁹ Reginaldo Prandi é sociólogo e professor da Universidade de São Paulo (USP), autor de diversas obras sobre religiões afro-brasileiras, destacando-se por seus estudos sobre o Candomblé e a Umbanda.

²⁰ Vagner Gonçalves da Silva é antropólogo, professor titular da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisador renomado das religiões afro-brasileiras. Sua obra aborda temas como religiosidade urbana, identidade étnica e performance ritual, com destaque para os terreiros e a espiritualidade no contexto metropolitano. Autor de “Orixás da metrópole” (1995), referência nos estudos sobre Candomblé e Umbanda em ambientes urbanos.

²¹ Roberto Mauro Cortez Motta (também referido como Roberto Motta) é antropólogo pernambucano, doutor pela Columbia University (1973), professor e pesquisador com contribuição central aos estudos de religião no Brasil, em especial sobre religiões afro-brasileiras, tendo atuado na criação e consolidação do PPG em Antropologia da UFPE.

cantos, pontos e fundamentos (Souza²², 2020). Paul Zumthor²³ (1993a) ratifica esse posicionamento ao apontar que, nas culturas orais, o conhecimento é transmitido performaticamente, o que exige do pesquisador um olhar sensível à presença, ao rito e à voz.

Nesse sentido, enquanto sacerdote e comunicador religioso há mais de 40 anos, destaco que qualquer tentativa de codificação da Umbanda que ignore sua natureza oral, plural e espiritualizada corre o risco de trair sua essência. O saber umbandista não pode ser capturado unicamente pelo papel e pela técnica, pois reside nos corpos em transe, nas palavras sopradas pelos guias, nos símbolos riscados com Pemba e na memória viva das comunidades de terreiro. Ignorar isso é perpetuar um epistemicídio, negando legitimidade à sabedoria afro-brasileira por ela não se conformar ao modelo eurocêntrico da escrita sagrada.

Nesse sentido, o saber umbandista se caracteriza, em grande medida, pela oralidade, por meio da qual os ensinamentos são transmitidos tanto à corrente mediúnica quanto à assistência presente nas sessões públicas de consulta. Nesse contexto, a preleção realizada pelo sacerdote antes do início dos trabalhos espirituais é fundamental, pois, além de orientar os consulentes, apresenta os princípios da doutrina umbandista e contribui para desmistificar representações equivocadas sobre a religião, frequentemente reproduzidas pelo senso comum.

²² Antônio Eliezer Leal de Souza (1880–1948) foi jornalista, poeta e crítico literário gaúcho, considerado o primeiro escritor da Umbanda. É autor do primeiro livro especificamente dedicado ao tema. *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda* (1933), compilado de artigos publicados no *Diário de Notícias*, além de outras obras de crítica e crônica.

²³ Paul Zumthor foi um medievalista e teórico da oralidade, conhecido por sua obra “Introdução à poesia oral”, onde discute a performance e a voz como formas de transmissão de conhecimento nas culturas tradicionais.

Imagem 6 – Babalorixá Saul D’Ogum em preleção à assistência da Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Há de se reconhecer que, mesmo com pouco tempo de existência, a Umbanda vem oferecendo respostas aos que buscam uma religião que demonstre que o sagrado e o profano se manifestam conjuntamente, afastando a ideia de um maniqueísmo reducionista que coloca o ser humano como o grande vilão na relação com as divindades. O ser humano precisa de sua espiritualidade e transcendência; é visível que, mesmo diante de todo o avanço da ciência na modernidade, ele não consegue se afastar de sua necessidade absoluta do sagrado. Querer negar a importância da religião em nossas vidas é negar o que fundamenta a profundidade do espírito humano, conforme assevera Tillich²⁴:

[...] quem rejeita a religião em nome da função moral do espírito humano, rejeita na verdade, a religião em nome da religião. A preocupação suprema manifesta-se no domínio do conhecimento quando busca apaixonadamente a realidade suprema. Portanto se alguém rejeita a religião em nome da função cognitiva, rejeita a religião também em nome da religião. A preocupação suprema manifesta-se ainda na função estética do espírito como desejo infinito de expressar o significado absoluto. Portanto,

²⁴ Paul Johannes Tillich (1886–1965) foi teólogo e filósofo germano-americano, conhecido pelo ‘método da correlação’, que articula questões existenciais às respostas da fé. Exilado nos EUA em 1933, lecionou no Union Theological Seminary (NY), em Harvard e na Universidade de Chicago. Entre suas obras centrais, destacam-se Systematic Theology (3 vols., 1951–1963), The Courage to Be (1952) e Dynamics of Faith (1957), nas quais elabora uma ‘teologia da cultura’ e a noção de Deus como ‘fundamento do ser.

igualmente quem rejeita a religião em nome da função estética do espírito, a rejeita em nome mesmo da religião. Não se pode rejeitar a religião com seriedade plena, porque a seriedade absoluta, ou o estado em que nos preocupamos de maneira suprema, já é religião. A religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual dos seres humanos. Este é o aspecto religioso do espírito humano. (Tillich, 2009, p. 44-45)

Muitas vezes, a razão não consegue dar conta de explicar a necessidade e (muito menos) a capacidade de transcendência do ser humano. Mesmo que possa parecer um paradoxo, a religião se aproxima da ciência quando tenta responder às perguntas que mais inquietam a humanidade em relação à sua existência. Esse fato confirma que o ser humano tem fome do infinito, razão pela qual carrega a angústia de querer saber se a morte é o fim de tudo ou se há uma continuação no além-túmulo. É evidente que todas as religiões oferecem suas respostas a esses questionamentos, mas nem todas o fazem com base em dogmas. Nesse sentido, a Umbanda pode servir como paradigma, pois se afasta de qualquer dogma que tenta explicar a transcendência humana.

A Umbanda se caracteriza por ser uma religião que transita pelos quatro pilares do conhecimento: a religião, a arte, a filosofia e a ciência. Soma-se a isso o seu vasto núcleo simbólico, que se manifesta pela oralidade e pelos Pontos Riscados. Essa peculiaridade da Umbanda a coloca na condição de uma doutrina que interpreta, com propriedade, a complexa linguagem cósmica.

É preciso considerar que, para buscar respostas às perguntas mais inquietantes da humanidade, é necessário integrar várias áreas do conhecimento, inclusive campos do conhecimento que possuem uma linguagem carregada de simbolismo, como é o caso da Umbanda. Além disso, para decifrar esse conhecimento simbólico presente na Umbanda, cada iniciado precisa traduzir seus códigos para poder construir uma linguagem que sintetize um conhecimento adequado. Com o intuito de ampliar um pouco mais a discussão a respeito dessa singularidade da Umbanda, Edgar Morin²⁵ afirma que

todo conhecimento constitui, ao mesmo tempo, uma tradução e uma reconstrução, a partir de sinais, signos, símbolos, sob a forma de representações, ideias, teorias, discursos. A organização dos conhecimentos é realizada em função de princípios e regras que não cabe analisar aqui; comporta operações de ligação (conjunção,

²⁵ Edgar Morin é sociólogo e filósofo francês, considerado um dos mais influentes pensadores contemporâneos da complexidade. Desenvolveu o conceito de "pensamento complexo" como forma de superar a fragmentação do saber moderno e propôs uma abordagem transdisciplinar para compreender a realidade. Suas obras são referência em diversas áreas, como educação, epistemologia, antropologia e ciências sociais. Entre seus títulos mais conhecidos estão "O Método (2001–2005)" e "A Cabeça Bem-Feita" (2001), nos quais defende a reforma do pensamento e a valorização da articulação entre razão, emoção, ética e espiritualidade.

inclusão, implicação) e de separação (diferenciação, oposição, seleção, exclusão). O processo é circular, passando da separação à ligação, da ligação à separação, e, além disso, da análise à síntese, da síntese à análise. Ou seja: o conhecimento comporta, ao mesmo tempo, separação e ligação, análise e síntese. (Morin, 2001 p. 24).

Em vista de tudo o que foi exposto até o momento, reforça-se a importância de analisar, nesta tese, a oralidade como forma de transmissão do saber religioso e ancestral na Umbanda a partir de narrativas veiculadas pelo programa *A Voz da Umbanda*, com ênfase nas tradições de terreiros de Caxias do Sul.

Conforme já discutido, a liturgia umbandista se estrutura, em grande medida, na transmissão oral de um saber esotérico, cujos elementos se expressam de forma simbólica através de curimbas²⁶, rezas, passes e pontos riscados. No entanto, é importante destacar que o conhecimento esotérico e a simbologia dos pontos riscados constituem o escopo da parte escrita da liturgia, não estando, portanto, diretamente contemplados no documentário resultante desta tese como produto técnico. Vale reiterar que o documentário se volta à memória oral e à trajetória de dirigentes umbandistas em Caxias do Sul, priorizando aspectos históricos e identitários da tradição que se articulam ao eixo central da pesquisa.

Frequentemente, a Umbanda se apresenta como uma experiência religiosa que acolhe pela simplicidade de seus ritos, pela ausência de exigências financeiras compulsórias — como o dízimo — e, sobretudo, por não adotar uma lógica proselitista. Ao contrário de muitas religiões cristãs institucionais, ela não objetiva converter, mas acolher, que contribui para sua atratividade perante diversos públicos. Além disso, destaca-se a centralidade das sessões públicas, onde entidades espirituais se manifestam por meio da mediunidade, realizando atendimentos individuais e escutando as aflições dos consulentes. Nesse contexto, como afirma Silva²⁷ (2020, p. 242), “a consulta mediúnica torna-se um espaço de escuta e cuidado, onde o sofrimento é acolhido e reconfigurado simbolicamente pela palavra das entidades”. Tais encontros mediúnicos, por sua vez, constituem verdadeiras epifanias subjetivas, nas quais os fiéis experimentam momentos de reconexão espiritual, conforto emocional e orientação existencial. Para Prandi²⁸ (2001, p. 50-51), a Umbanda se estabelece como uma “religião da

²⁶ Curimbas são os cantos sagrados da Umbanda, entoados coletivamente durante os rituais e acompanhados por instrumentos de percussão, como atabaques e agogôs. As curimbas têm a função de evocar as entidades espirituais, organizar o espaço litúrgico e ativar as forças sagradas que regem a cerimônia. Elas também transmitem ensinamentos, narram fundamentos e preservam a memória mística da tradição umbandista, funcionando como expressão oral e musical da teologia dos terreiros.

²⁷ SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

²⁸ Reginaldo Prandi, é sociólogo e antropólogo da religião, Professor Emérito da USP, referência nos estudos sobre candomblé e umbanda; combina abordagens etnográficas e quantitativas. Entre suas obras mais citadas estão

ajuda imediata, voltada para a resolução de problemas cotidianos, o que a torna extremamente funcional na vida de seus adeptos”. Esse fato só reforça o quanto é significativo o lugar de fala da Umbanda e, conseqüentemente, sua oralidade e sua grafia mística, através de seus Pontos Riscados, que servem de fundamento para essa religião que curiosamente se apresenta com um forte viés holístico.

O primeiro registro histórico da palavra “Umbanda”²⁹ é de 1908, proferida pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas através do médium Zélio Fernandino de Moraes. Pelo que tudo indica, tem como desígnio ser, enquanto roupagem religiosa, uma expressão proeminente no vasto e complexo universo das religiões afro-brasileiras. É notório que a oralidade que se apresenta nas religiões de matriz africana também disfruta de um extraordinário prestígio por, historicamente, ocupar a dimensão do incomum e do notável. Por conseguinte, tratando-se da Umbanda, não seria diferente.

Como já mencionado, demonstrar de que modo a oralidade e os Pontos Riscados se apresentam como uma forma de transmissão e construção do conhecimento religioso e cultural na Umbanda é o meu principal objetivo e, portanto, o núcleo duro desta pesquisa. Admito que foi necessário percorrer um longo caminho para edificação desta obra; entretanto, mesmo com que se tente fazer uma ampla investigação, será sempre impossível esgotar este tema.

De forma genérica, os temas da oralidade e dos Pontos Riscados na Umbanda já possuem, por si só, uma riqueza simbólica e litúrgica que lhes é muito própria, sendo elementos estruturantes da tradição umbandista. Contudo, este trabalho busca não apenas descrever tais elementos de forma isolada, mas também sair do campo do indistinto e do meramente descritivo, procurando estabelecer diálogos com outras obras que investigam dimensões semelhantes nas religiões afro-brasileiras.

Entre esses textos, ganham destaque: *Encantaria Brasileira: o livro dos orixás* (Prandi, 2001), onde se observa a importância das manifestações simbólicas e orais nas religiões de

Mitologia dos orixás (2001) e Segredos guardados: orixás na alma brasileira (2005). Foi um dos fundadores do Instituto Datafolha e atua sobretudo na sociologia da religião no Brasil.

²⁹**Umbanda:** Segundo Reginaldo Prandi (2001), o termo Umbanda é uma palavra de origem banto, provavelmente derivada de kimbanda, que designa o curador, o feiticeiro ou o sacerdote na tradição africana. No Brasil, o termo passou a identificar uma religião sincrética e mediúnica de matriz afro-brasileira” (Prandi, 2001, p. 35). Já para o dirigente espiritual e pesquisador Saul de Medeiros D’Ogum, Umbanda é oriundo da língua quimbunda de Angola, significando "magia", "arte de curar". Há também a suposição de uma origem em um mantra na língua adâmica cujo significado seria "conjunto das leis divinas" ou "deus ao nosso lado". Também era conhecida a palavra "mbanda", significando “a arte de curar” ou “o culto pelo qual o sacerdote curava”, sendo que "mbanda" quer dizer “o Além, onde moram os espíritos”.

matriz africana; *Exu: e a ordem do universo* (Sàlami 2011)³⁰, que aborda o papel do símbolo e da linguagem ritual no culto aos Exus; *O livro dos símbolos* (Ronnberg, 2012)³¹, que oferece uma abordagem comparativa sobre a simbologia universal e sua função arquetípica nos sistemas religiosos. Além disso, a obra *Tradição oral e tradição escrita* (Calvet, 1994)³² foi essencial para sustentar teoricamente a importância da oralidade como forma legítima e estruturante de transmissão do saber, especialmente em contextos religiosos populares. Dessa forma, os Pontos Riscados são aqui compreendidos como uma linguagem visual do sagrado, situada na intersecção entre a oralidade e o símbolo, oferecendo um canal de transmissão místico, pedagógico e iniciático no interior da Umbanda.

Também se estudou a diferença que há entre a realidade das religiões de matriz africana, como é o caso, especificamente o tradicional Candomblé baiano e o Batuque gaúcho. Esta ligeira atenção ao Candomblé e ao Batuque se deve, inicialmente, à influência prestigiosa que essas duas roupagens ocupam em todo o conjunto da cultura religiosa afro-brasileira. Outro aspecto que merece ser destacado — e que é uma queixa recorrente por parte de um expressivo número de praticantes de Umbanda — é que, historicamente, o Candomblé e o Batuque, sempre foram beneficiados pelo olhar de sociólogos e antropólogos em suas pesquisas, prestigiando-as em suas apresentações ao público em geral. Ademais as religiões de matriz africana têm sido ininterruptamente objeto de interesse de antropólogos brasileiros e estrangeiros, interesse que parece residir, em grande parte, na expressiva presença de artistas, intelectuais e agentes culturais que se declaram admiradores ou até mesmo adeptos dessas tradições. Além disso, deve-se considerar a centralidade do legado histórico e espiritual do povo negro na formação da cultura brasileira.

No entanto, quando uma avaliação histórica dos estudos dedicados especificamente à Umbanda é realizada, é impossível não perceber uma lacuna preocupante: a Umbanda, embora largamente difundida e praticada em todo o Brasil, tem sido alvo de uma invisibilização

³⁰ Salami - baba king" se refere ao Sikiru Salami, conhecido como Babá King, um Babalorixá nigeriano e líder espiritual do Templo Oduduwa. Ele é um sacerdote iorubá, doutor em sociologia pela USP, que veio ao Brasil em 1982 e se dedica a disseminar o culto tradicional aos orixás no país, através de seus trabalhos acadêmicos e espirituais. É autor de diversos livros, entre eles está, "EXU e a ordem do universo, 2011.

³¹ A editora Taschen é responsável pela publicação da obra coletiva "O Livro dos Símbolos: reflexões sobre imagens arquetípicas", lançada em 2012. O livro foi produzido pelo Archive for Research in Archetypal Symbolism (ARAS) e reúne interpretações simbólicas de imagens universais sob uma perspectiva mitológica, psicológica e cultural, sendo uma referência importante nos estudos de simbologia e iconografia no campo das ciências humanas.

³² Louis-Jean Calvet é um linguista e professor francês, conhecido por seus estudos sobre linguagem, oralidade e poder. Em "A guerra das línguas e as políticas linguísticas", publicado em português em 1994, Calvet analisa a importância da tradição oral nas culturas subalternizadas, destacando os mecanismos de dominação linguística e a marginalização de saberes orais frente à hegemonia da escrita.

acadêmica que empobrece sua complexa teologia e sua contribuição cultural. Entre as obras fundamentais contribuíram para o mapeamento inicial da Umbanda temos: *O Candomblé da Bahia* (Bastide, 2001)³³ que, apesar de focar no Candomblé, influenciou a categorização das religiões afro-brasileiras por muitos anos; *O Mundo Religioso da Umbanda* (Ortiz, 1978)³⁴, que trouxe um dos primeiros olhares sociológicos mais atentos à sua religiosidade; *Religião e sociedade nos cultos afro-brasileiros* (Carneiro, 1937)³⁵, que estabeleceu uma abordagem crítica pioneira no campo; e, mais recentemente, *A cabeça do brasileiro* (Da Matta, 2001)³⁶, em que se pode vislumbrar uma compreensão simbólica do sincretismo que fundamenta práticas como as da Umbanda. Ainda assim, conforme já apontado por Silva (2007), a Umbanda foi por muito tempo tratada como um “parente pobre” da tradição afro-brasileira, frequentemente reduzida a uma expressão sincrética inferior, em comparação ao Candomblé e ao Batuque gaúcho³⁷, ou à própria religiosidade africana tradicional.

Essa marginalização tem impacto direto na forma como a Umbanda é percebida nos espaços acadêmicos, religiosos e políticos. A ausência de uma teologia sistematizada, fruto da tradição oral, e o preconceito estrutural contra práticas populares contribuem para esse “encarceramento epistemológico”, como observa Negrão (1996a). Portanto, é preciso destacar que a presente pesquisa se insere em uma tentativa de romper com esse silenciamento, conferindo à Umbanda o lugar que lhe é devido enquanto matriz espiritual brasileira legítima e portadora de uma configuração cosmológica sincrética, resultante da confluência de saberes

³³ Roger Bastide foi um sociólogo e antropólogo francês, radicado no Brasil, cujas pesquisas pioneiras sobre religiões afro-brasileiras marcaram profundamente os estudos das ciências sociais no país. Em sua obra clássica, intitulada “O Candomblé da Bahia: rito nagô” e publicada originalmente em 1958, Bastide (2001) analisa o sincretismo religioso e a permanência de elementos africanos na religiosidade brasileira.

³⁴ Renato Ortiz é um sociólogo brasileiro, autor de “A morte branca do feiticeiro negro” (1978). Nessa obra, ele discute as transformações da Umbanda em função do processo de urbanização e das mediações entre cultura popular e cultura de massa, analisando o sincretismo, a modernidade e a adaptação da religião aos centros urbanos.

³⁵ Edison Carneiro foi um jornalista, folclorista e etnógrafo brasileiro, um dos primeiros intelectuais a defender a valorização das religiões afro-brasileiras. Em “Religiões negras” (1937), realiza uma etnografia pioneira sobre o Candomblé, descrevendo com respeito e profundidade os rituais e a organização dos terreiros, rompendo com o preconceito dominante da época.

³⁶ Roberto DaMatta é um antropólogo brasileiro, conhecido por suas análises da cultura e da religiosidade brasileira. Em “Umbanda: religião do Brasil” (2001), interpreta a Umbanda como uma expressão ritual e simbólica da própria brasilidade, ressaltando seu caráter integrador entre o sagrado e o popular, o africano, o indígena e o europeu.

³⁷ O Batuque gaúcho é uma forma regional do culto afro-brasileiro voltado ao panteão iorubano, especialmente aos orixás, praticado predominantemente no estado do Rio Grande do Sul. Embora possua elementos em comum com o Candomblé, o Batuque desenvolveu características próprias, como a centralidade no culto aos orixás em suas qualidades específicas, uma liturgia mais direta e forte ênfase no sacrifício ritual como meio de alimentar o Axé. Trata-se de uma tradição marcada pela oralidade, pela ancestralidade e por um sistema iniciático próprio, que valoriza o respeito às hierarquias espirituais e sacerdotais. Sua resistência e vitalidade fazem do Batuque uma das expressões mais significativas das religiões de matriz africana no sul do Brasil.

afro-brasileiros, indígenas e ocidentais. Sua teologia oral e simbólica, construída no chão dos terreiros, traduz uma forma singular de interpretar o mundo, mesmo que fundada em matrizes culturais e religiosas anteriores.

Oferecer uma pesquisa sob a égide da academia pode ser um passo importante para tirar a Umbanda e todo o seu universo teológico da invisibilidade, as oferecendo à casa do saber. Ainda que não haja qualquer ilusão de que a construção deste trabalho vá afastar todas as sombras que tentam ofuscar contribuições que ofereçam um lume de discernimento sobre o valor de se pesquisar sobre a Umbanda, há uma expectativa de que, ao se depararem com esse texto, outros pesquisadores encontrem estímulo para realizar outras pesquisas que qualifiquem ainda mais o tema que está sendo proposto nesta tese.

A Umbanda, enquanto instituição religiosa construída em solo brasileiro, apresenta particularidades que a tornam uma religião singular. Embora seja bastante acessível em suas manifestações ritualísticas, sob outra perspectiva, seu núcleo litúrgico se revela complexo, por incorporar traços de outras tradições religiosas que nutrem e sustentam sua base teológica. É possível afirmar que, entre todas as contribuições recebidas pela Umbanda, a mais significativa tenha sido a influência das religiões de matriz africana. Esse influxo é tão marcante que alguns observadores externos e outros praticantes menos atentos chegam a insinuar que a Umbanda seria uma religião africana; todavia, é importante ressaltar que a Umbanda não pode ser definida como uma religião de matriz africana, como será detalhado na próxima seção.

2.1 BRASIL, PÁTRIA DA UMBANDA

É consenso no meio espírita, umbandista e candomblecista, que o Brasil vem, há muito tempo, oferecendo provas irrefutáveis de ser naturalmente um celeiro das mais variadas expressões religiosas e uma fonte inesgotável na produção de sensitivos ou médiuns. Não é por acaso que a nação brasileira e multicultural desperta no imaginário ocidental a percepção de ser a terra que encarna o encantamento. É nesta terra encantada, com todas suas peculiaridades, que a Umbanda surgiu “despretensiosamente” e, em pouco tempo, passou a angariar prestígio e ser vista como a “boa nova”, conseqüentemente a Umbanda emergiu, nesse contexto singular, e espontânea vindo a consolidar-se ao longo do tempo do século XX, como uma religião de matriz brasileira. Por esta razão, D’Ogum sugere que a Umbanda dispõe de uma linguagem simples e universal, que ela “tem a propriedade infável de falar a linguagem universal, e ela

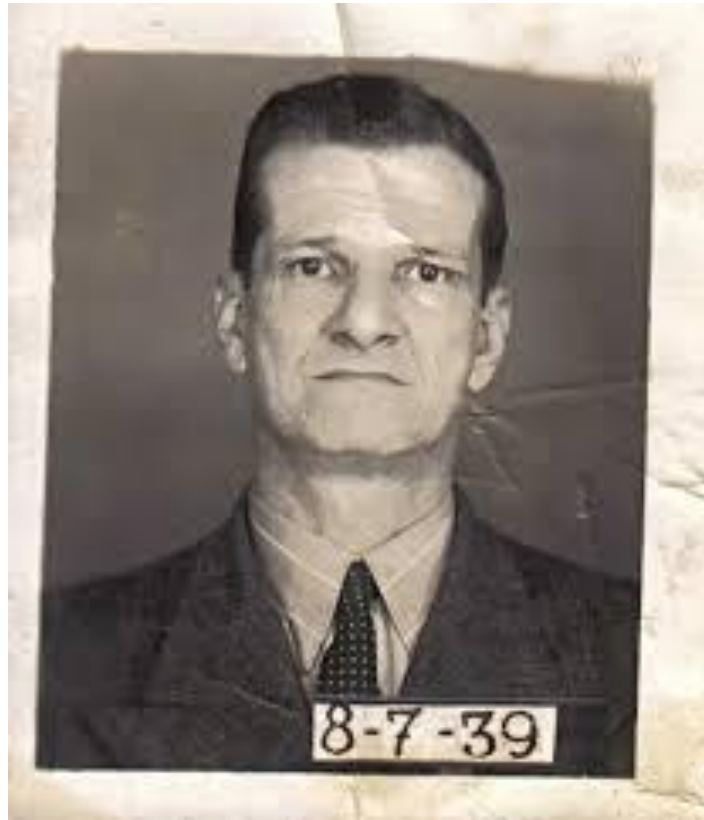
não é Kardecista nem africanista e muito menos católica. Ela é simplesmente Umbanda, ou seja, Umbanda Tupiniquim” (D’Ogum, 2011, p. 38).

A Umbanda é um fato brasileiro, e este fato se deu em um momento específico da história do país e passou a ser entendido, a partir de então, como a grande revelação espiritual brasileira. Com precisão, pode-se dizer que esse fenômeno ocorreu de forma inusitada, no dia 15 de novembro de 1908, no distrito de São Gonçalo-RJ. Embora nesse período já existissem manifestações pulverizadas de Caboclos, Pretos-velhos e outras entidades do universo umbandista através do mediunismo em todas as regiões do Brasil, a data acima é identificada, por parte de seus adeptos, como o grande marco que define o nascimento da Umbanda. Essa referência se deve ao fenomenal, precoce e contundente médium Zélio Fernandino de Moraes³⁸.

Reconhece-se que, mesmo antes da manifestação mediúnica de Zélio Fernandino de Moraes em 1908, por meio da entidade conhecida como Caboclo das Sete Encruzilhadas, já existiam no Brasil relatos fragmentados de práticas religiosas sincréticas envolvendo entidades espirituais similares, como Caboclos, Pretos-velhos e Exus, que emergiam em contextos mediúnicos populares espalhados por diversos estados. Essas experiências, embora não sistematizadas sob um nome comum, apresentavam elementos que, mais tarde, seriam integrados à tradição umbandista. Muitos dirigentes e teólogos da Umbanda reconhecem tais ocorrências como manifestações espirituais legítimas, porém as compreendem como eventos isolados, carentes de uma articulação teológica, institucional ou de um discurso fundacional.

³⁸ Conforme Cumino (2011), Zélio Fernandino de Moraes (1891–1975) é reconhecido como o fundador da Umbanda no Brasil. Nascido em São Gonçalo-RJ, Zélio era membro de uma tradicional família católica e ingressou ainda jovem na Marinha. Aos 17 anos, começou a manifestar fenômenos mediúnicos. Em 15 de novembro de 1908, durante uma sessão na Federação Espírita de Niterói, manifestou-se pela primeira vez o espírito que se identificou como Caboclo das Sete Encruzilhadas, proclamando o surgimento de uma nova religião: a Umbanda. Zélio fundou a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, que se tornou o marco inicial da institucionalização da Umbanda no Brasil. Até sua morte, em 1975, Zélio manteve sua atuação religiosa e é considerado, por umbandistas, como o médium responsável por abrir os caminhos da Umbanda no plano terreno, sendo lembrado com reverência como um dos pilares históricos e espirituais da tradição umbandista. Para saber mais, consultar: CUMINO, Alexandre. **Zélio Fernandino de Moraes: o fundador da Umbanda**. 2. ed. São Paulo: Madras Editora, 2011.

Imagem 7 – Zélio Fernandino de Moraes, patrono oficial da Umbanda



Fonte:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=613471677697950&id=100071053702100&set=a.240310385014083>

A manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 15 de novembro de 1908, na cidade de Niterói-RJ, é frequentemente tomada como marco inaugural da Umbanda, por ter sido, segundo os relatos tradicionais, o momento em que se profere pela primeira vez o nome “Umbanda” como denominação de uma nova religião. Nesse episódio, o espírito Caboclo teria anunciado a fundação de uma religião que uniria “os pretos, os indígenas³⁹, os brancos”, rompendo com os paradigmas excludentes do espiritismo elitista da época e ditando os princípios litúrgicos da nova tradição religiosa. Esse evento é considerado por muitos umbandistas como um “divisor de águas”.

³⁹ Nota: “indígenas” e “caboclos” na Umbanda. No texto, indígenas designa os povos originários do território brasileiro, com autoidentificação própria e grande diversidade étnico-linguística. Já os caboclos na Umbanda são linhas de entidades espirituais que mobilizam imagens e valores associados ao “ameríndio” (coragem, cura, saber da mata, arco e flecha, canto, dança), sem corresponder a uma etnia específica. Trata-se de uma categoria religiosa urbana e sincrética (formada no encontro entre espiritismo kardecista, religiões de matriz africana e repertórios nacionais), que pode dialogar com memórias indígenas, mas não equivale a pessoas indígenas reais. Por rigor e respeito, evita-se o “índio genérico”; quando houver referência a nações ou rituais concretos, indicar proveniência e consentimento.

No entanto, ao adotar essa narrativa como marco fundante, corre-se o risco de cristalizar um mito de origem único, apagando a diversidade de experiências espirituais anteriores e paralelas ao episódio de Zélio. Como aponta Negrão (1996a), a fundação da Umbanda deve ser compreendida também como um processo histórico de articulação simbólica e institucional, no qual múltiplas tradições afro-indígenas, espíritas e populares confluem. Prandi (2001) reforça que o modelo fundacional centrado em Zélio tem função teológica e legitimadora, mas deve ser analisado com atenção às dinâmicas regionais e à pluralidade de experiências que moldaram a Umbanda em diferentes contextos do Brasil.

Portanto, mais do que um simples dado histórico, a narrativa de fundação mediúnica em Zélio se configura como uma cosmogonia religiosa, um mito organizador que cumpre papel de legitimação simbólica, pedagógica e identitária para a tradição umbandista. Ao problematizar essa narrativa, não se pretende negá-la, apenas compreender seus usos, funções e significados dentro do campo religioso afro-brasileiro.

Todas as religiões existentes, seja no oriente, seja no ocidente, foram criadas por inserções de outras roupagens religiosas já estabelecidas como instâncias do sagrado, com transferências de elementos simbólicos, ritualísticos e mitológicos, instituídos e ressignificados para a construção de um novo culto ou religião.

Com a Umbanda não seria diferente, todos os elementos que compõem o vasto repertório litúrgico presentes na sua prática são oriundos de várias matrizes religiosas, mais especificamente do hinduísmo, do catolicismo, do espiritismo, do xamanismo e em especial do africanismo. Embora haja uma síntese dessas religiões na estrutura teológica da Umbanda, percebe-se, contudo, que a Umbanda não é definida por elas.

Por este capital instrutivo acrescido pela expressiva diversidade de fontes religiosas, a Umbanda vem se destacado como uma roupagem religiosa e cultural multifacetada. Além disso, pelo seu histórico, hoje ela é reconhecida como uma religião genuinamente brasileira, que contribui com destaque para a cultura afro-brasileira.

Ainda que a Umbanda seja uma religião com pouco mais de um século de existência, o que a coloca em uma condição de ser uma religião ainda muito jovem, se constata que suas raízes são muito profundas, como se exige de uma árvore centenária e frondosa. Como já foi dito, estes vários princípios sacros provenientes de outras matrizes religiosas se tornaram uma valiosa herança de fundamentos para a Umbanda. Fato que possibilita uma ampla diversidade litúrgica que descortina a forma singular dessa religião, tornando-a cada vez mais conhecida e conceituada.

Além disso, como um órgão coletivo pulsante, dinâmico e intenso, a Umbanda ainda possui uma sólida base com valores fundamentados na ancestralidade. Essa multiplicidade de influências religiosas concede à Umbanda uma roupagem religiosa incomum aos adeptos de outros credos, ao mesmo tempo em que a credencia como uma instituição plural e cultural, distinguida dentre todas as religiões afro-brasileiras por uma forte presença da memória oral e simbólica.

Para o olhar leigo que observa, à distância, as variadas práticas ritualísticas, no universo das religiões afro-brasileiras tudo parece muito semelhante, como se houvesse apenas uma única forma de culto. Essa impressão difusa se deve, em parte, à presença de elementos comuns entre essas tradições, como o transe, os orixás, os atabaques e a incorporação de entidades, o que, para o profano, tende a obscurecer as fronteiras que separam as diferentes roupagens religiosas.

No entanto, para os adeptos dessas tradições, as distinções são profundas e carregam significados teológicos, cosmológicos e litúrgicos muito próprios. Tais diferenças são também objeto de análise, por parte de antropólogos e sociólogos que estudam as religiões afro-brasileiras enquanto sistema e, sobretudo, os modos como seus praticantes constroem identidades, estabelecem limites e produzem sentidos de pertencimento e oposição. A confusão entre Umbanda, Candomblé e Batuque é muito comum para quem desconhece seus fundamentos, porém, para os iniciados, a distância entre essas práticas é estrutural. Como observa Stefania Capone⁴⁰:

Não se pode falar de Candomblé sem levar em consideração os outros cultos que pertencem ao mesmo universo religioso e que ajudam a definir suas fronteiras. Nos estudos afro-brasileiros, o Candomblé se opõe à Umbanda ou à Macumba conforme o caso, como o Candomblé Nagô se opõe ao Banto, estando o segundo termo da oposição sempre marcado pela inferioridade e a degradação em relação a uma africanidade ideal. (Capone, 2004 p. 21).

É provável que este distanciamento proposital das religiões de matriz africana foi a melhor maneira encontrada pela entidade Umbanda para estabelecer sua identidade, mesmo se reconhecendo como uma religião com roupagem híbrida. Ainda assim, a Umbanda se reinventou e procurou construir com seus próprios e vastos recursos sua unidade litúrgica, tornando-se, como pode ser observado no decorrer destes 117 anos de existência, uma religião

⁴⁰ CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas; Jorge Zahar, 2004.

edificada com o principal propósito de poder expressar a partir da sua ritualística toda a brasilidade que lhe dá personalidade.

Este trabalho tem como principal objetivo apresentar a questão oral e os Pontos Riscados na Umbanda. Atingir este desígnio só foi possível de ser alcançado mediante um profundo detalhamento da realidade prática do terreiro de Umbanda. Desta forma, além de revelar o complexo núcleo oral-doutrinário-simbólico da Umbanda, esta tese reivindica a atenção do leitor ao espírito que fundamenta o cânon umbandista como uma religião brasileira, multifacetada e híbrida, que contém em sua construção teológica o tempero da alma brasileira.

Se este texto for confrontado com outras obras que tratam da oralidade nas religiões afro-brasileiras, observar-se-á de imediato que o préstimo desta redação está em oferecer algumas especificidades que a apresentam como uma contribuição original. Além do aspecto mais distintivo, que é a materialização das palavras de dirigentes espirituais de Caxias do Sul, que se dará no formato de um documentário divulgado através do programa *A Voz da Umbanda*, outro diferencial desse texto é evidenciar a oralidade e os Pontos Riscados não apenas como práticas acessórias ou decorativas, mas como legítimos fundamentos doutrinários da Umbanda, dotados de valor teológico, pedagógico e simbólico. Tal proposição confronta a tendência, ainda presente em parte da literatura umbandista, de marginalizar e/ou subestimar essas expressões como formas legítimas de sistematização religiosa.

Embora tenham contribuído decisivamente para a valorização da oralidade e da pedagogia dos guias espirituais, autores como Rubens Saraceni, Mestre Yapacani e Alexandre Cumino, por vezes, concentraram esforços na construção de modelos organizados de ensino religioso (como as escolas iniciáticas ou os tratados teóricos), sem aprofundar suficientemente o papel dos Pontos Riscados como linguagem sagrada autônoma. Nesse sentido, este trabalho busca romper com tal lacuna, reafirmando que os grafismos mágicos e a palavra entoada nos rituais umbandistas operam como eixos estruturantes da teologia vivencial da religião.

Logo, torna-se perceptível que a reclusão teológica da Umbanda desvalorizou a possibilidade de uma melhor reflexão e compreensão sobre sua doutrina por parte daqueles que, ao largo, buscam um entendimento maior do que realmente se trata a Umbanda.

A construção de um texto que destaca a importância da oralidade e dos Pontos Riscados como principal estrutura teológica da Umbanda não foi uma tarefa qualquer, sobretudo, quando se fala de uma religião nascida em pleno século XX, ou seja, com pouco mais de um século de existência, onde a palavra escrita já estava consolidada como prestigiado recurso civilizatório e era considerada como uma garantidora de verdades.

Evidentemente, este não é o primeiro estudo dedicado à oralidade na Umbanda. Outros pesquisadores já abordaram esse assunto, dentre os quais se destacam: Reginaldo Prandi, (2005), Lísias Nogueira Negrão, (1996a), Vagner Gonçalves da Silva (2005) e, mais recentemente, Alexandre Cumino, (2001). Todos esses autores apresentam contribuições relevantes ao entendimento da oralidade, da ritualística e das formas de transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras. Ainda assim, permanece a justa necessidade de retomar e aprofundar esse tema, dada sua centralidade na estrutura epistemológica da Umbanda, já que a transmissão do conhecimento que sustenta o arcabouço doutrinário-teológico da religião ocorre, majoritariamente, por meio da oralidade e de expressões simbólicas, como os Pontos Riscados, os cânticos e os gestos rituais.

Os estudos anteriores serão aqui revisitados não com a intenção de reproduzi-los, mas como apoio referencial para a construção de uma abordagem própria, situada e comprometida com os modos de pensar, dizer e fazer da tradição umbandista. Nesse sentido, este estudo parte da perspectiva de um pesquisador que é, ao mesmo tempo, praticante e dirigente de Umbanda, que, portanto, se posiciona no campo da história e das ciências humanas sem abdicar de sua vivência religiosa.

A interpretação proposta neste trabalho, portanto, segue os caminhos próprios da tradição viva do Terreiro, mesmo reconhecendo a sapiência qualificada dos demais pesquisadores que estudam o assunto.

De todo modo, este estudo se apresenta como um esforço quase febril, no sentido apaixonado, comprometido e sensível, de tornar cognoscível aquilo que, por natureza, habita o domínio do experiencial, do sagrado e do invisível.

À vista disso, apresentar uma redação sobre a oralidade e os Pontos Riscados, tendo como cenário a teologia umbandista, criou a necessidade de desenvolver uma linha de pesquisa em direção predominantemente histórica e antropológica. É inequívoco que a discussão apresentada neste trabalho de pesquisa sobre a oralidade ainda pode ser abordada de outras formas, já que se trata de um tema inesgotável.

Ante o exposto, é necessário destacar que a oralidade é um gênero predominante em muitas culturas chamadas de ágrafas, isto é, culturas que não fazem uso predominante da escrita, mas que transmitem seus saberes por meio da palavra viva, da memória coletiva e das práticas rituais. Essas tradições orais desejam, por meio de práticas culturais e ancestrais, preservar e renovar continuamente os seus sistemas de conhecimento. Como observa Paul

Zumthor⁴¹ (1993), a oralidade não é ausência de escrita, mas uma forma autônoma de produção e transmissão de sentido, dotada de estrutura, estética e função próprias.

Esse padrão é evidenciado nas religiões afro-brasileiras de matriz nagô, como o Candomblé baiano, o Xangô pernambucano e o Batuque gaúcho, que expressam uma forma específica de perceber e interpretar o mundo, articulando dimensões do sagrado e do profano por meio de mitos, cânticos, símbolos e narrativas transmitidas oralmente. Tal forma de comunicação e de ritualização constitui uma cosmovisão distinta, que se afasta do modelo ocidental e letrado de racionalização religiosa (Bastide, 1983; Silva, 2007).

A herança africana, marcada pela diáspora forçada e pela experiência da escravização está inscrita de maneira profunda na estrutura da brasilidade, manifestando-se com vigor nas expressões religiosas afro-brasileiras. Como bem evidencia Nei Lopes (2004), a presença da tradição nagô ainda é perceptível em todos os cantos do Brasil, e seu legado se expandiu também para a Umbanda, onde, mesmo em meio ao sincretismo, mantém-se viva a força dos arquétipos, dos ritos e da oralidade como instrumentos de resistência, identidade e espiritualidade.

É neste cenário afro-brasileiro que a Umbanda, enquanto religião, está inserida sem exceção. Porém, há de se destacar ainda que a Umbanda, diferentemente das religiões de matriz africana, recebe de forma intensa um legado ameríndio. Esta outra herança torna a Umbanda uma tradição especificamente de oralidade afro-ameríndia. Do mesmo modo, a Umbanda também recebe um capital cultural e teológico de outras tradições religiosas, como a hindu, a católica e a espírita kardecista. Embora não sejam de tradição oral, essas religiões também contribuíram para o seu ideal de sagrado.

Quando se aborda a questão da linguagem oral nas religiões afro-brasileiras em detrimento da palavra escrita, não obstante seja uma medida pouco adotada para fins de assimilação e difusão do conhecimento, deve-se reconhecer que, em alguns momentos, a oralidade dialoga com a escrita, conforme atesta Rivas⁴²:

O conhecimento, a vivência do fundamento são transmitidos no Templo (Linha de Transmissão de uma Raiz), no relacionamento do Pai Espiritual com sua linhagem, seus filhos espirituais, portanto não pode ser elaborada em cursos, apostilas ou outros processos que banalizam e minimizam a doutrina e o sacerdócio das religiões Afro-

⁴¹ ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁴² Rivas Neto (Pai Rivas). Francisco Rivas Neto (1950–2018) foi médico, sacerdote e autor umbandista; fundou a Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (OICD) e a Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), primeira IES brasileira com ênfase em teologia das religiões afro-brasileiras. Conhecido como Pai Rivas (Mestre Arhapiagha; Babá Rivas Ty Ògìyàn), publicou obras de referência sobre Umbanda, Exu e teologia afro-brasileira e organizou o Congresso Brasileiro de Umbanda do Século XXI (2008–2012).

brasileiras. Há uma interação com a tradição escrita, como era de se esperar. (Rivas, 2007, p. 116).

A oralidade nas religiões afro-brasileiras se apresenta como um insubstituível preceito religioso, isto é, como o meio mais seguro de oferecer todos os princípios e fundamentos para o iniciado. Essa condição particular é intrínseca na Umbanda. Todavia, a necessidade de dispor da oralidade como principal instrumento de ensino-aprendizagem não deve, de forma alguma, ser confundida com analfabetismo.

É habitual para o observador leigo, alfabetizado neste modelo eurocêntrico, julgar que a ausência de um livro texto significa um grave embaraço para a formação de um vínculo de aprendizagem saudável com uma doutrina religiosa. Para essas pessoas, a falta de um texto escrito é interpretada como deficiência, então a religião passa a ser entendida como seita, recebendo de imediato o estigma de uma simples prática primitiva. No entanto, mais que inegável, é verdadeiro que a oralidade historicamente caracteriza o ser humano, visto que a palavra tem uma dimensão sagrada e vital. A palavra estrutura a personalidade, expressa cultura, cria e revela a história e, por fim, socializa os seres humanos.

A oralidade na Umbanda tem, similarmente, a incumbência de definir o papel do ser humano na sociedade, mas lembrando-lhe sempre que seu lugar no mundo deve estar em plena sintonia como instância do sagrado. É através da linguagem oral que o homem vem conseguindo, desde os primórdios de sua existência, interagir e modificar a sua realidade.

Segundo a tradição nagô, a palavra é sagrada, pois é algo proveniente da divindade suprema, que serviu inclusive como instrumento de criação. Ela anima, motiva, fortalece e cura, portanto, em última instância, a fala é de domínio do inefável. Dito de outra maneira, a oralidade é do domínio do Axé, tal como esclarece Juana Elbein dos Santos:

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissolavelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula, é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir-se axé, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas. (Santos, 2002, p. 47).

A fala é presença viva com enorme poder de promover o movimento pela presença da força do Axé, conforme atesta Santos:

O som é o resultado de uma estrutura dinâmica, em que a aparição do terceiro termo origina movimento. Em todo o sistema, o número três está associado ao movimento. A palavra é atuante, porque é condutora do poder do axé. A fórmula apropriada,

pronunciada num momento preciso, induz à ação. A invocação se apoia nesse poder dinâmico do som. Os textos rituais estão investidos deste poder. (Santos, 2002, p. 49).

Diante de todo o exposto, é possível compreender que a oralidade, no contexto das religiões afro-brasileiras e, particularmente, da Umbanda, não é um simples veículo de transmissão de saberes, mas uma força viva que atua diretamente sobre o mundo e sobre os corpos. Conforme aponta Santos (2002), a palavra “ritual” é dotada de poder transformador, pois carrega em si o Axé, energia vital que se manifesta no som, no gesto e na intenção. Essa dimensão performativa da linguagem confere ao discurso sagrado uma natureza dinâmica, onde o verbo não apenas informa, mas convoca, transforma e movimenta. Assim, os cânticos, as invocações e as fórmulas proferidas nos rituais umbandistas não são enunciados vazios, mas verdadeiras expressões mágicas que religam o visível ao invisível, o ancestral ao presente, o silêncio ao som criador. Encerrar este primeiro capítulo com essa compreensão é afirmar que a oralidade na Umbanda é, antes de tudo, um modo de existir, resistir e religar-se ao sagrado, uma prática ancestral que pulsa e se atualiza no sopro de cada palavra entoada no Terreiro.

2.2 UMA AFRO-PERCEPÇÃO DO MUNDO

Ainda que a Umbanda faça parte do universo das religiões afro-brasileiras, é consenso por parte de seus adeptos, que de fato conhecem sua ritualística, que a Umbanda não seja considerada uma representação religiosa exclusivamente de matriz africana, como ocorre com o Candomblé, o Xangô do Recife ou o próprio Batuque gaúcho, apenas para citar algumas das mais expressivas representações das religiões de matriz africana no Brasil e na América Latina. Embora se saiba que, para aqueles que olham o Terreiro de fora, a linha que separa uma roupagem religiosa de outra, dentro do universo afro-brasileiro, é muito tênue.

Essas roupagens religiosas que se apresentam como sendo exclusivamente de matriz africana, como o Candomblé, o Batuque e o Xangô, se caracterizam, de modo geral, como cultos aos Orixás e à ancestralidade. Nelas, o dirigente espiritual, ou seja, a figura que exerce a liderança religiosa, teológica e ritual de um Terreiro, recebe a designação de Babalorixá⁴³ (quando do gênero masculino) ou Ialorixá (quando do gênero feminino). Ao contrário da

⁴³ Babalorixá e Ialorixá são, respectivamente, os sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e o Batuque gaúcho. São os líderes espirituais e responsáveis pelo culto aos orixás, pelo cuidado com os filhos de santo e pela condução dos rituais litúrgicos. A palavra Babalorixá vem do iorubá baba (pai) + orixá, significando “pai de santo”. Já Ialorixá deriva de iyá (mãe) + orixá, significando “mãe de santo”.

Umbanda, nessas tradições não ocorrem sessões públicas regulares com consultas abertas. Quando há a necessidade de oferecer orientação espiritual, recorre-se diretamente ao oráculo, considerado um canal sagrado de comunicação com o mundo dos Orixás. No Brasil, esse oráculo é amplamente conhecido como Jogo de Búzios, embora sua raiz litúrgica remeta ao sistema divinatório africano de Ifá, de origem iorubá.

Tanto o Jogo de Búzios⁴⁴ quanto o Ifá são instrumentos oraculares que permitem uma interlocução simbólica e espiritual com os Orixás, por isso são considerados detentores de alta sabedoria. Suas respostas são interpretadas pelos Babalorixás ou Ialorixás com base em preceitos ancestrais e mitológicos (Odù)⁴⁵, oferecendo diagnósticos espirituais e prescrições rituais para as mais diversas mazelas humanas. Tal eficácia simbólica e prática conferiu ao Jogo de Búzios ampla popularidade no Brasil, atraindo inclusive consulentes que não pertencem formalmente às religiões afro-brasileiras, mas que reconhecem, como simpatizantes, o poder orientador do oráculo. Essa procura crescente por consultas oraculares, motivada por sua precisão e profundidade interpretativa, é um dos fatores que explicam, em parte, o expressivo número de Terreiros no Brasil. No Rio Grande do Sul⁴⁶, por exemplo, estima-se a existência de mais de 30 mil casas religiosas de matriz africana, conforme dados de entidades representativas e levantamentos locais.

Ao falar da Umbanda, torna-se imprescindível destacar sua configuração litúrgica singular, profundamente distinta das demais religiões de matriz africana. A começar pela denominação que designa o dirigente espiritual de Umbanda, que impreterivelmente atende

⁴⁴ O Jogo de Búzios é um oráculo tradicional das religiões de matriz africana, particularmente no Candomblé e na Umbanda, utilizado para a consulta aos orixás. Realizado geralmente por um Babalorixá ou Ialorixá, consiste em lançar búzios (conchas do tipo cauri) sobre um tabuleiro e interpretar os padrões formados, conforme um saber ancestral transmitido oralmente. Já o Ifá é um sistema divinatório de origem iorubá, considerado mais complexo, baseado no culto ao orixá Orunmilá (ou Ifá), detentor do conhecimento do destino humano. Seu oráculo é operado por um sacerdote especializado chamado Babalawo, por meio da manipulação de instrumentos sagrados como o ikin (sementes sagradas) ou o opelé (corrente de adivinhação), e requer profundo conhecimento dos versos do corpus literário sagrado chamado Odu Ifá.

⁴⁵ Odú é um termo da tradição iorubá que designa os princípios ou arquétipos que regem os destinos humanos, revelados por meio dos sistemas divinatórios como o Ifá ou o Jogo de Búzios. Cada Odú representa uma matriz de energia, contendo um conjunto de signos, histórias (os chamados itans), ensinamentos éticos e orientações sobre o comportamento humano, a espiritualidade e os caminhos do destino. No Ifá, existem dezesseis Odús principais (Odú Méji) e 240 Odús derivados, totalizando 256 combinações. Os Odús não são apenas signos divinatórios, mas entidades espirituais que expressam aspectos da ordem cósmica, segundo a cosmovisão iorubá.

⁴⁶ No estado do Rio Grande do Sul, há uma densa presença de religiões de matriz africana, posicionando-o como o estado com maior número de terreiros do país, superando estados como Bahia e Rio de Janeiro. Um levantamento recente do Ministério da Igualdade Racial (MIR) apontou a existência de cerca de 1.300 comunidades tradicionais de religião afro-brasileira no estado. Elas estão majoritariamente concentradas na região metropolitana de Porto Alegre. Estimativas acadêmicas, como as de Norton Corrêa (2006), situam esse total em até 30 mil terreiros em todo o estado, com 1.290 apenas na capital gaúcha. Em Caxias do Sul, o poder público municipal reconhece oficialmente a existência de aproximadamente 700 terreiros federados, o que confirma o protagonismo da cidade no panorama afro-religioso regional.

pelo título de Cacique ou Cacica⁴⁷, conforme o gênero. Ainda que a Umbanda reconheça os Orixás como forças espirituais sagradas e mantenha devoção a Eles em sua cosmologia, sua prática cotidiana não se constitui como um culto direto aos Orixás, mas sim como um sistema centrado na incorporação mediúnica de entidades espirituais. Essas entidades, como Pretos-velhos, Caboclos, Crianças⁴⁸, Exus e Pombagiras, são os pilares das Linhas de Trabalho que estruturam a ritualística umbandista, e é por meio delas que se realizam curas, aconselhamentos e desobsessões.

Ao contrário do que ocorre no Candomblé, no Batuque ou no Xangô, a Umbanda não recorre tradicionalmente ao Jogo de Búzios como instrumento oracular. Em seu lugar, as orientações espirituais são transmitidas diretamente pelas entidades incorporadas⁴⁹ nos médiuns, durante as sessões mediúnicas, que constituem o cerne da dinâmica ritual umbandista. Essas sessões podem assumir caráter público ou privado, porém sempre se estruturam em torno do intercâmbio espiritual, por meio da mediunidade de incorporação e não da consulta aos Orixás através dos oráculos formais. Essa distinção é essencial para compreender a Umbanda como uma religião própria, com liturgia, doutrina e prática distintas, cuja principal marca reside justamente na palavra viva do Espírito, transmitida no calor do transe, e não no código sagrado dos búzios.

Apesar de haver diferenças gritantes entre as religiões de matriz africana e a Umbanda, pode-se dizer que a Umbanda conserva em seu substrato teológico muitos elementos da cosmovisão africana, favorecendo, dessa maneira, que todo o umbandista tenha uma afro-percepção do mundo.

⁴⁷ Cacique (do taino kasike) é um termo de origem indígena utilizado nas Américas para designar o chefe ou líder de uma comunidade indígena. No contexto da Umbanda, essa designação foi incorporada por algumas casas como forma de reverenciar a linhagem dos Caboclos e resgatar a ancestralidade indígena como parte fundamental da identidade espiritual da religião. Cacica é a forma feminina do termo, atribuída às mulheres que exercem essa liderança.

⁴⁸ “Crianças”, Erês e “Cosminhos” na Umbanda. No vocabulário umbandista, a Linha das Crianças reúne entidades espirituais infantis, chamadas Erês (sing. Erê), que se manifestam com fala e gestos lúdicos, pedem doces/guaraná e trabalham em cura, limpeza sutil, alegria e desobsessão. O termo “Cosminhos” é uso devocional/popular para essas mesmas entidades, em alusão a São Cosme e São Damião (sincretismo amplamente difundido no Brasil); não designa uma classe distinta. Embora dialoguem com a figura iorubana dos Ìbejì (gêmeos divinos), na Umbanda os Erês são guias mirins de caráter próprio, e não se confundem com “crianças encarnadas”. As práticas variam por casa/linha de trabalho, mas a ênfase ética, terapêutica e pedagógica dessas entidades é recorrente.

⁴⁹ Incorporação, na Umbanda, é o fenômeno espiritual em que um médium se torna veículo para a manifestação de uma entidade espiritual, como Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Exus, entre outros guias. Durante a incorporação, acredita-se que a entidade se manifesta por meio do corpo e da fala do médium, estabelecendo comunicação direta com os consulentes. Trata-se de uma prática central na liturgia da Umbanda, e seu valor reside na troca simbólica e espiritual entre o mundo visível e o invisível, sendo mediada por ética, respeito e fundamentos específicos da tradição religiosa.

Em consideração a tudo o que foi dito até o momento, pode-se definir cosmovisão como um conjunto de crenças, valores e perspectivas que qualquer ser humano ou comunidade adota e sustenta em sua percepção de vida ou de mundo. Essa percepção de mundo vai influenciar como uma pessoa interpreta a sua realidade, como compreende o propósito da vida, o surgimento do universo, a dignidade humana por meio da moral e da ética e, sobretudo, a natureza e a relação com sagrado. Portanto, uma vez introjetada determinada cosmovisão, impreterivelmente a pessoa vai interagir no mundo, fazer suas escolhas ou tomar suas decisões influenciada pela sua cosmo-percepção.

Talvez seja significativo advertir que quando a África é citada como referência, é apenas na intenção de aludir a um fragmento deste continente, para didaticamente demarcar uma cosmovisão que caracteriza o cânon afro-brasileiro, e que tem sustentado uma percepção de mundo através de uma liturgia que mantém os Terreiros vivos como forma de resistência e reexistência.

Já a expressão cosmovisão africana se refere a uma variedade de temas que fazem parte da cultura, da religiosidade e da espiritualidade que envolve toda a história ancestral do povo africano. Mesmo havendo algumas nuances entre alguns grupos étnicos das inúmeras regiões do continente africano, seu eixo central, à luz dos valores civilizatórios, permanece inalterado, como acusa Oliveira:

Há aspectos da história da África que devem ser levados em conta. Primeiro: há o engano de que os negros africanos trazidos para o Brasil eram todos iguais; ou, segundo: que os negros africanos, de diferentes etnias, não tinham nada em comum. É preciso manter uma posição equilibrada que conjuga estas duas posições. Do ponto de vista da Antropologia Cultural, é evidente que as etnias são distintas entre si. Ressalta-se, aqui, a diversidade cultural africana. Já do ponto de vista dos Valores Civilizatórios, pensando em termos da forma cultural, há uma unidade entre elas. (Oliveira, 2021, p. 91).

Assim sendo, à frente destes parâmetros que caracterizam a cosmovisão africana, de forma própria e inconfundível, procura-se demonstrar as diferenças entre essa matriz de pensamento e a cosmovisão judaico-cristã. Para tanto, utiliza-se, como base teórica, os estudos de Muniz Sodré (2019), que propõem uma epistemologia do lugar a partir dos Terreiros e do conhecimento ancestral; de Carlos Moore (2008), ao tratar da herança espiritual africana nas Américas; de Juana Elbein dos Santos (2002), cujas análises sobre morte, ancestralidade e tempo cíclico são fundamentais para compreender o universo nagô-iorubano; bem como os aportes de Molefi Kete Asante (1998), que reivindicam a centralidade de uma visão de mundo

afrocentrada em oposição ao paradigma ocidental; e, por fim, de Antônio Risério (2006), cujas reflexões sobre oralidade, religiosidade e natureza enriquecem o diálogo aqui proposto.

A partir desse referencial, serão exemplificados alguns temas centrais que evidenciam essas diferenças estruturais entre os dois sistemas de pensamento.

Espiritualidade e Religião: Na cosmovisão africana (especialmente de matriz iorubá), o vínculo com o sagrado se dá por mediação das forças da natureza e dos ancestrais. Os Orixás são divindades que expressam aspectos da criação e atuam como intermediários entre a humanidade e o Deus supremo, chamado Olodumarê (também grafado Olorum). Já os Eguns/Egungun são os Ancestrais que viveram na Terra e seguem presentes na vida do grupo. Há, portanto, a crença em um Deus criador único, mas, tradicionalmente, não é Ele o objeto direto de culto; o culto se dirige aos Orixás e aos Ancestrais (e, em algumas tradições afro-brasileiras, também a Encantados⁵⁰), por meio de ritos que visam cuidado, equilíbrio e ampliação da consciência.

Ancestrais: O culto aos Ancestrais desempenha uma importante função na cosmovisão africana. Os Ancestrais são considerados seres que saíram da simples condição humana, para se tornarem espíritos que alcançaram a condição de notáveis pelos seus feitos no orbe terrestre enquanto estavam encarnados. Por esta razão, são objetos de culto, por possuírem muito conhecimento sobre a vida humana e sabedoria, podendo aconselhar e proteger a comunidade.

Interconexão e Harmonia: Para a cosmovisão africana, existe uma interconexão entre o que está no Aiyê (plano físico) e no Orum (plano espiritual). Por esta razão, tudo se mantém interconectado. A partir desta perspectiva, os seres humanos são parte da natureza e têm o dever de zelar pelo nosso ecossistema.

Ciclo de Vida-Morte: Segundo o entendimento das tradições africanas no Brasil, a morte é um processo natural que não extingue a vida. A morte é uma transição que não oferece um fim definitivo, ela apenas leva o ser humano para outra forma de existência no Orum. A vida é entendida como um ciclo contínuo, onde os dois planos se interconectam, permitindo que os desencarnados continuem a influenciar os encarnados.

⁵⁰ Encantados” nas religiões afro-brasileiras. Chama-se Encantados a um amplo conjunto de entidades espirituais que, em diferentes tradições (p.ex., Tambor de Mina no Maranhão/Pará, Jurema Sagrada no Nordeste e certas linhas da Umbanda), não se confundem nem com Orixás (divindades) nem com Eguns/Egungun (ancestrais mortos). Costumam ser apresentados como mestres, caboclos, reis/rainhas de encantaria, “povos d’água” etc., ligados a rios, matas e domínios naturais, cuja origem é narrada por mitos de “encantamento” (passagem para um reino invisível). Atuam em cura, aconselhamento, proteção e demandas, manifestando-se por incorporação mediúnicamente. São categorias religiosas sincréticas e regionais, com repertórios, nomes e éticas variáveis por casa e tradição, razão pela qual convém evitar definições únicas ou sua redução a “espíritos indígenas” em geral.

Comunitarismo: A preocupação com o bem-estar da comunidade é prioridade, dando-se sempre ênfase ao coletivo. O indivíduo só existe a partir do outro, enaltecendo os valores de solidariedade e respeito mútuo. A unidade e a harmonia também são sempre valorizadas dentro da comunidade. Aqui se restabelece o princípio do Ubuntu, um conceito filosófico originário das culturas banto do sul da África, que pode ser traduzido como “eu sou porque nós somos”. Expressa uma ética relacional, comunitária e de interdependência, na qual o ser humano só se realiza plenamente em conexão com os outros. Mais do que uma ideia, Ubuntu é um modo de viver baseado na solidariedade, compaixão, respeito mútuo e responsabilidade coletiva. Essa filosofia foi amplamente divulgada por líderes como Nelson Mandela e Desmond Tutu e inspira movimentos de justiça social, espiritualidade e reconstrução de identidades pós-coloniais.

A Relação com a natureza: Como sinalizado anteriormente, para a cosmovisão africana, a natureza é considerada algo muito importante, a ponto de ser considerada sagrada e, ao mesmo tempo, profunda pela sua complexidade, além de ser detentora de muito poder espiritual. Portanto, tudo o que envolve a natureza é possuidor de força vital, denominado de Axé. Assim, os minerais, vegetais, animais, rios, lagos, cachoeiras, oceanos, matas, florestas, desertos e montanhas são interpretados como um grande santuário que deve ser cuidado e respeitado pelos seres humanos.

As diferenças mais significativas entre a cosmovisão africana e a cosmovisão Judaico-cristã compreendem aspectos relacionados à natureza, ao ser humano e à sua espiritualidade na relação com o sagrado.

Ser Humano: Para a cosmovisão africana o ser humano se integra em toda plenitude do mundo, ou seja, ele se integra aos Ancestrais, à natureza e à sua comunidade. Mais importante que o indivíduo é a coletividade da qual faz parte. Para desfrutar da condição de pessoa humana, não é possível viver de maneira individual ou isolada de sua comunidade, novamente, se ressalta o princípio Ubuntu. A vida é entendida como parte de um ciclo contínuo conectada às gerações passadas, presentes e futuras. Já para a cosmovisão judaico-cristã, o individualismo é reforçado, percebendo o ser humano como alguém autônomo, individualista e com direitos e liberdades pessoais. O propósito principal é o desenvolvimento individual, enfatizando somente a realização pessoal.

Religião e Espiritualidade: Para a cosmovisão africana, a espiritualidade é sempre interligada à existência. Há uma relação diuturna com as forças da natureza e, por extensão, ao Supremo Bem (Deus). Uma relação com os espíritos Ancestrais e Encantados. Os rituais e práticas religiosas – espirituais são uma necessidade constante na vida e abrangem toda a

comunidade. Essa relação continua com o sagrado é considerada como pré-requisito para a existência sadia do indivíduo e de sua comunidade. Enquanto para a cosmovisão judaico-cristã, a religião é fortemente influenciada pelo racionalismo e secularismo. Embora seja inegável que a religião tenha sido central na formação da civilização ocidental (especialmente o cristianismo), a uma tendência simplista em separar a espiritualidade entre o sagrado e o profano, influenciando em muito a vida cotidiana das pessoas. Quando presente, a espiritualidade é muito mais uma questão de razão pessoal ou privada.

A relação com a Natureza: Na cosmovisão africana, a natureza é considerada sagrada e cheia de forças espirituais através da presença do Axé. Existe uma simbiose entre os seres humanos e a natureza. O orbe terrestre, com sua apresentação “orgânica e anatômica”, é formado por rios, árvores e outros elementos naturais que são vistos como seres vivos ou possuidores de espírito, com os quais os seres humanos devem viver em harmonia, zelando por esse ecossistema. Já na cosmovisão Judaico-cristã, a natureza é percebida como um recurso a ser explorado e dominado para benefício humano. Ainda que existam movimentos pulverizados em direção à preservação ambiental, a cosmovisão Judaico-cristã, sobretudo, após o Renascimento e a Revolução Científica, inclina-se a enxergar a natureza como algo a ser controlado pela ciência e pela tecnologia.

Tempo e Ciclicidade: Para a cosmovisão africana, o tempo é percebido como algo que se apresenta cíclico e interligado, jamais linear. Há uma forte ênfase no retorno dos ciclos da natureza, nas gerações que se sucedem e na continuidade da vida. A morte é uma outra roupagem de vida, então não é entendida como um fim definitivo da existência humana, apenas como uma transição necessária para uma nova vida com outra forma de existência. Ao passo que para cosmovisão Judaico-cristã, o tempo é sempre percebido de forma linear, tendo como marco inicial a criação ou o nascimento e, como marco final, a morte ou o apocalipse. Essa concepção de tempo influenciou diretamente a sociedade ocidental, não apenas em sua demarcação de tempo, mas em como organiza suas atividades, sempre dando prioridade ao progresso, ao enriquecimento material e a uma projeção de futuro.

Visão do Mundo Espiritual: Para a cosmovisão africana, o mundo espiritual e o mundo material estão entrelaçados de forma a perpassar um pelo outro. Dito de outra maneira, não são mundos paralelos como se fossem duas linha ou andares sobrepostos, são dois mundos ou planos que penetram um no outro, de forma a coexistirem concomitantemente entrelaçados para poderem se sustentar, já que um precisa do outro. Esse fato explica por que os Espíritos ancestrais, deuses, forças da natureza e outras entidades espirituais interagem constantemente

com os humanos. A relação ritualística com os mortos através de práticas religiosas para honrar os ancestrais são comuns, e a espiritualidade é compreendida como algo necessário, sempre visando o coletivo. Na cosmovisão Judaico-cristã, é comum que um expressivo número de brasileiros que se autodeclaram católicos ou até mesmo evangélicos tenham dupla pertença e se vinculem a roupagens religiosas afro-brasileiras, por se sentirem atraídos pelos seus rituais. Mesmo assim, em seu substrato social, essas pessoas mantêm o entendimento predominante de uma sociedade moderna ocidentalizada, onde a tendência é ser extremamente materialista e secular. O plano espiritual ou astral é percebido como algo separado ou irrelevante para a vida cotidiana, sendo mais importante se preocupar com as questões individuais, buscando a religião para fins pessoais e não necessariamente para uma experiência compartilhada com sua comunidade.

Comunitarismo em oposição ao Individualismo: Na cosmovisão africana, a comunidade tem uma função medular. A existência e a individualidade de uma pessoa estão profundamente ligadas à sua família, sua comunidade ou seu povo. O conceito de Ubuntu - “eu sou porque nós somos” - revela essa reciprocidade, onde o bem-estar do indivíduo depende do bem-estar coletivo. Na cosmovisão Judaico-cristã, o individualismo é muito mais enaltecido, a ponto de ser tornar uma característica da sociedade ocidental. Sempre destacando uma intensa busca pelo direito à liberdade individual, à autossuficiência e à procura pelo sucesso pessoal. O empenho por interesses pessoais e o incansável esforço em direção a liberdade de escolha constituem uma particularidade marcante da cosmovisão ocidental.

Relação com o Passado: Para a cosmovisão africana, o passado é entendido como algo vivo e presente, sobretudo, por meio do culto aos ancestrais. A reverência e o vínculo com a ancestralidade são cruciais. Além disso, a transmissão de conhecimento e a sabedoria que são conquistadas através da memória oral, de geração para geração, são altamente valorizadas. Enquanto isso, para a cosmovisão Judaico-cristã, o passado é entendido e abordado de modo histórico, ou seja, como algo que, de fato, passou e não tem grande influência sobre o presente. O propósito tende a estar projetado sempre no futuro e, conseqüentemente, no progresso, com menor interesse na continuidade ancestral.

Com base no que foi exposto até o momento sobre a cosmovisão africana, fica evidente que essa afro-percepção de mundo foi profundamente ressignificada em solo brasileiro. Tal reelaboração não se deu de forma passiva, mas como uma resposta ativa e necessária à condição imposta a diferentes grupos étnicos trazidos de várias regiões da África subsaariana. Diante de um ambiente completamente adverso às suas crenças e formas de ver o mundo, esses povos

mobilizaram sua memória ancestral como uma estratégia de resistência espiritual e cultural. Nesse contexto, a reelaboração da cosmovisão africana assume o caráter de reexistência, isto é, de recriação simbólica das tradições, reafirmando sua presença e significado mesmo diante da opressão.

Esta aproximação forçada entre diferentes grupos étnicos no Brasil promoveu uma ligação entre distintos mistérios litúrgicos que resultaram em um amálgama sólido e intenso que envolveu uma relação com a ancestralidade, a encantaria, a caboclada e o culto aos Orixás.

Este complexo caldo cultural afro-brasileiro é expresso em um sofisticado arranjo por meio de uma variedade de recursos ritualísticos. Esse fato evidencia a adoção, por africanos trazidos ao Brasil, de estratégias complexas de acomodação e resistência. Assim como ocorre no continente africano, no Brasil, a formação das roupagens religiosas afro-brasileiras também é composta por suas próprias nuances e por um saber encantado que forma sua própria biocomunidade, conforme destaca Luiz Antônio Simas:

Longe de querer esgotar qualquer assunto, o que se pretende é sugerir a existência, no Brasil, de um ecossistema de sabenças encantadas que operam dinamicamente na dimensão do alargamento da experiência do ser no mundo. O bordado desses encantamentos diversos pressupõe a interação entre o visível e o invisível e a diluição de fronteiras entre humano e o natural. (Simas, 2025, p. 22).

Em face do exposto, é possível afirmar que, na composição das religiões afro-brasileiras, em suas mais diversas roupagens regionais e expressões culturais, há um consenso consolidado entre os estudiosos do tema: todas elas, em alguma medida, carregam em sua gênese a influência dos povos banto, nagô (iorubá), jeje, hauçá e malê. Essa matriz múltipla é evidenciada tanto nos sistemas rituais quanto na oralidade, nas cosmologias e nas estruturas simbólicas que sustentam tais tradições, conforme destacam Pierre Verger⁵¹ (1999) e Reginaldo Prandi (2005), ao analisarem a diáspora africana e a teologia dos orixás em território brasileiro. A Umbanda, inserida nesse vasto mosaico étnico-religioso, não foge à regra. Para se constituir enquanto expressão religiosa, reconhecida no universo das religiões afro-brasileiras, a Umbanda precisou, desde sua origem, aderir e preservar uma forte conexão com essas tradições africanas. Essa conexão será explorada mais detalhadamente ao longo do texto, com base nos autores que fundamentam esta reflexão.

⁵¹ Pierre Fatumbi Verger (1902–1996): fotógrafo e etnógrafo franco-baiano, radicado em Salvador a partir de 1946. Documentou as conexões religiosas e históricas entre a Bahia e o Golfo do Benim, tornando-se referência nos estudos sobre orixás, voduns e diáspora. Iniciado no candomblé e consagrado babalaô (Ifá), recebeu o nome Fatumbi (“renascido por Ifá”). Fundou a Fundação Pierre Verger em Salvador e deixou vasta obra iconográfica e etnográfica.

Não obstante, a Umbanda se difere das demais religiões afro-brasileiras que são exclusivamente de matriz africana, por ser o resultado de um processo de sincretismo, onde as práticas e crenças africanas foram misturadas com elementos católicos, indígenas e espíritas. Por conta da interposição católica, a Umbanda teve o sincretismo com os santos, por exemplo, as associações de Ogum a São Jorge, Iansã a Santa Barbara e Bará Santo Antônio. Por intermédio dos povos originários, a Umbanda reverencia e integra seus valores e conhecimentos mediante a presença dos Caboclos e Caboclas, aprendendo com essas entidades diversos ensinamentos, como o uso de plantas e ervas em seus rituais e, principalmente, reconhecendo a importância da ancestralidade e da conexão com a natureza. Por fim, pela interposição espírita, a prática da caridade a partir de sessões públicas, a comunicação com os espíritos através do mediunismo e a presença nos altares umbandistas da majestosa figura de Jesus Cristo.

Dito isso, é necessário salientar que a elaboração desta tese exigiu rigor metodológico e um referencial teórico cuidadosamente escolhido, capaz de dialogar com a complexidade simbólica e litúrgica das religiões afro-brasileiras, em especial, da Umbanda. Tal escolha não é mero adorno acadêmico, mas uma exigência epistemológica, uma vez que tratar de oralidade, ancestralidade e religiosidade implica reconhecer as vozes que historicamente tematizaram essas experiências em seus diversos matizes.

Todavia, mesmo diante da predominância da tradição africana, é importante reconhecer que as religiões afro-brasileiras, incluindo a Umbanda, também carregam em seu arcabouço elementos oriundos da tradição judaico-cristã. Como sujeitos ocidentais e brasileiros, ninguém está alheio à influência cultural e simbólica do cristianismo sobre a formação subjetiva e social.

Embora diversas culturas africanas tenham influenciado a religiosidade afro-brasileira, há um consenso, presente nas obras de autores como Pierre Verger (1997), Juana Elbein dos Santos (2002), e Reginaldo Prandi (2005), de que as tradições nagô e banto foram as que mais profundamente impactaram a formação da Umbanda. Ao adotar uma determinada percepção de mundo, ou seja, uma afro-percepção do sagrado, a Umbanda estrutura seu referencial simbólico principalmente a partir da cosmovisão africana, especialmente da tradição iorubá (nagô), conforme será amplamente discutido mais adiante.

Nesse sentido, este segundo capítulo está alicerçado em um referencial teórico composto por autores considerados clássicos e paradigmáticos no estudo das religiões afro-brasileiras, como Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos (2002), Nei Lopes (2004), Carlos Eugênio Marcondes de Moura (1981), Luiz Carlos Assunção (2006) e Sidney Nogueira (2010). Esses pensadores, com suas diferentes abordagens e ênfases, ofereceram subsídios fundamentais para

a compreensão da presença da ancestralidade, da oralidade e da cosmologia africana nas práticas umbandistas. Ao incorporar suas contribuições, esta pesquisa pretende dialogar com esses saberes, tencionando-os à luz das experiências locais dos terreiros de Caxias do Sul, construindo um conhecimento situado e atento à realidade do Sul do Brasil.

Cabe lembrar que, embora existam críticas, como observa Muniz Sodré (2017), sobre uma possível “nagocracia”, ou seja, o predomínio hegemônico da tradição iorubá em detrimento de outras matrizes africanas, é inegável que o pensamento nagô ainda constitui o eixo simbólico mais difundido entre as roupagens religiosas afro-brasileiras.

Com base nesse referencial teórico robusto, nos parágrafos seguintes, são abordados os principais aspectos que caracterizam a cosmovisão africana e sua importância estruturante na formação das religiões afro-brasileiras, com especial atenção à Umbanda, que também se insere nesse universo, embora com suas singularidades rituais e teológicas.

Juana Elbein dos Santos produziu uma tese de doutorado com o título “Les Nâgô et la mort: Pàdé, Àsèsè et le culte Égun à Bahia”, que foi apresentada na Sorbonne Université, em 1972. Nesse trabalho, a autora propõe examinar e dissolver algumas interpretações sobre a concepção da cosmovisão africana-nagô e seus mecanismos rituais, tais quais são expressos e elaborados simbolicamente pelos descendentes de populações da África Ocidental no Brasil. A partir desta tese de Juana Elbein dos Santos, foi publicado o Livro “Os nagô e a morte” (2002). O estudo dessa obra tornou-se leitura obrigatória para quem se dedica à cosmovisão africana e referência incontornável tanto para o universo religioso africano quanto para a comunidade afro-brasileira que se autodenomina nagô. A autora evidencia que a herança africana no Brasil deixou marcas estruturantes nas práticas religiosas, nos repertórios rituais e simbólicos, nas formas de sociabilidade e em diversos campos da vida cultural. Desse modo, Santos destaca que a herança africana no Brasil deixou marcas profundas no modo de viver desta nação:

Durante três séculos, os diversos grupos étnicos ou “nações” de diferentes partes da África Ocidental, Equatorial e Oriental foram imprimindo no Brasil suas profundas marcas. A história deste tráfico, suas motivações históricas, econômicas e políticas constituem apaixonante pano de fundo da presença africana no Brasil. (Santos, 2002, p. 27)

Para Roger Bastide (2005), a cosmovisão africana postula uma filosofia do universo e uma concepção sofisticada do homem e do cosmo. Ele sugere um enfrentamento da lógica que preside essa ordenação do mundo segundo a percepção nagô. O autor reforça a necessidade de ter um olhar sem se deixar envolver pelo preconceito:

A filosofia do Candomblé não é uma filosofia bárbara, e sim um pensamento sutil que ainda não foi decifrado. Foi ao estudo desse “pensamento sutil” que nos dedicamos neste trabalho. É sempre difícil abandonar preconceitos e etnocentrismos. O próprio negro brasileiro, ao estudar as religiões africanas de seu país, aceita o ponto de vista do branco, o da superioridade da civilização ocidental. Mas é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, o pensamento africano é um pensamento culto. (Segato, 1995 p. 16).

Portanto, como bem advertiu Laura Rita Segato (1995), a filosofia do Candomblé é um pensamento sutil, profundo e ainda não decifrado, frequentemente ocultado sob camadas de etnocentrismo e reducionismo religioso. Essa leitura é corroborada por autores como: Nei Lopes (2004), que afirma que a tradição afro-brasileira expressa uma cosmovisão rica, simbólica e altamente estruturada, capaz de articular ética, estética e ancestralidade em uma mesma linguagem ritual; Carlos Eugênio Marcondes de Moura (1981), para quem os mitos e ritos do Candomblé revelam uma lógica cultural que não pode ser apreendida pelos parâmetros da razão ocidental, pois opera segundo categorias próprias do pensamento africano; Luiz Carlos Assunção (2006), que reflete sobre a construção identitária da Umbanda e destaca que essas religiões não foram elaboradas como seitas ou meros sincretismos desorganizados, mas, antes de tudo, são formas coerentes de resistência e de produção de sentido para existência humana. E, ainda, nesta linha de pensamento, podemos citar Sidney Nogueira (2010), que trata da relação entre religião e negritude, enfatizando a necessidade de reconhecer os terreiros como espaços legítimos de produção de conhecimento e de afirmação da identidade e dignidade negra, onde se cultivam filosofias ancestrais que resistem ao epistemicídio promovido pela lógica colonial.

Reginaldo Prandi (2005) tece uma profunda reflexão sobre a formação permanente da tradição nagô no Brasil, seu lugar no cenário mágico, mítico e religioso e seu extravasamento na cultura popular que integra a alma brasileira.

Um novo adepto do Candomblé ou outra religião afro-brasileira tradicional que tenha nascido e sido criado fora dessa religião, na qual ele ingressa por escolha pessoal, não é caso raro. Desde que o Candomblé se transformou numa religião aberta a todos, independentemente da origem racial, étnica, geográfica ou de classe social, grande parte dos seguidores, ou a maior parte em muitas regiões do Brasil, é de adesão recente, não tendo tido anteriormente, nem mesmo no âmbito familiar, maior contato com valores e modos de agir característicos dessa religião. Na maioria dos casos, aderir a uma religião também significa mudar muitas concepções sobre o mundo, a vida, a morte. (Prandi, 2005, p. 22-23).

Ao expor seus pensamentos enquanto Babalorixá e pesquisador, Márcio de Jagun (2015), considera imprescindível resgatar os valores étnicos, culturais e religiosos da tradição nagô. Ele aponta que as religiões de matriz africana são ricas em profundidade quando se trata

de revelar sua ritualística, então entender sua filosofia é caminhar em direção a uma sabedoria ancestral. Para ele, a cosmovisão africana deve ser exposta:

A ideia de promover uma obra direcionada a resgatar esses valores étnicos e religiosos objetiva, antes de tudo, apresentar ao mundo quão bela, profunda e sábia é a cultura que serve como matriz para o Candomblé. A riqueza de detalhes, a profundidade dos ensinamentos, a compreensão ímpar do ser do que está a sua volta precisam ser descortinados. Com isso, certamente diminuirão o preconceito, as deturpações e os desvios. Além disso, brotará o devido respeito pelos admiráveis ensinamentos de uma religiosidade completa: abastada em filosofia e próspera na capacidade de ajudar o homem a seguir sua senda, refletindo mais, solidarizando-se mais, respeitando mais e sendo, assim, mais justo e feliz. (Jagun, 2015, p. 9).

Pensar o mundo, tentando interpretá-lo em sua totalidade, e buscar respostas para a razão da existência humana, desde sua origem até seu destino último, é o que a cosmovisão africana pretende explicar. Essa busca está disposta tanto no profano quanto no sagrado e tem como escopo o homem enquanto sujeito individual, único e, como pessoa humana, inserido em um grupo social e intimamente vinculado ao sacrossanto. Penetrar na cosmovisão africana é compreender que o que se sabe é diferente do que se vivencia, é ser capaz de “ver o que todo mundo viu e pensar o que ninguém pensou”, é possuir um sofisticado arcabouço teórico sobre a natureza humana. Conforme assevera Rita Laura Segato:

Constatar-se-á, uma vez mais, a importante contribuição da psicologia afro-brasileira aos saberes sobre a pessoa humana, contribuição essa não sustentada meramente numa retórica litúrgica apelativa e eficaz, mas constituída com um corpus teórico sofisticado, de difícil aprendizado e em constante elaboração e discussão. (Segato, 1995, p. 16).

A conexão do homem com o sagrado é definida por cada etnia. A tradição nagô mostra a importância da realidade humana inserida em um mundo concreto que precisa ser ressignificado. Todavia, para atingir a dimensão do sagrado, exige mais do que somente interpretar o mundo em toda sua universalidade, afinal, o homem estabelece sua própria maneira de se relacionar e sentir o sagrado, conforme sugere Monique Augras:

A relação entre o homem e o sagrado, estabelecida por cada cultura, revela uma dimensão específica da existência humana. Atribuir a qualidade de “sagrado” a um objeto, um sítio, um acontecimento, nada mais é senão estabelecer uma forma de organização de mundo. O mundo é assim interpretado, codificado, transformado em mensagem, mas não se torna sagrado em sua totalidade. Somente é sagrado aquilo que é sentido como poderoso e significativo. (Augras, 1983, p. 13).

Diante da inquietude com a posição do ser humano em relação à sua expressão no mundo, os nagôs oferecem uma formação do ser, onde estabelecem um princípio de inteligência possível de se ligar eternamente a Olorum e viver plenamente inserido em um contexto social no mundo material.

Adentrar no universo da cosmovisão africana é perceber, de imediato, que essa cultura é definida pela construção da subjetividade, pela inclusão social e pelo mandamento da oralidade. Sua ritualística em devoção ao sagrado foi construída há mais de seis mil anos através da palavra. Esta característica das tradições africanas serem ágrafas não se deu por ser uma cultura analfabeta, antes pelo contrário, foi escolha estratégica para manter na memória todo o seu corpus teológico, evitando-se, assim, sofrer com a profanação de aventureiros. Todo iniciado nas religiões afro-brasileiras é comprometido com o recurso de sua memória, para se tornar guardião do segredo. A palavra na tradição afro-brasileira é compreendida como uma força impregnada de Axé e muito poderosa. E é somente por seu intermédio, é possível comandar determinadas ações. Portanto, a oralidade é um dos principais recursos para transmitir Axé, e um instrumento indispensável no sistema dinâmico das roupagens religiosas de matriz africana, conforme sustenta Juana E. Santos:

A expressão oral renasce constantemente; e é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o àçê. concentrado dos antepassados a gerações do presente. (Santos, 2012, p. 47).

No horizonte da tradição das religiões afro-brasileiras, que em seu interior carregam a tradição nagô – iorubana, é importante destacar que diferentemente da matriz judaico-cristã, a cosmovisão africana não opera com a oposição “céu/inferno”. Seu horizonte ontológico se estrutura em Aiyê (Ayê) e Òrun (Orum), plano material e plano espiritual, esferas contínuas que se interpenetram: Aiyê é a Terra, Òrun é o Céu. Entre ambos circulam forças, ancestrais e sentidos, sustentando a vida ritual e cotidiana. Trataremos desse tema adiante, com maior vagar.

Outra condição que deve ser explicada, ainda que ligeiramente, é que as religiões afro-brasileiras, diferente das religiões abraâmicas, não prestam culto a Olorum (Deus), apenas aos Orixás. Para essas religiões, somente os Orixás podem ser objeto de culto ou veneração. Essa exigência se apresenta como forma de respeito a Olorum, enquanto Deus supremo e inefável. Tentar cultuar Olorum, sob a perspectiva da cosmovisão africana, seria uma profanação de sua santidade. Por esta razão, Ele criou os Orixás como ministros para auxiliar a humanidade em

sua caminhada no orbe terrestre, para socorrer as pessoas em suas adversidades e, ao mesmo tempo, despertar-lhes um desenvolvimento intelectual e uma ampliação da consciência moral.

Além disso, do ponto de vista mitológico, os Orixás pertencem a uma família cósmica, e assumem o compromisso de serem mediadores entre os humanos e Olorum. Toda liturgia nagô se organiza em torno do Orixá e da ancestralidade, sendo que, neste caso, ambos passam a ser objetos de culto.

Nestes dois níveis de existência definidos pela cosmovisão africana como Aiyê e Orum é que se diferenciam as duas instâncias que, embora imbricadas, revelam características distintas. Como o Orum representa a morada dos Orixás, dos Encantados e dos Ancestrais, ele está vinculado à história da criação. Enquanto isso, o Aiyê é a morada dos seres humanos e outras espécies, como os animais, os vegetais e os minerais. Eles estão diretamente associados à vida terrena e sua história enquanto seres vivos no orbe terrestre. Logo, são duas realidades com organizações diferentes: os Orixás representam estruturas da natureza e os Ancestrais simbolizam estruturas da sociedade. Por causa dessa classificação dessemelhante entre Orixás e Eguns, é inconcebível confundir Orixalidade com ancestralidade nas religiões de matriz africana.

Dessa forma, se os pais e os avós são genitores humanos, os Orixás são os genitores divinos. Sendo que o Egum está relacionado diretamente à ancestralidade concreta, enquanto os Orixás à ancestralidade simbólica e espiritual, ou seja, ao ancestral divino. Portanto, cultuar o Orixá significa buscar um valor universal, ao passo que cultuar o Egum representa um valor restrito ao clã ou a uma linhagem.

Nesse aspecto, enquanto o Egum representa a perspectiva da morte, o Orixá representa a perspectiva da vida. Esse fato explica a razão pela qual, na tradição nagô, é muito importante ter uma “boa morte”, ou seja, alcançar virtudes que garantam um bom caráter durante a vida, alguns bens materiais, ser útil para a sociedade e atingir a velhice, tal como declara Fábio Leite:

A morte que parece mais se aproximar de um conceito de consequência natural da existência visível é a ocorrida na velhice e dentro de certas regras sociais. É o caso da morte de um indivíduo idoso falecido após preencher critérios socialmente dados, como iniciação, formação de família numerosa permitindo descendência significativa e a existência de herdeiros legais, comportamento ético apropriado, dedicação ao trabalho, conhecimento respeitado na comunidade, posse de certos bens materiais etc. Uma pessoa nestas condições é considerada vitalmente mais “forte”, menos passível de ser atingida pelos efeitos da morte em virtude de ações mágicas de homens, divindades, ancestrais ou outras forças irredutíveis da natureza. (Leite, 2008, p. 96).

Historicamente, sempre foi muito difícil propor um significado e uma finalidade nos rituais das religiões de matriz africana. Sempre se negou que os africanos que aqui chegaram através do regime escravocrata pudessem dispor de um saber teológico ou qualquer fundamento ritualístico que os colocasse em relação com o sagrado. Essa recusa em reconhecer um fundamento epistemológico afro-centrado ou uma afro-teologia como sendo própria da tradição das religiões de matriz africana existentes no Brasil se caracteriza por um comportamento que denominamos de afrofóbico.

Deve-se lembrar que, no Brasil, o racismo religioso tem endereço e tem cor: o endereço é o Terreiro, e a cor é a do povo preto. As pessoas costumam argumentar, com certa frequência, que o país é um Estado laico, o que, em tese, garantiria a todos o direito de professar livremente a sua fé. No entanto, embora o Estado seja laico, as pessoas não o são: elas carregam preconceitos, intolerâncias e práticas discriminatórias que violam esse princípio constitucional.

Vale lembrar que a construção do Brasil, enquanto nação, foi feita com o auxílio de muitas mãos, mas principalmente pelas mãos dos negros africanos escravizados pelos portugueses a partir do século XVI. No Brasil, a sujeição negra trouxe marcas tão profundas que, ainda hoje, no imaginário popular, em razão de uma memória muito viva, o negro, e tudo que possa estar relacionado a ele, sua cultura e religião, é percebido como cativo e inferior. As práticas racistas ocupam lugar comum no país, sejam elas explícitas, ou implícitas. O problema racial no Brasil teve seu início com os primórdios da construção da sociedade brasileira e ainda se faz presente até os dias de hoje. A esse respeito, Marília Conforto sugere que:

Essa realidade originou uma visão particular do negro na sociedade brasileira, e sua representação ficcional foi determinada por essa concepção. O cativo negro fez inicialmente parte da paisagem social, do pano de fundo que compunha a trama. Ele aparece exercendo as mais diversas atividades, tal como no cotidiano social objetivo. Ocupa, inicialmente, o mesmo *status* ficcional que ocupava no mundo social objetivo, constitui uma espécie de figurante do mundo. (Conforto, 2012, p. 24).

A consequência da herança deixada pelo colonialismo fez surgir dois Brasis: um oficial e outro popular. O primeiro é utópico, elitista e desagregador. Já o segundo é real, desabrigado e sofrido. É necessário, para não dizer urgente, entender em que contexto vivem alguns poucos brasileiros detentores de recursos, que insistem em seguir um modelo eurocêntrico, e outros que sobrevivem à margem da sociedade e formam uma grande maioria. Estes últimos vivem tempos bastante difíceis, marcados por um modelo que se pode denominar de tradicional, pela sua herança histórica que se repete há séculos no país tupiniquim. O estado precário em que se

encontra a sociedade brasileira é o reflexo de um modelo falido de um Brasil que insiste em negar a sua própria brasilidade.

Assim sendo, diante do grande contingente de africanos escravizados e considerados como seres desprovidos de humanidade, não restaria alternativa aos que representavam a Igreja Católica Apostólica Romana senão tentar catequizar essas pobres criaturas que, segundo os sacerdotes desta Igreja, não possuíam nenhuma herança da abençoada genética de Adão e, conseqüentemente, não tinham alma. Neste momento, se oficializou um “decreto” que reconhecia a superioridade da raça branca em relação aos povos de outras raças conquistadas. A cor da pele dos africanos é interpretada como justificativa suficiente para explicar as suas deficiências intelectuais, morais e estéticas. Acrescenta-se a isso outro juízo de valor que defendia que os negros africanos eram estranhos e espúrios.

As alegações de Voltaire a respeito da raça negra também podem ser consideradas um exemplo deste tipo de incoerência. Visto como um homem além de seu tempo, perspicaz e defensor das liberdades civis, esse iluminista endossava a inferioridade dos negros por considerá-la como uma predisposição natural da genética dessas pessoas. Estas construções de desabono da raça negra, outorgadas por meio de renomados pensadores, como o caso do próprio Voltaire, eram mais que suficientes para se considerar um enunciado embasado pela ciência. Gislene Aparecida dos Santos assinala:

Envoltos pela atmosfera da racionalidade e da ciência alicerçada na biologia, engendrou-se uma ciência das raças, a raciologia, que tinha como objetivo explicar a diversidade humana. Entretanto, impregnada por argumentos que se pretendiam neutros e empíricos, mas eram falaciosos (para não dizer biológicos), desembocou em uma absurda hierarquização da humanidade em raças desiguais. O determinismo biológico que pavimentou o caminho do racismo ou racismo científico que até hoje pesa negativamente no futuro coletivo dos povos não-europeus, principalmente negros e índios e seus descendentes mestiços, teve aí seus primeiros passos. (Santos, 2002, p. 11).

Fica perceptível que a herança da construção ideológica do “negro” como ser inferior acarreta uma carga simbólica que ainda pesa sobre os afrodescendentes no Brasil.

No século XIX e início do XX, parte da elite intelectual brasileira incorporou e difundiu o racismo europeu, naturalizando hierarquias entre grupos humanos e forjando a imagem do “negro” como inferior. Esse legado simbólico persiste e incide sobre a experiência social de afrodescendentes no país. Hoje, porém, os dados demográficos ajudam a dimensionar essa realidade: no Censo 2022, pessoas que se autodeclararam pretas ou pardas somaram 55,5% da população brasileira, sendo 10,2% pretas e 45,3% pardas. O Brasil, hoje, é a segunda nação

com maior número de negros no mundo, ficando atrás somente da Nigéria. Portanto, essa verdade demográfica expõe a incoerência de discursos excludentes em um país marcado pela diversidade racial.

Nesse contexto, estudos recentes, como o artigo de Maria Angélica Zubaran (2009) intitulado “A invenção branca da liberdade negra: memória social da abolição em Porto Alegre”, mostram como as elites políticas construíram narrativas oficiais da emancipação. Essas narrativas apagaram a experiência real da população negra, transformando a abolição em um evento branco. Essa idealização branca da liberdade negra contribuiu para minimizar a memória coletiva da resistência negra e alimentar estigmas persistentes.

Embora se reconheça hoje o absurdo do regime escravocrata que ficou registrado nas páginas da história e marcado pelo horroroso e terrível sofrimento imposto aos negros africanos, no imaginário dos descendentes do velho mundo impera ainda, de forma muitas vezes velada, a presença inegável de uma superioridade da raça branca em detrimento da raça negra.

Em pleno século XXI, uma primeira leitura que se faz é que o mundo evoluiu em seus conceitos e paradigmas. Hoje, mais do que nunca se defende os direitos humanos, a igualdade entre homens e mulheres, os direitos dos animais etc. São posições sadias que enaltecem as lutas sociais, que levaram muitos séculos para se constituir, mas que, no entanto, paradoxalmente, mantêm as pessoas reféns do modelo eurocêntrico. A visão de mundo é eurocêntrica, um modelo muito bem-criado e ressignificado durante séculos pelo pensar europeu.

O racismo tem a sua origem embrionária com o surgimento das primeiras civilizações, mas é no século XVIII que se observa a sua maior expressão ideológica e é no século XIX que ele encontra reforço pela égide da biologia. Esse grande reforço para a ideologia racial surge a partir de darwinistas sociais e motivadores de um preconceito racial. No século XX, surge a teoria eugênica e uma forte apologia à raça ariana como sendo a mais pura e digna representação da humanidade. O resultado dessa ideologia foi extremamente violento para a humanidade, que presenciou o macabro holocausto judeu na Segunda Guerra Mundial.

Há também os que se afastam da biologia para tentar explicar o racismo, socorrendo-se no argumento teológico e, de imediato, associando o negro africano ao ancestral Caim, por ter sido preterido por Abel na escolha de Deus, tendo sido castigado e marcado com um sinal na testa, tal como aparece na Bíblia: “O Senhor, porém, disse-lhe: Portanto, qualquer um que matar Caim, sete vezes será castigado. E pôs o Senhor um sinal em Caim, para que não fizesse qualquer que o achasse”. (Almeida, 1990, Gn, 4, 15-16).

No entanto, essa menção ao "sinal de Caim" foi interpretada como sendo a pele escura, e tem sido historicamente difundida por setores do cristianismo, especialmente entre os escravistas e colonizadores, como tentativa de justificar o racismo e a escravização de pessoas negras, como atesta Muganga:

A associação entre a marca de Caim e a pele negra foi uma construção ideológica forjada por teólogos e colonizadores europeus e norte-americanos, que utilizaram interpretações distorcidas da Bíblia para justificar o racismo e a escravidão. No contexto brasileiro, autores como João José Reis e Kabengele Munanga discutem como esse imaginário religioso foi incorporado às práticas discriminatórias e estruturou discursos de inferiorização do povo negro. Segundo Munanga, essas leituras pseudoteológicas “serviram à dominação colonial, tornando o negro um ser marcado não apenas por sua cor, mas por um destino de subalternidade” (Munanga, 2004, p. 37).

O que se observa é que não há nenhuma base bíblica explícita que afirme que a marca de Caim seria a cor da pele. Trata-se de uma leitura distorcida e posterior dos textos sagrados, alimentada por interesses coloniais e supremacistas. Apesar de não encontrarem respaldo no texto bíblico original, tais narrativas exerceram forte influência na construção do imaginário racista cristão. Logo, muitos passaram a querer justificar a superioridade étnica, acreditando que pessoas de pele escura eram amaldiçoadas. Além de ser usado como justificativa para o comércio africano de escravizados dos séculos XV a XVIII, esse entendimento do trecho do livro de Gênesis que se refere à “marca de Caim” também ajudou a construir uma terrível discriminação contra as pessoas de pele escura.

Os exegetas contemporâneos, como Ronilson Pacheco (2019), Sueli Carneiro (2003) e Clóvis Moura (2001) demonstram que não há, no texto bíblico do Gênesis, qualquer termo que sustente a associação do chamado “sinal de Caim” à cor da pele, tampouco ao enegrecimento. Tentar, ainda hoje, utilizar essa interpretação como justificativa para o racismo é não só uma distorção teológica, mas também uma herança perversa do uso colonial da Bíblia como instrumento de opressão. Como assinala Pacheco (2019), a leitura racista das Escrituras foi construída para legitimar a escravização e marginalizar os corpos negros sob uma lógica teológica de subalternização.

A Bíblia foi utilizada como ferramenta para justificar o cativeiro, o extermínio e a dominação dos povos africanos e indígenas. Essa teologia forjada no racismo institucionalizou a desumanização de corpos negros, sustentando uma fé que separa e mata, em nome de um Deus branco e europeu. (Pacheco, 2019, p. 42).

Do mesmo modo, Clóvis Moura (2001) e Ana Clara Tomaz Carneiro (2003) denunciam que tais interpretações serviram historicamente para alimentar o mito da inferioridade do negro e consolidar a hegemonia branca nas instituições religiosas e sociais. Embora alguns teólogos contemporâneos reconheçam os equívocos do passado, o racismo religioso ainda impõe sérias marcas e prejuízos à dignidade dos povos afrodescendentes, especialmente no contexto brasileiro, onde mais de 55,5% da população se autodeclara preta ou parda (IBGE, 2022).

Porém, deve-se reconhecer que, apesar de alguns teólogos cristãos perceberem os erros do passado, em relação ao outro de origem africana, tais erros ainda impõem sérios danos e prejuízos. A esse respeito, na obra “Introdução à Ética Teológica”, Trasferetti, Millen e Zacharias (2015) defendem:

O tema dos direitos humanos nos impele a rever o sentido que atribuímos à realização humana e o caminho concreto para realizar tal sentido. Ele questiona uma concepção de pessoa fechada em si mesma e em busca de uma realização meramente pessoal. Mas ainda, ele põe em xeque até mesmo a concepção cristã de vida em plenitude, se esta for pensada como direito pessoal e irreduzível. [...] Como seres humanos, vivemos em contextos de permanente violação da dignidade humana. Algumas das violações são estrondosas; outras, silenciosas, mas todas cruéis em relação ao abuso dos direitos fundamentais das pessoas e das sociedades, a ponto de condenar multidões à mais extrema pobreza e, portanto, a uma vida muito distante da plenitude prometida e/ou almejada. Se pensarmos que muitas dessas violações são provocadas por pessoas e países que se dizem cristãos, tais violações acabam se constituindo na negação do próprio Deus e contradizendo a fé que nele dizem professar. (Trasferetti; Millen; Zacharias, 2015, p. 128).

O continente africano foi percebido pelo europeu, quando ele adentrou neste vasto território, como uma terra com uma geografia exótica e fragmentada por uma fauna e uma flora bem diversificadas, habitada por pessoas que tinham ao menos uma característica física em comum: eram negras. Ademais, por este vasto continente africano ser povoado por essas pessoas consequentemente era uma terra maldita e cheia de pecados. Caberia ao europeu branco, até então considerado como um modelo de virtude e de inteligência superior, ressignificar uma raça mergulhada nas trevas da ignorância e da barbárie. Vale lembrar que quando os brancos do velho mundo chegaram ao continente africano, eles perceberam a forma como os africanos conduziam sua sexualidade, sua política e suas vidas em um modelo de vida “superior” ao dos europeus (Ferro, 1996).

Em uma sociedade como a europeia, que visava o desenvolvimento industrial e o trabalho era o suprassumo da dignidade humana, qualquer cultura que não acompanhasse esse modelo seria considerada, pelos europeus, como primitiva e, consequentemente, inferior. A abundância de riquezas naturais do solo africano, com fartura de alimentos e clima quente,

proporcionava uma vida tranquila e com qualidade de vida para as pessoas que moravam lá. O modo de viver dos africanos foi interpretado pelos colonizadores como resultado de uma genética inferior, caracterizada por sua pouca inteligência, isso quando não eram acusados de serem uma etnia com características infantis, conforme sinaliza Achille Mbembe:

Para alguns teóricos, os africanos estariam condenados a uma eterna infância e encontravam-se em um momento semelhante ao da Europa em meados da idade média. Mas essa forma de compreensão “ecológica” da realidade vai sendo alterada gradativamente, aproximando-se de uma teoria centralizada na ideia de raça. (Mbembe, 2014, p. 55).

Um destes teóricos foi Lamarck (2021). Ele insistia que a herança genética inferior dos africanos, somada ao clima, era mais do que razão suficiente para sua tese da superioridade do branco europeu. Porém, na América do Norte, com seu expressivo crescimento nos idos de 1850 a 1900, Henry Blanton Parks, argumentava enfaticamente que:

Os Negros da América e os Africanos constituem duas raças distintas. Devido ao seu prolongado contato com a civilização, os Negros da América seriam mais evoluídos do que indígenas da África, que conservavam uma força primitiva que, conjugada com aquilo que os Negros da América terão trazido de séculos de convivência com a civilização, iria naturalmente reanimar a virilidade da raça em geral. (Parks, 1899 *apud* Mbembe, 2014, p. 56).

Mbembe (2013), chama a atenção para o fato da “consciência ocidental do Negro”, visto historicamente como “Outro”, ser fonte de desqualificação moral e de incompetência operacional. Para o colonizador, a máxima é que “aquilo que não é igual a mim é anômalo”. Logo, os negros africanos, por serem diferentes não seriam capazes de se governar. A melhor solução para ajudá-los seria torná-los escravizados para poderem dar sentido às suas existências imperfeitas.

Para o europeu, a superioridade da raça branca é medida pelas suas históricas façanhas militares e pelas grandes conquistas científicas. Na visão dele, a raça negra e ignorante não produziu nenhuma contribuição científica e, muito menos, alcançou feitos gloriosos no campo militar. E o que é considerado pior, nem culturalmente os africanos conseguiram oferecer qualquer contribuição para a humanidade. Portanto, seria impossível reconhecer qualquer indicador de grandeza na raça negra. Estas constatações absurdas logo ofereceram teses para especialistas europeus atestarem a inferioridade dos africanos perante a raça branca.

É fato que ainda existe um racismo muito visível e violento no Brasil. Sempre houve uma preferência por parte do Estado brasileiro em incentivar o eurocentrismo como modelo a ser seguido. Por isso, o Estado sempre tenta promover o embranquecimento cultural. Essa

proposta eugênica vem prejudicando há muito tempo as religiões afro-brasileiras, estigmatizando suas religiões como bruxaria, baixo espiritismo ou macumba. A parcimônia com que o poder público responde aos crimes de racismo religioso tem servido cada vez mais de estímulo às agressões, através das manifestações de intolerância religiosa, aos adeptos das inúmeras roupagens das religiões afro-brasileiras.

Ao mesmo tempo em que há uma tentativa de suplantando a tradição africana no Brasil, ela se dissolveu como um elemento presente na sociedade brasileira. Prandi (2005) sinaliza que

a cultura africana diluída na formação da cultura brasileira corresponde a um vasto elenco de itens, que abrangem a língua, a culinária, a música e as artes diversas, além de valores sociais, representações místicas e concepções religiosas, conservadas não a partir de uma matriz africana única, mas de várias, oriundas de diferentes povos africanos. Fora do campo religioso, nenhuma das instituições culturais africanas logrou, entretanto, sobreviver com suas estruturas própria. (Prandi, 2005, p.159).

Por fim, é necessário reconhecer a realidade afrofóbica que historicamente tem ferido e lançado a invisibilidade às religiões afro-brasileiras. Apesar das múltiplas tentativas de silenciamento, marginalização e folclorização das tradições de matriz africana ao longo da história do Brasil, essas expressões espirituais resistiram com vigor admirável, fincando raízes profundas no solo cultural do país. Longe de se extinguirem, elas se reinventaram e se entrelaçaram às práticas cotidianas, aos saberes ancestrais, aos ritos e às estéticas que compõem a identidade nacional. É nesse terreno fértil de resistência e permanência que se inscreve o processo iniciático nagô: uma travessia simbólica e cósmica pela qual o neófito é chamado a introjetar, de forma viva e sensível, os princípios sagrados que regem o universo dos Orixás, não como mera informação, mas como vivência transformadora e pertencimento espiritual.

Assim, no processo iniciático de tradição nagô, é necessário que o neófito consiga introjetar todo o rico simbolismo cósmico e mítico presente nas tradições de matriz africana. Ainda segundo a tradição, para o iniciado poder lograr êxito em sua nova caminhada em direção ao sagrado, ele terá que necessariamente evocar a presença de Exu como divindade iorubá responsável pela comunicação e interpretação. Como a tradição nagô expressa uma teologia de vivências em comunidades de Terreiros e concebe o ser humano como parte integrante do universo, é indispensável que se faça essa interpretação do mundo com o auxílio de Exu pela Exunêutica.

Na tradição grega, Hermes tem características semelhantes ao deus iorubá Exu. Hermes aparece como deus da adivinhação e mensageiro de outros deuses do Olimpo e permite que os seres humanos, através desse deus, façam a hermenêutica. Já nas tradições de matriz africana,

Exu ocupa esse papel, o que sinaliza que todas as culturas possuem seu Hermes e não seria diferente na cultura de matriz africana, conforme declara Muniz Sodré:

Isso não deixa de evocar a mitologia grega, onde Hermes, mensageiro dos deuses, divindade da magia e da adivinhação, é o mestre do inesperado e da capacidade de encurtar os caminhos e cruzar fronteiras como um pivô simbólico das transformações, gerador de uma “tradição hermética” na antiga gnose. Segundo uma das leis desta tradição (dos árabes para os ocidentais), “nada está em repouso, tudo se move, tudo vibra”. É uma ideia igualmente próxima à noção hindu de jagat, uma entidade em que o movimento é constitutivamente inerente. [...] Ao afastar-se excessivamente dos mitos (um dos temas trágicos de Sófocles é, aliás, o afastamento excessivo dos deuses, o racionalismo filosófico dos europeus concorre para o apagamento da relevância existencial de símbolos fortes como esses implicados na dinâmica da vida, o que não ocorre no sistema Nagô. (Sodré, 2018, p. 174-175).

Cumprido salientar que Exu é o senhor da comunicação, logo, da palavra falada, que na tradição nagô⁵² é sempre impregnada de Axé, portanto, muito poderosa. E por intermédio da palavra falada, é possível comandar toda a ação. Dessa forma, a oralidade é um instrumento indispensável no sistema dinâmico nagô. A esse respeito, Santos menciona:

A palavra é a interação dinâmica no nível individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo. A palavra é importante na medida em que é pronunciada, em que é som. A emissão do som é o ponto culminante do processo de comunicação ou polarização interna. O som implica sempre numa presença que se expressa, se faz conhecer e procura atingir um interlocutor. A individuação não é completa, até que o novo ser não seja capaz de emitir seu primeiro som. (Santos, 2002, p. 47).

Como já mencionado, no âmbito da tradição nagô - iorubana, a concepção de mundo é interpretada de forma diferente em muitos aspectos das teologias ocidentais. E talvez podemos pensar que o mais estruturante seja justamente essa forma de conceber o mundo que se organiza a partir da relação entre duas instâncias, o Aiyê (plano físico) e Orum (plano astral). Tudo o que estiver presente no universo físico, com suas mais variadas formas de existência concreta, pertence ao Aiyê (seres animados e inanimados). Já o Orum está diretamente relacionado ao espaço invisível, infinito e sobrenatural (seres espirituais). Desta forma, aquilo que não é visto, sentido e nem palpável pertence ao Orum.

Por conseguinte, na cosmologia africana, Aiyê e Orum são duas realidades que se interpenetram incessantemente, promovendo uma relação entre os seres do plano físico com os

⁵² A comunidade nagô é a mais tradicional cultura afro-brasileira, particularmente na Bahia. Com o passar do tempo, a etimologia moderna passou a chamá-la de iorubá.

seres do plano espiritual. Não há qualquer possibilidade de existência fora dessas duas realidades. Nas palavras de Volney J. Berkenbrock:

Não é possível existência fora destes níveis. Aiyê e Orum não são dois espaços nem locais de existência, mas antes de tudo são duas formas ou duas possibilidades de existência. Estas duas formas não existem em oposição uma à outra, mas paralelamente. Mas ao mesmo tempo não podem ser igualadas entre si. (Berkenbrock, 1999, p. 181).

Entre o Aiyê e Orum existe uma coexistência recíproca e exata, sendo que o equilíbrio desta relação é fundamental para que exista estabilidade nesta totalidade absoluta. Porém, isso não significa uma relação de instâncias idênticas. O Orum é composto por seres de uma envergadura espiritual superior aos humanos e são os encarregados de zelar pelo Aiyê. Assim, é por meio do Orum que acontecem poderosas intervenções em favor do Aiyê.

Como o Orum é a instância que corresponde à esfera espiritual, é ela que governa tanto o plano material da existência universal, quanto o plano pessoal da subsistência. O que determina essa relação é sempre a reciprocidade pela permuta, ou seja, o dar e receber contínuo. Nesta condição de dar e receber, oferecer aos Orixás é o procedimento que restitui o Axé e, conseqüentemente, é a condição indispensável para restituir a vida

Entre os muitos elementos que estruturam as religiões de matriz africana, o comer é interpretado como um gesto sagrado e comunitário, portanto, uma celebração à vida. As oferendas são a forma de interagir junto aos Orixás, ou seja, quando se oferta algo ao sagrado isso é compartilhado como exaltação, com comemoração, visto que, neste momento, se está unindo ao sagrado através da comida ofertada. Para Raul Lody:

Nos terreiros, especialmente nos Candomblés, Xangô e Mina, a comida ganha dimensão valorativa, sendo entendido o alimento do corpo e do espírito. Comer, nos terreiros, é estabelecer vínculo e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e a natureza. (Lody, 1998, p. 26).

Por fim, esta primeira parte deste capítulo abordou uma cosmovisão que foi construída com a sabedoria de uma ancestralidade africana. Esta herança alcança todas as roupagens religiosas do universo afro-brasileiro e este legado deixado pelos ancestrais africanos, seja pela religiosidade, seja pela cultura que visivelmente se insere na essência de todos os brasileiros. Logo, fica muito difícil, para não dizer impossível, querer compreender o Brasil sem antes entender o alcance e a importância da África negra para construção desta nação. A partir do momento em que as pessoas conseguem compreender a realidade racial brasileira, elas

compreendem a realidade social, pois não há como reconhecer verdadeiramente o Brasil sem se atentar para o legado africano.

Isto posto, cabe relacionar alguns aspectos da Umbanda que se vinculam a cosmovisão africana, entre eles está: a interpretação do universo com a presença de duas instâncias, Aiyê e Orum, que na Umbanda se apresentam como plano físico e plano astral. A noção de tempo, onde ele não é entendido de forma linear, como acontece na tradição Judaico-cristã. Para as religiões afro-brasileiras, o tempo é cíclico, e não há uma preocupação com o futuro, o passado é mais relevante em razão da presença e sabedoria dos ancestrais. A força vital, que se caracteriza como Axé na Umbanda. A oralidade como forma de transmissão de conhecimento. A noção de pessoa, como sendo portadora de um Orí (cabeça), que carrega um Orixá como instância sagrada do qual pode se socorrer para levar uma vida mais saudável. E, por fim, a própria ancestralidade, que se apresenta nas religiões de matriz africana como uma forma de culto, onde algumas particularidades diferem da Umbanda, mas que a Umbanda igualmente cultua através das linhas de trabalhos que se apresentam como Caboclos, Pretos-velhos e Exus.

2.3 O TERREIRO COMO LUGAR DE AXÉ

Nas religiões afro-brasileiras, o espaço físico destinado às práticas religiosas recebe algumas denominações distintas entre si, ainda que sinalizando uma consonância mútua. Dentre todas as designações conhecidas, a expressão mais comum e a mais evocada pelos adeptos do afro-umbandismo⁵³, sem dúvida, é a palavra “Terreiro”. Provavelmente, por ser o vocábulo que mais se aproxima de uma identidade cultural e que, portanto, oferece a noção de pertencimento. Além disso, contempla todas as roupagens religiosas de matriz africana, como a Umbanda e Quimbanda.

Nesse contexto, o Terreiro se insere de forma considerável em todos os estados brasileiros, tentando, de todas as maneiras, superar inúmeras fragilidades sociais provenientes, principalmente, da intolerância religiosa. Mesmo diante desta situação de desvalimento, os Terreiros, muitas vezes com uma robustez hercúlea, conseguem deixar de ser apenas um espaço físico para se tornarem um território que reúne uma comunidade com o sentido de

⁵³ O termo afro-umbandismo é uma especificidade do movimento afro-gaúcho, o qual entende que há adeptos do Batuque que também praticam a Umbanda. Portanto, esse termo contemplaria as duas roupagens religiosas do Rio Grande do Sul. Porém, essa terminologia tem sido muito criticada por adeptos do Candomblé do centro do país. Aparentemente, trata-se de uma interpretação equivocada por parte dessas pessoas que pressupõem que exista, no RS, uma prática religiosa que misture Umbanda com Batuque em uma única ritualística.

pertencimento, atendimento comunitário e, sobretudo, de resistência política e de reexistência, o que fortalece a sua identidade afro-umbandista.

Imagem 8 – Pejí/Congá (Altar) da Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

2.3.1 O Terreiro como lugar de resistência

A resistência política dos Terreiros se dá pela necessidade de desfrutar de um reduto que permita as manifestações culturais e religiosas das tradições afro-brasileiras de forma espontânea. Essa guarida que os Terreiros oferecem aos adeptos do afro-umbandismo se torna indispensável em razão de existir, no Brasil, uma ideologia visivelmente eurocentrista, colonialista e excludente, que é escancarada através da chaga do racismo, tal como sugere Marcela de Andrade Gomes:

A ideia de que o terreiro pode se configurar como um lugar de pertença e acolhimento que protege e revitaliza a identidade afrocentrada: A aposta de que o terreiro pode se delinear como um lugar resistência política onde a hegemonia eurocentrada, colonialista e racista é debatida, desnaturalizada e combatida. (Gomes, 2020, p. 89).

O terreiro, mais do que um espaço ritualístico, se configura como um território simbólico de pertencimento e acolhimento, onde os corpos negros, e na grande maioria os Terreiros localiza-se nas bordas da cidade, em territórios periféricos, e historicamente marginalizados reencontram sua dignidade, sua história e sua centralidade. É ali, entre o toque dos atabaques, o perfume das folhas e o brilho dos olhos que acolhem, que a identidade afrocentrada é protegida, revitalizada e celebrada como expressão viva de uma ancestralidade que nunca se deixou apagar.

Ao mesmo tempo em que o terreiro se delineia como trincheira de resistência política e epistemológica, ele é o lugar onde a hegemonia eurocentrada, colonialista e racista é desafiada, desnaturalizada e combatida. Esse combate não ocorre pela violência, mas pela potência da cultura, da oralidade, do corpo em movimento, da espiritualidade enraizada na terra e nas estrelas. O terreiro é um ato de insurgência amorosa, uma pedagogia do Axé, um espaço de reexistência onde se reconstrói o mundo a partir dos saberes e das cosmovisões africanas e ameríndias.

De modo geral, é possível perceber que, aos olhos dos leigos, o Terreiro é uma estrutura que se revela complexa e, algumas vezes, incomoda. Complexa, por se apresentar com uma outra cosmovisão que, em muitos aspectos, contrasta com a cosmovisão judaico-cristã. Esse fato ocorre por causa das diferenças de interpretações de fundo teológico. Em outras situações, esse espaço incomoda por representar o maior reduto de expressão da cultura afro-brasileira e, por isso, ser considerado o lugar da manifestação da negritude. Dessa forma, pela sua relevância, o Terreiro passa a se constituir em um eloquente sujeito de resistência que, por sua abrangência em todo o território nacional, se torna um expressivo sujeito político.

Mesmo com a criação, em 2013, do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, as Comunidades Tradicionais de Povos de Terreiros ainda sofrem de uma rejeição que, historicamente, as mantém na invisibilidade diante do poder público. Esse desprezo, por parte do poder público, se evidencia por não contemplar essas Comunidades dos Povos de Terreiros com os direitos humanos que são possíveis através das ações e das políticas públicas.

Esta realidade demonstra que existe ainda uma herança excludente de um sistema escravagista brasileiro que, de forma desumana, prendeu a maior parte dos afrodescendentes à linha de pobreza. Assim, a maioria das pessoas, encontram-se em territórios periferalizados, com a conjunção entre desigualdade urbana e intolerância religiosa, o que produz

deslegitimação de vozes dos Povos de Terreiro e restringe sua capacidade de reivindicar direitos civis, sociais e políticos.

O cenário traduz, com toda a crueza, o forte movimento imperialista dos europeus a partir do século XVI que, através de mecanismos de colonização, valeu-se do corolário do regime escravocrata para subjugar as nações africanas (Ferro, 1996). Esse fato resultou na diáspora dos nativos africanos que, de forma desumana, obrigou-os a abdicarem de seu território, de seus direitos e valores identitários, acarretando uma disposição indefesa e derrotável com sequelas irreversíveis pelo martírio imposto pelo bárbaro colonizador europeu.

Como é de conhecimento de todos, o Brasil se tornou o maior reduto escravocrata das américas, com uma prática de subjugação feroz em relação aos africanos, cotejando a raça negra a condição de rês, colado a contornos de impiedoso flagelo. Esta imposição de indigência imposta pelo colonizador aos africanos obedeceu a um propósito de usurpação de recursos econômicos que servia como base do trabalho escravo. Esse abuso exagerado do escravocrata costumava ser justificado pelo privilégio de ser branco, católico e, conseqüentemente, se perceber como superior à raça negra.

2.3.2 Os primeiros Terreiros no Brasil

Apontar com precisão uma data de quando surgiu o primeiro Terreiro no Brasil não é uma tarefa fácil. Essa dificuldade acontece em razão de, historicamente, o Brasil possuir uma massiva presença de afrodescendentes espalhados por todo seu vasto território. Entretanto, é importante destacar que essa maciça presença africana dispersa em vários estados brasileiros sinaliza, por meio de pesquisas, a presença de Casas de Culto Africano desde o século XVII, conforme assegura Augras:

Não se sabe ao certo quando o culto começou a organizar-se em “Casas de candomblé”. Informações esporádicas foram encontradas nos documentos da Inquisição. Desde o século XVII, a Igreja mostrava preocupação pela persistência das práticas africanas em meio aos negros batizados. Consta que, em Pernambuco, em 1768, houve inquérito aberto contra a existência de casas de culto organizadas por “negros da Costa de Minas”. (Augras, 1983, p. 32).

No entanto, entende-se que é na prestigiosa Bahia, mais precisamente em Salvador, que acontece o grande marco inicial de tudo o que se refere ao espaço físico denominado de Terreiro. Segundo alguns pesquisadores, entre eles Monique Augras, o período inicial da

criação das primeiras Casas de Culto Africano data de meados do século XIX. As investigações de Augras sinalizam que:

Em todo caso, todas essas referências apontam para acontecimentos ocorridos na primeira metade do século XIX. Parece que foi realmente nessa época que surgiram as grandes casas tradicionais que conhecemos até hoje. A cidade de Oyo, capital do país Yoruba, foi vencida e arrasada em 1835. Talvez haja mais do que coincidência nas datas. É provável que muitos sacerdotes de altas funções, muitos príncipes, tenham sido vendidos como escravos, aportados na Bahia, e tentado reconstruir o seu mundo em solo brasileiro. (Augras, 1983, p. 33).

Todavia, o que se sabe com certeza, e merece ser destacado, é que estes Lugares de Culto nascem pelas mãos de mulheres negras, pobres, mas fortes em sua determinação. Inclusive, o que serviu de motivação para fundarem uma Casa de Culto Africano em Salvador, capital da Bahia, foi o desejo de confrontar uma sociedade branca e patriarcal que reinava na nação brasileira.

Hoje, se admite como data da fundação do primeiro Terreiro de Candomblé o período entre 1820 e 1830. O terreiro em questão é conhecido como Terreiro da Casa Branca (Ilê Axé lá Nassô Ojá), representado pela Sociedade São Jorge de Engenho Velho. A partir deste marco inicial, em Salvador, surgem os primeiros Terreiros no Brasil. Sem embargo, ressalta-se como marco inicial e, portanto, como referência para historiografia, os Terreiros de Candomblé na Bahia como as primeiras manifestações desses espaços enquanto Casas organizadas de Culto Africano.

Estes fatos demonstram que os Terreiros foram fundados por uma profunda necessidade de se constituírem como lugares de resistência e redenção da negritude e, em consequência, um território onde a cosmovisão africana pudesse ser assegurada.

Entretanto, na atualidade, o Terreiro ultrapassa a função de ser apenas um espaço de afirmação da identidade negra. Ele se configura como um território⁵⁴ simbólico e sagrado, onde diferentes etnias se encontram e se entrelaçam, com o propósito de fortalecer a Orixalidade⁵⁵

⁵⁴ Território/terreiro: Entende-se aqui “território” não apenas como recorte físico, mas como espaço apropriado e vivido, dotado de normas, usos e signos que instituem pertencimento e poder. O terreiro de Umbanda configura-se, assim, como território porque estabelece fronteiras rituais e éticas (porteira, congá, peji), uma autoridade legítima (o/a dirigente), regula circulações e temporalidades (giras, toques, resguardos) e materializa uma memória coletiva e uma cosmologia, transformando a casa-templo em lugar de proteção, cura e sociabilidade. Nessa chave, o terreiro é também um território em rede, articulado à vizinhança urbana e a circuitos religiosos mais amplos, cuja territorialidade se afirma e se defende frente a conflitos e ao racismo religioso.

⁵⁵ O termo “orixalidade”, amplamente utilizado sobretudo no Rio Grande do Sul, designa o universo simbólico, ritual e comunitário das pessoas e casas religiosas que cultuam os Orixás, em especial no chamado Batuque gaúcho. Mais do que uma simples designação de pertença religiosa, a noção de orixalidade remete a um modo de existir e se relacionar com o sagrado, com a natureza e com a comunidade, estruturado a partir dos Orixás.

africana, reverenciar os Encantados dos povos originários e acolher, ainda, elementos do catolicismo popular. Trata-se de um campo vivo de confluências, onde diversas matrizes se unem, como forças ancestrais enraizadas que revelam a verdadeira alma do Brasil, aquela que o eurocentrismo insiste em negar, invisibilizar ou apagar. O Terreiro, portanto, é o lugar da resistência, mas também da reexistência. Em outras palavras, é um espaço onde o passado ancestral se projeta como horizonte de dignidade, saber e continuidade.

Neste sentido, se verifica que o racismo “à moda brasileira” é perverso devido à sua camuflagem capiciosa, promovendo desigualdades sociais, onde tenta de todas as maneiras burlar o preconceito existente com a falsa aparência de uma democracia racial, tal como atesta Segato:

Como estrangeira, sobretudo no meu último período de permanência no Brasil a partir de 1985, estive muitas vezes diante da clara evidência do menosprezo com que intelectuais e pessoas esclarecidas em geral tratam a tradição religiosa afro-brasileira. Embora elas mesmas, em oportunidades, façam uso de seus serviços, relutam em assinar-lhe um lugar a partir do qual seja possível iluminar a tarefa que lhes corresponde de gerar um pensamento para o país. O deslumbramento permanente e sempre renovado de pesquisadores e cronistas estrangeiros com estes cultos contrasta com sua falta de prestígio, na atualidade, na cena nacional. Este menosprezo das elites pode ser um efeito do racismo à brasileira, isto é, um racismo marcado pelo medo da familiaridade. O termo “racismo” denomina e confunde, a meu ver, operações diversas de discriminação. Porque enquanto os racismos excluem o negro justamente por percebê-lo como um “outro”, ou seja, como alguém verdadeiramente alheio e desconhecido, entre nós, o negro é discriminado e os rituais de distanciamento em relação a eles são incansavelmente encenados na vida pública justamente por uma motivação oposta: o que se teme é ser “o mesmo”, o que ameaça é a possibilidade de desmascaramento da mesmidade. Portanto, a exclusão do negro no Brasil é a exclusão de alguém precisamente por estar imbicado, por ser próximo e de dentro e, por isso mesmo, acenar com o perigo da contaminação. (Segato, 1995, p. 15).

O discurso de democracia racial⁵⁶ é um artifício estratégico para evitar atritos maiores com a etnia negra, tentando evitar o risco de despertar, nesta comunidade excluída, uma consciência de identidade unificadora suficiente para combater o colonialismo implícito na sociedade brasileira. Neste universo brasileiro, atravessado por uma cultura eurocentrada e,

Considerando a dimensão histórica e a expansão contemporânea das religiões de matriz africana, o Brasil é frequentemente reconhecido como o país em que a orixalidade se manifesta de forma mais ampla e diversa no mundo, tanto em número de praticantes quanto na variedade de tradições e na força de sua presença cultural.

⁵⁶ “Democracia racial” em Freyre: *Em Casa-Grande & Senzala* (1933) e *Sobrados e Mucambos* (1936), Gilberto Freyre propõe que a formação brasileira, marcada por intensa mestiçagem biológica e cultural e por sociabilidades domésticas entre senhores e escravizados, teria produzido relações raciais relativamente maleáveis quando comparadas ao segregacionismo anglo-saxão — ideia que se consolidou como mito da “democracia racial”. A partir dos anos 1950–1970, essa leitura foi fortemente criticada por autores como Florestan Fernandes e Carlos Hasenbalg, que demonstraram a persistência de desigualdades estruturais e do racismo no mercado de trabalho, na educação e na política, revelando o caráter ideológico e mitificador dessa democracia racial.

consequentemente, racista, o Terreiro se destaca como uma instituição que tem se mostrado resistente a todas as adversidades impostas por um modelo perverso e excludente, apresentando-se como um instituto ativo, desempenhando um papel político que se opõe ao pensamento colonialista e, ao mesmo tempo, serve de amparo às mazelas emocionais que afligem os adeptos e os frequentadores e, especialmente, como um lugar de relação com o inefável.

2.3.3 O Terreiro como lugar do sagrado

Além de ser entendido como um lugar que confere identidade e um forte sentimento de pertencimento para seus integrantes, o Terreiro se destaca como o lugar no qual as relações internas são construídas nos moldes de uma grande família, onde os laços são constituídos por afetividade, respeito e cuidado mútuo entre todos os membros pertencentes a essas comunidades religiosas.

O Terreiro também se caracteriza como um lugar de diversas serventias e, dentro dessa polivalência, há o espaço de cura. Portanto, o Terreiro é o ambiente onde se encontra saúde. Cabe ao dirigente espiritual esta função de acolher os seus filiados, oferecendo apaziguamento frente à suas mazelas, oriundas das demandas emocionais, econômicas e físicas. O sujeito de Terreiro passa a fazer parte de uma coletividade que expressa suas vivências com igualdade, sendo todos reconhecidos em suas subjetividades e direitos, além de incluídos para ocupar o lugar de fala quando necessitam ser ouvidos.

Ainda que o Terreiro seja um lugar do coletivo, o entendimento da pessoa humana é diferente da concepção oferecida pela cosmovisão Judaico-cristã, onde o sujeito que integra a igreja faz parte de um grande rebanho, enquanto aqueles que estão inseridos no Terreiro, em alguma das roupagens das religiões afro-brasileiras, são sujeitos singulares.

Outro aspecto que merece destaque e que envolve o Terreiro é o vigor de sua dinâmica interna. O Terreiro é o lugar onde se vai ao encontro do inefável, sendo que este caminho é percorrido com alegria, leveza e paixão. Cada membro do Terreiro é, de alguma forma, protagonista nos encontros coletivos, por se sentir partícipe de tudo que acontece dentro desse lugar, que se mostra como artístico, científico, educacional e sagrado. Assim, cada filho de Santo é, necessariamente, na sua singularidade, um elo importante da grande corrente que forma o colorido corpo mediúnico do Terreiro.

Por conseguinte, o Terreiro se configura em um grande mosaico que se aproxima muito do princípio da psicologia Gestalt⁵⁷, que se baseia na ideia da compreensão da totalidade para que haja a percepção das partes. Dito de outra maneira, só é possível perceber o todo de um Terreiro quando se compreende as diferentes partes que o compõem. Esta percepção gestáltica do Terreiro aponta para a máxima do pensamento aristotélico⁵⁸ quando afirma que “o todo é maior que a soma de suas partes”, como uma orquestra que é composta pelo conjunto de instrumentos. Do mesmo modo, direciona para o pensamento de Edgar Morin que diz que o todo está nas partes, assim como as partes estão no todo.

Dessa forma, o todo do Terreiro é compreendido pelos objetos que integram esse universo sagrado, sendo que esse complexo mosaicismo religioso se forma por meio destes inúmeros utensílios ali presentes. Todavia, Santos (2002) alerta que cada artefato que compõe o Terreiro é sempre consagrado, ou seja, ritualizado para ser portador do elemento mais importante do Terreiro, definido como Axé.

Todos os objetos rituais contidos no “terreiro”, dos que constituem os “assentos” até os que são utilizados de uma maneira qualquer no decorrer da atividade ritual, devem ser consagrados, isto é, ser portadores de *ee*. Os objetos têm uma finalidade e uma função. Expressam categorias, diferentes qualidades. Seus elementos são escolhidos de tal forma que constituem um emblema, um símbolo. Madeira, porcelana, barro, palha, couro, pedras, contas, metais, cores e formas não se combinam apenas para expressar uma representação material. Os objetos que reúnem as condições estéticas e materiais requeridas para o culto, mas que não forem preparados carecem de “fundamentos”. (Santos, 2002, p. 37).

Por último, e não menos importante, o Terreiro deve ser compreendido enquanto lugar que dispõe de uma vitalidade que é nutrida por meio de seus objetos simbólicos carregados de Axés, em conjunto com as entidades, os Encantados, os Orixás e a corrente mediúnica sob a égide de um dirigente de Terreiro que, sincronicamente, formam o que pode ser definido como uma comunidade primordial.

Novamente, é preciso reiterar que cada membro que forma este universo religioso está muito longe de ser apenas um espectador. Em outras palavras, uma vez inserido no contexto do

⁵⁷ A Psicologia da Gestalt surgiu no início do século XX, com autores como Max Wertheimer, Wolfgang Köhler e Kurt Koffka, e enfatiza que a percepção e a experiência humana são organizadas em configurações significativas (*gestalten*), nas quais “o todo é diferente da soma das partes”. Em vez de analisar apenas elementos isolados (sensações, estímulos), a Gestalt se interessa por compreender como a mente organiza formas, padrões e relações, influenciando campos como a psicologia da percepção, a psicoterapia, a educação e o design.

⁵⁸ Conforme a máxima do pensamento aristotélico, “o todo é maior do que a soma de suas partes”. No que diz respeito à Umbanda, pode-se compreender que ela, em sua complexidade, não se reduz à análise isolada de seus elementos, ou seja, da oralidade, dos Pontos Riscados, dos cânticos ou dos rituais, pois é na articulação simbólica e vivencial entre essas partes que reside sua força, sua teologia e sua singularidade enquanto religião afro-brasileira.

Terreiro, o iniciado passa a ser um ator com protagonismo nesta dinâmica complexa e incomum, entendida como Casa do Axé e, do mesmo modo, como instância do sagrado.

Por esta razão, para a comunidade do Axé, o Terreiro é o lugar onde é possível encontrar um significado que ofereça um propósito para a construção de uma identidade, a partir da revelação de seu Orixá. Logo, para esta comunidade do Axé, fora do Terreiro não há nenhuma condição que forneça uma interpretação suficientemente verdadeira para dar sentido a esta individualidade.

Neste aspecto, uma vez inserido no contexto do Terreiro e identificado seu Orixá de cabeça, o membro, enquanto ator, conhece a peça e o papel que deve ser desempenhado, justamente por ter certeza de quem ele é e o que se espera dele. Essa segurança na percepção do seu protagonismo dentro do Terreiro se deve à certeza do caminho a ser percorrido que passa a ser sempre iluminado pela sua consciência, o que, de imediato, lhe afasta da incômoda e desnorteada cegueira que é muito comum aos que estão distantes, desavisados ou desprovidos de propósito na jornada existencial.

Neste sentido, para o membro que busca uma caminhada em direção ao sagrado, o Terreiro, enquanto potência vital, é percebido como o melhor lugar para desbravar um caminho ao encontro de si mesmo e, com efeito, alcançar o inefável. Entre as pessoas pertencentes a essa distinta comunidade, há o entendimento de que longe do Terreiro não se consegue nenhuma posição que ofereça a preparação da construção de uma identidade que seja considerada autêntica, pois o caminho dentro do Terreiro exige uma peculiar autenticidade para desenvolver o próprio Axé.

O Terreiro é um lugar que propõe uma ação que leva o iniciado, através de sua existência, a chegar em sua essência. Esse processo só ocorre quando o iniciado consegue introjetar, pela sua consciência, a compreensão de todo o significado presente na linguagem simbólica, gestual e oral, como único caminho seguro dentro do Terreiro. Em outras palavras, o Terreiro oferece ao iniciado a compreensão de uma cosmovisão alternativa e, como resultado, um acesso em direção de si mesmo.

Metaforicamente, o chegar a si mesmo é a proposta oferecida pela iniciação no Terreiro para tentar sanar a angústia que cerca a natureza humana. É muito comum que, ao chegar ao Terreiro, o aspirante se mostre em uma situação de profunda ignorância em relação àquele universo religioso. Essa ignorância se revela perturbadora para o iniciado, pois sua existência, até chegar a esse lugar sagrado, se mostra contaminada por uma insuportável ansiedade

existencial. É um melindre natural do ser humano ter uma angustiante preocupação quanto ao significado de sua existência.

Diante desta inquietude emocional, voluntariamente, o homem procura desenvolver a criação de símbolos para se expressar através deles, desvelando essas alegorias e, por conseguinte, sanando sua complexa existência no universo. Desta forma, se constata que o ser humano, por intermédio de sua mente criativa, complementada pelo uso da razão, consegue se definir como um ser capaz de simbolizar. A fim de desenvolver cada vez mais essa capacidade de simbolizar e interpretar este complexo código universal, o homem se conscientiza que precisa participar de algo que possa oferecer fluidez à sua capacidade de transcender. Por esta razão, o ser humano busca de todas as formas se inserir em uma comunidade encantada, conforme descreve Eric Voegelin:

Movemo-nos em uma comunidade encantada em que tudo o que vem ao nosso encontro tem força, vontade e sentimento, em que animais e plantas podem ser homens e deuses, em que homens podem ser divinos e deuses são reis, em que o diáfano céu da manhã é o falcão Horus e o Sol e a Lua são seus olhos, em que unicidade subterrânea do ser é um condutor de correntes mágicas de forças boas e más que alcançarão subterraneamente o parceiro superficialmente inalcançável, em que as coisas são as mesmas e não as mesmas, e podem se transformar uma nas outras. (Voegelin, 2009, p. 47).

Sob a égide da cosmovisão africana nagô, cada iniciado sabe que a vida humana é muito breve e que a sociedade supera a existência do homem, mas longe de ficar refém da angústia existencial, há uma nítida percepção de um mistério que envolve a ancestralidade e demonstra que o ser humano não se estingue com a morte física. Neste sentido, salvo raras exceções, o iniciado chega ao Terreiro com absoluto desconhecimento sobre esse lugar que objetiva a introjeção de um complexo simbolismo litúrgico, com o propósito de alcançar a transcendência e o encantamento. É inegável que há um desejo, por parte do iniciado, em conquistar este conhecimento esotérico que inunda o Terreiro. Entretanto, esta aprendizagem requer um longo caminho a ser percorrido, exigindo, neste percurso, muita dedicação e paciência. Todo esse simbolismo presente no Terreiro tem como propósito aplacar a angústia existencial do iniciado e oferecer um significado à sua existência enquanto ser impregnado de Axé e imbuído de uma tarefa de dar sentido a sua própria existência.

O primeiro passo para o iniciado avançar em direção ao conhecimento esotérico, visando uma relação mais próxima com o sagrado, tem como pré-requisito participar de todas as experiências propostas pelo dirigente do Terreiro, já que é uma tarefa prática e rotineira que não se opera pelo intelecto. A esse respeito, Augras questiona:

Como, porém, penetrar no universo sagrado? Os componentes de um grupo cultural não costumam receber um ensino sistemático. Ver-se-á mais adiante que o conhecimento dos mitos, símbolos, dos ritos, é gradual, e que a aprendizagem do significado não se opera ao nível da explicitação intelectual. O saber iniciático adquire-se pela vivência. O conhecimento *experimenta-se*, não vem de fora. Há transformações no iniciado. Em última análise, todos os mitos são estórias de origem, relata a criação do mundo, e a compreensão do mito toma também feições de criação, ou, melhor dizendo, de recriação. (Augras, 1983, p.16).

2.3.4 O Terreiro como lugar de memória ancestral

Um segundo passo que o iniciado deve dar diz respeito a enfrentar o mistério da morte, compreendendo que a existência é mais do que a vida no corpo físico. Dito de outra maneira, a vida não se dissolve com a extinção biológica, então o drama causado pela morte no corpo físico não define a imensidão que retrata o espírito humano em sua existência na dimensão espiritual.

Além disso, o iniciado deve saber que seguindo rigorosamente todos os preceitos em jornada dentro do Terreiro, após sua passagem para o Orum (o plano espiritual), ele passará à condição de um ancestral. Contudo, é importante destacar que não serão todos os iniciados que alcançarão o *status* de um ancestral. Para conquistar a condição de um ancestral, é indispensável que o iniciado tenha, em sua caminhada enquanto religioso no Aiyê (o plano físico), um histórico de vida exemplar, com traços de caráter que possam servir de exemplo e com um trabalho espiritual destacado em sua comunidade.

Desse modo, a ancestralidade se configura não apenas como herança espiritual, mas também como reconhecimento coletivo de uma vida que se fez modelo, perpetuando-se, na memória e na prática religiosa, como referência para as futuras gerações. Tornar-se ancestral requer a concepção de memória existencial. Contudo, essa condição não ocorre gratuitamente, ela nasce como resultado de uma conduta, pelo pensar, pelo dizer e pelo fazer no mundo. Vale lembrar que a condição para se tornar um ancestral começa na relação com o próprio eu e, por extensão, com o outro, demonstrando ser possuidor de um bom Ori (cabeça), ou seja, é preciso ter um bom caráter e ser exemplar em sua comunidade. Assim, ser ancestral é não morrer, é continuar no mundo, vivo nos outros.

2.3.5 O Terreiro como lugar de fala

Em síntese, o terceiro passo que envolve um iniciado está diretamente relacionado ao vasto e intrincado universo simbólico que constitui o Terreiro. O Terreiro é, por excelência, um microcosmo sagrado, cercado de hermetismo, e exige do iniciado não apenas vivência, mas, sobretudo, a capacidade de interpretar esse conjunto de saberes esotéricos. Tal exigência se justifica porque, ao iniciado, cabe a missão de traduzir, por meio de símbolos inteligíveis, aquilo que pertence ao plano do mistério. Como nos recorda Pierre Bourdieu⁵⁹ (2004), os sistemas simbólicos têm a função de ordenar o mundo social e, no caso do Terreiro, também o mundo espiritual. Em outras palavras, o iniciado deve criar pontes que tornem o incognoscível em algo minimamente cognoscível, partilhável e transmissível à sua comunidade.

Imagem 9 – Sessão pública na Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar, realizada em 28 de abril de 2016, na qual o dirigente Saul de Medeiros D’Ogum, junto à sua corrente mediúnic, proferiu uma preleção aos consulentes, explicando as linhas de trabalho da Umbanda



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

⁵⁹ Pierre Bourdieu (1930-2002) foi um sociólogo francês de grande influência no século XX, conhecido por desenvolver conceitos como habitus, campo e capital simbólico, fundamentais para compreender as relações de poder, as práticas sociais e os mecanismos de reprodução cultural. Sua obra articula sociologia, antropologia e filosofia, destacando-se em estudos sobre educação, cultura e dominação simbólica.

O Terreiro não é apenas um espaço físico, ele simboliza uma ordem superior que emana do Orum, o plano espiritual onde residem os Orixás, os Encantados e os Ancestrais. O espaço do Terreiro se configura como modelo interpretativo do macrocosmo, cumprindo a função de tornar visível aquilo que é invisível aos olhos profanos, como nos propõe Gilbert Durand (2002), ao tratar dos regimes do imaginário. Para os adeptos, toda linguagem, seja verbal, ritual, gestual ou simbólica carrega uma carga de sentido que aponta para uma verdade superior. Ainda que se reconheça que essa verdade não é absoluta, mas multifacetada, o Terreiro continua sendo o lugar onde se busca, através do símbolo e do rito, uma aproximação possível com o sagrado.

Cabe destacar que a representação simbólica se revela num grande esforço de cada iniciado para interpretar e incorporar esse conhecimento em sua trajetória espiritual, buscando uma melhor relação consigo mesmo e com o mundo que o cerca. Para Pierre Verger (1981), os símbolos presentes nos rituais afro-brasileiros não são meras representações estéticas, por isso devem ser compreendidos como verdadeiros veículos de comunicação entre o plano humano e o divino, revelando uma cosmologia profundamente estruturada.

Nessa mesma linha, João do Rio (2006) defende que todo rito, toda dança, todo gesto litúrgico possui uma função ontológica: “trazer o sagrado à presença dos homens”. Sendo assim, todo o simbolismo presente no Terreiro tem como propósito aproximar simétrica e reciprocamente o Ayé do Orum, visando, de forma plausível, ao menos contemplar alguma face da verdade e do mistério ancestral que sustenta essas práticas.

É neste universo misterioso que envolve o Terreiro que surgem, de forma encantadora e envolvente, os relatos dos mitos dos Orixás e é através destes mitos que se busca explicar o inexplicável. Pode-se dizer que é por meio de suas narrativas, expressando a autoridade dos Orixás, que um direcionamento alcança o adepto do Terreiro e o faz se posicionar de forma verdadeira e efetiva diante de sua existência humana. Os mitos são muitos e o ser humano um só, então essa multiplicidade de mitos oferece as condições necessárias para cada perfil que caracteriza a singularidade humana existente dentro do Terreiro.

Nas religiões afro-brasileiras, o mito não permanece apenas como relato; ele se atualiza performaticamente no Terreiro. Por meio dos rituais, e em particular da possessão mediúnic, a presença do Orixá reencena o enredo mítico e opera a sua função pedagógica e formadora. Dito de outra maneira, o mito é sempre revivido, no cenário religioso, com toda sua trama, com o objetivo de ensinar os adeptos, pela presença do Orixá no mundo, através da possessão mediúnic. Esse fenômeno da presença do Orixá, do Encantado ou qualquer outra Entidade no

espaço de Terreiro, significa recorrer à dramaticidade para demonstrar comportamentos que podem trazer benesses ou infortúnios para seus adeptos.

De forma atávica, o Orixá se manifesta em um momento festivo no Terreiro para dançar e essa dança reproduz um mito ligado diretamente a essa divindade. Cada vez que o Orixá se manifesta no Terreiro através de sua dança, reviverá a primeira manifestação em África, ultrapassando os limites do tempo e do espaço. Por essa razão, nas religiões afro-brasileiras, o mito não fica circunscrito à narrativa oral ou escrita, mas ao drama que remete aos primórdios da humanidade.

O exemplo a seguir, narrado por Prandi (2005), em sua obra “Mitologia dos Orixás”, descreve um dos mitos do Orixá Ogum e retoma o momento em que essa divindade ensina aos homens as artes da agricultura:

Ogum ensina aos homens as artes da agricultura: Ogum andava aborrecido no Orum, queria voltar ao Aiê e ensinar aos homens tudo aquilo que aprendera. Mas ele desejava ser ainda mais forte e poderoso, para ser por todos admirado por sua autoridade. Foi consultar Ifá, que lhe recomendou um *ebó* para abrir os caminhos. Ogum providenciou tudo antes de descer a terra. Veio ao Aiê e aqui fez o pretendido. Em pouco tempo foi reconhecido por seus feitos. Cultivou a terra e plantou, fazendo com que dela o milho e o inhame brotassem em abundância. Ogum ensinou aos homens a produção do alimento, dando-lhes o segredo da colheita, tornando-se assim o patrono da agricultura. Ensinou a caçar e a forjar o ferro. Por tudo isso foi aclamado rei de Irê, Onirê. Ogum é aquele a quem pertence tudo de criativo no mundo, aquele que tem uma casa onde todos podem entrar. (Prandi, 2001, p. 98).

Nesta mesma direção, Sálami (1997) descreve a interpretação deste mito de Ogum, a partir da perspectiva Yoruba:

Numa primeira leitura do mito, ressaltamos os mecanismos de identificação que permitem desvelar os momentos de fusão entre Ogum e os Homens. Na verdade, momentos de comunhão e êxtase entre deuses e homens, que tanto pontuam os rituais iniciáticos, caracterizam relações históricas de determinadas épocas. Dessa perspectiva, Ogum revela-se ao observador, um Orixá movido pelo sentimento de identificação e de simpatia por seu povo, e que deseja, simultaneamente, sua admiração e reconhecimento. Essa identificação o leva a desejar ser rei de sua aldeia e para isso deve demonstrar habilidades e aptidões para o trabalho humano, como a caça, a guerra, a forja, o plantio. Seu desejo e forte identificação com o povo diluem os limites entre sua natureza divina e a cultura de seu povo, fundindo suas dimensões. (Sálami, 1997 p. 71).

A leitura desse mito de Ogum evidencia que quando ocorre o entendimento humano sobre os mitos dentro do contexto do Terreiro, surge a possibilidade de um equilíbrio entre o ser e a existência, uma vez que a existência humana tem um significado importante na construção do ser. A interpretação e introjeção do mito auxiliam a harmonizar o ser que, por

certo descuido em relação a sua existência, afastou-se de uma sinergia com as divindades. Portanto, essa relação do humano com o sagrado é inevitável para a construção sadia do ser em sua existência.

O Terreiro só passa a existir enquanto lugar do sagrado a partir do momento em que é consagrado. Inevitavelmente, essa consagração consiste em uma situação sincrônica de enterrar os Axés e, ao mesmo tempo, de rezar sob o som dos atabaques. Do contrário, ou seja, sem essa particularidade exercida por um Babalorixá ou Ialorixá, não haverá significado ou legitimidade nesta trama que legitimará a qualidade de Terreiro. Bastide (2001) afirma que

O Terreiro construído nos subúrbios da cidade pode imitar a África, mas não passaria de caricatura se também não participasse do mundo sobrenatural. Daí a cerimônia de enterrar os *axés*, análoga a que se passa na África, porém com uma diferença de que precisamos dizer algo. (Bastide, 2001, p. 77).

No contexto de desigualdades sociais que caracterizam o Brasil, não teria como deixar de inserir o negro como cidadão ilegítimo e lhe negar a condição de portador de direitos sociais. Como consequência dessa realidade, existe a recusa em reconhecer a cosmovisão africana como algo que mereça respeito enquanto teologia. Contrapondo-se a isso, o Terreiro passa a ser o lugar que possibilita uma vivência íntegra aos adeptos das religiões afro-brasileiras, sem preconceito ou rejeição pela sua cor de pele ou pela sua maneira de interpretar e se posicionar no mundo com liberdade.

O Terreiro não é um lugar isolado do mundo, avesso a isto, é o grande agente de possibilidades que se inscreve como um lugar de ressignificação diante de um mundo antagonico, como atestam Simas e Rufino:

A inscrição da noção de Terreiro como algo transcendente às dimensões físicas o redefine, possibilitando pensá-lo como mundo que inventa e cruza múltiplas possibilidades de ressignificação da vida frente à experiência trágica da desterritorialização forçada. O Terreiro, termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção dos cotidianos em sociedade, não se configura como um mundo particular à deriva nos trânsitos da diáspora. O mesmo codifica-se como uma experiência inventiva que inscreve modos em coexistências e interação com as mais diversas formas de organização da vida. (Simas; Rufino, 2018, p. 45).

Além disso, o Terreiro não é um enclave apartado da realidade, tampouco um refúgio alienado das dores do mundo. Pelo contrário, ele se inscreve como território vivo de ressignificação, onde se reelaboram as experiências do sofrimento, do racismo, da exclusão e da fragmentação social. É ali, entre cantos, ervas e gestos sagrados, que as almas feridas

encontram acolhimento, que as identidades dilaceradas são restauradas e que o mundo hostil é enfrentado com dignidade, ancestralidade e Axé. O Terreiro, portanto, não se limita a preservar uma tradição, ele reinventa sentidos, cura feridas invisíveis e afirma a potência de uma espiritualidade que se recusa a ser silenciada.

2.3.6 O Terreiro como lugar de falar e comer

Para compreender a dinâmica de um Terreiro e a sua ritualística, é necessário começar pela cozinha. Conhecida no meio religioso como “cozinha de Santo”⁶⁰, essa definição quer designar esse espaço como um lugar sagrado. É na cozinha que acontece a preparação de todo o Axé do Terreiro. Aliás, é consenso nas religiões de matriz africana, como é o caso da Umbanda, que um bom Cacique de Umbanda, Babalorixá ou Ialorixá somente se tornará um conhecedor dos segredos do Axé quando for forjado nesse recinto sagrado. Dentro do Terreiro, conhecer a culinária própria de sua tradição é pré-requisito para se relacionar bem com as pessoas das comunidades afro-brasileiras e, sobretudo, com os Orixás.

É consenso entre os adeptos das religiões de matriz africana e da Umbanda que a comida é entendida como algo que vai além do sustento, uma vez que ela representa uma celebração com o sagrado, onde o ato de comer significa rezar com sabor. Ademais, da mesma forma que o corpo necessita ser nutrido para viver, a relação com o sagrado precisa da Cozinha de Santo para se alimentar pela fé. Assim, a culinária afro-brasileira é mais que opções de alimentos ou cardápios, a comida feita na Cozinha de Santo é a expressão de uma cultura ancestral que manifesta sua espiritualidade pela ação de celebrar a vida, o sagrado e os ancestrais.

Cozinhar para os Orixás ou para as entidades da Umbanda é atravessar uma ponte em direção ao sagrado. Esse fato ocorre porque é nesse momento que se manuseia o Axé, através dos temperos que oferecem cheiro, cor, sabor e, principalmente, pelo ato de rezar e cantar em voz alta para o Aiyê e Orum, com todos os seus habitantes visíveis e invisíveis, e tudo isso por meio de muita devoção. Também é através da Cozinha de Santo e, conseqüentemente, do ato de cozinhar que se gestam futuros dirigentes espirituais com conhecimento do Axé.

A noção de Terreiro pressupõe uma orientação educativa, a todo momento buscando o saber ancestral. O Terreiro não se restringe apenas a um espaço teórico ou místico, ele é um ambiente de vivências com um projeto de mundo próprio da herança da lógica afro-umbandista.

⁶⁰ **Cozinha de Santo:** é um local restrito, onde são preparadas todas as oferendas aos Orixás, só pode frequentar esse local quem for iniciado ou tiver autorização pelo dirigente da Casa de religião.

Portanto, o Terreiro se configura no local de práticas e saberes oriundos de um conhecimento intrínseco, que oferece uma condição de perceber o mundo como um sublime Terreiro, onde todos têm direitos à inclusão, independente de cor de pele ou crença religiosa. Além disso, o Terreiro é o lugar de sustentação da memória e de um saber ancestral. É o lugar das possibilidades de expressões orais e gestuais, onde o físico e o metafísico se misturam. O Terreiro é o mundo ressignificado, no qual a palavra tem sentido e propósito, por ser carregada de Axé e permitir, por meio da oralidade, que é prerrogativa do Terreiro, alcançar a dimensão do sagrado.

Vale destacar que é neste lugar denominado de Terreiro, enquanto instância que consegue unir o profano e o sagrado em favor de sua comunidade, que se encontram os recursos necessários para aqueles que, de forma incansável e ininterrupta, desbravam o caminho em direção a construção do seu próprio ser, oferecendo, assim, um significado autêntico para a sua existência.

Nesta segunda parte deste segundo capítulo, o texto aborda o significado do Terreiro enquanto lugar de culto, destacando a sua condição natural, ou seja, o fato de ser um local de encontro entre o profano e o sagrado. Ainda assim, o Terreiro representa muito mais do que isso... Ele é um território onde o sujeito desenvolve a sua subjetividade, convertendo uma existência mundana em existência consagrada. É o lugar onde se pratica a religião com uma pedagogia para espiritualidade, onde se constrói a identidade e a consciência de pertencimento pelo árduo processo iniciático que leva a reexistência. O Terreiro também é um espaço para simbolizar e falar, aprender e ensinar. É um ambiente de acolhimento, que promove a saúde física, psíquica e espiritual. O Terreiro é um local que forma cidadãos e cidadãs e ensina o valor inestimável de uma comunidade. Por fim, o Terreiro é onde se aprende a valorizar a cultura e a religião. Um espaço em que é preciso respeitar os mais velhos, reconhecendo-os como bibliotecas vivas. Por essa razão, o Terreiro também é lugar de memória.

3 A UMBANDA E A RITUALIZAÇÃO DOS ALIMENTOS NO TERREIRO: UMA LITURGIA SEM SACRIFÍCIO ANIMAL

Uma vez aceito que a Umbanda se insere no grande e qualificado grupo das religiões afro-brasileiras, é um fato notório e inquestionável que seus rituais têm conexões significativas com toda a abastada tradição oral afro-brasileira. Além da incompreensão sobre as religiões afro-brasileiras, das quais a Umbanda faz parte, essas expressões religiosas também recebem declarada rejeição por grande parte daqueles que professam outros credos que se sustentam na tradicional cosmovisão judaico-cristã. Isso todas as roupagens religiosas afro-brasileiras tem sido explicado por uma característica presente nas comunidades eurocêntricas, a síndrome “afrofóbica”, que tem se mantido em todas as regiões do país, desde o Brasil colônia.

Neste capítulo, utilizam-se como referencial teórico obras que destacam especificamente a importância da cosmovisão africana e sua influência na construção teológica das religiões afro-brasileiras. São elas: *Os Nagô e a Morte* (Santos, 2002); *O Candomblé da Bahia* (Bastide, 2001); *Segredos Guardados* (Prandi, 2005); *Ori: a cabeça como divindade* (Jagun, 2015); *Santos e Daimones* (Segato, 1995); *O Duplo e a Metamorfose* (Augras, 1983); *Santo Também Come* (Lody, 1998); *A Questão Ancestral* (Leite, 2008); *O Escravo de Papel* (Conforto, 2012); *Critique de La Raison Nègre* (Mbembe, 2013); *Pensar Nagô* (Sodré, 2017); *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé* (Berkenbrock, 1999); e *Introdução à Ética Teológica* (Trasferetti; Millen; Zacharias, 2015). Algumas dissertações também serviram de base teórica, tais como: *A magia do ponto riscado na Umbanda esotérica* (Solera, 2014) e *O contraste entre a oralidade e a escrita nos terreiros: cadernos de fundamentos e suas particularidades* (Corteze; Juvêncio, 2023).

É interessante pontuar que a Umbanda reconhece, no Terreiro, a força de um patrimônio sagrado, sendo visto como uma extensão da própria casa do dirigente, onde toda a sua existência acontece de forma amalgamada entre o profano e o sagrado. Além dessa com cosmovisão africana e com o Terreiro como seu epicentro religioso, alguns aspectos introdutórios sobre a presença da oralidade como legado das religiões de matriz africana também são apresentados. Como referencial teórico, foram utilizadas as seguintes obras: *A Questão Ancestral* (Leite, 2008)/ *Orun – Aiye* (Beniste, 2021); *Curso de Cultura Religiosa Afro-Brasileira* (Portugal, 1988) e *O Duplo e a Metamorfose* (Augras, 1983). A essas contribuições se somam abordagens contemporâneas, como a de Carlucci e De Luca-Noronha (2024), que destaca a dimensão empática da oralidade nos rituais da Umbanda, e a de Pinheiro (2017), que enfatiza a tradição

oral como eixo estruturante da memória coletiva e da transmissão intergeracional nas religiões afro-brasileiras.

Esse legado oral que a Umbanda herdou de uma ancestralidade afro recebe, em algum grau, uma contribuição ameríndia que se manifesta através do fenômeno mediúnico, na conexão com as entidades que formam o corpo espiritual do Terreiro. Essas entidades se apresentam em nestas roupagens espirituais como Caboclos⁶¹, Pretos-velhos⁶² e Exus⁶³ e Pombas-gira⁶⁴. Por meio de suas narrativas manifestadas no Terreiro, as entidades são reconhecidas como o maior patrimônio ancestral, já que, além de ensinamentos e curas, oferecem uma consciência de um pertencimento original aos adeptos dos Terreiros e, como decorrência, uma noção de uma identidade brasileira. De acordo com a cosmovisão umbandista, a relação entre plano físico e plano astral se apresenta da seguinte forma: existe o plano físico, no qual habitam todos os seres vivos ou encarnados, e o plano astral ou espiritual, onde habitam os nossos ancestrais.

Diante disso, a discussão sobre identidade nas religiões afro-brasileiras tem suscitado intensos debates no campo das Ciências Sociais, em especial na Sociologia e na Antropologia. Essas reflexões têm como foco a construção de identidades religiosas, étnicas e culturais que se manifestam nos terreiros, tensionando conceitos como mestiçagem, sincretismo, ancestralidade e resistência simbólica. Nesse contexto, a identidade religiosa afro-brasileira deixa de ser entendida apenas como um dado estático e passa a ser percebida como uma construção dinâmica, marcada por negociações constantes entre tradição e modernidade, entre invisibilização e afirmação pública.

Autores como Reginaldo Prandi (2001), Lísias Negrão (1996a), Vagner Gonçalves da Silva (2007) e Beatriz Góis Dantas (1988) têm sido fundamentais para compreender os modos como os sujeitos religiosos constroem suas identidades dentro das religiões afro-brasileiras, particularmente na Umbanda e no Candomblé. Prandi (2001) observa que essas religiões oferecem modelos simbólicos de pertencimento e reconexão com um passado ancestral africano, ainda que reinventado no Brasil. Negrão (1996b), por sua vez, destaca que a Umbanda

⁶¹ Caboclos são uma linha de trabalho de entidades de Umbanda, que se apresentam como indígenas.

⁶² Preto-velho ou Pretos-velhos são uma linha de trabalho de entidades de umbanda, são espíritos que se apresentam sob o arquétipo de idosos africanos que viveram nas senzalas.

⁶³ Uma vez que a Umbanda foi citada a partir dos cultos africanos desenvolvidos no Brasil, como o Omolokô, e mais tarde, com o advento de 1908, passa a receber influências do kardecismo, conforme Zélio Fernandino de Moraes, os **Exus** passaram a ser vistos na teologia umbandista como agentes da lei do karma, conceito presente em outras religiões predecessoras. Os Exus seriam assim, para esta visão umbandista, seres elementares, isto é, espíritos em evolução espiritual dentro de determinadas funções cármicas.

⁶⁴ Pombagira é uma entidade espiritual cultuada nas religiões afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé. Elas são a contraparte feminina dos Exus e atuam como mensageiras entre o mundo dos orixás e a Terra, trabalhando na intersecção entre o mundo material e o espiritual.

promove uma identidade nacional mestiça, dialogando com diversos troncos culturais, ao mesmo tempo em que luta contra o preconceito estrutural. Já Dantas (1988) analisa o papel das mulheres negras na preservação das tradições afro-religiosas, propondo que a identidade nesses espaços é também um ato de resistência e agência cultural. Tais discussões não somente enriquecem o debate acadêmico como colocam as religiões afro-brasileiras como espaços privilegiados de produção de subjetividades e de afirmação identitária no Brasil contemporâneo.

As comunidades chamadas de Povos de Terreiros, reconhecidas pelas suas tradições culturais e religiosas, são, alhures, consideradas sociedades complexas. Esse fato se deve ao contingente de adeptos professarem uma outra crença religiosa com uma cosmovisão diferente da tradicional cosmovisão judaico-cristã. Ademais, a identidade construída nas religiões afro-brasileiras é gritantemente diferente — para não dizer oposta — daquelas definidas, sobretudo, pela tradição cristã, como “reforma íntima” ou “vida interior”. De modo geral, a noção de identidade nas religiões afro-brasileiras é construída na relação vivida com as divindades.

Na Umbanda, por exemplo, a identificação de um orixá de cabeça — reconhecida por mediações rituais (oráculo, incorporação, palavra do dirigente e das entidades) — oferece um arquétipo de referência que orienta valores, disposições e modos de agir do/a médium. Trata-se de uma matriz simbólica, não de um perfil fixo ou biologizante. Assim, alguém regido por Xangô tende a valorizar justiça, sentido de medida, decisões firmes e responsabilidade sobre suas palavras e atos; pode apresentar um estilo expressivo, assertivo e gregário sem que isso determine aparência física ou temperamento. Em suma, o orixá de cabeça funciona como eixo ético-ritual que a pessoa cultiva e atualiza na vida cotidiana, mais do que como rótulo psicológico ou traço corporal.

O capítulo também trata da importância dos Pontos Riscados, os quais, necessariamente, estão envoltos no fenômeno do Axé⁶⁵, e de seu significado para a Umbanda. Entretanto, é preciso reconhecer que o Axé se trata de um dos principais preceitos de todas as religiões afro-brasileiras; sem sua presença, o Terreiro não sobrevive. Portanto, para que o Terreiro possa cumprir suas funções, deve ser um lugar com as condições necessárias para ser portador de Axé.

⁶⁵ Axé é considerado uma força sagrada de cada orixá, que se revigora, tanto na Umbanda, quanto em outras religiões afro-brasileiras. O recurso para obtenção ou manutenção do Axé se alcança pelas oferendas dos fiéis e os sacrifícios rituais. O Axé também pode ser entendido como força exclusiva sagrada que pertence aos Orixás que oferecem aos seres humanos para restituir a energia vital.

O Axé, como força primordial e vivificante, é causa primeira que vem de Olorum⁶⁶, logo, força sagrada. Como o Axé é algo que ocupa a dimensão do inefável, torna-se uma expressão que se apresenta de várias formas e maneiras como força de característica multifacetada. Essa presença também aparece no mantra Saravá⁶⁷, muito comum na Umbanda. Por sinal, uma forte expressão que, embora mal compreendida e estigmatizada, quando pronunciada, além de exprimir saudação, transmite Axé.

Ao tratar dos Pontos Riscados na Umbanda, o texto procura enfatizar como essa simbologia, análoga à oralidade em sua função comunicativa, tornou-se um elemento estruturante na prática litúrgica da religião. Para essa análise, foram utilizadas bibliografias fundamentais, tais como: *Encantaria Brasileira* (Prandi, 2001), *Exu: e a ordem do universo* (Sálami - King, 2011), *Umbanda do Brasil* (Matta e Silva, 1996), *O Livro dos Símbolos* (Ronnberg; Martin, 2012), *O Homem e Seus Símbolos* (Jung, 2023), *Dicionário de Símbolos* (Chevalier; Gheerbrandt, 1982) e *Dicionário de Filosofia* (Abbagnano, 1998).

A Umbanda se diferencia das demais religiões de matriz africana não apenas por sua liturgia própria e por sua composição plural de elementos espirituais e culturais, mas também por uma tradição que remonta diretamente às diretrizes estabelecidas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 1908. Embora alguns interpretem essa diferença como uma questão ética, especialmente no que tange à ausência de sacralização animal, é preciso reconhecer que tal característica se inscreve menos como uma crítica aos fundamentos africanos e mais como uma escolha doutrinária e ritualística específica da Umbanda. Não se trata, portanto, de um rompimento, mas de uma proposta teológica que consagra a força do verbo, a potência da natureza e a incorporação mediúnica como formas legítimas e suficientes de culto e conexão com o sagrado. Por essa razão, a Umbanda não realiza rituais com derramamento de sangue ou sacrifício de animais, firmando sua força espiritual na simplicidade e na profundidade de suas práticas, revelando a beleza de um caminho em que a palavra, a oferenda vegetal e o corpo mediúnico são os principais instrumentos de consagração.

Este modelo de ritual sem sacralização animal foi estabelecido pelo próprio fundador da Umbanda. A anúncio feita pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 15 de novembro de 1908, através do médium Zélio Fernandino de Moraes, afirmou categoricamente que diferente

⁶⁶ Olorum: Deus criador do universo. Para a mitologia iorubá, a Umbanda e algumas religiões de matriz africana, significa dono do Orum (firmamento) ou criador do Orum e do Aiye (céu e terra); Deus onipotente, criador de tudo e de todos. Assim Olorum é a fonte de tudo que possa existir, supremo bem. O criador supremo e Senhor único do Orum. OLO (Senhor), ORUM, (Céu), portanto Senhor do Céu.

⁶⁷ A expressão “Saravá” pode ser entendida como um sinônimo de "salve" ou "bem-vindo", usada quando algum participante chega ao culto afro-brasileiro, por exemplo: "Saravá, meu irmão!"

das demais religiões de matriz africana, a Umbanda não se utilizaria da sacralização animal, apenas a sacralização vegetal⁶⁸. Vale lembrar que para as religiões de matriz africana, a sacralização animal é um indispensável recurso litúrgico para operar com o sagrado durante o culto.

As religiões afro-brasileiras acreditam que a natureza é composta por uma multiplicidade de seres ou existências. Assim, é possível encontrar vida nos minerais, vegetais e animais, sendo que esses elementos servem como recurso para todos os processos iniciáticos no Terreiro. Os adeptos das religiões afro-brasileiras creem que é na relação com o ecossistema que se torna possível alcançar uma vida saudável, para não dizer plena.

Para a realização de uma iniciação nas religiões de matriz africana, é necessário o uso de três tipos de sangue: o sangue preto, que se manifesta através do suco obtido pela maceração das ervas, o sangue vermelho, que se mostra durante a sacralização animal e o sangue branco, que se apresenta através do leite, esperma, saliva e suor humano, *ibí* e banha de *orí*. Com o propósito de elucidar qualquer dúvida quanto ao uso do sangue branco nas religiões de matriz africana, nos rituais de iniciação, aquilo que simbolicamente representa o “sangue branco” é somente o *ibí*⁶⁹ e a banha de *orí*⁷⁰.

Ao falar sobre este assunto, é comum as pessoas perguntarem: por qual razão as religiões de matriz africana utilizam a sacralização animal e a Umbanda não? Antes de responder a essa pergunta, vale ressaltar a necessidade de discorrer sobre esse tema com mais vagar, por ser seguramente um assunto muito espinhoso e por se tratar de algo que é percebido com censura e preconceito por boa parte da sociedade. Inevitavelmente, para uma melhor explanação desse assunto polêmico, faz-se necessário adentrar novamente na temática sobre a cosmovisão africana, porém, agora, tendo como foco o ritual de sacralização animal

Este tópico pode ser considerado um divisor de águas entre estes dois segmentos religiosos, uma vez que, de um lado, encontram-se as religiões de matriz africana com seus

⁶⁸ Para a Umbanda, existe quatro reinos com vida na natureza: o mineral, o vegetal, o animal e o hominal. Diferente das demais religiões de matriz africana que utilizam três tipos de sangue para seus rituais de iniciação, o sangue branco, o sangue preto e o sangue vermelho, a Umbanda só se utiliza do sangue preto que provém dos vegetais. Portanto, ela reconhece que as plantas são seres vivos, porque os vegetais germinam, crescem, se reproduzem e morrem. Eles também precisam do ar, da água, da luz e do calor do Sol.

⁶⁹ *ibí*: No contexto dos rituais de iniciação das religiões de matriz africana, o termo *iorubá ibí* se refere ao “lugar de origem” ou “local do nascimento espiritual” do indivíduo. É o ponto de conexão entre o iniciado e sua essência ancestral, ou seja, está relacionado ao destino e à missão que a pessoa traz consigo desde o nascimento.

⁷⁰ *Orí*: Termo *iorubá* que significa literalmente “cabeça”, mas que possui um profundo significado espiritual. *Orí* representa o princípio da consciência, o eu interior e o destino individual. Nos rituais, a banha de *orí* (geralmente feita com manteiga de karité ou outro unguento sagrado) é utilizada para consagrar a cabeça do iniciado, simbolizando a ativação do seu caminho espiritual e o alinhamento com as energias divinas.

rituais de sacralização animal e, de outro, localiza-se a Umbanda, com a utilização dos minerais e vegetais em suas cerimônias. Essa comparação se faz necessária porque as duas roupagens religiosas ocupam um significativo lugar no universo das religiões afro-brasileiras, então é conveniente destacar as diferenças ritualísticas entre elas.

Todavia, só será possível ter uma melhor assimilação deste ritual de sacralização animal, tendo como desígnio a compreensão de toda a abrangência que envolve o entendimento de mundo que os nagôs evidenciam pelo seu modo de reverenciar o sagrado. É somente a partir daí que se chega a um entendimento de como essa tradição se relaciona com o sagrado através de suas práticas ritualísticas. Enquanto cultura religiosa, os nagôs estão diretamente conectados à natureza, se sentindo inseridos neste ecossistema que entendem e interpretam como mundo natural, onde o Aiyê e Orum se interpenetram.

Alicerçados pela ideia de um vínculo inquebrantável entre o mundo material (Aiyê) e o mundo espiritual (Orum), os nagôs compreendem que a vida só pode fluir de forma harmônica, entre esses dois planos, por meio de relações de troca. É justamente nesse campo de reciprocidade sagrada que se inserem os rituais de oferendas votivas como: frutas, flores, velas e alimentos cozidos, sendo o sacrifício animal, a oblação, um dos elementos centrais nesse processo. Para os adeptos dessa tradição, não se trata de violência gratuita, mas de um gesto ritual carregado de sentido cósmico, que visa repor o equilíbrio entre os planos e manter o Axé em circulação. É sob essa perspectiva que os povos africanos, sobretudo os de matriz nagô-iorubá, encontraram esclarecimento e sustentação para a complexa teia ritual que estrutura sua religiosidade ancestral, considerando a oblação como o ápice da doação sacrificial entre o humano e o divino.

É preciso novamente enfatizar que a relação dos povos nagô-iorubá com este mundo natural se constrói com respeito e reciprocidade, por meio deste fundamento considerado o mais sagrado na sua tradição que é a oferenda animal.

No entanto, a relação com a natureza, por parte dos colonizadores europeus, é nitidamente contrária a relação dos africanos: se, para os europeus, a natureza era vista como uma potencialidade econômica a ser explorada, para os africanos, a situação é bem diferente, considerando que eles se viam como seres dentro dessa natureza, como agentes ativos e responsáveis por suas atividades e pela manutenção desse ecossistema. É oportuno lembrar que os europeus sempre se colocaram como modelo de existência humana, conforme sentença Sodré:

No bojo do historicismo moderno em que se busca fazer da cultura da história um saber científico preciso, a ideia de cultura alinha-se com os pressupostos cristãos, mais precisamente, com os pressupostos do cristianismo hegeliano, que faz da vontade de Deus o espírito do mundo, mas deduz filosoficamente (com a fenomenologia) das características humanas dos acontecimentos a “verdadeira” história da humanidade. Com a ideia de cultura, associada desde Kant ao culto da verdade atemporal, a sociedade ocidental apregoa-se como uma espécie de “nível superior” da existência humana, que se expande planetariamente no empuxo do colonialismo e no conseqüente cooptação de outros grupos étnicos pelos modelos já “plenamente civilizados”. (Sodré, 2017, p. 38).

Segundo a cosmovisão africana, neste processo de manutenção do universo, todas as atividades são entendidas como a capacidade do homem se relacionar de forma sadia com todos os seres da natureza, inclusive os inanimados (pedras, árvores, água, fogo etc.). Para os angolas, bantos, e nagôs, os seres humanos se inserem neste mundo como responsáveis pela manutenção e, ainda, como guardiões desse ecossistema. Desta forma, o Terreiro representa o microcosmo, uma réplica diminuta do macrocosmo, portanto um fragmento do universo com todas as suas propriedades. Como já foi dito, além de ser o lugar de culto, o Terreiro tem o papel de ser um símbolo de resistência e reexistência de uma tradição que se percebe como zeladores deste planeta.

Para a cosmovisão africana, a natureza é vida, logo é necessária para uma existência digna. Além disso, relacionar-se com a natureza é se vincular aos Orixás que se corporificam, em forma de energia, em seus diversos elementos, havendo uma contínua e infinita troca. Melhor dizendo, nessa tradição, a natureza é a fonte que oferece vitalidade e, muitas vezes, para se obter essa potência, torna-se necessário optar pela destruição de um determinado elemento, como condição indispensável para haver uma restituição e uma reutilização desse mesmo elemento para profícua renovação do Axé.

Levando tudo isso em conta, é possível perceber que as religiões de matriz africana ressurgem no Brasil como uma forma de reconstruir uma tradição que estava em risco de se perder, em razão da imposição do colonizador europeu, que buscava, de todas as maneiras, inclusive por meio da sua religião, impor sua visão de mundo aos escravizados africanos.

Por isso, para os afro-brasileiros, o Terreiro representa mais que um lugar de culto. É o lugar onde se desenvolvem valores éticos, baseados na sabedoria dos ancestrais, que através desse modelo forjam novos seres humanos, tornando-os responsáveis por um saber que ensina a necessidade de um profundo vínculo com a natureza e com sua comunidade. Melhor dizendo, o Terreiro transcende a condição de ser apenas um espaço geográfico ou um local de culto para iniciação. Ele é um lugar de encontros e reencontros comunitários, buscando sempre os valores que são importantes para o grupo e que são evidenciados por um provérbio de origem africana

que diz: “o que é importante para a colmeia é importante para abelha”, sendo que o inverso também é verdadeiro: “o que não é importante para a colmeia, não é importante para abelha”. Desta forma, por meio do Terreiro, todos passam a estar irmanados em uma única corrente, com propósitos para o bem comum, tal como afirma Sodré:

A forma iniciática não é um mero recurso do saber esotérico, mas a opacidade mística que acompanha toda abertura quanto aos modos fundamentais de ser, isto é, Arkhé. Entretanto, diferentemente de outras, a mística afro não comporta milenarismo nem eremitismo, por estar visceralmente marcada pela temporalidade daqui e agora e pela força da diátese média, centrada na corporeidade coletiva. Isso se sintetiza na palavra sul-africana Ubuntu, que é um verbo-substantivo: significa homem enquanto humanidade, ou seja, para ser percebido como humano, o indivíduo é, sendo junto a Outro. É uma palavra que resume o conceito de transcendência enquanto condição exclusiva do homem dirigir-se para algo além de si mesmo, para outro, portanto. (Sodré, 2017, p. 96).

Em decorrência de tudo o que foi dito até o momento, e a julgar pela abrangência de significados que envolve o Terreiro, o que o define como seu lugar natural é exatamente sua capacidade de se estruturar com solidez enquanto lugar de resistência. Resistência contra esta sobreposição de aculturamento eurocêntrico que é dominante no Brasil, por exemplo.

Desta maneira, quando se observa com atenção a dinâmica de um Terreiro, é possível perceber muitas dificuldades ocasionadas pela chaga do preconceito religioso, para o exercício sossegado de sua tradicional liturgia. Soma-se a isso a crítica constante de ambientalistas que vociferam contra a sacralização de animais em seus rituais, o descaso do poder público que permite que os Terreiros fiquem na invisibilidade e, muitas vezes, alimenta uma política pública perversa de apagamento de suas tradições.

Tudo isso evidencia que a luta para manter um Terreiro aberto e em pleno funcionamento é herculana. Logo, pode-se dizer, sem qualquer exagero, que cada Terreiro no Brasil não deixa de ser um quilombo de Palmares e que todo Cacique de Umbanda, Babalorixá ou Ialorixá é uma representação de Zumbi.

Para corroborar com estas alegações, basta buscar na história das religiões afro-brasileiras que um passado de muitos dissabores será facilmente encontrado, como pode ser visto neste trecho escrito por Augras (1983):

Não se pode esquecer que a vida das comunidades sofreu muitas vicissitudes, quando o exercício do culto era reprimido pela ação da polícia, os sacerdotes e os fiéis eram constantemente perseguidos. Para manter a Casa incólume no meio das perseguições, eram necessárias fortes personalidades, sendo inevitáveis os conflitos, de cunho dinástico ou outros. (Augras, 1983, p. 36).

Por fim, segundo a cosmovisão africana, a sacralização animal é a única forma de se relacionar com os Orixás. É somente através da junção dos três tipos de sangues - vermelho, branco e preto - que será possível fazer um pacto de respeito e interligação com as duas instâncias sagradas: Aiyê e Orum (plano físico e plano astral, respectivamente). Dessa maneira, para as religiões de matriz africana, com exceção da Umbanda, a vida exige uma relação contínua de interação e troca energética com a natureza, onde dar e receber é uma constante, sobretudo, oferendar com sacrifício animal.

Na tradição africana denominada de Batuque⁷¹, quando se faz um sacrifício animal aos Orixás, na verdade está sendo realizada a manutenção do vínculo do adepto com seu Orixá, por meio de uma troca de energia que só o sangue animal, vegetal e mineral pode oferecer. Na cosmovisão africana, tudo o que existe na natureza está presente no ser humano. Como o ser humano está inserido na natureza, enquanto parte dela, terá uma relação com determinado Orixá, assim como os animais, as árvores, os vegetais, as pedras, o fogo, a terra, a água e o ar. Quando surge uma situação de doença em um adepto das religiões de matriz africana, essa situação de enfermidade é entendida como um desequilíbrio energético relacionado ao seu Orixá pessoal, que seria o “dono da cabeça”, conforme declara Segato:

Tentei, ao longo da obra, colocar à mão do leitor atento as ferramentas necessárias para que se possa penetrar no conjunto de ideias que apresento e até aplicá-las, já que, como argumentei (e já defendi em Segato, 1992b), faz parte da própria formulação destes saberes a pretensão de validade universal, sintetizada no preceito de que todos os seres humanos têm um Orixá como “dono da sua cabeça”. De qualquer maneira, tenha ou não esse discutível alcance tão irrestrito, trata-se de um idioma para falar dos processos que movem a pessoa e, como tal, uma vez compreendido e assimilado, se transforma num instrumental de grande eficácia para mapear a paisagem humana em volta e organizar – via introspecção – as tendências e volições do sujeito. (Segato, 1995, p. 22).

Portanto, a realização do sacrifício de um animal é muito comum nas religiões de matriz africana, isso é feito com o intuito de solucionar algumas instabilidades pessoais, buscando a retirada de qualquer energia negativa que prejudique o adepto, deixando-o doente. Nesse caso, o animal, segundo as tradições das religiões de matriz africana, passaria a receber as mazelas que estariam presentes no corpo da pessoa que se encontra enferma.

Este entendimento de se utilizar um animal para solucionar instabilidades vai ao encontro da teoria do bode expiatório de René Girard (2011). Essa teoria sinaliza que esse

⁷¹ O Batuque do Rio Grande do Sul, também conhecido como Nação, é a principal religião de matriz africana originada e predominante no estado. É considerado o maior fenômeno religioso afro-gaúcho e uma das mais tradicionais experiências afro-religiosas do Brasil

recurso ritualístico não é uma prerrogativa dos africanos. Para esse pensador francês, todo o problema que se instala em determinada comunidade pode gerar conflitos e, para solucionar essa desordem, sacrifica-se uma vítima para trazer a harmonia novamente àquele grupo social. Como exemplo, Girard parte do texto bíblico e menciona a Paixão de Cristo como uma narrativa cristã que mostra que Deus também interferiu na humanidade, por meio de Jesus Cristo, como vítima de expiação:

Graças à Paixão, Cristo quer que os homens reconheçam o seu papel de criadores de vítimas, de perseguidores. É por proclamar as regras do Reino e renunciar totalmente à violência sacrificial que o próprio Cristo é sacrificado. O que é preciso compreender, então, é essa inversão absoluta do sacrifício que faz de Cristo uma pessoa absolutamente única. Aliás, a Paixão está cheia de fórmulas que nos dizem exatamente o seguinte: “A pedra desprezada pelos construtores tornou-se a pedra angular”. (Girard, 2011, p. 73).

Por esta razão, para a realização de um sacrifício animal nas religiões de matriz africana, é necessário que se escolha o melhor espécime animal, ou seja, tem que ter a cor certa, o sexo determinado, o tamanho estipulado e ser saudável. Se o princípio do ato litúrgico sacrificial é a troca de energia, esse animal terá que ser especial e escolhido pelo oráculo.

O princípio da sacralização animal nas religiões de matriz africana é interpretado como um dos principais fundamentos de sua liturgia, se não o principal. Em conformidade com a justificativa de antigos Babalorixás e Ialorixás, sangue animal é necessário, pois sangue é vida. Quando se busca entender a definição de vida para a cosmovisão africana, percebe-se que a vida não se resume a estar vivo. Viver é dar um sentido para sua existência, ou seja, é preciso se vincular ao Orixá pessoal para receber Axé, com a finalidade de estar em condições saudáveis para ter uma vida digna. Os rituais que envolvem sacrifício animal, nas religiões de matriz africana, visam sempre restituir o equilíbrio no Aiyê, através da relação com os Orixás. Para Berkenbrock:

O processo de manutenção do equilíbrio entre os Orixás e os seres humanos apoia-se na troca, no esquema do dar e receber. Neste esquema, o sacrifício é o fator que ativa e possibilita o equilíbrio. Ativa pelo fato de este equilíbrio não ser algo dado a priori. A dinâmica do equilíbrio precisa ser conquistada e mantida e não é a situação padrão. “As sacerdotisas, os altares, os objetos consagrados, todo o sistema ritual parariam se, periodicamente, não houvesse transferência e redistribuição de axé”. (Berkenbrock, 1999, p. 203).

Por esta razão, quando se escolhe um animal através do oráculo,⁷² na concepção das religiões de matriz africana, esse animal é um ser especial, por ser o escolhido entre seus pares para o sacrifício, saindo de uma condição comum de rebanho para um eleito. E, assim, diferentemente dos outros animais, o animal escolhido dará um sentido sagrado à sua existência. Em outras palavras, as comunidades afro-brasileiras entendem que, uma vez escolhido o animal através do oráculo, esse animal passa ser especial e deve ser tratado com todo respeito e cuidado, pois, dentre tantos outros de sua espécie, é preterido pelo Orixá para ir para o Orum, como um ente consagrado.

A sacralização também permite, conforme a tradição dessas religiões, um fortalecimento do Ori⁷³. A energia que é liberada por meio do sacrifício animal retorna em forma de Axé, revitalizando a saúde física, psíquica e espiritual do adepto.

É importante destacar que para a realização de um ritual de sacralização animal, requer-se, de forma imprescindível, a presença de um sacerdote das religiões de matriz africana. Esse tipo de ritual não pode ser feito por qualquer pessoa, para não infligir qualquer sofrimento ao animal escolhido e correr o risco de profanar a obrigação. A sacralização animal somente é permitida com a presença de um especialista nesse tipo de ritual. Por esse motivo, no Candomblé, existe o Axogum⁷⁴, aquele que tem “a mão consagrada para o sacrifício”. Devido ao seu rigoroso preparo, essa pessoa tem autorização de sacrificar um animal aos Orixás.

O estudo da cosmovisão africana evidencia que a sacralização é diferente de simplesmente matar um animal. Nos rituais de sacralização, entrega-se o animal com todo o respeito, seguindo a liturgia à risca, evitando profanar a dignidade do animal com maus-tratos ou desrespeitá-lo. É diferente de matar um animal de forma profana, que significa tratar o animal como um ser descartável em vida, passando a ter relevância somente com a morte, ou seja, o importante é tão somente sua carne para alimentação e outros insumos que servem como produto para comércio.

A tradição nagô ensina que quando se sacraliza um animal, tudo nele é sagrado, portanto deve ser respeitado. Antes do sacrifício, o animal é considerado um ser especial e deve ser tratado com esmero e, mesmo depois de morto, tudo é aproveitado: seu couro é usado na confecção de atabaques ou tambores para tocar nas festividades e rituais, pois como já foi dito,

⁷² Oráculo: Na tradição nagô, o oráculo se apresenta com o nome de Ifá, mas, no Brasil, se utiliza massivamente o Jogo de Búzios, que é uma raiz de Ifá.

⁷³ Ori significa “cabeça” em iorubá, porém não deve ser entendido somente como cabeça física (caixa craniana que guarda o cérebro), mas como a cabeça espiritual da pessoa.

⁷⁴ Axogum: O que sacrifica ritualmente os animais votivos. Em português, recebe o nome de “mão de faca”.

o seu corpo é considerado santificado e vai perpetuar a essência deste animal como forma de Axé; a sua carne será devidamente preparada para servir a comunidade do Terreiro e, assim, celebrar a graça recebida dos Orixás através do sacrifício daquele animal; e seu sangue imantará os Otás (pedras). Neste ritual, as pedras representam o elemento mineral que, adicionado ao elemento vegetal e animal, cria a condição ideal para realização ritualística de assentamento de um Orixá na pedra escolhida. Lody (1998) fala a respeito do reaproveitamento de todas as partes do corpo dos animais:

Os animais das matanças têm aproveitamento integral. Os couros são utilizados para os atabaques. As carnes e os miúdos são preparados de acordo com os preceitos específicos das cerimônias. Certas partes dos animais são guardadas como complementação simbólica para os assentamentos nos pejis (Altar), geralmente, os chifres e alguns ossos têm significado especial para o conjunto emblemático do assento. (Lody, 1998, p. 95).

Diante do exposto, ao fazer um rápido comparativo entre o ritual da Umbanda e o das religiões de matriz africana, entende-se que há uma gritante diferença entre eles na forma e no fundo. Assim, observa-se que para haver iniciação na Umbanda não é necessário o sangue branco e muito menos o sangue vermelho, isso não significa que exista qualquer preconceito, por parte do movimento umbandista, em relação aos africanistas, longe disso: a Umbanda respeita o ritual de sacralização animal realizado pelas religiões de matriz africana.

O que define esta postura da Umbanda em sua ordenação em não se utilizar da sacralização animal decorre, sobretudo, da força do sincretismo que ecoa em seus fundamentos litúrgicos. Vale ressaltar que além da presença de fundamentos africanos, a Umbanda acomoda elementos cristãos e espírita kardecista em sua teologia. Por esse motivo, a presença dos Orixás na Umbanda é totalmente diferente da forma de culto que ocorre nas religiões de matriz africana, segundo D'Ogum:

Não temos dúvidas que a presença dos Orixás na Umbanda seja o maior legado africano que a Umbanda recebeu. Mas diferente do Candomblé ou Batuque Gaúcho, que cultuam os Orixás, a Umbanda, por outro lado, os reconhece e os devociona. É preciso sublinhar, no entanto, que não há assentamentos de Orixás na Umbanda, como acontece nas religiões de matriz africana. Bem por isso, há uma gritante diferença na relação ritualística feita com os Orixás, por parte dessas duas religiões. (D'Ogum, 2011, p. 84).

Outro aspecto que afasta a Umbanda do ritual de oblação é o entendimento que os animais são seres sencientes, por isso, para a Umbanda, os animais são considerados uma espécie de “irmãos menores” dos seres humanos. Esse é o argumento mais contundente, por

parte dos umbandistas, e o que sustenta a diferença dos rituais da Umbanda com qualquer ritual que envolva sangue vermelho. Na obra “A Sacralização de Animais Nas Religiões Afro-Brasileiras – uma análise sob a perspectiva da ética utilitarista de Peter Singer”, Medeiros (2021) observa que, “com exceção da Umbanda, as religiões de matriz africana utilizam práticas ritualísticas sacrificiais em todas as suas roupagens espalhadas pelas diferentes nações, que são vertentes de tradição africana nas várias regiões do Brasil” (Medeiros, 2021, p. 27).

Assim, a Umbanda, em coerência com os fundamentos estabelecidos pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, não utiliza a sacralização animal em sua ritualística. No entanto, manifesta uma postura de tolerância e respeito em relação às práticas das demais religiões de matriz africana, como o Candomblé e o Batuque, reconhecendo que essas expressões religiosas possuem seus próprios fundamentos teológicos e litúrgicos e devem ser compreendidas e valorizadas dentro de seus próprios paradigmas culturais e espirituais.

3.1 A TRADIÇÃO ORAL ENCANTADA: PONTOS RISCADOS COMO EXPRESSÃO DO SAGRADO NA UMBANDA

Todas as sociedades humanas sempre manifestaram algum modelo de linguagem, sendo que, desde seus primórdios, essas formas de comunicação foram utilizadas como medidas de organização e sobrevivência de uma determinada cultura. Esse arranjo, antes de qualquer coisa, é uma tentativa perfeita de atribuir algum sentido para a existência em qualquer comunidade humana.

Os seres humanos empregam a palavra escrita e a linguagem verbal para expor seus desejos por meio dessas duas formas de comunicação. No entanto, qualquer manifestação através da linguagem humana é revestida de símbolos, que muitas vezes se utilizam de configurações que remetem a imagens que não são, necessariamente, descritivas. Assim, de uma forma ou de outra, os seres humanos se comunicam pela linguagem escrita, falada e simbólica. Além disso, os símbolos fazem parte da expressão humana como algo familiar, conforme atesta Carl Gustav Jung:

O que chamamos de símbolos é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida cotidiana, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. (Jung, 2023, p. 18).

A partir destas considerações, constata-se que os seres humanos, enquanto espécie, são dotados de uma impressionante capacidade de simbolizar, sobretudo, quando tentam interpretar a dimensão do sagrado.

A conexão entre as sociedades e o mundo, por meio de sistemas de linguagem, oferece uma condição natural para os seres humanos serem protagonistas de suas existências. Assim, eles podem interagir através de seus próprios simbolismos para compreender o próprio drama da existência humana, tal como aponta Voegelin:

Os seres humanos não são espectadores que observam essa comunidade: já são atores dentro dela. O conhecimento dos parceiros surge apenas da participação no todo. Contudo, os seres humanos nunca compreendem totalmente o drama da existência nem seu próprio papel dentro dele. Quando chegam a aprender o significado, eles criam símbolos para tornar inteligível a ordem necessariamente incognoscível do ser mediante o uso da analogia com o que já é conhecido. Esses símbolos têm inevitavelmente de ser modificados e até substituídos por outros mais adequados à tarefa à medida que os seres humanos aumentam seu conhecimento e sua experiência. (Voegelin, 2009, p. 11).

Nesta perspectiva, vale ressaltar que quando a linguagem umbandista é mencionada como uma expressão religiosa específica no universo afro-brasileiro, trata-se de uma linguagem essencialmente simbólica. Se, por alguma desventura, esse caudaloso simbolismo contido em sua expressão ritualística fosse eliminado, a Umbanda se mostraria vazia de um de seus mais significativos conteúdos litúrgicos.

Já que os símbolos são tão importantes, cabe perguntar: qual a natureza dos símbolos que caracterizam os Pontos Riscados na Umbanda? Diante dessa pergunta, a primeira observação que se impõe é que os Pontos Riscados guardam semelhanças com os sinais convencionais, mas transcendem muito essa analogia. Embora, à primeira vista, eles possam lembrar placas de trânsito que orientam os viajantes nas autoestradas, os Pontos Riscados vão além: são grafias sagradas, traços vivos de uma linguagem esotérica que não apenas oferece um norte, mas também evoca presenças espirituais, ativa forças do invisível e consolida a autoridade ritual da Entidade manifestada. São mapas simbólicos do sagrado, sinais que informam e transformam, instaurando, no espaço do Terreiro, uma realidade outra mágica, ancestral e profundamente orientadora.

No entanto, há uma diferença substancial entre sinais e símbolos, sobretudo quando essas duas formas de linguagem são confrontadas no contexto da experiência religiosa. Os sinais, por mais que orientem, são externos e arbitrários: não participam da realidade a que se referem, nem têm o poder de evocar presenças ou instaurar sentidos profundos. Já os símbolos,

ao contrário, são portadores de densidade mística, participam da realidade que representam, mesmo não sendo idênticos a ela. São pontes entre mundos, canais entre o visível e o invisível. Por isso, na Umbanda, os Pontos Riscados não podem ser reduzidos a meros sinais gráficos. Eles são símbolos plenos, que ocupam o lugar da entidade que os traça, instaurando sua presença, ativando sua força e legitimando sua ação no plano terreno. A diferença entre eles se encontra em seu substrato: enquanto os sinais oferecem apenas vestígios para as pessoas, a simbologia dos Pontos Riscados oferece atributos.

Ao seguir nesta linha de pensamento, surge uma segunda questão: por que precisamos do simbolismo dos Pontos Riscados? Pelo motivo dessa ser a principal função dos Pontos Riscados. Além disso, esse é o recurso considerado mais apropriado para linguagem simbólica da Umbanda, uma vez que consiste em criar níveis de compreensão que, de outro modo, permaneceriam ocultos e, conseqüentemente, não poderiam ser conhecidos.

Antes do texto adentrar exclusivamente nos Pontos Riscados da Umbanda, cabe um exemplo do que teólogos cristãos, como Paul Tillich⁷⁵ (2005), afirmam como citação de linguagem simbólica. Para o autor, não seria possível conhecer Deus fora de Cristo, uma vez que Cristo é o símbolo maior de Deus. Cristo não é apenas o portador da mensagem divina, Ele é o próprio símbolo encarnado do divino, por isso Ele é Cristo. Assim como os Pontos Riscados não são apenas marcas ou representações, mas manifestações do sagrado na Umbanda, Cristo também se revela como a epifania visível do invisível.

Assim sendo, na Umbanda, os Pontos Riscados têm o poder de abrir espaços para a realidade última escondida na própria essência espiritual do ser humano, isso ocorre porque, ao se abrir a realidade interna de alguma instância, também se abrirá a sua realidade externa. Citando casos semelhantes, há naturalmente pessoas que não se abrem para a música, para a poesia e/ou para as artes visuais. Não obstante, nessas instâncias, os simbolismos operantes, a quem lhes concede escuta sensível, abrem acesso a estratos profundos do real e de significação para a alma humana de forma incomum.

Diante de tudo o que foi dito até aqui, neste momento, caberia uma outra pergunta: os Pontos Riscados nascem de que ventre? Num primeiro momento, com base em Jung (2008, p. 46), poderia se dizer que os Pontos Riscados nascem do “inconsciente coletivo”. Essa afirmação

⁷⁵ Paul Tillich (1886–1965). Teólogo e filósofo protestante germano-americano, exilado do regime nazista em 1933. Lecionou na Union Theological Seminary (NY), Harvard e University of Chicago. É referência da teologia do século XX pelo método da correlação (articula perguntas existenciais e respostas teológicas) e pela tese de que a linguagem religiosa é simbólica. Entre as obras centrais estão *Systematic Theology* (3 vols., 1951–1963; ed. bras. Teologia sistemática, Sinodal, 2005), *The Courage to Be* (1952; A Coragem de Ser) e *Dynamics of Faith* (1957; Dinâmica da Fé), onde define fé como “preocupação última” que confere sentido e orienta a existência.

não está errada, afinal, como expressões simbólicas universais, eles ecoam arquétipos profundos da humanidade. No entanto, para os Umbandistas, essa explicação seria incompleta. Os Pontos Riscados não são apenas frutos do inconsciente coletivo, porque são gestados e transmitidos pela ancestralidade da Umbanda. Logo, são saberes que emergem da memória sagrada dos guias espirituais, codificados em linguagem gráfica, como legado dos Caboclos, Pretos Velhos e Exus. Cada risco e cada traço representa um fio que liga o visível ao invisível, o agora ao eterno, como herança viva que brota dos Mistérios da Linha de Frente da Umbanda.

Todavia, independente da referência que seja utilizada, os Pontos Riscado pertencem a uma categoria simbólica que revela algo muito importante e que deve ser compreendido por aqueles que adentram nos domínios da Sagrada Umbanda.

Diante do que foi exposto anteriormente, fica evidente que, enquanto símbolos, os Pontos Riscados não podem ser substituídos por outra coisa. Vale lembrar que símbolos nascem e morrem, acima de tudo, quando uma comunidade ou até mesmo um grupo muda de paradigma, deixando de usar determinado símbolo em detrimento de outro, assim, aquele que deixa de ser usado morre. Ele morre porque não tem mais nada a dizer, já que a situação em que nasceu deixou de existir.

Por essa razão, para a Umbanda, os Pontos Riscados são elementos indispensáveis, pois revelam dimensões da realidade que escapam à linguagem ordinária. São expressões gráficas do sagrado, capazes de traduzir aquilo que a palavra comum não alcança. Enquanto a linguagem racional nomeia e delimita, os Pontos Riscados transcendem: revelam, ocultam, ordenam e protegem. Eles são o elo entre o visível e o invisível, entre o mundo dos homens e o mundo dos guias e ancestrais.

Além disso, para que o umbandista possa utilizar os símbolos de maneira correta e profunda, ele precisa abrir os níveis mais profundos de sua alma ou, como definem alguns dirigentes de Umbanda, sua realidade última, que caracteriza seu substrato espiritual. Neste sentido, os símbolos existem porque conseguem abrir caminhos que levam a muitas realidades diferentes, mas, acima de tudo, por ter o poder e o propósito de ampliar a consciência das pessoas.

No que diz respeito à natureza dos Pontos Riscados na Umbanda, pode-se dizer que eles funcionam exatamente com o mesmo princípio que caracteriza outras simbologias utilizadas nos diversos segmentos religiosos e escolas esotéricas. Em outras palavras, eles abrem determinados níveis da realidade que estão ocultos e que não seriam abertos de outra maneira, se não fosse através do recurso do simbolismo presente no Ponto Riscado. Deste modo, é

preciso reiterar que a prática dos Pontos Riscados na Umbanda deve ser compreendida como uma via privilegiada de acesso às dimensões mais profundas da alma humana, constituindo-se como linguagem sagrada que transcende o racional e toca os territórios do mistério e do espírito.

A partir deste momento, pode-se fazer outra pergunta: qual a realidade que a Umbanda busca alcançar com seus Pontos Riscados? Além de se esforçar para alcançar a dimensão mais profunda da alma humana, os Pontos riscados se tornam um valioso recurso na perseguição para acessarem estratos profundos da subjetividade. Portanto, os pontos riscados configuram um dispositivo simbólico que conduz a necessidade humana de transcendência em direção a Deus.

Pode-se dizer que os Pontos Riscados da Umbanda são símbolos sagrados. Por esse motivo, a relação do umbandista com os Pontos Riscados sempre adquire um sentido surpreendente, pois revela uma das maiores criações da mente humana, que conta com uma genuína e poderosa força, sendo capaz até mesmo de controlar a consciência e alcançar, de modo natural, as camadas mais profundas do inconsciente.

Assim, todo este imbricado simbolismo presente na Umbanda também se revela a partir dos Pontos Riscados, que é o método mais eficaz encontrado pela ancestralidade umbandista para aplacar a necessidade incessante das pessoas pela busca do absoluto, pois, enquanto seres humanos, elas costumam ter fome do infinito.

Diante disso, cumpre assinalar que o campo dos símbolos, no vasto universo da experiência humana, permanece marcado por controvérsias teóricas e hipóteses concorrentes. De qualquer modo, por estar conectada com os impressionantes avanços tecnológicos, a linguagem simbólica se faz cada vez mais presente na modernidade.

Em resumo, qualquer expressão humana, indiferente de se basear na palavra escrita, falada ou em imagem, pode ser considerada símbolo, mesmo quando escapa de seu significado imediato por ser puramente manifesto.

Logo, por ser invariavelmente expresso por um signo, o Ponto Riscado carrega uma intensidade simbólica que alcança o inconsciente coletivo, o qual, por sua natureza arquetípica, busca incessantemente dar sentido ao que é representado. A definição de um Ponto Riscado não é tarefa simples, pois seu conteúdo simbólico frequentemente escapa às categorias racionais, operando no campo do inefável. Como destaca Mircea Eliade (1996, p. 19), o símbolo religioso não é meramente uma convenção, mas sim uma manifestação do sagrado que remete a uma realidade última. Assim, a “leitura” de um Ponto Riscado se realiza de forma progressiva,

conforme se aprofunda a hermenêutica do iniciado que, ao introjetar seu significado, passa a compreendê-lo não apenas intelectualmente, mas também espiritualmente.

No dia a dia, a palavra é uma expressão simbólica, no entanto a palavra solta não diz nada. A palavra se apresenta como traços que expressam um significante, porém fica difícil saber qual o seu real significado abstrato, se não houver uma conexão entre quem diz ou escreve com quem ouve ou lê. A palavra necessita ser capaz de desempenhar um sentido para o receptor, já que mesmo parecendo óbvio, a palavra por si só não sabe o que diz.

Como a dimensão interpretativa é necessariamente humana, é muito comum observar inúmeros conteúdos que estão além da compreensão humana. Esse motivo exige uma terminologia simbólica como recurso para representar conceitos que, geralmente, as pessoas não conseguem compreender totalmente. Nesse sentido, em sua totalidade, as religiões recorrem à linguagem simbólica como uma ferramenta para decifrar alguns códigos ou sistemas que ofereçam uma melhor compreensão e alguns benefícios nas relações do ser humano com o mundo que habita.

No entanto, é importante destacar que a linguagem simbólica não é uma prerrogativa das grandes organizações, assim como as instituições religiosas espalhadas pelo mundo possuem seus próprios conteúdos simbólicos, o homem também produz diariamente seu próprio simbolismo, inclusive através dos sonhos. Para Jung:

Esta é uma das razões por que todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens. Mas esse uso consciente que fazemos de símbolos é apenas um aspecto de um fato psicológico de grande importância: o homem também produz símbolos, inconsciente e espontaneamente, na forma de sonhos. (Jung, 2023, p. 21).

Desse modo, as relações entre a mente humana e os símbolos não se restringem ao religioso: o simbólico atua como mediação necessária de sentido e, simultaneamente, como dispositivo de autorregulação psíquica, contribuindo para a manutenção da homeostase. Portanto, enquanto recurso mental, trata-se de algo indispensável para uma relação saudável com a realidade física e espiritual. Todo este aparato simbólico existe, obrigatoriamente, para oferecer uma melhor manutenção nesta vasta dimensão, ainda muito desconhecida, que nominamos de humana.

Como afirma Marie-Louise Von Franz, “os símbolos fornecem à consciência um conteúdo significativo que pode compensar e até mesmo curar os estados internos de conflito, desorientação ou fragmentação da psique” (Franz, 2002, p. 21).

Sabe-se que quando se busca enfatizar o inconsciente, um caminho ainda muito obscuro está sendo percorrido. Por essa razão, as pessoas ainda estão longe de compreender a totalidade desse universo misterioso que pode ser classificado como subliminar. Todavia, os símbolos, especificamente, os Pontos Riscados, tornam-se a porta de entrada para esse universo desconhecido, uma vez que os Pontos Riscados não deixam de exercer inúmeras funções na mente humana. Aliás, dentre essas funções, a que mais se apresenta é o significativo emprego da criatividade. Ao falar sobre esse arranjo que envolve os símbolos, Ronnberg (2012) parafraseia mestre Eckhart, dizendo:

Quando a alma quer experimentar alguma coisa, atira uma imagem para a sua frente e depois avança até ela. Trata-se de uma evocação da imagem como o limiar para novas dimensões do significado. As imagens simbólicas são mais do que dados; são sementes vitais, veículos vivos de potencialidades. (Ronnberg, 2012, p. 6).

Desta forma, fica evidente que, historicamente, os símbolos passaram a ocupar um lugar na psique humana, tendo, tal como já foi dito, uma finalidade criadora para poder ser aplicado em vários campos de atividades humanas. Além disso, através dessa ferramenta, o ser humano consegue dispor de um valioso recurso para criar uma conexão entre o inconsciente e o consciente, o que permite que ele consiga existir e ser em toda sua integralidade. A linguagem simbólica já se apresentava na cultura do antigo Egito com a mesma frequência da escrita e com a mesma intensidade do desenho, conforme é retratado por Ronnberg (2012, p. 6-7): “os antigos egípcios tinham um mesmo mundo para a escrita e para o desenho. E uma compreensão similar da imagem e do texto, funcionando em conjunto, que torna único este trabalho acerca de símbolos.

Para que se entre com mais profundidade no universo simbólico das religiões afro-brasileiras, é preciso, antes, entender como se interpreta a instância Orixá nessas roupagens religiosas. Os Orixás são entendidos como expressões arquetípicas e, portanto, traduzem a relação do adepto religioso com todo o rico simbolismo existente nas religiões afro-brasileiras, sobretudo, na Umbanda.

Por conseguinte, ao se aproximar da cosmovisão que estrutura as religiões afro-brasileiras, é possível identificar a existência de um princípio denominado como Orixá. Como já foi dito, trata-se de um arquétipo, portanto segue um padrão universal. Desse modo, todas as roupagens religiosas do universo afro-brasileiro consideram o arquétipo Orixá como uma força muito importante na construção da individualização, do caráter, do potencial intelectual e criativo do sujeito. Além disso, indubitavelmente, essa divindade acompanha o indivíduo por toda sua

existência física. Esse Orixá deve ser entendido como uma inseparável presença a partir do nascimento da pessoa. Na condição de “arquétipo paridor”, ou seja, aquele que se faz presente no horário exato do nascimento do bebê e gesta aquele rebento, ele passa, a partir daquele momento, a ser reconhecido como um Orixá pessoal e insubstituível por toda a vida do indivíduo.

O Orixá pode ser considerado, ao mesmo tempo, uma divindade viva, uma força sagrada que atua nas dimensões visível e invisível do cosmos, e uma instância arquetípica, que contempla e atravessa a alma humana em sua totalidade. Essa dupla dimensão não se opõe, ao contrário, se complementa: o Orixá, como divindade, se manifesta em sua potência no plano espiritual. Já como arquétipo, reverbera na estrutura psíquica dos seres humanos, moldando padrões de comportamento, reações emocionais, impulsos de vida e sentido existencial.

Esta primeira percepção que nasce da vivência dos cultos afro-brasileiros logo se torna constatação: ao mesmo tempo em que são entidades espirituais presentes no Orum, os Orixás também são espelhos profundos das essências mais íntimas das pessoas. Essa é, sem dúvida, uma das mais preciosas heranças trazidas pelos africanos escravizados ao Brasil: o legado de uma espiritualidade que é, simultaneamente, cósmica e interior, coletiva e pessoal, teológica e simbólica.

Curiosamente, esta forma de conceber o Orixá como presença espiritual e arquétipo encontra eco na psicologia profunda de Jung, ao reconhecer que os arquétipos são imagens primordiais que estruturam o inconsciente coletivo da humanidade. Nas palavras do autor:

As poderosas forças do inconsciente manifestam-se não apenas no material clínico, mas também no mitológico, no religioso, no artístico e em todas as outras atividades culturais por meio das quais o homem se expressa. Obviamente, se todos os homens receberam uma herança comum de padrões de comportamento emocional e intelectual é natural que os seus produtos (fantasias simbólicas, pensamentos ou ações) apareçam em praticamente todos os campos da atividade humana. (Jung, 2023, p. 420-421).

Vale lembrar que, ao contrário de uma leitura exclusivamente simbólica, a tradição afro-brasileira mantém o sagrado vivo, sendo que o símbolo é, antes de tudo, morada do Axé.

Para aprofundar um pouco mais o conceito de arquétipo, é imperioso destacar que se trata de uma concepção muito antiga, embora sempre seja considerada atual. Uma vez que a palavra arquétipo tenha sua origem associada ao grego (*arkhétipon*), é, no mínimo, intrigante, que ela já se apresentava no pensamento de Platão. Os arquétipos foram considerados importantes modelos das coisas sensíveis que expressavam as ideias existentes na mente de Deus, como matrizes das coisas perfeitas. Melhor dizendo, segundo Platão, os arquétipos são

ideias ou eidos platônicos que expressam uma forma mental em seu estado puro já existente no universo, sendo que sua existência independe da mente humana. Essa concepção vai diretamente ao encontro do modelo platônico do mundo das ideias, onde os arquétipos são ideias originais de uma realidade suprassensível, enquanto as coisas do mundo físico são cópias imperfeitas dos seus modelos originais.

Portanto, os arquétipos são modelos de uma matriz universal, carregada de simbolismos que se encontram presentes nas profundezas do inconsciente humano. Além disso, é a partir destes modelos arquetípicos inconscientes que se forma uma estrutura representativa da psique humana. Apoiadas nessa estrutura arquetípica inconsciente, as pessoas podem desempenhar, de forma ordenada, um conjunto de aptidões envolvendo as emoções, a empatia, a comunicação, a escuta, a observação, o relacionamento, o raciocínio abstrato, o autoconhecimento e, por fim, a potência do intelecto.

Em conformidade com este princípio, as religiões afro-brasileiras reconhecem que os arquétipos são estruturas psíquicas carregadas de uma robustez energética que é capaz de oferecer a força necessária para enfrentar as demandas da existência.

Sob outra perspectiva, nas religiões afro-brasileiras, cada arquétipo possui sua narrativa mitológica, sendo que cada mito se manifesta como uma narrativa de cada um desses arquétipos que compõem o vasto panteão afro-brasileiro, com toda sua simbologia. Desse modo, o mito torna-se um recurso necessário para que a humanidade possa simbolizar no teatro da vida, com suas demandas internas e externas e, assim, poder ampliar sua consciência existencial.

Seguindo este pensamento, vale lembrar que o ego é uma instância que ocupa o protagonismo no aparelho psíquico. Para as religiões afro-brasileiras, em particular para a Umbanda, o ego forma uma parte importante da existência, logo é necessário.

Ao contrário de como ocorre em outras correntes de pensamento ou roupagens religiosas, para a Umbanda, o ego é necessário, porque estimula a existência através de objetivos materiais, proporcionando, assim, a energia para que as pessoas tenham vontade de conquistar coisas. Não obstante, quando o ego domina a totalidade da instância psíquica, por seu princípio material e vital, seus propósitos avançarão em direção ao desejo de poder, conduzindo as pessoas a atitudes que as afastam da essência espiritual.

Rigorosamente, o ego é uma instância que, embora seja necessária à vida e à construção da identidade do indivíduo, pode impulsioná-lo a dinâmicas existenciais que dificultam a expansão da consciência, sobretudo quando sua ação se sobrepõe aos aspectos mais sutis e espirituais do ser. O ego torna os seres humanos demasiadamente competitivos, violentos,

odiosos e invejosos. A luta do ego é para que as pessoas se ocupem tanto com a vida material, que se distanciem da supraconsciência. Esse mecanismo de defesa do ego ocorre simplesmente por medo de ser aniquilado.

A título de elucidação, é oportuno buscar uma definição do que representa o Orixá nas religiões afro-brasileiras, compreendendo-o como uma divindade cultuada e uma instância que se manifesta profundamente na psique humana. Essa apreciação não visa esvaziar sua sacralidade, mas reconhecer que, ao mesmo tempo em que possui existência própria e transcendental enquanto divindade, o Orixá também opera na interioridade humana, como força arquetípica.

Portanto, assim como os Pontos Riscados, que são grafias mágicas de caráter simbólico, o Orixá pode ser apreendido enquanto símbolo, não no sentido de representação vazia, mas enquanto realidade espiritual que comunica o sagrado ao ser humano. Ao contrário dos Pontos Riscados, os Orixás alcançam o estatuto de divindade, com potência e abrangência incomparavelmente superiores, sendo forças vivas da criação, porém tanto os Pontos Riscados quanto os Orixás são introjetados e vivenciados no Terreiro como manifestações do Axé e da verdade espiritual, dialogando com o inconsciente coletivo e com os fundamentos místicos da tradição.

Assim, a definição da palavra Orixá tem relevância para que as pessoas entendam do que se trata exatamente essa expressão, mesmo que a palavra em si não consiga esgotar tudo o que o Orixá representa ou alcança enquanto potestade. Quanto à etimologia da palavra Orixá, José Beniste menciona:

A palavra Òrisá é utilizada exclusivamente para definir as divindades, e nunca para formas de espíritos comuns que possuem suas próprias denominações. Essas divindades trazem à mente a imagem de seres com personalidade e temperamento próprios, certamente, semelhante aos seres humanos. (Beniste, 2021, p. 77).

Por outro lado, há um consenso, por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras, de que a palavra Orixá seria definida como “divindade” ou “guardião da cabeça”, sendo que ele se apresentaria aos humanos, como um arquétipo a ser entendido e vivenciado. É por esse motivo que, nas religiões afro-brasileiras, os arquétipos podem ser chamados de sistemas de imagens. Além disso, eles se manifestam subliminarmente como símbolos que se apresentam como uma linguagem universal ao individual.

Na longa caminhada humana no orbe terrestre, as primeiras manifestações de linguagem aconteceram por meio de símbolos, então os arquétipos são símbolos universais que sempre estiveram presentes na mente humana.

Ainda que seja considerada como primitiva e obsoleta para alguns críticos, foi através desta linguagem simbólica que as enigmáticas linguagens exotérica e esotérica se desenvolveram, em algumas escolas iniciáticas e religiosas. Os dados históricos demonstram que os símbolos estão no núcleo da vida imaginativa humana. Essa forma de linguagem se faz presente em todas as áreas do conhecimento humano, ou seja, um mundo simbólico vive nas pessoas e, enquanto símbolo, escapa a qualquer tentativa de uma definição apressada ou menor. Conforme Georges Gurvitch (ano,1982, p. XIII), “os símbolos revelam velando e velam revelando”.

Chavalier e Gheerbrant⁷⁶ (2000) refletem sobre a importância dos símbolos no presente:

Hoje em dia, os símbolos gozam de nova aceitação. A imaginação já não é mais desprezada como *a louca da terra**. Está reabilitada, considerada gêmea da razão, inspiradora das descobertas e do progresso. Deve-se essa aceitação, em grande parte, às antecipações da ficção que a ciência comprova pouco a pouco, aos efeitos da dominação atual da imagem que os sociólogos estão tentando medir, às interpretações modernas dos mitos antigos e ao nascimento de mitos modernos, às lúcidas explorações da psicanálise. Os símbolos estão no centro, constituem o cerne dessa vida imaginativa. Revelam os segredos do inconsciente, conduzem às mais recônditas molas de ação, abrem o espírito para o desconhecido e o infinito. (Chavalier; Gheerbrant, 1982, p. XII).

A Umbanda, como modalidade religiosa de tradição oral no universo afro-brasileiro, não apenas reconhece os Orixás como manifestações arquetípicas, mas os torna presença efetiva em um arcabouço litúrgico de grande expressividade.

Desse modo, os símbolos que se apresentam em forma de Pontos Riscados na Umbanda acabam por resultar em uma das faces da linguagem umbandista. Vale ressaltar que esses símbolos não são meros ornamentos ou enfeites rituais, pelo contrário, constituem um recurso simbólico de valor inestimável, posicionando-se como parte essencial e insubstituível da ritualística da Umbanda.

Por meio desses símbolos, o sagrado se inscreve no chão do Terreiro, revelando-se como linguagem arcana que conecta o visível ao invisível, o humano ao espiritual e o presente à ancestralidade. No seu aspecto mais originário, essa linguagem instaura um vínculo

⁷⁶ A conhecida fórmula segundo a qual “os símbolos revelam velando e velam revelando” é atribuída por Chevalier e Gheerbrant a Georges Gurvitch na Introdução do Dicionário de símbolos (cf. ed. francesa, 1982, p. XII; nas eds. brasileiras a passagem consta na apresentação/introdução).

inquebrantável de comunicação com a ancestralidade. Nesse amalgamado ritual umbandista, ocorre a manifestação de uma linguagem que, pela sua singularidade, alcança uma dimensão profunda e complexa dentro da ritualística desta religião, denunciando que a natureza humana incontestavelmente dialoga com muitas dimensões, sendo a dimensão espiritual a principal e a mais importante delas.

Antes de adentrarmos diretamente nos Pontos Riscados da Umbanda, é necessário aprofundar o que a palavra símbolo, em toda a sua dimensão, alcança. A apreciação da palavra símbolo apresenta inúmeras possibilidades de significados. Nesse sentido, impõe-se uma distinção conceitual: imagem simbólica não se confunde com qualquer representação gráfica. Muitas vezes, formas meramente ilustrativas ou decorativas são tomadas por símbolo, o que produz confusão terminológica e analítica.

Alegoria: É uma representação que, na maioria das vezes, revela algo do humano como sua principal forma de expressão. No entanto, as formas de animais, de vegetais ou até mesmo de uma determinada conjectura envolvendo um ser abstrato também são manifestações alegóricas. A bandeira da Umbanda, onde do núcleo de um sol surge um espectro alado, pode ser usada como exemplo de alegoria. Essa alegoria mostra a caminhada humana em direção às elevadas esferas espirituais. Portanto, a alegoria não exige uma investigação profunda da consciência. Esse traço da alegoria é o que a difere do símbolo, uma vez que o símbolo exige um nível de escavação maior da consciência, envolvendo o inconsciente.

Emblema: É uma imagem facilmente percebível, empregada para retratar uma ideia de qualquer ente físico ou moral. Um exemplo de emblema são as marcas de automóveis.

Atributo: Está relacionado a uma existência real que expressa valores absolutos, ou a uma imagem que se apresenta como um distintivo ou signo que oferece destaque a um personagem, uma comunidade ou até mesmo um ser moral. Um exemplo de atributo é a cruz que simboliza o cristianismo, tal como o “S” na roupa do Super-Homem.

Analogia: É uma equivalência entre dois sujeitos ou duas circunstâncias. Costuma ser usado com muita frequência na oralidade, por meio de uma doutrina ou homilia. Cita-se como exemplo o orador que tem uma fala verborrágica.

Parábola: É uma narrativa com um sentido particular, que está além do sentido literal, expressando, como pano de fundo, uma advertência moral. Exemplifica-se a partir do Itan de Exu que diz: “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que jogou hoje”. Entende-se que o mistério de Exu atravessa o tempo, para ele não existe começo, meio e fim. Exu apenas realiza.

Enquanto você chora pelo hoje, esse provérbio ensina que o seu “hoje” é capaz de realizar a mudança que tanto deseja.

Apólogo: É uma história imaginária que se utiliza da ficção e contém, em sua narrativa, ensinamentos com um propósito moral.

Ressonância: Para alcançar este atributo, o símbolo deve estar sempre vivo, do contrário, não haverá ressonância. Quando não há ressonância, inevitavelmente, a ausência impedirá que o símbolo alcance a dimensão psíquica e, por extensão, o substrato da alma. Portanto, ao ocorrer a ressonância através de um símbolo, se alcança a atmosfera espiritual em toda a sua amplitude.

Função Transcendente: Esta condição somente é possível de ser alcançada quando as exigências de uma sintonia entre o plano físico e o plano astral estão vinculadas. Logo, neste caso específico, por intermédio do símbolo, a transcendência só é possível quando ocorre a passagem de uma dimensão a outra, ou seja, do plano físico para o plano astral. É importante destacar que os símbolos, mesmo diante de forças antagônicas, possuem a capacidade de promover uma harmonia que se expressa, de forma muito evidente, no ambiente físico. Às vezes, isso pode ocorrer de forma inusitada.

Função Transformadora: Independente da instância material que o símbolo se apresenta, é inegável que os símbolos se inserem no processo evolutivo da humanidade, oferecendo grandes benefícios na aquisição de conhecimentos, bem como promovendo um alargamento de seu senso estético. O símbolo alude à profundidade do ego por meio de uma figura ou de um desenho. Estes estímulos promovem reações na instância psíquica que, através da imagem de uma figura, impulsionam uma carga afetiva que desestabiliza as pessoas de forma sadia, para que saiam da inércia que as prejudica.

Como a Umbanda mobiliza um amplo repertório simbólico, sobretudo no processo iniciático, convém distinguir três noções frequentemente confundidas entre os adeptos: secreto é aquilo que deve permanecer oculto aos profanos; arcano designa um conteúdo velado, porém inteligível para quem dispõe da preparação apropriada (isto é, saber e método iniciático); e mistério refere-se ao conjunto organizado de arcanos, um corpo de conhecimentos e práticas que certas escolas, como a própria Umbanda, interpretam e transmitem didaticamente, permanecendo acessível apenas aos iniciados.

Na Umbanda, os arcanos podem ser revelados oralmente ou por meio dos Pontos Riscados. Nas duas formas são usados três recursos simbólicos para transmitir determinado

conhecimento que pertence ao rol dos mistérios: o simbolismo das cores, o simbolismo das figuras geométricas e, por fim, o simbolismo dos números.

Os símbolos exibidos na Umbanda, através de seu vasto acervo de Pontos Riscados, são ferramentas ritualísticas indispensáveis. No entanto, ainda que se reconheça que a Umbanda seja uma religião demasiadamente produtora de símbolos, embora esse atributo ritualístico constitua uma linguagem interpretativa própria da Umbanda, ele não é exclusivo. Como indicam Chevalier e Gheerbrant (1982), diversas tradições religiosas mobilizam sistemas simbólicos próprios, imagens, gestos, cores, números, por meio dos quais expressam e confirmam as “verdades” de sua fé:

Certas formulações dogmáticas são igualmente chamadas de símbolos da fé; são declarações oficiais, culturais, em virtude das quais os iniciados numa fé, num rito ou numa sociedade religiosa se reconhecem entre si; na Antiguidade, os adoradores de Cibele e de Mitra tinham seus símbolos; da mesma maneira, entre os cristãos, a partir do símbolo dos Apóstolos, os diversos credos de Nicéia, o da Calcedônia e o de Constantinopla receberam a denominação de símbolos. Na realidade, nenhum deles possui o valor próprio do símbolo, sendo apenas signos de reconhecimento entre crentes e a expressão das verdades de sua fé. (Chevalier; Gheerbrant, 1982, p. XII-XIII).

Assim, a especificidade da Umbanda não está na mera existência de símbolos, mas no modo como os articula em sua liturgia e no percurso iniciático, conferindo-lhes sentido dentro de seu horizonte religioso.

Pelo que foi descrito até o momento, é possível considerar que a linguagem simbólica, independentemente de qualquer instância religiosa apresentada, se torna algo maior do que um mero conjunto de traços.

Ao mencionar os Pontos Riscados presentes na Umbanda, há a necessidade de verificá-los de forma mais analítica. Intrinsecamente, trata-se de uma decodificação que ultrapassa qualquer interpretação desavisada, como se fosse uma imagem gráfica comum que está desrespeitosamente se referindo aos símbolos religiosos ou, até mesmo, atuando sobre eles a partir de uma avaliação fútil. Forçosamente, para que se alcance uma interpretação séria, confiável e respeitosa de um símbolo religioso na Umbanda, especialmente dos Pontos Riscados, é absolutamente indispensável que o intérprete se coloque em um estado de predisposição adequada, permeado por reverência, escuta interior e sintonia com os fundamentos da tradição. Sem essa disposição interna, qualquer tentativa de decifração pode se tornar reducionista ou profana, desconsiderando a profundidade ancestral e esotérica que esses signos encerram.

Em seu livro “Doutrina e ritual de Umbanda sagrada”, Saraceni (2005, p. 38) afirma que “os Pontos Riscados não são apenas desenhos: são grafias sagradas que vibram nos planos espirituais, abrindo portais, invocando forças e delimitando o campo ritual. Só os iniciados, em comunhão com a entidade, podem compreendê-los em plenitude”. Assim, como já foi dito, a interpretação de um Ponto Riscado requer mais que o recurso da razão, então se torna imperioso fazer uso da afetividade e de um dinamismo próprio de quem busca interpretar.

Seria insensato dizer que uma imagem de um símbolo esteja desprovida de representação intelectual, porque o recurso intelectual não deixa de ser a porta de entrada para a interpretação correta de um símbolo. No entanto, é preciso compreender que a estrutura mental humana ainda é muito complexa em sua representação. Como essa estrutura obedece a um esquema que pode ser considerado como padrão, onde a afetividade mobiliza a totalidade do psiquismo, a afetividade dinamiza a capacidade de introjeção de figuras-símbolos, permitindo, assim, que seus caracteres efetuem uma reação no universo psíquico.

Desse modo, a leitura de um Ponto Riscado na Umbanda exige mais do que conhecimento técnico: requer, por parte do operador, um profundo preparo na arte da interpretação simbólica, aliado a uma hipersensibilidade refinada, fruto direto de sua mediunidade desenvolvida e sintonizada. É essa associação entre conhecimento esotérico e sensibilidade mediúnica que permite decifrar os signos e acessar os significados ocultos que se manifestam nos traços ritualísticos dos Pontos Riscados.

Enquanto símbolo de Exu, de Caboclo ou de Preto-Velho, o Ponto Riscado implacavelmente sempre será algo tido como insólito no cotidiano das pessoas. Dado o alto grau de exigência pessoal para que se tenha uma performance interpretativa correta de determinado símbolo, ele se torna responsável por induzir as pessoas a uma verdadeira subjetividade.

Essa exigência de interpretação de um Ponto Riscado se justifica pelo fato dele ser o único caminho que assegura o acesso ao mundo interior, por meio de um processo que Jung denomina de individuação. Assim, a imersão através desta linguagem simbólica conhecida como Pontos Riscados, permite que as pessoas saiam do caos interior para uma nova ordem que pode ser qualificada como integração pessoal. É através dela que ocorre uma homeostase entre mente, corpo e espírito.

Determinados símbolos revelam, por fim, um sistema alusivo a algum instituto religioso, cultural, científico ou filosófico. Ao tratar, especificamente, dos Pontos Riscados na Umbanda, aborda-se uma escola litúrgica composta por vasta matiz simbólica, que sai do

genérico para ir na direção de uma absoluta originalidade, promovendo, a partir disso, uma extraordinária riqueza psicológica.

Para dar conta de todo este universo que os símbolos possuem na Umbanda, seria necessário um tratado específico sobre esse tema. Embora um tratado sobre símbolos na Umbanda seja algo interessante, ao invés disso, acredita-se ser conveniente que se apure com mais profundidade a natureza dos Pontos Riscados na Umbanda.

Na Umbanda, os Pontos Riscados são divididos em duas operações. Indiferente de ser grafado no chão sagrado do Terreiro, na madeira, na cerâmica ou em qualquer superfície consagrada, o Ponto Riscado se torna uma expressão visível do invisível, um elo entre os mundos. Essa grafia jamais se dá de forma aleatória: é sempre realizada com o uso ritual da Pemba, instrumento sagrado que, ao tocar a superfície, inscreve não apenas o traço, mas o Axé, a intenção e a presença da Entidade que o manifesta. Uma vez grafado no chão, o Ponto Riscado pode ser apagado ao término dos trabalhos. Quando grafado em uma peça de madeira ou cerâmica, o Ponto Riscado deve ficar guardado para uma eventual necessidade ritualística ou fica definitivamente preservado no interior do altar enquanto Ponto de Força⁷⁷ para o Terreiro.

É preciso reconhecer que o sistema simbólico utilizado na Umbanda, através dos Pontos Riscados, tem como desígnio fixar a energia psíquica da corrente mediúcnica do Terreiro, com o propósito de mobilizar todo o benefício oriundo do plano astral que estará à disposição dos trabalhos mediúnicos naquele momento e que só poderão ser alcançados em forma de Axé, com certa exclusividade, por meio desses Pontos Riscados.

Por esta razão, o Ponto Riscado deve ser sempre de uso corrente durante os trabalhos espirituais, com o intento de decifrá-lo para usufruir, da melhor forma possível, todos os benefícios que essa prática ritualística possibilita. Lembrando que, na Umbanda, o Ponto Riscado está longe de ser um artefato estético, embora possa se apresentar aos olhos profanos como algo belo, não é esse o seu propósito.

Além disso, ainda que, para os espectadores leigos, exista no conteúdo manifesto dos Pontos Riscados a possibilidade de apreciar algo que se apresenta carregado de estética, essa apreciação não encontrará ressonância, se não houver uma sintonia com o seu conteúdo latente. De qualquer modo, os Pontos Riscados não podem ser interpretados como um disfarce de qualquer coisa, pois são um recurso ritualístico que revela um produto de natureza sagrada, pertencente ao universo litúrgico umbandista.

⁷⁷ Na Umbanda, “ponto de força” é o local sagrado, na natureza ou no terreiro, onde se concentra e irradia a energia de um Orixá ou entidade. O “ponto riscado” é a representação gráfica dessa ligação, feita com Pemba, que identifica, ativa e direciona essa força no trabalho espiritual.

É compreensível que um Ponto Riscado possa parecer desprovido de sentido, mas o que encobre esses símbolos é justamente uma profunda linguagem simbólica que vai ao encontro do inefável. Por esta razão, os Pontos Riscados transitam do conhecido para o desconhecido e é exatamente neste ponto que reside seu valor enquanto linguagem simbólica de uma instância sagrada.

Na Umbanda, os Pontos Riscados sempre serão símbolos vivos, uma vez que expressam um fato que é contextualizado no momento de sua criação gráfica. Por esse motivo, o dirigente de um Terreiro de Umbanda sabe que um Ponto Riscado deve vibrar para manifestar vida própria e, para isso, o Ponto Riscado deve ultrapassar o domínio intelectual e a curiosidade estética.

O Ponto Riscado tem que necessariamente desencadear vida através de um pressentimento anterior ao conhecido, já que ele sempre vibra para aquele que o interpreta, mesmo que essa interpretação costume ser subjetiva. A relação entre o Ponto Riscado e sua interpretação humana se assemelha profundamente à experiência individual diante de uma melodia. Ao ouvir uma música, cada pessoa é tocada de maneira única, evocando emoções, lembranças e estados internos particulares. Da mesma forma, o Ponto Riscado, enquanto linguagem simbólica, provoca no intérprete uma leitura racional e uma ressonância sensível e espiritual, que varia conforme seu grau de mediunidade, vivência e conexão com o sagrado. Neste aspecto, o Ponto Riscado se assemelha a um diamante multifacetado, onde cada observador percebe uma faceta desse objeto, com suas particularidades presentes em cada vértice que consegue introjetar em sua mente.

Reconhecer o valor dos Pontos Riscados não significa, de modo algum, praticar um subjetivismo dogmático ou submetê-lo a uma apreciação estética fútil. Do mesmo modo, na interpretação de um Ponto Riscado, não se pode querer eliminar totalmente a participação direta do intelecto, muito menos querer se afastar da realidade material humana. Contudo, o que se procura estabelecer durante a relação interpretativa de um Ponto Riscado é a existência de uma relação extrassensorial que aproxima o universo astral do humano. Desta forma, uma vez diante de um Ponto Riscado, amparado por todo o contexto ritualístico do momento em que se está operando, com esta linguagem simbólica, ocorre o fenômeno de distanciar a mente da realidade profana e aproximar as forças astrais que estão longe daquela realidade física, para uma interação plena com o sagrado.

O Ponto Riscado, na Umbanda, pode ser compreendido como um gênero de linguagem simbólica e ritualística que, ao ser traçado, abre um portal entre os planos, permitindo o acesso

à transcendência. Mais do que um simples desenho, ele é um selo mágico-esotérico que traduz a presença da Entidade, sua força, identidade e campo de atuação espiritual. Assim, sua grafia ultrapassa a dimensão física e se inscreve como linguagem sagrada entre o visível e o invisível. Ao traçar um Ponto Riscado, ultrapassa-se a dimensão humana, de modo que essa alquimia alcança a alma do operador litúrgico, levando-o a uma ampliação de consciência. À vista disso, o homem busca incessantemente pelo significado de sua existência e para enfrentar esse dilema existencial, utiliza símbolos. Para Voegelin,

A preocupação do homem com o significado de sua existência no campo do ser não permanece presa nas torturas da ansiedade, mas pode expressar-se na criação de símbolos que se propõe a tornar inteligíveis as relações e as tensões entre os termos distinguíveis do campo. (Voegelin, 2009, p. 47).

Por sua vez, Eliade defende que o homem recorre ao simbolismo para uma descoberta de si mesmo, por meio de uma amplitude de consciência e, ainda, como forma de expressão espiritual, tal como pode ser visto no trecho a seguir:

O simbolismo é um dado imediato da consciência total, isto é, do homem que se descobre a si mesmo como tal, do homem que toma consciência de sua posição no universo; essas descobertas primordiais estão ligadas de modo tão orgânico ao seu drama, que o próprio simbolismo determina tanto a atividade de seu subconsciente como as mais nobres expressões de sua vida espiritual. (Eliade, 2010, p. 47).

Diante do exposto, reitera-se que a interpretação de um Ponto Riscado desautoriza uma posição de mero observador, contrariamente, exige uma atitude participativa daquele que opera como médium ou dirigente espiritual nesta grafia. Esse fato ocorre porque a compreensão de um Ponto Riscado não depende apenas da capacidade racional do operador, mas de uma conexão entre o consciente e o inconsciente. Nesse sentido, os Pontos Riscados integram uma classe de símbolos que se torna visível apenas pelo sensório, pois seu fundamento pertence ao invisível. Decodificar um Ponto Riscado é, antes de tudo, penetrar no intrincado universo ancestral da Umbanda, onde o passado sagrado se entrelaça com o presente vivido. É acessar uma grafia mística que une tempos e planos, revelando uma ponte entre o que foi, o que é e o que ainda será. Cada traço ressoa como um elo vivo da tradição oral e espiritual herdada.

O desígnio de um Ponto Riscado é, na medida do possível, tentar alcançar toda a sua dimensão esotérica. Para alcançar tamanha profundidade na interpretação de um Ponto Riscado, é necessário transpor as barreiras de tempo-espço, o que fatalmente envolve uma indispensável

ampliação de consciência para, então, almejar o propósito maior que é ligar o plano físico ao plano astral.

É importante sublinhar que, em sua dimensão interpretativa, os Pontos Riscados superam os limites da razão pura, sem incorrer no risco de ser uma operação fantasiosa ou utópica. Diante disso, em um trabalho ritualístico com os Pontos Riscados, não se deve esperar, de imediato, uma resposta pronta como um fruto maduro, ancorado em uma premissa lógica, reproduzida por elucubrações perfeitas. Longe disso, a apreciação correta de um Ponto Riscado requer a fragmentação desse simbolismo. Tal ação é amparada pela intuição e pelo profundo conhecimento da cosmovisão afro-umbandista.

Cada Ponto Riscado é construído com a fragmentação de vários símbolos que representam a comunhão entre o plano físico e o plano astral. Portanto, um Ponto Riscado tem o poder de ser simultâneo em sua relação com os sentidos do operador. Para exemplificar com nitidez, quando se manifestam simultaneamente os signos da flecha, da cruz ou, ainda, de um tridente de Netuno em um Ponto Riscado, as linhas de trabalho de entidades da Umbanda, como os Caboclos, Pretos-Velhos e Exus, são identificadas e há a revelação da convocação de uma força espiritual veloz, precisa e transformadora, necessária à execução imediata de um trabalho no plano espiritual.

Como analisa Solera (2014, p. 11-13), na Umbanda Esotérica os sinais riscados deixam de ser meros “desenhos a giz” e passam a integrar a Lei de Pemba, fazendo uso da geometria e de caracteres da chamada “Grafia Sagrada dos Orixás”, por meio da qual se regulam e se direcionam energias astrais e mentais mobilizadas no trabalho ritual.

Logo, cada símbolo riscado no chão carrega uma vibração mágica e espiritual que deve ser percebida e interpretada com reverência, pois trata-se, portanto, de uma escrita ritualística que traz a força do Axé para o plano físico. O Ponto Riscado atua como um signo que tem o poder de transcender e atuar diretamente na energia do médium e da assistência espiritual. Por essa razão, enquanto símbolo, o Ponto Riscado apresenta uma multivalência e uma simultaneidade.

Outro aspecto que merece destaque é a relação do operador com os Pontos Riscados. Nesta relação operador-Ponto Riscado, a interpenetração de determinados simbolismos ocorre, de forma inevitável, por parte do operador. Essa interpenetração do Ponto Riscado é algo que ocorre tão somente entre o operador e a Entidade espiritual, que sob os auspícios de uma Entidade luz assegura essa ligação que, dito de outra maneira, é uma relação denominada de relação biunívoca.

Os Pontos Riscados são, por natureza, pluridimensionais. Essa pluridimensionalidade pode ser compreendida como uma relação imanente–transcendente, pois o Ponto, ao mesmo tempo enraizado no chão do terreiro, abre-se às forças do plano espiritual. Trata-se de um predicado específico do Ponto Riscado: por meio de seu rico simbolismo, ele manifesta simultaneamente essa dupla dimensão, visível e invisível.

Independente disso, o Ponto Riscado é pluridimensional por conseguir expressar as infinitas dimensões da psique humana, em uma constante relação que é direta com o universo físico-espiritual.

Além disso, os Pontos Riscados só existem em função da particular característica que constitui a liturgia umbandista, pois a Umbanda é uma religião que se constituiu com um substrato magista. Portanto, todo o trabalho realizado na Umbanda envolve, além do mediunismo puro, a escrita mágica através da lei de Pemba. Todo o universo ritualístico da Umbanda gravita em torno desse núcleo dos símbolos sagrados.

A decodificação dos Pontos Riscados na Umbanda representa algo que alcança a dimensão de uma epifania simbólica. Essas manifestações em torno do sagrado acontecem necessariamente durante uma sessão mediúnicamente dentro do Terreiro, ou seja, as pessoas não devem se afastar da estrutura espiritual do Terreiro para realizar um ritual envolvendo os Pontos Riscados, sem a devida cobertura espiritual oferecida pelas entidades da Umbanda. Vale lembrar que na ausência de uma real cobertura espiritual, o Ponto Riscado não sobrevive energeticamente e deixa de ser uma experiência totalizante para o operador.

Não é possível mensurar o valor de um Ponto Riscado a partir de uma rápida percepção espiritual. O Ponto Riscado está diretamente vinculado a uma experiência humana transcendental, de modo que a realidade de um Ponto Riscado se expressa em sua plenitude quando acontece uma experiência profunda que leva o operador ao cerne de uma vivência espiritual. Entende-se que enquanto linguagem simbólica, os Pontos Riscados têm um caráter específico, sendo que esse caráter se apresenta ao homem com uma importante função para ampliar a sua consciência.

Ante o exposto, é preciso ressaltar que o Ponto Riscado se apresenta com um simbolismo que lhe é próprio e, por esta razão, ele pulsa energeticamente. Portanto, na Umbanda, o Ponto Riscado desempenha um papel determinante na relação do plano físico com o plano astral. É justamente por conta do protagonismo do Ponto Riscado enquanto recurso nos rituais de Umbanda que se torna relevante expor algumas funções básicas dele.

O Ponto Riscado enquanto função mediadora: indubitavelmente, na qualidade de símbolo, o Ponto Riscado desempenha o importante papel de mediar a relação entre o plano físico e o plano astral. Neste aspecto, ele serve como ponte para a conexão entre essas duas instâncias.

O Ponto Riscado enquanto recurso investigativo: através do Ponto Riscado é possível averiguar qual a Entidade e, respectivamente, qual a linha de trabalho que se manifesta por meio do simbolismo que se apresenta em todos os rituais. Além disso, também é possível desvendar qual a razão que determinou tal manifestação daquela entidade ou linha de trabalho.

Ponto Riscado enquanto força unificadora: quando se evoca a força de trabalho espiritual através do Ponto Riscado, alcança-se a unificação de um conjunto de forças que permite a plenitude ritualística. A condensação de forças, por meio do Ponto Riscado, enquadra o aspecto religioso, isto é, o aspecto sagrado, astral e humano. Cabe ressaltar que no aspecto humano se alcança os níveis da consciência, inconsciência e supraconsciência.

Ponto Riscado enquanto função pedagógica e terapêutica: de fato, em um Terreiro de Umbanda, a participação em um trabalho espiritual com o recurso do Ponto Riscado oferece amparo psicológico e físico. Esse resultado deve ser alcançado com o auxílio de entidades que, diante das mazelas apresentadas pelos consulentes, ofereçam um novo caminho a ser seguido, como solução para os seus problemas. Além disso, ao tirar uma lição do problema atual, ele serve como base para enfrentar problemas futuros.

O vasto acervo simbólico presente na Umbanda deve ser valorizado por conta de sua importância, sobretudo no que se refere às imagens oferecidas pelos Pontos Riscados que, por intermédio de sua grafia, alcançam camadas profundas do inconsciente, inclusive se comparado com a própria palavra falada. Por essa razão, em se tratando do processo iniciático, na Umbanda, os Pontos Riscados devem ser interpretados levando a sua dimensão esotérica mais a sério do que a dimensão exotérica, para que se possa chegar a níveis mais profundos.

Como toda a linguagem, os Pontos Riscados contêm suas próprias regras, no entanto essa forma de expressão simbólica semelhante a uma mandala requer, daqueles que tentam interpretá-la, uma disponibilidade natural para manter uma relação mística com essa forma de linguagem. Essa relação mística é necessária para que se possa chegar ao inconsciente, em razão da linguagem do inconsciente ser a própria linguagem mística. Quando as pessoas se relacionam com os Pontos Riscados pela linguagem racional, a linguagem mística é empobrecida. Ademais, a linguagem do Ponto Riscado está muito além do que pode ser verbalizado.

Neste sentido, é imprescindível mencionar uma particularidade da Umbanda que merece especial atenção, pois trata-se de um de seus recursos mais singulares, que ultrapassa a dimensão da oralidade, projetando-se como um poderoso instrumento ritualístico. Tal recurso se materializa na forma de símbolos que são grafados - e não meramente desenhados - no chão sagrado do Terreiro ou em suportes consagrados, como peças de madeira ou cerâmica. Esses grafismos recebem o nome de Pontos Riscados e, pela profundidade simbólica e pela natureza sacral que encerram, compõem um relevante substrato teológico da Umbanda, pois traduzem, em linhas e curvas, forças espirituais, doutrinas ancestrais e mistérios ocultos que dialogam com o plano invisível.

Como foi dito, esses símbolos costumam servir para identificar a entidade que se manifesta no corpo físico do médium, isto é, para saber de quem se trata e para que veio. Vale ressaltar que essa não deixa de ser a assinatura da entidade, capaz de a identificá-la entre as várias linhas de trabalho que se apresentam na Umbanda. Por essa razão, é feito o uso de uma ferramenta sagrada denominada de Pemba,⁷⁸ que é conhecida popularmente como “a caneta do astral”. A Pemba deve ser o único e verdadeiro instrumento usado para riscar esses pontos cabalísticos no chão e, assim, deixar registrado o sinete que revela a entidade envolvida na ritualística daquele momento.

Vale destacar que estes símbolos presentes na Umbanda encerram em si uma verdade que precisa ser interpretada e protegida individualmente pelo médium, fazendo-se o que chamamos de uma hermenêutica ou Exuêutica⁷⁹, para entender e introjetar aquele conhecimento doutrinário esotérico. Esse universo esotérico que envolve os Pontos Riscados na Umbanda é tão sério e poderoso que exige que o médium conheça essa grafia. Além disso, uma vez que o Pontos Riscado seja grafado no mundo físico, também é imprescindível que o médium o proteja das vistas profanas. A respeito desse cuidado de proteger os símbolos, Voegelin destaca:

Foi o gênio de Cícero discernir as forças de desintegração bem como a necessidade de proteger a verdade através de símbolos linguísticos, através de uma ‘palavra’ que encarna a verdade da presença divina na realidade. Na investigação desse problema, Cícero desdobrou o termo latino mais antigo religio no símbolo que abrange de maneira protetora tanto a verdade da existência quanto sua expressão mediante observância cultural e doutrina. (Voegelin, 2010, p. 98.).

⁷⁸ **Pemba:** é um bastão grosso, cônico, de giz colorido misturado com cola, com que se riscam os pontos (“conjunto de sinais mágicos”) que identificam cada entidade, segundo um código de cores.

⁷⁹ **Exuêutica:** Significa o sinônimo de hermenêutica para os membros das religiões afro-brasileiras, já que que Hermes é entendido como a manifestação de Exu em outra cultura, pois ambos são muito parecidos em seus atributos.

Imagem 10 – Figuras de Pontos Riscados



Fonte: Pinterest⁸⁰.

Em resumo, pode-se dizer que historicamente, sob as condições mais adversas, o movimento umbandista se vê encarregado da missão de criar uma ordenação que seja compreensível na apresentação de sua complexa doutrina. Ao longo destes cento e dezessete anos de existência da Umbanda, muitos estudos e publicações foram disponibilizados, por estudiosos umbandistas, a fim de encontrar a melhor forma de traduzir essa doutrina religiosa.

⁸⁰ Disponível em:

<https://br.pinterest.com/search/pins/?q=Ponto%20de%20umbanda%20digital%20art%20by%20Luciano%20Silva&rs=typed>. Acesso em: 10 ago. 2025.

Inclusive, tanto na dimensão do exotérico quanto do esotérico, muitas dessas tentativas foram feitas através da apresentação e da interpretação do rico simbolismo que de alguma maneira fortaleceu seu fulcro teológico. Ainda que possam ser consideradas imperfeitas, essas tentativas de uma ordenação sistemática sobre a ritualística da Umbanda não podem ser percebidas como um empreendimento fracassado.

A Umbanda se mantém ativa e em expansão dentro e fora do Brasil. O seu expressivo crescimento sugere que a cada novo Terreiro que se inaugura, um número significativo de pessoas busca seus mistérios e seu acolhimento. Cada novo Cacique de Umbanda tem sua própria interpretação ritualística, porém a oralidade permanece como a maior fonte de ensinamentos, assim como os Pontos Riscados, o que indica que a ritualística da Umbanda permanece inabalável, pois muda a forma, mas não o fundo.

4 A QUESTÃO ORAL NA UMBANDA

Embora ainda hoje se perceba uma forte inclinação no Brasil ao cristianismo, é possível observar que esse suposto lugar não é ocupado somente pelos católicos. O contingente evangélico brasileiro tem aumentado significativamente nas últimas quatro décadas. Esse gigantesco crescimento das igrejas neopentecostais não tem alcançado meramente novos adeptos, mas, pelo seu competente proselitismo, essas igrejas têm conseguido abranger, com muita habilidade estratégica, a esfera política. Essa realidade tem preocupado (e muito) os seguidores das religiões afro-brasileiras. Além disso, é possível observar que elas vêm ganhando mais pleito, mais vez e mais voz nas tribunas, com uma fervorosa atuação apologética nesses espaços de poder, definidos como o executivo, o legislativo e o judiciário brasileiro.

Diante da predominância católico-evangélica no cenário religioso brasileiro, o maior desafio enfrentado pelo afro-umbandismo tem sido garantir sua liberdade de expressão para afirmar sua identidade enquanto instância religiosa legítima. Essa luta se estende para além do campo institucional, alcançando as esferas do corpo, da palavra e da subjetividade. Nesse contexto, o conceito de Ori, fundamental na cosmovisão iorubana presente nas práticas da Umbanda, adquire profundo significado. O Ori é compreendido não só como a cabeça física, mas também como a sede da consciência, da fala, do destino e da identidade espiritual. É ele quem dá sustentação ao ser para que viva de forma autêntica, em consonância com seus princípios mais profundos. Portanto, respeitar o Ori é reconhecer o direito de cada pessoa manifestar sua religiosidade segundo seu próprio caminho, o que reforça a urgência de se garantir a liberdade religiosa aos povos de Terreiro no Brasil contemporâneo.

Ainda que a presença das religiões afro-brasileiras seja perceptível em todas as regiões do Brasil, tanto no campo urbano quanto no rural, seus adeptos ainda convivem com um persistente constrangimento social e institucional. Esse constrangimento se deve, em grande medida, aos contínuos ataques motivados por racismo religioso e estrutural, muitas vezes disfarçados sob discursos moralizantes proferidos por setores fundamentalistas, sobretudo por aqueles que se colocam como “porta-vozes de Jesus”, em nome de determinadas vertentes evangélicas. Essa intolerância, frequentemente legitimada por estruturas de poder político, midiático e jurídico, reforça a invisibilização simbólica e a criminalização das práticas de Terreiro.

Neste sentido, este capítulo trata, de forma mais profunda, a questão da como elemento estruturante nas religiões afro-brasileiras e, conseqüentemente, na Umbanda. Vale ressaltar que esse legado oral, deixado pelas matrizes religiosas de ascendência banto, angola e nagô que

estão espalhadas pelo Brasil, também alcançou a Umbanda desde os primórdios de sua existência. Para a Umbanda, essa herança oral se tornou um atributo ancestral que deu sustentação a um dos seus principais pilares na transmissão de conhecimentos e, acima de tudo, enquanto recurso para a sua fundamentação teológica.

A presente argumentação está fundamentada em uma base teórica interdisciplinar que reúne estudos clássicos e contemporâneos sobre oralidade, ancestralidade, mitologia e tradição afro-brasileira. Entre os autores que compõem esse referencial, estão Calvet (1994), Oliveira (2021), Santos (2002), Prandi (2005), Augras (1983), cujas obras como *O Duplo e a Metaforfose*, *Tradição Oral & Tradição*, *A Cosmovisão Africana no Brasil*, *Os Nagô e a Morte* e *Segredos Guardados* fornecem os alicerces para compreender a construção simbólica e histórica da Umbanda no Brasil.

A oralidade constitui um gênero fundamental em diversas culturas tradicionalmente classificadas como ágrafas, ou seja, culturas que não fazem da escrita seu principal meio de transmissão do saber. Nesses contextos, o conhecimento é tecido e perpetuado por meio da fala, da escuta, do canto, do rito e da vivência coletiva. Como herança africana, essa prática se manifesta de maneira notável na Umbanda, religião que se insere no campo das tradições afro-brasileiras e que preserva, na voz do sacerdote, nos atabaques, na entoação dos pontos cantados, nos relatos de experiências e na força do rito, os saberes sagrados de seu povo.

As comunidades que receberam e mantiveram esse legado, marcado pela ausência de registros escritos sistemáticos, expressam, pela oralidade, uma forma singular e distinta do modelo das culturas letradas de perceber, interpretar e transformar o mundo. Nesse sentido, a Umbanda se afirma pela força de sua palavra viva e por uma cosmovisão própria, na qual a memória, a ancestralidade e a identidade se constroem e reconstroem continuamente pela voz e pelo gesto partilhado.

É com base nesse fundamento que se constitui o documentário que acompanha este trabalho: uma produção gestada a partir da escuta das narrativas vividas, dos relatos dos dirigentes, da memória partilhada e do saber oral que sustenta os alicerces da Umbanda em Caxias do Sul. Assim como o ponto cantado sob o som dos atabaques e o ponto riscado como resultado desta sinfonia sagrada, ou seja, expressões que dão fala ao Terreiro, esse audiovisual se torna um novo modo de preservar e transmitir a tradição ancestral.

QR Code 1 – Acesso ao documentário *A Voz da Umbanda: Entre Microfones e Terreiros*



Disponível no YouTube. Aponte a câmera do celular para assistir ao documentário.

Desde a sua edificação, enquanto religião de matriz afro-brasileira, a Umbanda tem na oralidade um de seus pilares fundamentais de sustentação. Do mesmo modo que diversas comunidades africanas elegeram a tradição oral como principal forma de registro e transmissão de saberes em detrimento da escrita, a Umbanda recorre a esse importante recurso para desenvolver um conhecimento restrito aos iniciados, zelando pela preservação de seus fundamentos ancestrais. Nesse processo, reafirma-se que o ancião, guardião da palavra e da memória viva, é a melhor biblioteca de pesquisa, pois nele se condensa a experiência acumulada de gerações.

Pode-se dizer que, entre as religiões afro-brasileiras, a Umbanda se consolidou como a roupagem religiosa que possui o maior número de adeptos e simpatizantes no Brasil. Embora seja considerada uma instância que faz parte do conjunto das religiões ditas afro-brasileiras, em muitos aspectos de sua liturgia, ela é distinta do Candomblé baiano ou do Batuque gaúcho.

Todavia, há de se reconhecer que, mesmo com todas as diferenças litúrgicas existentes nas religiões afro-brasileiras, ainda existe um denominador comum entre essas roupagens religiosas que se manifestam através da tradição oral. Desta forma, é consenso entre os que praticam algum modelo religioso afro-brasileiro e entre os estudiosos do assunto que a tradição oral se apresenta como um pilar de sustentação em todas as religiões desse universo. Esse fato se deve pela ausência de um livro texto que outorgue uma única prática litúrgica como parâmetro de revelação. Com a ausência de um livro texto, a oralidade se constitui como sistema necessário e rigidamente estruturante das tradições afro-brasileiras presente em todos os Terreiros.

Como a oralidade se constituiu como tradição do Povo de Terreiro, é por meio dela e da sua cosmovisão que se constrói uma dinâmica de Terreiro embasada em uma rígida hierarquia religiosa, onde a solidariedade é fruto da filosofia Ubuntu. A percepção de mundo presente nas religiões afro-brasileiras difere, em muitos aspectos, das religiões tradicionais relacionadas à cosmovisão judaico-cristã. Neste contexto, por apresentar um modelo de interpretação de mundo diferente, a Umbanda acaba por se tornar incompreendida e forçada a ficar na invisibilidade por parte do poder público e, principalmente, por grande parte dos praticantes ortodoxos das religiões cristãs. Tentar entender a cosmovisão afro-brasileira é interpretar um outro paradigma, o que exige uma reforma do pensamento. A esse respeito, Morin menciona:

Um problema crucial de nossa época é o da necessidade de destacar todos os desafios interdependentes que acabamos de levantar. A reforma do pensamento é que permitiria o pleno emprego da inteligência para responder a esses desafios e permitiria a ligação de duas culturas dissociadas. Trata-se de uma reforma não programática, mas paradigmática, concernente a nossa aptidão para organizar o conhecimento. (Morin, 2000, p. 20).

Após cinco séculos de presença africana no Brasil, a tradição oral se consolidou como base estruturante das religiões afro-brasileiras, expressando-se por meio de ritos, orações, cânticos e narrativas que atravessam gerações. De certo modo, essa influência histórica, social e religiosa gestou a Umbanda como expressão viva de uma consciência ancestral, sustentada por uma memória coletiva que resiste ao esquecimento.

Na Umbanda, a preservação do conhecimento mítico representa uma forma de resistência frente a um modelo cultural dominante, historicamente excludente. Assim como outras expressões religiosas de matriz africana, a Umbanda procura, de diversas maneiras, ganhar visibilidade, mobilizando tambores, atabaques e corpos em movimento para romper com o descaso e a invisibilidade imposta por uma sociedade conservadora. Diante dessa realidade, a marginalização das religiões afro-brasileiras se revela como parte do desafio cívico que denuncia o enfraquecimento da percepção global e a fragmentação dos saberes, o que contribui para silenciar experiências culturais que deveriam ser reconhecidas como patrimônios vivos da nação. Nas palavras de Morin:

O enfraquecimento de uma percepção global leva ao enfraquecimento do senso de responsabilidade – cada um tende a ser responsável apenas por sua tarefa especializada – bem como ao enfraquecimento da solidariedade – ninguém mais preserva seu elo orgânico com a cidade e seus concidadãos. (Morin, 2000, p.18).

O ponto de vista de Morin evidencia que há responsabilidades, por parte de todos os seres humanos, em se solidarizarem com a cultura do outro. No Brasil, é possível perceber uma escancarada elite cultural e religiosa, caracterizada por ser conservadora e dominante, que oprime e insiste de todas as maneiras em subalternizar a cultura religiosa afro-brasileira como algo primitivo e sem valor.

As religiões afro-brasileiras possuem um patrimônio mítico e um acervo cultural que são suficientes para merecer a singularidade e a identidade que lhes dignificam. Os africanos que foram trazidos à força para o Brasil, assim como os nativos já estabelecidos nesse país, denominados, agora, de povos originários, já possuíam marcantes traços de civilizações bem organizadas e estruturadas. Esses traços presentes nessas civilizações suplantadas pelo poder dominante conseguiram, mesmo diante de todo o terrorismo imposto pelos europeus, produzir símbolos formadores que resgatam uma consciência coletiva assentada numa herança ancestral que lhes são próprias.

Ainda que sem a presença de um texto constituído, desde seu nascimento, no Brasil contemporâneo, a Umbanda se mantém como uma religião de hierarquia bem definida e rica ritualística, e ainda marcada por uma orientação em grande medida tradicional. O formato ritualístico adotado pela Umbanda é antigo, mas, ao longo destes 117 anos de existência, tem conseguido se ressignificar e se manter atual, para não dizer moderno. Vale ressaltar que esse formato contempla todas as outras roupagens religiosas afro-brasileiras. Na sua composição, a Umbanda pode ser considerada uma religião híbrida pelos vários temperos presentes em sua liturgia, exatamente por receber contribuições de várias fontes religiosas e ter como principal influência a cultura africana-nagô. Essa realidade é reconhecida por Parés quando diz:

Os saberes, cosmovisões e práticas rituais trazidos pelos africanos ao Brasil foram muito diversos e experimentaram contínuas transformações até se organizarem nas religiões "afro-brasileiras" ou "de matriz africana" que hoje conhecemos. As variantes regionais do tambor de mina do Maranhão, o xangô de Pernambuco, o candomblé da Bahia, a macumba do Rio de Janeiro, ou o batuque do Rio Grande do Sul, para citar apenas algumas das denominações mais conhecidas, se configuraram historicamente através de processos de interação cultural africana bastante complexos, e de modo relacional, com o catolicismo ibérico, as culturas ameríndias e o espiritismo kardecista. Embora essas religiões se apresentem como "tradicionais" e enraizadas num passado africano remoto, elas são relativamente modernas, boa parte tendo adquirido sua forma padronizada atual só a partir da segunda metade do século XIX. (Parés, 2018, p. 377).

A Umbanda conseguiu conquistar e manter sua identidade através de seu próprio linguajar, hábitos alimentares, posicionamento sociopolítico, relação com o meio ambiente e sólida estrutura religiosa e familiar. O Terreiro possui uma maneira particular de organização

social, sendo que o seu propósito, mais que religioso, é formar cidadãos e cidadãs. Nesse lugar considerado sagrado, ocorrem manifestações religiosas, culturais, políticas, econômicas e linguísticas. Como já foi dito, toda essa organização da comunidade dita de Terreiro ocorre sem a presença de um livro texto que regule normas ou regras dessa coletividade. De fato, o que serve de parâmetro regulador desse microuniverso denominado Terreiro é a sua estrutura oral.

É inegável que a oralidade presente na Umbanda revele, de forma resistente, uma expressão viva da alma ancestral brasileira. Resistente, pelo fato de a Umbanda ter conseguido se manter, desde seu nascedouro, fiel à sua proposta de ser uma religião de face genuinamente brasileira. Por isso, ressalta-se que esta tese vem ocupar um lugar de fala, pois se ancora diretamente na afro-brasilidade, em diálogo constante com as tradições que tecem este precioso tecido cultural e religioso considerado genuinamente tupiniquim.

Esta teia que entrelaça diversas tradições se apresenta como cultura afro-brasileira, valorizando o corpo através da sua expressão de encantamento e beleza que se revela na coreografia dos movimentos. Essa estética de libertação, atualizada pela ritualização, desnuda o mito para oferecer identidade. Pensar o umbandista como sujeito de fala significa reconhecê-lo como alguém que, por meio de seu discurso, almeja a descolonização do imaginário social brasileiro. Por tudo isso, o umbandista deve ser compreendido como um produtor de conhecimento que articula e recria saberes que constituem a cultura afro-brasileira.

Em uma sociedade onde a escrita não é o canal privilegiado de transmissão, a memória assume um papel central e inegociável. Na Umbanda, essa condição se mantém e se amplia em sua dimensão mística e coletiva. A memória, nesse contexto, não é um arquivo estático, mas uma força viva, recriada a cada giro de atabaque, a cada ponto cantado, a cada fala de Entidade incorporada. A polifonia presente nos Terreiros, materializada nas múltiplas vozes dos Caboclos, Pretos-Velhos, Exus, Crianças e tantas outras entidades, constitui uma voz ritual que orienta, ensina e transmite a sabedoria ancestral. Ao se manifestar, cada entidade reaviva uma linhagem espiritual e renova o elo com o sagrado.

É essa voz múltipla, reverberada nos corpos dos médiuns e nas práticas do Terreiro, que dá sustentação simbólica e metodológica ao documentário que acompanha este trabalho. O documentário é mais do que um registro: é uma extensão da memória oral, um prolongamento visual e sonoro da tradição viva que a Umbanda cultiva e compartilha. Nele, a sabedoria transmitida pelas entidades se torna imagem, som e narrativa, assegurando que o saber ancestral não apenas sobreviva, mas também floresça em novos formatos de escuta e aprendizagem. Conforme observou Milton Santos (2006, p. 117), “o território é um espaço de solidariedades”,

onde se entrelaçam memória, cultura e práticas sociais. Nesse sentido, o Terreiro se firma como território de memória e de resistência.

Para se definir como umbandista, é preciso evitar cair na armadilha de uma ideologia universal eurocêntrica, que busca, de todas as formas, desautorizar o pensamento afro-brasileiro. A resistência desse pensamento deve, de algum modo, tensionar e transformar as configurações culturais eurocêntricas ainda tão presentes no Brasil. A Umbanda também pode ser considerada participante, para não dizer protagonista, da sementeira de um pensamento que resgata e reafirma a brasilidade. Embora os umbandistas saibam que ainda não são plenamente respeitados como sujeitos singulares na produção de um saber ancestral, eles continuam a ser, muitas vezes, tratados como estrangeiros no próprio país deles.

Esta tentativa de encarcerar as pessoas em uma cultura que não é a delas tem sido um dos maiores desafios enfrentados por aqueles que vestem branco nos terreiros do Brasil. Por isso, o terreiro pode ser compreendido como um território de produção de narrativas, de resistência, de reexistência e de criação de subjetividades. Além disso, o terreiro também é um lugar onde se contextualiza a singularidade de um sagrado afro-brasileiro, afirmando sua memória e força ancestral frente a uma cultura dominante que insiste em silenciar as demais.

A Umbanda não é correligionária de uma simples africanização do Brasil, mas também não rompe com sua tradição ancestral. Dessa forma, quem entra para o terreiro deve ter consciência de que irá se comprometer com um projeto de vida que se orienta por essa busca permanente da brasilidade, construída a partir do diálogo entre diferentes matrizes culturais.

O Terreiro é um lugar que produz subjetividade, como foi apontado acima, e que reconecta as pessoas à natureza como fonte de sustentação. A Umbanda oferece fala e expressão ao corpo daqueles que, muitas vezes, por serem vistos como anômalos, têm seu direito de se expressar e até mesmo de exercer sua cidadania negados. Para produzir seu discurso, a Umbanda parte de sua própria territorialidade: o Terreiro. É nele que a religião encontra o espaço que, de fato, lhe outorga a condição de elaborar um discurso original. Ser umbandista não é ser devoto de um texto pronto, ser umbandista é ter atitude, é afirmar um discurso próprio que garante liberdade e autenticidade. Essa narrativa do Terreiro é uma matriz encantadora e poética, que se sustenta por uma potência simbólica capaz de agregar conhecimento vivo, encarnado na experiência coletiva.

Isto posto, pode-se dizer, de forma incontestável, que foi pela transmissão oral que se edificou todo o acervo identitário da Umbanda. Para os umbandistas, a noção de historicidade recente só foi possível através do recurso da narrativa oral, que é a pedra fundamental na

construção de uma diegese histórica afro-umbandista. A edificação da identidade umbandista passa por dois traços ostentados em seu perfil religioso: sua forma de interpretar o mundo, diferente do modelo eurocêntrico vigente, e seu rico universo simbólico. Como resultado dessa índole, a Umbanda se converteu em uma instituição mal compreendida e, por isso, excluída. Essa originalidade que é tão marcante na Umbanda vai ao encontro com que propõe Woodward⁸¹:

As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença, essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. A identidade, pois não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença. (Woodward, 1997, p. 39).

Assim, a incompreensão que recai sobre a Umbanda não apenas distorce seu significado e sua função social, mas também alimenta preconceitos que reforçam sua marginalização. Longe de ser um espaço de desordem ou superstição, trata-se de uma tradição que preserva saberes ancestrais, promove a integração comunitária e oferece respostas espirituais profundas. Em outras palavras, trata-se de uma tradição legítima que merece ser reconhecida e respeitada.

4.1 A ORALIDADE COMO HERANÇA DIVINA

Não há, para a Umbanda, uma separação entre a oralidade e a dimensão do sagrado. Essa oralidade constitui uma dimensão de transformação e busca, pois conecta o indivíduo a um todo que é maior do que ele. Portanto, a oralidade oferece um exercício espiritual que visa à transformação do indivíduo. Em resumo, a oralidade pode ser vista como um conjunto de práticas e exercícios espirituais que reatualizam, por meio da fala, o vínculo com o sagrado e com a comunidade.

Na Umbanda, a espiritualidade e a oralidade não existem separadas: uma não vive sem a outra. Para a Umbanda, a oralidade não é apenas um discurso de linguagem: é algo que vai além, é o poder de transcender.

O uso da oralidade na Umbanda é, antes de tudo, um modo de vida, uma escolha por uma determinada forma de ser e estar no mundo. Portanto, trata-se de um caminho para uma realização existencial mais plena, tornando-se papel essencial na própria experiência de

⁸¹ Kathryn Woodward é socióloga britânica vinculada à tradição dos Estudos Culturais, conhecida por suas análises sobre identidade, diferença e representação. Ao discutir como as identidades são produzidas, a autora enfatiza que elas se constituem por meio de sistemas simbólicos de representação e de práticas de exclusão social, de modo que a identidade não existe sem a diferença, mas depende dela para adquirir sentido

existência. Assim, a oralidade promove uma transformação na maneira de perceber e interpretar o mundo.

Transformar o sujeito em sua integralidade é transformar o Espírito, a emoção, a imaginação e o corpo, é tocar tudo aquilo que torna as pessoas humanas. Essa transformação traz consciência da ligação do indivíduo com o todo, ultrapassando a dimensão da matéria física. Seu propósito é a integração plena com esse todo, reafirmando a unidade entre ser, natureza e sagrado. Trata-se de desenvolver a consciência de que o indivíduo pode se relacionar com algo que vai além de si mesmo, assumindo a responsabilidade de suas escolhas espirituais e éticas.

A linguagem é o produto social da faculdade de se expressar e, ao mesmo tempo, um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. Assim, na Umbanda, a oralidade se expressa por meio de um vocabulário teológico que oferece uma razão de viver, tornando a vida útil e significativa. Dar lugar a quem não tem lugar de fala é essencial na Umbanda. Ninguém deveria ter acesso indiscriminado a livros que contenham seus fundamentos, pois a aprendizagem, nessa tradição, é multissensorial, vívida e transmitida oralmente. Do contrário, corre-se o risco de violar o sagrado, esvaziando o sentido que só a experiência compartilhada no terreiro pode transmitir.

Vale reforçar que, assim como ocorre nas religiões de matriz africana, na Umbanda, a oralidade é percebida como um elemento de origem divina oferecida exclusivamente à humanidade como força vital emanada da própria divindade. A fala humana anima e suscita as forças que instigam a presença dos antepassados e das divindades. Dito de outra forma, a fala estabelece vínculo com a instância do sagrado, como declara Martins:

Ao contrário do texto escrito, que guarda a palavra, oferecida circunstancial e solitariamente a seu leitor, que com ela estabelece ou não vínculos de prazer, de saber e de reescritura, a palavra oral existe no momento de sua expressão, quando articula a sintaxe contígua, através da qual se realiza, fertilizando o parentesco entre os presentes, os antepassados e as divindades. (Martins, 2021, p.184).

À vista disso, como exemplo de uma sociedade ágrafa, isto é, de uma sociedade sem escrita, pode-se destacar a tradicional cultura afro-brasileira. Ela reconhece na fala um instrumento insubstituível para se relacionar e construir algo importante com o outro, sobretudo, com as entidades, ancestralidade e os Orixás. Em outras palavras, é possível dizer que, nas tradições ágrafas, a oralidade é a melhor forma de expressão de sua cultura e religiosidade. É importante evidenciar que na esfera religiosa afro-brasileira, a palavra está intimamente associada com a linguagem não verbal, conforme descreve Santos:

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissoluvelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir Axé faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas. (Santos, 2002, p. 47).

Neste contexto, de acordo com o umbandista, a palavra adquire a condição especial que ultrapassa o conteúdo semântico racional para se transformar em mecanismo que conduz ao Axé. Nesse contexto, a palavra deve ser sempre usada para ser condutora de força sagrada, sendo que tudo o que pode ser alcançado para o bem de uma comunidade só poderá começar pelo uso correto da palavra, usando-a sempre de forma verdadeira e ética. É exatamente assim que os nagôs entendem que a fala é a única forma possível de se ter um vínculo com o mundo através do Axé. Por isso, para a tradição nagô, a palavra deve ser sempre proferida para coisas importantes e sérias. Além disso, mentir, caluniar ou injuriar é um contra Axé. Em outras palavras, é indecente usar a palavra para algo que não seja para elevar ou enobrecer.

As tradições afro-brasileiras acreditam que a palavra adquire um poder de ação por estar impregnada de Axé. A explicação para esse fenômeno é que a palavra sempre está abarrotada de carga emocional que modula a intensidade do que se diz ou se expressa. Quando se faz parte de um Terreiro, necessariamente acontece um processo iniciático, essa condição prioriza a relação com o sagrado através do Axé da palavra. Como pontua Berkenbrock:

Em primeiro lugar para que alguém seja membro de um Terreiro, são necessárias ao menos duas pessoas, conscientes do que estão fazendo: aquele que transmite esta condição (iniciador) e aquele que a recebe (iniciado). A transmissão, em si, acontece por palavras, gestos e matéria. No contexto da iniciação, estes três elementos recebem uma força simbólica. As palavras ultrapassam seu sentido semântico, os gestos são mais que movimentos, os objetos são instrumentos de Axé. Palavras, gestos e objetos recebem uma força realizadora. (Berkenbrock, 1999, p. 266).

Diante desta realidade, no Brasil, a oralidade passa a ser um instrumento a serviço da estrutura da tradição religiosa afro-brasileira, como uma dinâmica constante a serviço da comunicação que deve se realizar entre o sagrado e o profano, para poder estruturar uma harmonia dentro do Terreiro. Quando se verbaliza algo, esta palavra é única, ou seja, nasce, preenche sua função e desaparece. Mesmo que seja repetida como símbolo semântico, haverá sempre uma renovação, a cada repetição, ocasionando um resultado exclusivo. Enquanto expressão, a oralidade nasce e renasce infinitamente entre o sujeito e a comunidade da qual pertence. Para Santos,

A palavra é interação dinâmica no nível individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo. A palavra é importante na medida em que é pronunciada, em que é som. A emissão do som é o ponto culminante do processo de comunicação ou polarização interna. (Santos, 2002, p. 47).

O som humano, melhor dizendo, sua oralidade é carregada de um princípio vital, e seu conteúdo simbólico também é transferido para os instrumentos musicais presentes nos rituais de Terreiro. Os atabaques, agogô⁸², agê⁸³ e o adjá⁸⁴ são instrumentos consagrados que se somam à voz humana para transmitir, com maior percussão, o Axé.

É importante destacar que na Umbanda, o atabaque é muito mais do que um simples instrumento de percussão: ele é compreendido como um “órgão de fala” do terreiro, um mediador entre o plano material e o plano espiritual. Pelo toque do atabaque organizam-se o ritmo dos pontos cantados, a cadência dos corpos, o tempo ritual das giras e o próprio campo de forças em que as entidades se manifestam. Cada toque, aprendido pela tradição oral, carrega códigos simbólicos específicos que evocam Orixás e Guias, abrindo caminhos, firmando a corrente ou encerrando o trabalho. Por isso, o atabaque é tratado com respeito quase sacerdotal: é consagrado, guardado em lugar apropriado, não é “batucado” de qualquer forma nem por qualquer pessoa, e sua sonoridade se torna uma forma de oração sonora e vibratória. Em síntese, o atabaque na Umbanda é um elemento estruturante da ritualística, pois condensa memória, identidade, axé e comunicação entre a comunidade e o mundo dos ancestrais e divindades.

Do mesmo modo, vale lembrar que, no entendimento do povo de Terreiro, esses instrumentos também falam e são considerados como formidáveis invocadores das entidades sobrenaturais.

Desse modo, entende-se que a palavra é dinâmica e atuante, o que a torna condutora do poder transformador em sua comunidade. Ocupar o lugar de fala na Umbanda significa possuir um acúmulo de conhecimento pela sua idade avançada e, principalmente, pela sua vasta experiência ritual. O tempo de prática ritual aumenta o poder da fala, então quanto mais velho

⁸² O agogô, também conhecido como gã, é um instrumento musical originário da música iorubá, da África Ocidental. Esse instrumento pode ser formado por um único ou por múltiplos sinos. O agogô pode ser o instrumento mais antigo do samba.

⁸³ Agê é um instrumento musical composto por uma cabaça pequena redonda, recoberta com uma rede de bolinhas de plástico parecido com o Xequerê. É um instrumento musical usado em toques religiosos de Umbanda e Nação.

⁸⁴ Adjá é um instrumento musical afro-brasileiro, espécie de campainha de metal, simples ou dupla.

for o emissor, mais carregada de força será a sua palavra. Além disso, esse conhecimento não deve ser profanado, sendo reservado somente aos iniciados. Castillo⁸⁵:

Da natureza intocável do saber sagrado decorrem também outras questões interligadas. Primeiramente, a existência de um saber secreto leva a um sistema hierárquico, segundo o qual um pequeno grupo de pessoas é encarregado da responsabilidade de regular o acesso ao conhecimento interno. Em segundo lugar, a dificuldade de acesso faz com que o saber secreto acabe sendo um bem simbólico de alto valor, o que gera uma rede complexa de relações de poder predicadas na busca pura, e domínio sobre tal saber. Uma terceira questão resulta da inserção dos terreiros no contexto social externo. (Castillo, 2010, p. 32-33).

Reconhecida a importância da fala nas tradições afro-brasileiras, é necessário considerar que a oralidade é um recurso cultural e um instrumento litúrgico valioso. Por essa razão, a ideia de que a oralidade presente na Umbanda é sinônimo de analfabetismo deve ser afastada.

A fala proporciona a comunicação necessária para a assimilação e a transmissão de conhecimentos milenares, o que possibilita a perenidade de uma sabedoria ancestral. Nas tradições religiosas africanas, a fala é civilizatória e ocupa uma importante função nas práticas ritualístico-medicinais.

Os textos orais devem ser ouvidos com uma escuta atenta, do contrário, não ocorrerá a assimilação dos profundos significados de todo o arcabouço litúrgico da Umbanda. Desse modo, segundo a maneira umbandista de se relacionar, é imprescindível a presença física do receptor nos diálogos. O receptor deve possuir boa memória, apurada observação nos gestos do emissor, bem como nas suas expressões faciais e seus movimentos oculares.

Na tradição umbandista, a oralidade está longe de ser apenas um conjunto de histórias, lendas ou relatos supersticiosos e primitivos. Através da oralidade, a Umbanda expressa seus valores, que estão alinhados com a grande escola da vida, demonstrando que o material e o espiritual podem ser unidos pela palavra. Desse modo, como unidade primordial, o sagrado está ao alcance de todos que fazem bom uso da palavra, já que o verbo é um recurso sagrado que constrói, ao mesmo tempo, ciência, arte, história, filosofia e religião.

Como a origem da fala é considerada divina para os umbandistas, essa fala deve estar sempre revestida de um comprometimento moral, para respeitar seu caráter sagrado. A oralidade possui um poder dinâmico capaz de possibilitar forças interiores de um sistema que

⁸⁵ Lisa Earl Castillo é historiadora e pesquisadora dos candomblés baianos, autora de *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia* (2010). Ao analisar a circulação do “saber sagrado” nos terreiros, a autora mostra que a noção de segredo não apenas estrutura hierarquias internas e regula o acesso ao conhecimento ritual, como também converte esse saber em bem simbólico de alto valor, produzindo relações de poder específicas e modos próprios de inserção dessas casas no contexto social mais amplo.

aproxima elementos materiais e espirituais, o que resulta em atuações mágico-religiosas que equilibram o social, através da manutenção do conhecimento ancestral, inserindo esse conhecimento na comunidade, atual herdeira de uma tradição oral.

Uma vez que a palavra está diretamente ligada à questão ancestral, denunciando verdade e sabedoria, todo ancião é destacado por representar a jurisprudência de seus antepassados. Além disso, como depositário dessa tradição, ele se torna a principal referência para a resolução de problemas ou impasses em sua comunidade. Por essa razão, a regra na comunidade nagô é que a palavra só pode ser considerada quando provém de uma pessoa com conduta moral inquestionável. A esse respeito, Sálami comenta:

Parte do que se comunica através da palavra é de domínio comum a todas as pessoas e parte da tradição oral é de conhecimento restrito de iniciados. A memória dos textos orais pode atingir os mais elevados níveis de abstração, como ocorre no caso dos depositários da oralidade, pessoas que são a “memória viva” da África e a sua melhor testemunha. Tais pessoas são reconhecidas pelo grupo como dignas de participar da corrente de transmissão dos conhecimentos. Não podem mentir nem utilizar a fala imprudentemente, pois do bom uso da palavra depende a conservação ou a ruptura da harmonia individual e cósmica. O narrador é uma pessoa mais velha, que conhece e transmite o conhecimento, e o ato de narrar estimula nos ouvintes o desejo de serem narradores no futuro. (Sálami, 2011b, p. 277).

Dessa forma, torna-se evidente que a oralidade, na tradição africana e afro-brasileira, não é um mero instrumento de comunicação, mas um verdadeiro sacramento da palavra. O poder de narrar não está ao alcance de qualquer um, pois está vinculado à responsabilidade espiritual, à sabedoria acumulada e à capacidade de preservar os vínculos cósmicos do grupo. Na Umbanda, essa responsabilidade é transposta para os dirigentes espirituais e médiuns experientes que, por meio de suas falas, cantadas, contadas ou incorporadas, atualizam os ensinamentos ancestrais e perpetuam o Axé da linhagem. Narrar, portanto, é também um ato de consagração e continuidade. Além disso, ao estimular nos ouvintes o desejo de também se tornarem narradores, a tradição oral cumpre seu papel pedagógico e iniciático, renovando a memória sagrada no seio da coletividade umbandista.

Diante do que foi exposto neste texto, fica evidente que a oralidade é um fundamento estruturante das religiões afro-brasileiras, sendo que a Umbanda faz parte desse universo que tem a oralidade como um instrumento litúrgico e social indispensável. Esse é um legado africano que se faz presente no Brasil de forma notável, exatamente pelo seu vigor, que caracteriza tudo que está relacionado com a cultura afro-brasileira. A palavra-memória cultural africana é, sem dúvida, o maior patrimônio que as religiões afro-brasileiras possuem.

Contudo, mesmo reconhecendo a importância da oralidade nas religiões afro-brasileiras, é possível perceber que essas expressões religiosas são excluídas em detrimento das religiões que seguem a cartilha da cosmovisão judaico-cristã. Por essa razão, uma das tarefas mais difíceis para os que ocupam o lugar de fala, sobretudo, em espaços como a tribuna das casas do executivo, legislativo e judiciário, é despertar a consciência da sociedade brasileira a respeito da incompletude cultural que assola o país. Em outras palavras, é preciso uma percepção global da realidade humana e social dos brasileiros. Para resolver esse impasse, é necessária uma ruptura com o pensamento vigente, fossilizado e excludente. Mostra-se igualmente urgente uma reforma do pensamento que problematize certa compreensão simplista do Estado laico, uma vez que, embora a laicidade seja um princípio jurídico-político, as pessoas que compõem esse Estado não são neutras do ponto de vista religioso, conforme aponta Jaqueline de Souza Gomes:

No caso específico que é foco desse artigo, a intolerância com as religiões afro-brasileiras traz à tona a discriminação racial e a intolerância com as crenças de pessoas, que no âmbito da sociedade de classes são consideradas como “seres inferiores”, mesmo que esse olhar ocorra em uma sociedade que se diz laica e aberta à pluralidade religiosa. (Gomes, 2019, p. 27).

A partir de uma reforma de pensamento, como propõe Morin (2000), os brasileiros poderiam romper com os padrões fossilizados que sustentam preconceitos históricos. Essa necessidade também se revela na análise de Gomes (2019), quando defende que a intolerância contra as religiões afro-brasileiras está enraizada em estruturas sociais que, mesmo em uma sociedade que se diz laica e plural, continuam a considerar seus praticantes como “seres inferiores”.

Assim como a tradição judaico-cristã, as tradições afro-brasileiras oferecem à historiografia um vasto campo de investigação, sustentado por uma herança milenar, marcada pela oralidade. Trata-se de um patrimônio que, como observa Ong⁸⁶ (1998, p.19), preserva modos de transmissão do saber que antecedem a escrita e constituem “o pano de fundo sobre o qual emergem as primeiras literaturas”.

Diante disso, impõe-se uma questão: de que tipo de oralidade estamos tratando? Para responder a essa pergunta, é necessário recuar ao que Zumthor (1993) chama de “a aurora das literaturas”, ou seja, o momento em que a narrativa oral organizava a memória e a visão de mundo das comunidades e, antes de um texto poder ser reproduzido, era preciso que fosse

⁸⁶ Walter J. Ong, jesuíta e estudioso de oralidade, comunicação e cultura.

ouvido. Cabe ressaltar que, nesse contexto, a relação entre orador e ouvinte distingue-se radicalmente daquela entre escritor e leitor.

O narrador, longe de ser mero transmissor, atua como intérprete da história, mobilizando, segundo Leda Maria Martins⁸⁷ (2000), recursos cênicos, entonação, expressões faciais e corporais e outros elementos que conferem corporeidade e vivacidade ao ato de narrar. Assim, a oralidade afro-brasileira conserva memórias e reatualiza, em cada performance, o sentido das experiências partilhadas.

Na oralidade presente na Umbanda, o ouvinte é receptivo e cativado pelo que está sendo narrado. Cada história contada permite uma interpretação própria, com acréscimo ou subtrações de emoções. A partir disso, cada narrativa se torna única para o ouvinte.

Nas tradições afro-brasileiras, sobretudo, na Umbanda, as crianças e os jovens são criados ouvindo histórias contadas pelos mais velhos. Essas narrativas sustentam as bases sociais da comunidade e asseguraram a preservação dos conhecimentos ancestrais nas diferentes gerações.

Assim, contar histórias implica em intensa concentração de ação, conhecimento hermético e compromisso com a verdade que será repassada para o ouvinte. Por isso, para a Umbanda, a voz de quem narra a história constitui um elemento primordial na construção de valores dos seus ouvintes que têm a tarefa de interpretar a expressão do narrador. Como relato de uma história provoca, no ouvinte, a capacidade de leitura da expressão do outro e, conseqüentemente, do mundo dessa pessoa, a palavra narrada exige de seu contador, gestos, olhares e outras reações que, em seu conjunto cênico, são carregadas de Axé.

Enquanto fundamento da Umbanda, a oralidade tem por princípio diminuir a distância entre as pessoas, fortalecendo os vínculos da comunidade. Essa aproximação permite a manifestação de sentimentos entre orador e ouvinte, o que alimenta o sentimento de pertencimento. Além disso, ouvir o outro permite que as pessoas desenvolvam a concentração e a paciência e passem a valorizar ainda mais a sabedoria dos mais velhos.

Ter uma boa percepção do ambiente é algo que pode ser aprendido nesta interação entre o contador e o ouvinte. Para isso, cabe ao ouvinte ser ativo em sua escuta, reagindo a todos os sons que possam se fazer presentes na narrativa, sem se distrair de sua conexão com o orador.

⁸⁷ Leda Maria Martins é poeta, ensaísta, dramaturga e pesquisadora das artes da cena e das culturas afro-brasileiras. Em seu ensaio “A oralitura da memória”, a autora propõe o conceito de oralitura para compreender as performances da tradição oral afro-diaspórica como escrituras do corpo, nas quais recursos cênicos, entonação, expressões faciais e corporais e outros elementos performativos conferem corporeidade e vivacidade ao ato de narrar, conservando memórias e reatualizando, em cada performance, as experiências partilhadas pela comunidade.

Além disso, o ouvinte pode acompanhar os marcadores do discurso que constroem a história. Marcadores temporais, espaciais ou sequenciais auxiliam o ouvinte a localizar o tempo, o espaço e o que está sendo narrado através do enredo. Também ajudam o ouvinte a perceber como a narrativa é elaborada em seu movimento de construção de conflito, encaminhando para um clímax e um desfecho.

Ressalta-se que a tradição oral contribui significativamente para o desenvolvimento de várias competências na escola e a atividade do professor/contador de histórias deve ser sempre reconhecida e valorizada.

Portanto, de tudo o que foi dito até o momento, é indiscutível que a África sempre ocupou um lugar importante no Brasil, (...) como lembra Luiz Felipe de Alencastro⁸⁸, ao citar a famosa frase do padre Antônio Vieira: “o Brasil vive e se sustenta de Angola, podendo-se com muita razão dizer que o Brasil tem o corpo na América e a alma na África” (Alencastro, 2000, p. 232).

O legado africano é tão forte que origina a cultura afro-brasileira. Além disso, a memória cultural africana é, sem dúvida, o maior patrimônio que a Umbanda e as demais religiões afro-brasileiras possuem. É lamentável esse acervo estar disponível e ainda ser tão pouco explorado pela academia.

Apesar do descrédito do que está relacionado à cultura afro-brasileira, é perceptível que essa tradição, com suas surpreendentes narrativas, converte-se em relevante fonte de pesquisa histórica para compreender o seu valioso universo repleto de memórias orais. Como herdeira dos povos originários e dos africanos-nagôs, a Umbanda tem muito a oferecer para a historiografia como fonte de pesquisa de uma tradição marcada pela oralidade, isto é, dessa característica que tanto diferencia a Umbanda das religiões de origem judaico-cristã.

Não é de agora que profissionais e pesquisadores de várias áreas do conhecimento se debruçam para compreender a versatilidade da linguagem humana. É nesse ecletismo universal, que todas as pessoas são contempladas com as suas mais variadas habilidades, sendo que o que chama mais atenção é a capacidade que o ser humano tem de se comunicar, ou seja, de falar.

A fala é um recurso humano utilizado para significar e ressignificar pensamentos, interesses e motivos em todos os contextos da vida. Os seres humanos nascem destinados a

⁸⁸ A célebre frase é atribuída ao padre Antônio Vieira em sua obra profética História do Futuro (redigida no século XVII e publicada postumamente), na qual o jesuíta sublinha a dependência estrutural da colônia luso-americana em relação ao tráfico de cativos angolanos. A formulação é amplamente divulgada por Luiz Felipe de Alencastro, que a cita nos seguintes termos: “o Brasil vive e se sustenta de Angola, podendo-se com muita razão dizer que o Brasil tem o corpo na América e a alma na África” (VIEIRA, 1718 2005, apud ALENCASTRO, 2000, p. 232).

falar, por esta razão, a aquisição da linguagem é uma habilidade necessária para se humanizar através da comunicação. Essa capacidade humana permite que ocorra uma interação com o outro, isto é, torna a socialização possível.

Por este motivo, a linguagem pode ser considerada como uma atividade intelectual superior, uma vez que oferece a oportunidade de interagir com a comunidade, de modo a adquirir conhecimento, por meio desta relação com o outro. À proporção que o indivíduo vai desenvolvendo seu poder de comunicação, ele vai aperfeiçoando sua linguagem.

Entre as diferentes formas de linguagem, a oralidade é, em geral, a primeira a se desenvolver nos seres humanos, antecedendo a escrita e outras modalidades de registro. Essa capacidade de se expressar começa na infância, quando a criança aprende a utilizar esse recurso para se desenvolver e socializar. Portanto, a criança precisa desenvolver a linguagem para poder expressar seus pensamentos, logo, suas necessidades, conforme atesta Piaget:

O problema que tentaremos resolver aqui é o seguinte: quais são as necessidades que a criança tende a satisfazer quando fala? Tal problema não é propriamente linguístico, nem propriamente lógico; é um problema de psicologia funcional. Mas é através dele que convém abordar qualquer estudo sobre a lógica da criança. Problema singular, à primeira vista, pois parece que a criança, como em nós adultos, a linguagem serve aos indivíduos para comunicar seu pensamento. (Piaget, 1986, p. 27).

A partir do pensamento de Piaget, torna-se evidente que a linguagem é algo complexo que transita na esfera do inefável. Para uma pessoa adulta se expressar, ela conta com um vasto repertório de palavras para poder significar de forma mais fidedigna seu pensamento, o que confirma a complexidade da linguagem, segundo Piaget:

Mas as coisas não são tão simples assim. Em primeiro lugar, o adulto, por meio das palavras, procura comunicar diferentes modos de pensar. Às vezes sua linguagem serve a constatação: as palavras fazem parte de reflexões objetivas, informando e permanecendo ligadas ao conhecimento: “o tempo está piorando”, “os corpos estão caindo” etc. Outras vezes, pelo contrário, a linguagem comunica ordens ou desejos, serve para criticar, ameaçar, em resumo, despertar sentimentos e provocar atos: “vamos embora”, “que horror” etc. (Piaget, 1986, p. 27).

O desenvolvimento infantil sadio depende necessariamente do amadurecimento da linguagem de forma apropriada. Assim, a conquista de uma determinada forma e de um determinado conteúdo presentes em uma língua, seja ela qual for, se torna fundamental para o desenvolvimento da criança. Tal conquista intervém de maneira decisiva na organização interna da criança, possibilitando um desenvolvimento mais equilibrado e a capacidade de se expressar de forma segura e saudável no mundo.

Os seres humanos são portadores de uma capacidade cognitiva própria, o que possibilita que estruturam o pensamento, ou seja, simbolizem significados próprios por meio das convenções sociais nas quais estão inseridos. Deste modo, verifica-se que, ao longo de sua caminhada existencial, a linguagem humana se estruturou em uma tríade. O primeiro aspecto dessa tripartição é representado pelo simbolismo linguístico, que aparece obedecendo sempre a uma convenção social que lhe é própria e mais adequada. O segundo aspecto dessa tríade se apresenta por meio de uma estrutura gramatical que possibilita o recurso de uma padronização de comunicação. Já o terceiro aspecto desse tripé diz respeito à capacidade que cada grupo humano tem de desenvolver sua própria forma de comunicação ou linguagem.

Diante do exposto acima, pode-se dizer que a linguagem difere o ser humano de outras espécies animais. Além disso, ela pode ser considerada a razão para o aprendizado e o desenvolvimento humano. Seguindo esse raciocínio, a oralidade deve ser entendida como a gênese linguística imprescindível para que as capacidades humanas da leitura e da escrita se estabelecessem como são ainda hoje.

Se no desenvolvimento infantil, a criança não escuta a voz da mãe através de sua fala (que, inclusive, ajuda a criança a identificá-la como genitora), ela provavelmente ficará com um desenvolvimento prejudicado em sua alfabetização social e escolar. Essa é uma realidade que a própria psicanálise, enquanto uma importante área do conhecimento humano, se debruçou à exaustão para identificar os transtornos causados pela ausência de uma mãe sonoramente afetiva com seu bebê. Embora o protagonismo desses estudos seja atribuído a Freud⁸⁹ (1980), Melanie Klein⁹⁰ (1992), e Wilfred Bion⁹¹ (1993) se tornaram expoentes nesse estudo da relação mãe-bebê. Em resumo, a mãe é o primeiro objeto de amor da criança. Portanto, a importância

⁸⁹ As obras completas de Freud, são a principal referência utilizada neste trabalho é a Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, publicada em 24 volumes pela Imago Editora entre 1969 e 1980, que se tornou a coleção canônica das traduções freudianas no Brasil, largamente adotada na literatura psicanalítica e nas pesquisas acadêmicas em Psicologia.

⁹⁰ Melanie Klein (1882–1960) foi uma psicanalista austro-britânica que desenvolveu a chamada psicanálise de crianças e inaugurou a tradição kleiniana. Suas contribuições centrais incluem os conceitos de posições esquizoparanóide e depressiva, fantasia inconsciente e mundo interno povoado por objetos “bons” e “maus”. A partir da observação do brincar infantil, Klein descreveu como as primeiras relações com os cuidadores são internalizadas e passam a organizar a vida psíquica, influenciando profundamente as teorias posteriores sobre desenvolvimento emocional e funcionamento simbólico.

⁹¹ Wilfred R. Bion (1897–1979) foi psicanalista britânico, inicialmente vinculado à tradição kleiniana, conhecido por suas formulações sobre grupos, pensamento e função analítica. Em seus estudos sobre grupos, elaborou os “supostos básicos” (dependência, ataque-fuga e acasalamento) para descrever dinâmicas inconscientes coletivas. Mais tarde, desenvolveu uma teoria original do pensamento, introduzindo noções como função α , elementos β e a importância da capacidade de rêverie do analista na transformação das experiências emocionais brutas em pensamentos pensáveis, influenciando de maneira decisiva a clínica psicanalítica contemporânea.

da mãe no desenvolvimento psíquico da criança é fundamental. No trecho abaixo, Hinshelwood⁹² cita o pensamento teórico de Melanie Klein:

Existem [...] numerosas “mães”, cada uma delas vinculada à gratificação que o bebê recebe ou que lhe falta, dando origem a respectivamente uma mãe “boa” e uma mãe “má” para cada necessidade. Estas “mães” correspondem a “bebês” separados, ou seja, estados separadamente experienciados pelo bebê cindem-se uns dos outros e são mantidos separados para fins defensivos. (Hinshelwood, 1992, p. 366).

A presente análise fundamenta-se na experiência clínica em Psicologia, a qual possibilita observar que a compreensão da linguagem não pode ser dissociada dos vínculos primordiais que a estruturam. A relação mãe-bebê constitui o primeiro campo simbólico no qual se instauram as trocas afetivas e comunicacionais. Nesse sentido, ganha destaque a contribuição de Bion (1993), para quem a mãe exerce a função de continente, acolhendo as experiências emocionais brutas do bebê-contido. Tal função se realiza por meio da rêverie materna, isto é, a capacidade de receber, metabolizar e devolver ao bebê suas angústias e necessidades, de forma transformada e compreensível. Como assinala Zimmerman⁹³ (1995), é nesse espaço de acolhimento que se constrói a base para a simbolização, para a comunicação e, em última instância, para a constituição do sujeito.

Portanto, esta relação mãe-bebê deve ser simbiótica e não parasitária. Dito de outra forma, a criança deve perceber a mãe como algo bom, onde haja troca mútua de afeição e carinho. Sob este prisma, Bion (1993), traz a sua contribuição, ao falar sobre a mãe-continente do bebê-contido se personificando naquilo que ele chama de rêverie materna. De acordo com as palavras de David Zimmerman:

O que caracteriza precipuamente ao rêverie é a retomada de uma unidade funcional com a mãe, unidade essa que vai além de um plano simplesmente físico e fisiológico. Ou seja: não basta o leite materno concreto, mas sim a forma como ele é dado, tendo em vista que o leite concreto não impede uma sensação da presença de um “seio mau”, ausente ou perdido. (Zimmerman, 1995, p.164).

⁹² R. D. Hinshelwood é psicanalista britânico e um dos principais sistematizadores da tradição kleiniana. Em seu Dicionário do pensamento kleiniano, ao discutir a noção de cisão do ego e a formação de objetos internos “bons” e “maus”, descreve como o bebê tende a experimentar diferentes “mães” ligadas às experiências de satisfação ou frustração, mantendo-as separadas como defesa contra a angústia persecutória (HINSHELWOOD, 1992).

⁹³ David E. Zimmerman (1938–2021) foi psicanalista brasileiro, membro da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre, reconhecido por sua intensa atividade clínica, didática e teórica. Autor de manuais amplamente utilizados na formação em psicanálise, Zimmerman sistematizou de forma didática conceitos de Freud, Klein, Bion e outros autores, articulando-os à prática clínica contemporânea. Seus textos são referência no contexto brasileiro para a compreensão de tópicos como *setting* analítico, manejo transferencial e psicopatologia psicanalítica.

Esta contribuição da psicanálise sobre a relação mãe-bebê, como advertência para uma sadia e afetiva comunicação, demonstra como a linguagem é estruturante no desenvolvimento da criança. Ademais, a oralidade aparece como elemento imprescindível nesta comunicação sadia entre mãe-bebê. Essa comunicação se dá pela expressão facial da mãe, através do olhar, a partir do toque e, sobretudo, com o auxílio da fala. Novamente, Zimerman (1995) cita Bion (1991):

Neste caso, segundo Bion, a mãe leva ao colo a criança, sorri afetuosamente e diz: “bom, bom, não é para tanto” e poucos instantes depois a criança também sorri e aceita voltar novamente para o berço. A imagem de Bion fica mais completa, se imaginarmos que esse medo de morrer da criancinha foi, por exemplo, desencadeado por uma forte dor no ouvido, e que a mãe detecta essa dor e tranquiliza o filho lhe explicando, com palavras acessíveis, que se trata de uma otite, que a mesma provavelmente é devido ao catarro da gripe, etc. nesse caso, a mãe acolheu a angústia da morte da criança, e devolve-a devidamente desintoxicada, com um nome e um significado. (Zimerman, 1995, p. 165).

É possível perceber que a mente da criança tem a capacidade de pensar o presente, mas sempre com o recurso de uma realidade simbólica, capaz de projetar suas satisfações ou suas angústias, conforme a experiência que está sendo vivida naquele momento.

Nesta exposição específica sobre a relação mãe-bebê, fica evidente como a oralidade é um instrumento que protege a criança quando a mãe “boa” sabe conduzir sua fala de forma harmoniosa. Essa comunicação oral permite a interação saudável entre mãe-bebê através de uma comunicação salutar. Portanto, a oralidade exerce a posição central na relação com o outro e na construção da subjetividade humana.

É relevante destacar que a sociedade atual revive um novo momento de apreciação do simbólico através das redes virtuais. É inegável que o homem sempre buscou valorizar as relações sociais desde que começou a se organizar em pequenos grupos, a prova disso se apresenta desde as pinturas rupestres nas cavernas pré-históricas e perdura até os dias atuais. Esse fato demonstra que a capacidade humana para criar símbolos é inesgotável, e, na história humana, não é aconselhável desconsiderar o protagonismo da oralidade em favor da escrita.

Por outro lado, é indiscutível que, durante muito tempo, determinados grupos sociais procuraram se inserir na cultura da escrita, possivelmente para revogar o primado oral da linguagem. Ainda que a escrita tenha sido, durante um longo período, reduzida à condição de simples registro da oralidade, desde sua emergência ela passou a constituir uma instância própria de produção de sentido, estabelecendo uma relação específica entre oralidade e escrita, e não apenas reproduzindo a palavra falada.

Neste momento pode ser pertinente perguntar: de que tipo de oralidade está sendo falado nesta tese? Não se trata de uma oralidade qualquer, mas de um complexo sistema de comunicação que articula palavra, gesto, ritmo, música e performance, no qual o corpo e a voz se tornam depositários e transmissores de memória coletiva, tal como enfatiza Zumthor (1993).

Ong (1998) lembra que, nas culturas orais, a palavra não é apenas signo, mas acontecimento, ela existe no instante da enunciação e se renova a cada ato de transmissão. Martins (2002) amplia essa perspectiva ao observar que, nas tradições afro-brasileiras, a oralidade é inseparável da corporeidade e do rito, instaurando um tempo-espço em que a memória ancestral se atualiza. É esse tipo de oralidade, viva e performática, que constitui não apenas uma fonte histórica, mas um modo de produzir e preservar o conhecimento.

Assim, esta tese aborda uma oralidade ancestral, que é calcada em crenças próprias presentes nas comunidades de povos de Terreiros de Umbanda. Nestes lugares, a transmissão oral se apresenta para descrever mitos, contos e lendas, buscando uma comunhão com o sagrado.

Por conseguinte, pode-se considerar que a oralidade representa, nesse caso, nos Terreiros de Umbanda, uma comunidade oral da linguagem. Assim, dentro dos Terreiros de Umbanda, enquanto uma sociedade de tradição oral, a transmissão do conhecimento obedece a uma ancestralidade, somados a ideologia dos signos presentes na ritualística dessa tradição religiosa. Ao analisar a dinâmica dentro de um Terreiro de Umbanda, faz-se necessário reportar que, antes do aparecimento da escrita, o que, de fato, existia em todos os povos era a palavra e a memória. A memória pode ser compreendida como um grande reservatório, que guarda sempre um conhecimento anterior que deve ser repassado novamente para a comunidade no presente.

Portanto, nas comunidades de povos de Terreiros, o passado se edifica no presente a partir do recurso da memória. Essa reconstrução ocorre através da memória, que expressa um sentido e um modo de compreender e viver no mundo. Para compreender a comunidade dos povos de Terreiros, é preciso ver o todo como um grande mosaico, onde a comunidade tradicional do povo de Terreiro ocupa o centro desse grande conjunto e, em sua órbita, circulam a memória cultural, a memória social, o convívio com o ambiente, a ritualística, com seus simbolismos sagrados, e a oralidade.

Ao se deparar com a tradição ocidental, é possível identificar uma visão exclusivamente ideológica nas relações entre o conhecimento e a escrita. Historicamente, no ocidente, aquilo que é considerado sofisticado e digno de atenção passa pelo crivo dos valores eurocêntricos, o

que naturalmente desperta uma rejeição a qualquer sociedade sem escrita. Neste caso, cabe a pergunta: será que todo conhecimento passa pela escrita? O conhecimento, hoje, é predominantemente passado pela escrita, no entanto também há transmissão de saberes por meio da oralidade. Neste caso específico, destaca-se que as comunidades de tradição oral privilegiam a percepção auditiva, enquanto as comunidades de tradições escrita privilegiam a percepção visual. De qualquer forma, ao contrário da tradição escrita, a tradição oral não exclui a importância da escrita como recurso de aperfeiçoamento na busca pelo conhecimento.

Para tentar definir o lugar da oralidade e da escrita na Umbanda, é necessário, antes de tudo, destacar que o lugar-Terreiro é constituído e alimentado essencialmente pela oralidade, ainda que, ao longo de sua caminhada, a Umbanda conviva de forma inescapável com a escrita. Esse instrumento qualificado como escrita é destinado para um saber público ou profano, onde não serão transmitidos os chamados fundamentos religiosos. Dessa maneira, a escrita oferece uma certa visibilidade para o Terreiro, sem expor seus fundamentos religiosos para o público, visto que o ritual, sem exceção, é secreto e é apontado como o substrato que alicerça a força ritualística do Terreiro.

Diferente do legado dos valores epistemológicos presentes no cristianismo (que ainda é perceptível no sistema de ensino contemporâneo, que coloca o texto escrito como recurso central e didático, a fim de estabelecer a aprendizagem), para a Umbanda, a oralidade é um saber multissensorial e experiencial. É inegável que a escrita possibilita um saber, mas é um saber que, na maioria das vezes, oferece uma aprendizagem descontextualizada. Já para a Umbanda o que se sabe não pode ser separado do que se vivencia, visto que, ao contrário da inércia da escrita, há toda uma vitalidade na fala.

Este amplo recurso oral presente nas religiões afro-brasileiras expressa uma característica incomum e muito própria da oralidade: a capacidade de se manter sempre viva, ativa e atual. As práticas ritualísticas presentes nas religiões afro-brasileiras levam os praticantes do Candomblé e da Umbanda a compreender que fazer parte de um Terreiro é algo que deve ser vivido, experienciado e, com o devido tempo, absorvido por aqueles que se vinculam ritualisticamente a essas roupagens religiosas.

Reforça-se a compreensão de que a questão oral se faz presente mesmo em uma sociedade que se denomina grafa, isto é, que possui um sistema de língua escrita desenvolvido. Essa hipótese se torna muito plausível, a partir do momento em que se observam as narrativas orais sobre as histórias infantis. Neste processo pedagógico, o contador de história muitas vezes é o pai ou a mãe da criança. Essa pessoa procura recriar o conto, dando ênfase em alguns

aspectos que contextualizam a narrativa para aquela criança, o que torna a leitura daquele texto original.

Ao mesmo tempo, é importante lembrar que, no próprio judaísmo, matriz religiosa que antecede e influencia o cristianismo e o islamismo, a revelação divina se dá, em grande parte, por meio do diálogo com profetas e líderes espirituais. Trata-se de uma tradição em que a palavra oral ocupa lugar central, pois a sabedoria de Deus se manifesta em conversas, narrativas e, por vezes, em debates diretos com aqueles que são considerados seus escolhidos (Eliade, 2001).

Inclusive, diversos episódios do Tanakh, chamado, no cristianismo, de Antigo Testamento, revelam que a transmissão do conhecimento sagrado foi inicialmente oral, antes de ser fixada por escrito. Desse modo, pode-se compreender que a fala, no contexto judaico, não é apenas um instrumento de comunicação, mas um espaço de encontro, aprendizagem e elaboração espiritual, onde ouvir e falar se entrelaçam na construção da fé.

Este entendimento é corroborado por Voegelin (2009), quando ele sustenta que a linguagem é uma forma de comunicação entre os homens e Deus, sendo considerada como um meio de revelar o sentido da existência e de buscar a verdade. A linguagem não é apenas um instrumento lógico ou pragmático, mas também uma expressão poética e mística. Além disso, ela não deve ser usada como ferramenta de manipulação e alienação, criando uma “segunda realidade” ilusória ou ideológica, deve ser usada apenas para explorar as questões fundamentais da vida: o bem, o mal, o amor, a justiça e a liberdade.

A tradição oral é uma forma de transmitir o conhecimento e a cultura de uma geração para outra através da fala ou do canto, sem o uso da escrita, podendo incluir contos, provérbios e, conseqüentemente, a identidade de um povo. Ela pode, ainda, ser considerada uma forma de expressão simbólica da experiência humana, algo que Voegelin (2009), valoriza como um meio de comunicação entre os homens e Deus. Assim, o homem deve buscar entender o simbolismo que se manifesta através da oralidade, como assegura Voegelin:

Nessa conjuntura, a simbolização tende a se deslocar para o que é mais duradouro do que o mundo visivelmente existente – ou seja, para o ser invisivelmente existente além de todo se na existência tangível. Esse ser divino invisível, que transcende todo o ser no mundo e o próprio mundo, só pode ser vivenciado como um movimento na alma do homem, e, assim, a alma, quando ordenada pela sintonia com o deus invisível, torna-se o modelo de ordem que fornecerá símbolos para ordenar a sociedade analogicamente à sua imagem. (Voegelin, 2009, p. 50).

Por este ângulo, Capone (2004) considera a oralidade como um meio fundamental de transmissão e construção do conhecimento religioso nas tradições afro-brasileiras. A autora

analisa como os adeptos dessas religiões utilizam a palavra falada para reivindicar uma origem africana, negociar identidades étnicas e nacionais, fortalecer laços de parentesco espiritual e expressar a experiência mística vivida nos Terreiros.

A oralidade se articula com outras formas de comunicação, como a escrita, a mística, a dança, o corpo e os objetos sagrados. Ela não é apenas um meio de conservação de memórias coletivas, mas também um instrumento de inovação e transmissão religiosa no contexto das migrações e da globalização.

4.2 O ATABAQUE COMO EXPRESSÃO ATÁVICA DA ORALIDADE

O atabaque, na Umbanda, não pode ser compreendido só como instrumento musical de percussão, tendo em vista que é um órgão sagrado que dá ritmo e sentido à experiência ritual. Seu som transcende à função estética e adquire valor teológico e simbólico, constituindo-se como linguagem própria de comunicação com o sagrado. No texto do historiador Robert Daibert Jr (2023),⁹⁴ “O livro sagrado da oralidade na voz de um curandeiro africano: literatura e resistência”⁹⁵, o estudioso fala sobre o poder evocatório do tambor/atabaque:

Nenhum instrumento musical tem tanto poder de invocação. [...] O som do tambor tem uma língua única. Uma força única. [...] Os pés são arrastados por uma força invisível ao encontro dessa voz da magia. Perante o toque do tambor, nenhum corpo resiste. Os corações vibram no mesmo compasso. [...] O som do tambor convida os mortos a juntarem-se aos vivos. Desperta os espíritos e chama-os ao convívio. Penetra no além e no coração do mundo. Por isso, para mim, o tambor só pode ter um nome: coração de Deus (Chiziane; Pita, 2013, p. 20).

Nessa perspectiva, o atabaque pode ser considerado um elemento atávico da oralidade religiosa. O termo “atávico” refere-se àquilo que é herdado dos antepassados e que se manifesta como força instintiva e ancestral no presente. Os tambores que hoje ressoam nos terreiros brasileiros trazem, em sua pulsação, a memória das antigas tradições africanas, transmitidas de geração em geração, mesmo diante da violência histórica do regime escravocrata e do

⁹⁴ Robert Daibert Jr. é doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professor nos Programas de Pós-Graduação em História e Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

⁹⁵ Esse excerto é citado por Robert Daibert Jr. em artigo no qual analisa a narrativa do curandeiro africano Rasta Samuel Pita, registrada em coautoria com a escritora moçambicana Paulina Chiziane no livro *Por quem vibram os tambores do além?* (CHIZIANE; PITA, 2013). Assim, embora o trecho chegue ao leitor por meio da leitura proposta por Daibert Jr. (2023), a formulação “o tambor só pode ter um nome: coração de Deus” é atribuída ao curandeiro Pita, tal como textualizada por Chiziane em sua obra.

apagamento cultural. Assim, o toque do atabaque evoca uma sonoridade, atualizando uma memória coletiva que resiste ao tempo e reafirma identidades.

A oralidade é o grande legado que a Umbanda recebeu das religiões de matriz africana. Ela se manifesta nas palavras do dirigente espiritual, conectadas com o som dos atabaques e as curimbas entoadas, que religam toda a ancestralidade do universo umbandista. Essa forma ritualística, herdada das religiões afro-brasileiras, expressa uma maneira diversa do modelo ocidental, eurocêntrico, de se relacionar com o sagrado, pois, como lembra Daibert Jr. (2023), nas tradições africanas, a oralidade pode ser compreendida como um verdadeiro “livro sagrado”, cuja perda significaria o desaparecimento de uma biblioteca inteira.

Diante disso, o caráter atávico do atabaque se manifesta em três dimensões interligadas: em primeiro lugar, na sua ancestralidade cultural, já que ele conecta o praticante às matrizes africanas de onde o tambor foi trazido. Em segundo lugar, na sua dimensão instintiva, pois o toque repercute no corpo como pulsação primordial, remetendo ao ritmo do coração e à cadência vital da existência humana. Por fim, na sua função ritual, que organiza a liturgia, convoca entidades e sustenta as curimbas, transformando-se em linguagem oral-musical que dialoga diretamente com os Pontos Riscados.

O atabaque, como já analisado, ultrapassa a condição de simples instrumento musical para se tornar um órgão sagrado da ritualística umbandista. Nele ressoam sons e memórias ancestrais transmitidas de geração em geração, constituindo-se como elemento atávico que atualiza, no presente, as raízes africanas da tradição. Seu toque organiza a liturgia, convoca entidades espirituais e sustenta as curimbas, revelando-se, assim, como linguagem viva e como herança espiritual inquebrantável.

Dessa forma, como já foi descrito anteriormente, mas que merece ser reiterado, na Umbanda, a oralidade se estrutura num verdadeiro tripé sagrado: a palavra falada e entoada pelo sacerdote, o som dos atabaques que dão corpo e musicalidade ao rito, e a manifestação dos Pontos Riscados, os quais emergem no chão em consonância com a vibração dos cânticos e dos toques. Esse conjunto revela que a oralidade, mais do que um recurso comunicativo, é uma experiência mística e uma memória viva, transmitida de forma atávica como herança espiritual dos ancestrais africanos.

Em decorrência disso, pode-se concluir que, na Umbanda, o atabaque se expressa em três dimensões interligadas, a Dimensão Ancestral, a Dimensão Instintiva e Espiritual e a

Dimensão Ritual, sempre enraizadas no terreiro, compreendido aqui como território⁹⁶ sagrado, espaço de pertença e de resistência. No plano ancestral, o atabaque carrega em si uma herança cultural africana, transmitida de geração em geração desde os povos iorubás, jejes e bantos, que trouxeram seus tambores para o Brasil; nesse sentido, a sua presença no terreiro pode ser compreendida como um atavismo cultural, pois atualiza e mantém viva, no espaço concreto do terreiro-território, uma memória herdada dos antepassados, reinscrevendo no chão brasileiro a lembrança de outras geografias e cosmologias. Do ponto de vista instintivo e espiritual, o som do tambor toca algo primordial no ser humano, o ritmo do coração, a pulsação da vida e a cadência do corpo, de modo que esse aspecto “instintivo” ou “primordial” também se revela atávico, por remeter a uma ligação profunda com a natureza humana e com a espiritualidade desde tempos imemoriais; é no interior do terreiro, enquanto território protegido e legitimador dessas experiências, que os corpos podem dançar, cantar, incorporar e deixar-se conduzir por essa vibração, sem o constrangimento do olhar profano. Já na dimensão ritual, o atabaque não é apenas um instrumento musical, mas um órgão sagrado de comunicação entre o mundo físico (Aiyê) e o espiritual (Orum), pois, situado no coração do terreiro, desperta memórias ancestrais, convoca entidades, organiza a liturgia, marca o tempo sagrado e desenha, pelo som, as fronteiras simbólicas do território religioso; assim, o toque do atabaque pode ser visto como uma epifania atávica, na medida em que reatualiza, no presente, saberes e forças que provêm de longínquas gerações e se inscrevem, de forma sensível e política, no território-terreiro como lugar de memória, cuidado e afirmação identitária.

4.3 OUVIR PARA APRENDER E DEPOIS FALAR PARA ENSINAR

Para a compreensão segura da Umbanda, é imprescindível ser um observador silencioso e, sobretudo, um bom ouvinte. O modelo de aprendizagem na Umbanda é muito próximo das religiões de matriz africana, como o Candomblé baiano e o Batuque gaúcho, o que quer dizer que exige uma experiência *in loco* para observar e entender o contexto dentro do Terreiro.

⁹⁶ Terreiro como território: O uso da expressão “terreiro-território” busca enfatizar que o terreiro de Umbanda não é apenas um espaço físico de culto, mas um território simbólico, identitário e político, onde se produzem e se reproduzem memórias, saberes e formas específicas de pertencimento. Inspirada em discussões sobre território que articulam espaço, poder e identidade (SANTOS, 2000; HAESBAERT, 2004), essa leitura permite compreender o terreiro como lugar de resistência frente ao racismo religioso, à violência urbana e às pressões de mercado sobre as periferias, funcionando como refúgio afetivo, comunidade de cuidado e centro de organização social dos povos de terreiro. Nesse sentido, o território-terreiro se configura como espaço sagrado de (re)existência, em que a dimensão espiritual se entrelaça à luta por direitos, à afirmação da ancestralidade africana e à construção de uma identidade afro-brasileira positiva.

Além disso, para interpretar este contexto e compreender a dinâmica de um Terreiro de Umbanda, é imprescindível que o iniciado comece pela cozinha. Esse lugar é uma jurisdição do Terreiro, reconhecida e respeitada como “cozinha dos Axés” ou “cozinha de santo”⁹⁷, que sinaliza se tratar de um lugar sagrado.

É na cozinha que acontece a preparação de todo Axé do Terreiro. Aliás, é consenso entre as religiões afro-brasileiras, que um bom Babalorixá ou Ialorixá somente se tornará um conhecedor dos segredos do Axé quando for forjado nesse recinto sagrado. A cozinha do Terreiro não é apenas um espaço de preparo de alimentos, mas um verdadeiro laboratório místico, onde se manipula o invisível por meio do visível. Conhecer a culinária da Umbanda é pré-requisito para se relacionar bem com todas as entidades que nela atuam, já que cada oferenda carrega uma assinatura espiritual própria.

Neste contexto, comer é muito mais do que se alimentar, pois significa viver, nutrir, conservar, relacionar-se e iniciar-se, fortalecendo o vínculo com a comunidade e com a ancestralidade. Como ensina Maria Stela de Azevedo (1998, p. 17), “comer é uma maneira de se comunicar com o Orixá e fortalecer o axé”. Portanto, a alimentação ritual se constitui como uma gramática sensível da espiritualidade afro-brasileira.

Essa perspectiva também é corroborada por Reginaldo Prandi (2005) ao destacar que os alimentos ritualísticos, nas religiões de matriz africana, não funcionam apenas como símbolos, mas são compreendidos como portadores de axé, isto é, de energia sagrada, cuja preparação e manipulação envolvem saberes transmitidos por gerações. Neste contexto, a comida é uma linguagem espiritual e um código ancestral. Não por acaso, os alimentos oferecidos são compartilhados, benzidos, consagrados e, muitas vezes, consumidos como parte do rito. Assim, todo Terreiro é também uma casa de saberes culinários sagrados, onde o fogão se torna altar e a colher se transforma num instrumento mágico.

No terreiro, quando seus membros se reúnem para comer, esse momento não é percebido apenas como uma necessidade fisiológica de “matar a fome” ou como uma busca individual de prazer pelo paladar. Trata-se, antes, de um encontro coletivo em que pessoas e Orixás partilham o mesmo espaço sagrado, de modo que a refeição se converte em celebração da vida e reafirmação de vínculos comunitários. Como observa Raul Lody (1998, p. 17), “comer também é um ato social”, isto é, um gesto que produz laços, pertencimento e reconhecimento mútuo. No contexto da Umbanda, essa dimensão social da comida é atravessada pela sacralidade: os

⁹⁷ Cozinha de Santo é um local restrito onde se prepara todas as oferendas para as entidades de Umbanda ou, no caso do Batuque gaúcho e do Candomblé baiano, para os Orixás. Nesse local, só é admitida a presença de quem for iniciado ou tiver autorização pelo dirigente da Casa de religião.

alimentos são assentados, benzidos, consagrados e, muitas vezes, consumidos como parte do rito, de modo que comer no terreiro significa também atualizar a relação com os Orixás, com a ancestralidade e com o grupo.

No Terreiro, quando seus membros se reúnem para comer, não se interpreta esse momento como uma simples necessidade fisiológica de “matar a fome” e, menos ainda, como uma busca pelo prazer através do paladar. É mais do que isto, é um encontro entre pessoas sendo assistidas pelos seus Orixás, o que torna esse momento jubiloso, pois se entende que, mais que uma refeição, é uma celebração à vida. Como diz Raul Lody (1998, p. 17)⁹⁸: “comer também é um ato social”.

Cada prato preparado na Cozinha Sagrada exige um trabalho laborioso, com muita sofisticação, cheio de pormenores que os qualificam com uma estética primorosa e única. O sabor é um dos pré-requisitos, junto com a sedução do cheiro de um bom prato, com os temperos minuciosamente escolhidos e utilizados na medida certa para oferecer também uma boa nutrição. Assim, o dendê, o mel, as farinhas, as frutas, as hortaliças, a pimenta e a carne são ingredientes que, nas mãos de um chefe de Terreiro, são utilizados para criar uma refeição que agrada aos Humanos e aos Orixás. O Axé dos Terreiros se mantém através da cozinha, como sustenta Lody:

É por meio da alimentação comum dos deuses e de seus adeptos que as religiões têm assegurada a sua sobrevivência. Os Terreiros são ótimos locais de fé, festa e, principalmente, para se comer. Comem os deuses e, principalmente, comem os homens. Terreiro, bom de comer. Todo Axé come. (Lody, 1994, p. 24).

Visto que a Umbanda é marcada pela tradição oral, a boca é considerada uma abertura sacralizada. Junto com a língua, que é seu órgão, recebe comida, nutre o corpo, se comunica e verbaliza conhecimento para sua comunidade. A boca não permite somente a nutrição do corpo, mas também do espírito, porque, no ato de comer, o Axé opera como potência fundamental para o exercício de viver e, ao mesmo tempo, garantir a sobrevivência do Terreiro.

Quando se verbaliza algo na comunidade umbandista, o adepto sabe do compromisso que tem com seu discurso, já que, nesta tradição, a palavra traz um sentido mágico e de encantamento. Na cosmovisão africana, a palavra tem poder. Por esta razão, a mentira é entendida como um contra Axé. Logo, é proibido mentir e o que mente é execrado.

⁹⁸ LODY, Raul. **Santos da Casa: fé e comida na cultura popular**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 1998. p. 17.

A palavra é carregada de Axé do Orí e do Orixá da pessoa que fala. Espera-se sempre uma fala sadia de quem se expressa em nome desta tradição, porque a palavra é um documento. Na perspectiva de Síkíru Sálámi e Ronilda Iyakemí Ribeiro (2011):

A verdade é um compromisso que se tem para com Orí e para com os demais Orixás. Cada vez que uma pessoa utiliza a palavra de modo adequado, o seu Orí se fortalece e ocorre um avanço em sua existência: a palavra correta fortalece o homem e lhe possibilita prosperar. (Sálámi; Ribeiro, 2011, p. 106).

Com base na sabedoria ancestral, é possível compreender que a palavra não é apenas som, mas também força sagrada que molda o destino. Falar a verdade é um ato de culto a Orí e um alinhamento com o caminho traçado pelos Orixás. Assim, diante do que foi exposto até agora, reafirma-se que, na Umbanda, o verbo é instrumento de construção, de cura e de elevação, tendo em vista que quem honra a palavra, honra sua própria cabeça e, com isso, honra o sagrado.

4.4 ORI (CABEÇA) QUE PENSA E FALA

A cabeça é a parte do corpo que é considerada como a mais sagrada nas religiões afro-brasileiras. Mais que uma parte do corpo, a cabeça representa a sede da inteligência, dos sentimentos, da razão, da sabedoria, do consciente e inconsciente. Nas tradições de povos de Terreiros, cada cabeça é considerada como uma digital no mundo. Significa dizer que, enquanto seres humanos, as pessoas são iguais biologicamente, porém, em se tratando da cabeça pensante, elas são diferentes, sendo que cada uma apresenta suas particularidades e seus recursos cognitivos próprios. Sob esta perspectiva, o caminho que cada ser humano escolhe para si é muito importante para a Umbanda, pois uma boa cabeça é definida pelas escolhas que ela faz. Experimentar é mais importante que saber, segundo um adágio africano: “o que se sabe é diferente do que se vivencia” (Jagun, 2015).

Justamente por ocupar tão elevada posição entre as demais partes do corpo, a cabeça também precisa “comer”. Os estudos do Babalorixá Márcio de Jagun revelam que “mais do que um item da anatomia, a cabeça não se reduz à importância da caixa craniana, que guarnece o cérebro. Os animais ditos irracionais também a possuem. Mas, no homem, a cabeça tem constituição diferente e mais abrangente” (Jagun, 2015, p. 25).

Ao falar especificamente da Umbanda, compreende-se que os homens são descendentes direto dos Orixás, mas dependem única e exclusivamente de seu próprio Orí. Há uma máxima

iorubá que diz: “O que Orí não quer, Orixá não pode fazer”. Por esta razão, o homem tem que cuidar de sua cabeça para receber também o Axé de seu Orixá. Para a Umbanda, um bom Orí é a cabeça que caminha em direção à educação, desenvolve um bom caráter e se torna o homem longevo. É consenso para os umbandistas que uma pessoa que se comportou com boa educação, caráter e alcançou vida longa foi um ser humano que teve a graça de ter um bom Orí, ou seja, foi uma cabeça abençoada, cumpriu seu destino com êxito e está pronta para morrer.

O Orí sofre influências do seu meio ambiente e se desgasta. Por isso, transitar onde há a presença de pessoas negativas ou tóxicas faz mal ao Orí. Em outras palavras, como o mundo é habitado por pessoas que também são tóxicas, isso se soma ao próprio desgaste emocional proveniente do estresse do dia a dia e o Ori se enfraquece. Na Umbanda, para tratar e recuperar a força da cabeça, não basta ritualizá-la com as ervas ou outros banhos. Embora se reconheça a importância desses rituais, se entende que também é necessário e até vital ter uma fala sadia. Portanto, o Orí é uma porção individual que nasce e morre com o ser humano, conforme sustenta Santos: “Com efeito, Orí é o que individualiza, será o primeiro a nascer e o último a expirar. Orí também será o primeiro que deverá ser venerado por um indivíduo, antes mesmo de seu *Orixá*” (Santos, 2002, p. 216).

Faz parte da tradição umbandista aceitar que, ao nascer, os seres humanos decidem sobre a cabeça (Orí) que querem carregar. Desse modo, essa escolha definirá suas características pessoais, tais como: a inteligência, o temperamento e a sua sorte. Entretanto, segundo esta tradição, essa escolha do Orí não é nada fácil, pois dependerá sempre das possibilidades criadas por esse mesmo Orí em sua vida pregressa, ou seja, da forma como utilizou seus recursos em seu trânsito no Aiyê (plano físico). Assim, quanto melhor tiver sido a qualidade de sua existência, com um bom caráter, trabalhando em seu crescimento e de sua comunidade, melhores serão as possibilidades de seu Orí. Torna-se perceptível que é diante deste entendimento a respeito da escolha da cabeça (Orí) que a Umbanda aceita, de forma incontestável, o princípio da reencarnação.

Uma vez nascido este Orí, portanto estando no Aiyê, a cabeça terá uma existência própria. Por essa razão, deverá necessariamente governá-la da melhor forma possível. Além de ter uma existência própria, o Orí também tem sede de determinado Orixá, conforme afirma Armando Vallado:

O Orí tem uma existência própria e por isto deve ser alimentado e cultuado, de modo que possa assim funcionar adequadamente e dar felicidade ao seu portador. Tendo natureza divina, o Ori de cada pessoa pode ter seu assentamento, isto é, sua representação material e espiritual. (Vallado, 2002, p. 57).

Portanto, para a Umbanda, o ser humano é composto pelo Orí, por ser necessário enquanto um princípio vital capaz de oferecer traços de caráter e compor uma personalidade que individualiza o homem. Assim, conseqüentemente, esse ser desempenhará um papel social no mundo. Esse papel a ser desempenhado enquanto indivíduo permitirá que o homem cumpra seu destino na sua jornada no mundo. Embora exista uma relação entre o Orí e a cabeça física, na verdade, o Orí é um princípio que vai muito além de uma condição anatômica ou física. O Orí representa, em última análise, a essência do ser humano com uma dimensão de existência vinculada de forma inquebrantável com a problemática de sua ancestralidade, ou seja, com sua história no mundo.

Em síntese, na Umbanda, a oralidade não é apenas uma forma de comunicação, mas um verdadeiro pilar de sustentação de toda a tradição umbandista. É por meio da palavra falada, dos pontos cantados, das rezas, dos mitos transmitidos de geração em geração que a memória ancestral, os fundamentos sagrados e a identidade do povo de terreiro são preservados.

Nesse sentido, a oralidade garante a continuidade de saberes que, ao escaparem do registro escrito, se mantêm vivos, dinâmicos e protegidos contra a violação de seus mistérios. Mais que um recurso, a oralidade é uma estratégia de resistência a um modelo de cultura dominante que insiste em invisibilizar as tradições afro-brasileiras.

Portanto, reafirma-se o valor da oralidade na Umbanda. Além disso, se reconhece que cada terreiro é, ao mesmo tempo, um território que contém uma biblioteca viva, onde o ancião, o guia e o iniciado se tornam guardiões de um patrimônio imaterial que molda, inspira e fortalece a afro-brasilidade. Assim, a palavra falada se faz sagrada, criando pontes entre o passado, o presente e o futuro de uma religião que, em sua essência, é voz, memória e esperança.

5 A UMBANDA NO RIO GRANDE DO SUL

Este trabalho tem como objetivo resgatar a prática umbandista desenvolvida em Caxias do Sul, procurando construir um olhar panorâmico que permita alcançar uma compreensão mais ampla dessa religião, por vezes considerada exótica, e, ao mesmo tempo, decifrar o complexo mosaico religioso e cultural que tem se manifestado com notável vigor neste município.

Como desdobramento desta pesquisa e em consonância com sua proposta metodológica, foi produzido o documentário *A Voz da Umbanda: Entre Microfones e Terreiros*, veiculado pela rádio web *A Voz da Umbanda*. Esse documentário constitui uma síntese audiovisual da trajetória da Umbanda no município. Essa síntese foi elaborada com base em entrevistas semiestruturadas realizadas com dez dirigentes religiosos de distintas gerações, gêneros e linhagens espirituais.

A estrutura narrativa do documentário foi organizada em cinco blocos temáticos principais, pensados como eixos interpretativos da memória religiosa local. Apresenta-se, na sequência, o roteiro técnico de sua construção. Intitulado “Bloco 1) Raízes e Fundamentos da Umbanda em Caxias do Sul”, o primeiro bloco aborda as primeiras casas religiosas fundadas no município, os pioneiros da fé umbandista e os desafios enfrentados nas décadas iniciais, em um contexto de invisibilidade social e preconceito religioso. Já o segundo bloco se chama “Bloco 2) Formas de Transmissão do Saber e Tradição Oral” e explora os mecanismos pelos quais o conhecimento umbandista é transmitido: a oralidade, os pontos cantados e riscados, a observação ritual e o convívio diário no Terreiro. O terceiro bloco recebe o nome de “Bloco 3) Relações com a Sociedade e o Espaço Público” e analisa a presença crescente da Umbanda em conselhos municipais, projetos sociais, políticas públicas e espaços de diálogo inter-religioso, destacando também o enfrentamento à intolerância religiosa e ao racismo estrutural. O quarto bloco, chamado de “Bloco 4) Experiências Pessoais de Fé e Ancestralidade”, apresenta relatos biográficos e espirituais dos entrevistados sobre o chamado religioso, os processos de iniciação, a convivência com as entidades e a vivência ancestral no Terreiro. O quinto bloco se intitula “Bloco 5) Desafios e Caminhos para o Futuro da Umbanda”. Ele reflete sobre as tensões e dilemas enfrentados na contemporaneidade, como o uso das redes sociais, o risco da espetacularização e mercantilização da fé, e a importância de preservar os fundamentos éticos, simbólicos e litúrgicos da tradição.

A elaboração do documentário, neste contexto, não apenas cumpre uma função de registro e salvaguarda, mas se constitui como uma ferramenta metodológica de interpretação e

visibilização da memória viva da Umbanda em Caxias do Sul. Ao privilegiar a voz dos protagonistas e a linguagem da oralidade, esse produto reafirma os princípios da Nova História Cultural e da História Oral como estratégias legítimas de construção do conhecimento histórico-religioso.

Vale ressaltar que este documentário será objeto de uma análise mais detalhada no capítulo 5 desta tese, ocasião em que serão discutidos seus aspectos metodológicos, teóricos e simbólicos. A intenção é compreender de que maneira o material audiovisual contribui para a preservação da memória oral da Umbanda e para a valorização de seu patrimônio ancestral, ampliando os horizontes da pesquisa aqui apresentada.

A presente pesquisa, ao registrar e analisar a oralidade e os Pontos Riscados na Umbanda de Caxias do Sul, insere-se no campo da História Pública. Desde sua concepção, o trabalho não se limita à produção de conhecimento para a academia, já que propõe um diálogo efetivo entre universidade, comunidades de terreiro e sociedade em geral. O programa de rádio *A Voz da Umbanda*, com 25 anos de trajetória ininterrupta, e o documentário que resulta desta tese constituem práticas de difusão e de valorização da memória que ultrapassam os muros institucionais. Na ilustração abaixo (Imagem 11), é possível ver a divulgação do programa “A Voz da Umbanda”.

Imagem 11 – Divulgação da programação de A Voz da Umbanda



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Nesse sentido, o programa de rádio “A Voz da Umbanda” ultrapassa o posto de veículo de comunicação, já que constitui a própria ferramenta que propiciou - e ainda propicia - as condições para resgatar, preservar e difundir a memória oral e a ancestralidade da religião. Mais do que uma fonte, ele é também método, pois possibilita o encontro entre narradores e ouvintes, entre sacerdotes e comunidade, em um espaço público onde a oralidade é registrada e reinterpretada. Cada entrevista, cada canto transmitido, cada relato de vida se torna um documento vivo, construído coletivamente, em que a autoridade da memória é compartilhada com a audiência.

Imagem 12 – Programa A Voz da Umbanda, nos estúdios da rádio A Voz da Umbanda. Babalorixá Saul D’Ogum em entrevista com a escritora e umbandista Miriam Prestes de Oxalá. Data 01/05/2016



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Nessa ordem de ideias, o programa de rádio em questão vai ao encontro do pensamento de Haussen (1998, p. 69-87)⁹⁹, tendo em vista que essa mídia serve como instrumento de

⁹⁹ Doris Fagundes Haussen é doutora em Comunicação Social pela Universidade de São Paulo (USP) e professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Suas pesquisas se concentram em história da mídia, rádio, televisão e imprensa no Brasil, com destaque para estudos sobre a mobilização social e os impactos culturais desses meios.

avaliação de acontecimentos históricos, pois percorre e expõe perspectivas do tempo. Além disso, também é instrumento de arte, dentro das muitas maneiras do fazer rádio.

Do mesmo modo, torna-se relevante destacar a importância de se inserir determinados pontos de cultura que, simultaneamente, configuram-se como referências de História Pública e de expressões de memória social. Ao mesmo tempo em que esses espaços preservam tradições, também se afirmam como paisagens afro-brasileiras, capazes de marcar simbolicamente o território urbano e oferecer às pessoas que por eles transitam uma experiência de pertencimento e reconhecimento identitário.

Entre tais referências, destacam-se o Santuário Ecológico Reino dos Orixás, localizado no bairro Cruzeiro; e a rua Zélio Fernandino de Moraes, localizada no bairro Santa Catarina; e o monumento ao Orixá Ogum, patrono da cidade de Caxias do Sul, localizado na Praça Lauro de Oxum, na Avenida Bruno Segala, na Perimetral Sul. Tais iniciativas se configuram como marcos de afirmação cultural e religiosa, projetando no espaço público a presença viva da ancestralidade. Ademais, quando se aborda a construção da história da Umbanda em Caxias do Sul, se torna imprescindível destacar os locais citados como determinados marcos históricos desse município, pois eles expressam a presença pública dessa tradição religiosa no espaço urbano.

Apesar disso, observa-se que a população, em geral, ainda desconhece esses lugares de memória, como os monumentos, as praças e os demais pontos de cultura, que traduzem a história viva da Umbanda em Caxias do Sul. Reconhecer e valorizar esses espaços é fundamental para a compreensão da religiosidade afro-brasileira enquanto parte integrante do patrimônio cultural local e da memória coletiva da cidade.

Esta realidade de uma percepção do entorno ou do público, que Ferraz (2019) descreve como história ao ar livre, parece não ser uma prerrogativa somente dos municípios, posto que também alcança a academia. Nas palavras de Ferraz:

O História ao Ar Livre surgiu de um sentimento de preocupação com um ensino de história que fosse mais aberto e inclusivo, sem as amarras de um conteúdo programático mais rígido e sem a necessidade de um ambiente fechado, além de um interesse em dar uma contribuição para a valorização dos espaços públicos em nossa cidade. Sempre nos impressionou perceber que nossos estudantes muitas vezes conheciam muito sobre espaços públicos de outros países e até mesmo de sociedades antigas, mas não sabiam praticamente nada sobre espaços da cidade em que viviam. (Ferraz, 2019, p. 133).

A tradição afro-brasileira evoca estes espaços públicos que são marcados como lugares de Axé e que são marcados por uma relação dialógica com a natureza. Neste aspecto, o próprio

Terreiro, diferentemente das igrejas ou outras instituições religiosas, deve estar inserido em um ambiente no qual a natureza se manifeste plenamente. Sua localização não é apenas circunstancial, mas um requisito fundamental para a plenitude do Axé, pois é por meio deste vínculo que se estabelece uma relação orgânica e biunívoca com os elementos presentes na natureza.

Portanto, muito do que mais do que um cenário externo, a natureza constitui parte constitutiva do espaço sagrado do terreiro: rios, árvores, pedras, ventos, animais, praças e monumentos não são meros ornamentos e sim forças vivas que interagem com a ritualidade. Assim, para que o terreiro cumpra sua função espiritual de forma íntegra, é indispensável que essa relação seja preservada em equilíbrio e respeito mútuo. Esse é um aspecto que caracteriza as religiões afro-brasileiras. Por esse motivo, todo o adepto da Umbanda entende que a cidade é uma célula viva e seus espaços devem ser vivenciados e enaltecidos como lugares que podem se estabelecer como lugares de memórias afetivas. Essa forma de compreender a cidade vai novamente ao encontro do pensamento de Ferraz (2019), quando nos alerta para a importância dos espaços públicos também como lugar de narrativa histórica:

Acreditamos que uma cidade viva é aquela em que seus espaços públicos são vivenciados por seus cidadãos e cidadãs. Uma pessoa só cuida de sua cidade se desenvolver uma memória afetiva, se gostar dela, se conhecer seus cheiros, seus personagens, suas praças, seus sons. Hoje, infelizmente, ainda temos um modelo que valoriza ambientes fechados e “impessoais” como shoppings, em detrimento dos espaços que realmente dão identidade à cidade. (Ferraz, 2019, p. 134).

Por esta razão, diferente de alguns credos religiosos, a Umbanda se distingue por educar seus iniciados na valorização do espaço público, entendido como lugar de convivência social e como território sagrado de respeito à natureza e de reverência aos ancestrais. Nesse sentido, o terreiro não se limita a ser um espaço de culto fechado em si mesmo, pelo contrário, ele se projeta para além de seus limites físicos, instaurando uma pedagogia comunitária que articula espiritualidade, memória coletiva e responsabilidade ambiental. Tal perspectiva aproxima-se do que Almeida e Rovai (2011) denominam “educação histórica”¹⁰⁰, isto é, um processo formativo que permite aos sujeitos se compreenderem como herdeiros de uma tradição e, ao mesmo tempo, corresponsáveis por sua continuidade no presente.

¹⁰⁰ Sobre o conceito de “educação histórica” na perspectiva da História Pública, ver: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Orgs.). **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

Por conseguinte, é por meio de seus microfones que a rádio se torna espaço de construção e preservação de uma memória coletiva, reunindo narrativas, experiências e saberes dos terreiros. É assim que a rádio assume um papel fundamental como instrumento da própria História Pública, pois permite que vozes antes silenciadas sejam ouvidas e reconhecidas. Essa compreensão dialoga diretamente com a reflexão de Johanna Dunaway (2016), para quem o rádio pode ser considerado um dos mais valiosos meios de disseminação e democratização do conhecimento histórico. Nas palavras da pesquisadora¹⁰¹, “o rádio se originou do falar e do ouvir, o primeiro meio de transmissão existente. A reunião de grandes famílias e até de andares inteiros de edifícios em torno do rádio refletia uma cultura anterior do recontar comunal da história” (Dunaway, 2016, p. 165).

De modo geral, hoje a sociedade privilegia a imagem em detrimento da escuta, principalmente de uma escuta atenta, mais reflexiva, capaz de acolher sentidos e memórias. Quando as pessoas entram no universo da Umbanda, elas são conduzidas a uma multiplicidade de vozes que, por meio da oralidade, transmitem um conhecimento ancestral. Essa oralidade não se destina a ser aprisionada em cadernos ou livros, ela anseia por permanecer viva na memória coletiva. Na tradição umbandista, a palavra falada não pode ser apropriada sem retorno, pois quando não há devolução à comunidade, rompe-se o elo consagrado entre quem fala e quem escuta. A fala, na Umbanda, é sempre contextualizada: ela ocorre como parte de um fenômeno pedagógico-espiritual, em que o aprendizado se estabelece no diálogo entre o mundo dos encarnados e o dos desencarnados.

Mesmo que a sociedade seja marcada por múltiplas tradições culturais, a conexão entre escutar e ouvir se mostra, muitas vezes, frágil. Ainda assim, a Umbanda se constitui como uma tradição religiosa que preserva a oralidade como fundamento essencial, justamente para não romper o vínculo entre palavra e memória. É por meio dessa díade, isto é, da oralidade e da memória, que se estabelece uma relação íntegra e vital com o sagrado, permitindo que o saber ancestral seja continuamente atualizado e compartilhado.

Neste sentido, o rádio se revela como um instrumento privilegiado para a transmissão de um saber ancestral, pois possibilita que o conhecimento seja compartilhado em uma esfera pública e acessível a todos os ouvintes. Sua força não reside apenas em “fazer-se ouvir”, mas também em estimular a imaginação, permitindo que cada ouvinte construa imagens mentais a partir das vozes, dos cantos e das narrativas que escuta. O aspecto mais significativo é que essa

¹⁰¹ Johanna Dunaway é professora e pesquisadora de Ciência Política, com foco em mídia, opinião pública e comportamento político. Atua como docente no Departamento de Comunicação da Texas A&M University (EUA) e tem diversas publicações sobre os impactos sociais e políticos dos meios de comunicação.

experiência sonora favorece a memorização e a interiorização de um conteúdo que, por ser ancestral, ultrapassa a informação e se inscreve na memória coletiva como patrimônio espiritual.

Deste modo, o programa *A Voz da Umbanda* se inscreve como prática de História Pública, na medida em que rompe com a desconexão comum do falar sem ser ouvido, e com a exclusividade da academia em priorizar textos escritos, devolvendo à sociedade, em linguagem acessível, o patrimônio ancestral dos terreiros. Como consequência disso, a própria pesquisa é, em sua essência, um exercício de História Pública.

Vale ressaltar que o conceito de História Pública ainda se encontra em processo de consolidação no Brasil. Ele se refere a um conjunto de práticas historiográficas que buscam ampliar o acesso ao conhecimento histórico, promovendo sua circulação em espaços sociais diversos. Para as historiadoras Juniele Rabêlo de Almeida e Marta Gouveia de Oliveira Rovai,

A história pública é uma possibilidade não apenas de conservação e divulgação da história, mas de construção de um conhecimento pluridisciplinar atento aos processos sociais, às suas mudanças e tensões. Num esforço colaborativo, ela pode valorizar o passado para além da academia; pode democratizar a história sem perder a seriedade ou o poder de análise. Neste sentido, a história pública pode ser definida como um ato de “abrir portas e não de construir muros”, nas palavras de Benjamim Filene. (Almeida; Rovai, 2011, p. 7).

Essa perspectiva desloca o monopólio acadêmico sobre a história e reconhece que as comunidades, as instituições culturais e os movimentos sociais também são produtores legítimos de narrativa histórica.

Nesse contexto, a rádio *A Voz da Umbanda* atua como um verdadeiro arquivo sonoro e dinâmico. Ao longo de 25 anos, o programa se consolidou como espaço de memória e de afirmação identitária, difundindo falas de líderes religiosos, registrando festas, transmitindo cantos e entrevistas que, de outra forma, poderiam se perder no tempo. A cada emissão, a rádio abre para o domínio público aquilo que antes ficava restrito ao espaço do terreiro, sem, contudo, violar o caráter sagrado da tradição, mas fortalecendo-o ao torná-lo visível e audível para um público mais amplo. Assim, a História Pública se realiza como prática concreta, em que a ancestralidade ganha novos meios de permanência e se reconhece como patrimônio vivo.

Entretanto, este entrelaçamento entre a memória pessoal dos Terreiros e sua projeção para a esfera pública exige do pesquisador um cuidado especial. Muitas vezes, o protagonismo dessas narrativas é atribuído aos ancestrais, só que também envolve trajetórias de pessoas vivas, cujas histórias se tornam parte da memória coletiva. Nesse ponto, torna-se necessário ponderar

os limites éticos da divulgação, a fim de não expor e/ou macular a integridade de indivíduos ou de famílias. Conforme alertam os escritos de Almeida e Rovai,

Quando a memória pessoal se entrelaça com aquela da vida pública, põe-se a questão do direito de alguém selecionar o que poderá ou não vir a público, por exemplo, para preservar a integridade de uma reputação, ou de uma versão historiográfica já publicada, ou mesmo para evitar o comprometimento de outras pessoas, vivas ou mortas, relacionadas ao caso sob escrutínio. Até que ponto é legítimo que indivíduos ou grupos reivindiquem posse ou controle sobre o que pode ou não ser publicado, ou mesmo sobre o modo como será apresentado ao público? Aqui, a investigação histórica levanta a questão dos limites entre público e privado. (Almeida; Rovai, 2011, p. 20).

Ao estudar a história das religiões, constata-se que todas elas sofreram influências de culturas e cultos anteriores que, de alguma forma, serviram de enxerto para a construção de uma “nova” doutrina ou roupagem religiosa. Pelo que se constata, com a Umbanda não ocorreu de forma diferente.

Na história recente da Umbanda, a inusitada manifestação do Caboclo da Sete Encruzilhadas, através do seu jovem médium Zélio Fernandino de Moraes, tem servido de motivação para acaloradas discussões entre os que consideram esse acontecimento como o grande marco de fundação da Umbanda e os que rejeitam essa tese, defendendo que a Umbanda já existia antes da atípica manifestação mediúnica de Zélio Fernandino de Moraes.

De fato, naquela época, já existiam manifestações de entidades que atualmente fazem parte das linhas de trabalho da Umbanda. No entanto, é importante destacar que essas manifestações estavam circunscritas a poucos lugares, diferente desta proliferação de Terreiros que ocorre hoje. Além disso, essas manifestações mediúnicas ainda estavam longe de serem consideradas como Umbanda. É preciso reconhecer que a difusão da Umbanda se deve ao profícuo trabalho de Zélio Fernandino de Moraes enquanto anunciador da Umbanda.

Além disso, também é necessário frisar que antes da proclamação da Umbanda por meio de Zélio, as manifestações espirituais aconteciam pelo processo mediúnico de incorporação, porém por conta da ausência de registros, acabaram virando apenas episódios que se apresentam de maneira dispersa em todo o território nacional. Trindade (2024) ressalta que

Não devemos olvidar que a Umbanda nasceu em um momento de profundas transformações sociais e políticas. Foi fundada ou anunciada em 1908 e logo recebeu influências espíritas, católicas, africanas, indígenas e de magia europeia, constituindo uma saudável diversidade étnica e religiosa. Um dos motivos para publicar esta obra é que nos últimos tempos, uma parte dos pesquisadores, uma parcela significativa dos jovens umbandistas e, mesmo umbandistas mais experientes, vêm tentando desconstruir o fato histórico de 1908, da fundação, nascimento ou anunciação da Umbanda por Zélio Fernandino de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas. [...]

É um direito inalienável de todos os umbandistas e pesquisadores em geral, discordar a respeito do fato de que Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas terem anunciados ou fundado a Umbanda em 15 de novembro de 1908 e sobre o fato de que antes de Zélio já havia Umbanda. No entanto, discordar sem apresentação de provas não é uma boa atitude. Diamantino Fernandes Trindade, Pai Aluísio de Ogum, e outros pesquisadores e escritores apresentam provas cabais sobre o evento, com inúmeros documentos, imagens, artigos acadêmicos e relatos orais de pessoas sérias. Os que não apresentam provas têm sempre a mesma narrativa: antes de Zélio já havia manifestações de caboclos e pretos velhos. (Trindade, 2024, p. 18).

Por esta razão, corroborando com o texto de Trindade (2024), é importante enfatizar que estas manifestações se davam de forma muito isoladas, como pequenos fragmentos, confusos e misturados com outras práticas ritualísticas, sem nenhuma organização onde se pudesse verificar algo próximo a uma instituição religiosa do tamanho do que, hoje, se identifica como Umbanda.

Além disso, se existe alguma aproximação entre estes fenômenos mediúnicos ocorridos no passado e a Umbanda tal como é conhecida hoje em dia, o único ponto em comum são os nomes de entidades avulsas que, vez ou outra, se apresentavam com nomes de algum Caboclo, Preto-Velho ou até mesmo Exu.

Por causa da relevância com a qual se apresenta a Umbanda, enquanto uma religião, é pouco recomendável querer reconhecer estes registros apresentados de forma independentes como seu marco original. Ainda que possam ser verdadeiros, pelo conteúdo mediúnico expresso, eles não conseguiram representar a Umbanda em sua integralidade, como o fez Zélio Fernandino de Moraes.

Sem embargo, pode-se seguramente considerar que a Umbanda teve vários marcos, a começar pelas próprias manifestações esparsas mencionadas acima. Contudo, entende-se que o grande marco ou o marco zero da Umbanda se deu com o Caboclo das Sete Encruzilhadas, manifestado mediunicamente em Zélio Fernandino de Moraes, conforme atesta Cumino (2010, p. 33): “a primeira manifestação de Umbanda é a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio Fernandino de Moraes, ao que consta, dentro da recém-fundada Federação Espírita de Niterói”.

Portanto, é este o evento que deve ser considerado como a grande referência do nascimento da Umbanda em solo brasileiro. Ele teve como protagonista o Caboclo das Sete Encruzilhadas e, como coadjuvantes, o próprio Zélio Fernandino de Moraes e, por extensão, o presidente da Federação Espírita de Niterói, o senhor José de Souza. Ironicamente, o lugar que serviu como o grande palco desse memorável acontecimento passa ser a Federação Espírita de Niterói. Verdade seja dita, com o passar do tempo, esse episódio passou a gerar um

grande desconforto aos umbandistas, pois a narrativa que se construiu, e ainda prevalece, foi que o nascimento da Umbanda se efetuou dentro de um Centro Espírita Kardecista.

Ainda hoje, para muitos adeptos da Umbanda, este fato não deixa de ser embaraçoso, pelo temor que essa Umbanda “branca”, de Zélio Fernandino de Moraes, se cristalice como uma “umbandek”, ou coisa pior, e que, com o passar do tempo, tendo como base as novas gerações de seguidores da Umbanda, que se identificam com um perfil mais holístico, acabe se tornando apenas um capítulo do espiritismo kardecista.

5.1 AS DIVERSAS UMBANDAS

Aqueles que apresentam uma vivência longa dentro da Umbanda conseguem descobrir que ela se apresenta como um diamante multifacetado, onde cada vértice prefulgura uma determinada roupagem, com características próprias, marcada pela forte influência de uma determinada tradição. Neste brilhante, é possível encontrar várias denominações como: Umbanda Branca, Umbanda Cruzada, Umbanda Esotérica, Umbanda Omolocô etc.

Como a Umbanda tem muitos tons, ela deve ser olhada de cima, como se um grande mosaico fosse observado, visto que um só vértice não dá conta de defini-la, pois torna-se apenas a manifestação de um raio do conjunto maior denominado de Umbanda.

Há razões suficientes para que o contorno que a Umbanda assume em seu nascimento seja compreendido. Para isso, é preciso entender que Zélio Fernandino de Moraes era filho de seu tempo. Dessa maneira, não poderia deixar de ser refém de um sistema fechado, onde o que imperava era um modelo social ainda mais conservador e intolerante do que se apresenta hoje. À vista disso, o que predominava, em 1908, nos limites do poder religioso, era a absoluta hegemonia do catolicismo, ao qual a família de Zélio e demais parentes eram devotos zelosos, com exceção do pai, que nutria uma forte inclinação para o espiritismo kardecista. Outro fato que ganhava destaque neste Brasil do início do século XX, era a boa nova kardecista, recém-chegada da Europa, como um sistema doutrinário que conciliava o mediunismo com o cristianismo.

Neste cenário, esta novidade religiosa recém-vinda do velho mundo começava a conquistar espaços, atraindo muitos adeptos entre a classe social mais alta no Rio de Janeiro que, naquele momento, se destacava como a capital da República Federativa do Brasil. Por último, mas não menos importante, cabe ressaltar a imponente presença da Maçonaria que,

embora não fosse uma religião, desfrutava de muito prestígio na alta sociedade brasileira, sobretudo no final do século XIX e início do século XX.

O prestígio da Maçonaria estava associado à condição de reunir homens com expressivo capital social, intelectual e econômico em suas Lojas. De modo geral, eles eram atraídos pela proposta de uma irmandade com uma filosofia que se definia como uma sociedade fraterna composta por homens livres e de bons costumes. Tal influência era visível nos meios políticos e culturais da época, especialmente entre figuras do espiritismo, do positivismo e do republicanismo.

De acordo com Cumino (2010), muitos dos protagonistas envolvidos com a fundação e a difusão da Umbanda transitavam também nos círculos maçônicos, o que ajudou a moldar o caráter filosófico e espiritual da religião nascente. Para completar essa análise, Hélio Silva (2021) ressalta que as Lojas Maçônicas desempenhavam um papel central, uma vez que serviram como espaços de articulação ideológica e social no Brasil, promovendo valores como liberdade, fraternidade e instrução, que influenciaram diversas expressões religiosas, incluindo as afro-brasileiras.

Ainda que Zélio fosse um mancebo de apenas 17 anos, é inegável que se tratava de um jovem diferenciado, muito inteligente e determinado. É provável que o seu maior mérito ou sua grande obra tenha sido divulgar, de forma inusitada, a Umbanda, tornando-a, com o passar do tempo, uma reconhecida religião e com o mérito de ser genuinamente brasileira.

Assim, o início da construção religiosa da Umbanda se deu pela madura percepção de Zélio de que precisava da ajuda de mais do que um fenômeno mediúnico, ele necessitava de todo um substrato teológico que se encontrava em outras roupagens religiosas. Portanto, ele precisaria pedir detalhes emprestados para essas roupagens religiosas, a fim de poder ajudar a trajar a nova religião tupiniquim que, daquele momento em diante, passaria a se chamar Umbanda. Em outras palavras, naquele momento, nascia uma nova religião, essencialmente brasileira e diferente de todas as outras roupagens religiosas presentes, até aquele momento, no Brasil.

Ainda que a Umbanda seja uma religião que, em sua essência, se apresenta de forma híbrida, é preciso reconhecer que, inevitavelmente, no momento do seu nascedouro, seu maior recheio veio do espiritismo kardecista. Assim esse recheio serviu de base para a construção da nova religião chamada Umbanda. Nas palavras de Cumino:

Zélio não era espírita, embora seu pai fosse simpatizante. De todo modo, o que ele encontrou na filosofia e na prática codificada por Allan Kardec serviria como base

para a criação da Umbanda, de tal forma que, durante muitas décadas costumava-se defini-la como “Espiritismo de Umbanda”. O próprio Zélio se identificava como “espírita”, assim como sua filha Zilméia de Moraes. Na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP), sempre havia uma “mesa branca” posta para as comunicações do “Chefe” (Caboclo das Sete Encruzilhadas). (Cumino, 2010, p. 34).

O relato de Cumino (2010) sugere que Zélio Fernandino de Moraes, sob a chancela do Caboclo das Sete Encruzilhadas, passa a ser, incontestavelmente, o patriarca da Umbanda, sobretudo porque, pelo menos até aquele momento, não se tinha ouvido falar em Umbanda. Silva (2021) corrobora com essa linha de pensamento, quando assegura:

O mito fundador da *Umbanda* conta que em 15 de novembro de 1908, em Niterói/RJ, um rapaz de 17 anos, chamado Zélio Fernandino de Moraes, teria incorporado o Caboclo das Sete Encruzilhadas e este teria dito que no dia seguinte voltaria a incorporar em Zélio e criaria uma nova religião, que se chamaria “Umbanda”. (Silva, 2021, p. 83).

No entanto, como já foi sinalizado, há os que são contrários a figura de Zélio como mito fundador da Umbanda, o que, em alguns momentos, chega a criar um impasse, sobretudo para aqueles que estão chegando e querem conhecer essa recém-fundada religião. As pessoas que se opõem a esse mito argumentam de forma crítica que há uma tentativa de querer embranquecer a Umbanda, já que Zélio Fernandino de Moraes era, ao que tudo indica, um homem branco. Além disso, sugerir que a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, isto é, o marco da Umbanda, teria acontecido em um Centro Espírita Kardecista, seria negar a influência africana presente de forma abundante na Umbanda.

Assim, sem dúvida, a maneira com que a história da Umbanda se apresenta, por meio da sua narrativa oficial, passa a ser um peso insuportável para aqueles que discordam da existência de elementos kardecistas na Umbanda, afinal, o que realmente importa e sustenta essa religião, segundo os opositores de Zélio, é sua matriz afro.

Entretanto, é importante destacar que, embora se reconheça a relevância simbólica e teológica do mito fundador da Umbanda, este trabalho não se propõe a comprovar historicamente a fundação da religião, por Zélio Fernandino de Moraes, tampouco pretende considerar essa narrativa como única. Contudo, procurou-se respeitar o ponto de vista da tradição oral e da memória religiosa dos terreiros. Esse olhar sugere ser inegável que o episódio envolvendo a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, no contexto da Federação Espírita de Niterói, marca uma inflexão fundamental no processo de institucionalização da Umbanda.

Tudo o que surge sobre Umbanda parece acontecer a partir desse marco simbólico que é compreendido, historicamente, como mito organizador da memória e da identidade religiosa. Aparentemente, ele também é responsável por ter nomeado essa religião que, a partir deste fato, começa a se cristalizar como designação de um novo corpo doutrinário afro-brasileiro, estruturado a partir de fundamentos espirituais próprios.

Outro fato significativo que diz respeito ao trabalho profícuo realizado por Zélio foi a fundação da Tenda Nossa Senhora da Piedade e, posteriormente, a constituição de outras sete Tendias de Umbanda, cuja origem é atribuída à orientação espiritual do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Ressalta-se que essa capilarização de novos Terreiros, em tão pouco tempo, merece destaque. Os nomes das tendias são: Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia; Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição; Tenda Espírita Santa Bárbara; Tenda Espírita São Pedro; Tenda Espírita Oxalá; Tenda Espírita São Jorge e Tenda Espírita São Jerônimo.

Independentemente da comprovação empírica de seus processos fundacionais, estas instituições constituem um patrimônio narrativo e litúrgico de grande valor para a tradição umbandista. Vale dizer que essa força reside menos na verificação documental e mais na legitimidade conferida pela fé e pela continuidade devocional de seus praticantes.

Ainda sob a influência direta de Zélio Fernandino de Moraes e a orientação espiritual do Caboclo das Sete Encruzilhadas, o final da década de 1930 e o início da década de 1940 marcaram um período decisivo para a consolidação da Umbanda. Em 26 de agosto de 1939, no Rio de Janeiro, foi fundada a União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB), instituição que se tornaria a mais antiga federação umbandista do país, reconhecida, por isso, como a Casa Mater da Umbanda. Até hoje, esse espaço considera a Umbanda como uma religião edificada por Zélio e chancelada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Também acredita que ela tem como guia chefe o médium Zélio Fernandino de Moraes.

Na sequência, acontece o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Ocorrido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941, esse evento teve o exclusivo propósito de definir o que é Umbanda, conforme destaca Cumino:

Esse Congresso é a primeira iniciativa coletiva da religião, no sentido de entender, estudar e estabelecer parâmetros ou normas que ajudem a definir o que é e o que não é Umbanda. Foi fundamental para a expansão da religião, pois, adeptos e praticantes passaram a se identificar mais e melhor com a religião de Umbanda. Criou-se força de multiplicação das Tendias e surgiu uma literatura umbandista. Independentemente das críticas, teorias desencontradas e até enganos, o saldo foi muito positivo. (Cumino, 2010, p. 200).

Este primeiro Congresso de Umbanda foi reconhecidamente um marco significativo para começar a se pensar o que era realmente este fenômeno religioso incomum que começava a se expandir, de forma gritante, por todo território nacional. Irrefutavelmente, com todos estes dados históricos fazendo alusão ao trabalho precursor de Zélio Fernandino de Moraes pela Umbanda, encontram-se evidências que sugerem que esse é o personagem mais importante na construção desta religião.

Diante destes fatos, torna-se difícil não reconhecer o pioneirismo de Zélio e do seu mentor espiritual, como os verdadeiros anunciadores da Umbanda. Afinal, antes de Zélio, ninguém tinha se pronunciado sobre algo que pudesse ser significativo ou concebido como Umbanda. Destaca-se que esse pronunciamento do jovem Zélio aconteceu em 1908, dentro da Federação Espírita de Niterói, em um país tradicionalmente católico, eurocêntrico e preconceituoso como se apresentava o Brasil, embora essas características são muito atuais e se mostram como chagas abertas que, infelizmente, ainda sangram.

Por fim, neste momento, caberia uma pertinente pergunta para reflexão: perante um Brasil com essas características que acabaram de ser evidenciadas, será que se Zélio Fernandino de Moraes fosse negro, a Umbanda teria se proliferado da mesma maneira, alcançando a destacada presença que, ainda hoje, encontra no Brasil?

A esse respeito, conclui-se que a Umbanda, em sua riqueza de matizes, expressa uma diversidade que reflete a própria pluralidade do povo brasileiro. Cada terreiro, cada linha e cada tradição local contribuem para essa tessitura de saberes, ritos e símbolos que se renovam a cada geração.

No entanto, é fundamental reconhecer que o grande marco institucional que deu forma, nome e visibilidade à Umbanda foi, sem dúvida, a figura de Zélio Fernandino de Moraes. Seu anúncio público, em 1908, e sua liderança espiritual foram decisivos para consolidar uma tradição que une elementos africanos, indígenas e espíritas em um mesmo chão sagrado.

Assim, ao valorizar a memória de Zélio Fernandino de Moraes, reafirma-se não apenas um ponto de origem, mas também o compromisso de manter viva uma religião que se reinventa na oralidade, na ancestralidade e na luta por respeito, identidade e dignidade para seus filhos e filhas em todo o Brasil.

5.2 A UMBANDA EM CAXIAS DO SUL

O início do século XX é marcado pela impressionante força do catolicismo na Serra Gaúcha, sobretudo em Caxias do Sul. Conforme dados históricos do IBGE, o Censo de 1970 apontava que mais de 90% da população brasileira se declarava católica, sendo que, na região Sul, esse índice se mantinha proporcionalmente elevado. Em Caxias do Sul, a forte colonização italiana e a presença de ordens religiosas intensificaram a hegemonia católica.

Entretanto, a partir da década de 1970, ocorre um significativo avanço no número das igrejas evangélicas no Brasil. Como analisa Marcel Mauss¹⁰² (2003) e reforça Regina Novaes¹⁰³ (2006), a ascensão pentecostal foi acompanhada de um novo ethos religioso, que se baseava na performance midiática, na teologia da prosperidade e no combate direto às religiões afro-brasileiras. Em Caxias do Sul, esse fenômeno também se manifestou: as igrejas neopentecostais começaram a multiplicar o número de seus fiéis e de seus templos, a partir do chamado “boom evangélico” dos anos 1990, impulsionado pelos meios de comunicação de massa.

Nessa conjuntura, enquanto os cultos evangélicos se espalhavam pela cidade, a partir de uma forte presença em rádios e TVs, a Umbanda florescia discretamente. Os Terreiros de Umbanda na Serra Gaúcha aumentavam em número, mas, muitas vezes, se mantinham na invisibilidade, como forma de autoproteção e de autopreservação diante do preconceito histórico. A manifestação da Umbanda era considerada subterrânea, ou seja, uma resistência silenciosa e resiliente.

O preconceito que, hoje, ainda se anuncia, se apresentava com agravo, na segunda metade do século XX. É o que pode ser percebido no depoimento de Mãe Anita¹⁰⁴, entrevistada na rádio *A Voz da Umbanda*, em maio de 2023, ao rememorar a trajetória de Dona Jovelina, sua mãe carnal e dirigente espiritual:

¹⁰² Marcel Mauss (1872–1950) foi sociólogo e antropólogo francês, autor de clássicos como *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, reunido em *Sociologia e antropologia* (2003), obra em que elabora a noção de “fato social total”, fundamental para pensar fenômenos religiosos na interface entre economia, política e simbolismo.

¹⁰³ Regina Novaes é antropóloga brasileira, pesquisadora de juventude e religião, autora do artigo “Juventudes e políticas públicas: o que há de novo?”, publicado na revista *Juventude.br* (n. 1, 2006, p. 55–56), em que analisa as transformações contemporâneas nas experiências juvenis e suas relações com as instituições, incluindo o campo religioso.

¹⁰⁴ O relato de Mãe Anitta foi colhido em entrevista concedida ao autor e integra o documentário *A Voz da Umbanda: Entre Microfones e Terreiros* (produto audiovisual do Doutorado Profissional em História da Universidade de Caxias do Sul – UCS), dirigido por Saul de Medeiros de Ogum. Cópia do documentário encontra-se depositada no acervo do Programa de Pós-Graduação em História da UCS e no arquivo pessoal do autor.

“Era muito difícil dizer que era de Umbanda. Me lembro que eu ia com a mãe ao armazém e as pessoas ficavam olhando sem parar para ela. Aquilo me incomodava, a mãe não dava bola, ela era muito evoluída. Eu via as pessoas dizerem: lá vem a bruxa macumbeira... ela só fazia o bem, ajudava um monte de gente que ia no Terreiro com problemas de saúde” (Mãe Anita).

Este relato descreve o estigma e a violência simbólica sofrida pelas mulheres de terreiro, o que pode ser discutido a partir dos estudos de autores como Luis Nicolau Parés (2006), Vagner Gonçalves da Silva (2005) e Nei Lopes (2004), que problematizam a desqualificação histórica dos saberes religiosos afro-brasileiros.

6 O DOCUMENTÁRIO COMO PRODUTO ACADÊMICO E PATRIMONIAL

O Programa de Pós-Graduação Profissional em História (PPGHIS) da Universidade de Caxias do Sul (UCS) tem como característica central a preocupação em disseminar o conhecimento histórico e cultural produzido para além dos limites da academia, alcançando a comunidade local e regional. É nesse horizonte que a presente tese se insere, por isso a contribuição da proposta não se restringe ao texto escrito, visto que a tese também oferece um produto técnico, o qual foi elaborado em formato de documentário audiovisual e recebeu o nome de *A Voz da Umbanda: Entre Microfones e Terreiros*.

Portanto, o documentário *A Voz da Umbanda: Entre Microfones e Terreiros* constitui o produto técnico desta tese, concebido como instrumento de registro, preservação e difusão do patrimônio imaterial representado pela oralidade e pelos Pontos Riscados através de seu lugar-comum que, na tradição umbandista, é o Terreiro. A escolha pelo formato de documentário audiovisual não é meramente ilustrativa, mas sim um desdobramento metodológico coerente com o caráter performático e oral que caracteriza a religião de Umbanda.

Imagem 13 – Entrevista com o vereador Lucas Caregnato



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Ao privilegiar a escuta das vozes dos dirigentes e dos adeptos dos terreiros de Umbanda da cidade de Caxias do Sul, o documentário amplia o alcance da pesquisa, transformando-se em um repositório vivo de narrativas orais, marcado por memórias e símbolos que dificilmente

seriam captados apenas pela linguagem escrita. Essa decisão dialoga com Alberti (2005), quando ela fala sobre a centralidade da escuta qualificada na História Oral, e com a perspectiva de MacDougall (2006), segundo a qual o filme etnográfico permite captar dimensões sensoriais e expressivas invisíveis ao texto.

Vale lembrar que esse recurso audiovisual nasce do compromisso institucional da UCS de ampliar a difusão das pesquisas desenvolvidas no PPGHIS e, ao mesmo tempo, da necessidade intrínseca à própria tradição umbandista, isto é, abordar a oralidade, a memória coletiva e o registro vivo das vozes de Babalorixás, Ialorixás e Caciques de Umbanda, enquanto dirigentes religiosos que construíram e constroem a história da Umbanda na cidade de Caxias do Sul-RS.

Assim, o objetivo central deste documentário é criar uma obra capaz de articular o rigor acadêmico e a potência expressiva, registrando as tradições de Terreiro de Caxias do Sul, evidenciando a oralidade como eixo estruturante da teologia e da prática religiosa da Umbanda. Ao longo desta pesquisa, demonstrou-se como a oralidade constitui um fundamento sagrado e pedagógico da Umbanda, sendo não apenas um veículo de transmissão de saberes, mas também um instrumento de resistência e de construção identitária. O documentário, portanto, emerge como extensão natural desse processo: uma ferramenta acadêmica e ritualística que torna visível e audível aquilo que o texto muitas vezes não alcança (Thompson, 2002).

6.1 CONCEPÇÃO E PLANEJAMENTO DO DOCUMENTÁRIO

A concepção do documentário partiu da experiência acumulada pelo pesquisador como apresentador do programa de rádio *A Voz da Umbanda*, transmitido ininterruptamente há mais de 25 anos. Composto por entrevistas, cantigas, Pontos Riscados e relatos históricos, o acervo do programa se revelou um campo privilegiado para a observação e a preservação da oralidade como estrutura nas transmissões dos fundamentos teológicos umbandistas. Essas experiências motivaram a inspiração para a construção da narrativa audiovisual.

6.2 A PRÉ-PRODUÇÃO

O roteiro do documentário foi elaborado de modo processual, em um verdadeiro laboratório de criação, a partir de múltiplas reuniões entre o pesquisador e a equipe técnica responsável pela produção. A construção da narrativa não se deu de maneira linear ou pré-

definida, mas emergiu organicamente dos encontros, das escutas e das decisões coletivas. No início do processo, ao buscar uma equipe especializada para a realização do filme, o pesquisador consultou a Universidade de Caxias do Sul (UCS), que indicou dois profissionais do audiovisual com experiência em produções documentais. A partir dessa indicação institucional, e mesmo sem contato prévio com os nomes sugeridos, optou-se por estabelecer parceria com o cineasta Daniel Vargas e com a produtora Xamã Filmes, em função da afinidade entre sua trajetória profissional e a proposta de registrar a memória da Umbanda na Serra Gaúcha.

Assim, a etapa de pré-produção do documentário contou com a participação das seguintes pessoas: Saul de Medeiros, na função de pesquisador e coordenador geral do projeto; Anael de Medeiros, responsável pela direção de arte e produção visual; Daniel Vargas, cineasta e diretor de fotografia; Roberta Tiburi, cinegrafista e assistente de direção; e André Luiz Garcia, encarregado da edição e finalização do filme. Cada membro da equipe contribuiu com sua experiência e sensibilidade para que o roteiro refletisse a densidade simbólica e a força espiritual dos relatos orais captados, respeitando os tempos e as linguagens próprios da Umbanda. Desse modo, o roteiro buscou articular memória oral, registros rituais e análise acadêmica, de forma a traduzir em linguagem audiovisual a complexidade simbólica da Umbanda em Caxias do Sul.

Imagem 14 – Entrevista com o Cacique de Umbanda Olmiro de Oxóssi



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

A seleção dos(as) dirigentes de Umbanda entrevistados(as) para o documentário foi realizada com base em critérios rigorosos que buscaram respeitar a diversidade e, ao mesmo tempo, assegurar a representatividade das casas tradicionais de Caxias do Sul. Dentre os cargos ocupados pelos(as) dirigentes de terreiros selecionados(as) para as entrevistas, estavam Babalorixás, Ialorixás e Caciques de Umbanda, sendo que o documentário também contou com a presença de lideranças comunitárias. Além dessas vozes religiosas e comunitárias, foi incluído o depoimento do vereador Lucas Caregnato (PT), atual presidente da Câmara Municipal de Caxias do Sul e doutor em História, convidado na condição de liderança política e pesquisador, cuja entrevista, originalmente concedida ao programa *A Voz da Umbanda*, contribuiu para contextualizar o lugar dos terreiros no cenário histórico e político do município.

Foram priorizados(as) sacerdotes com longa trajetória de atuação religiosa, levando-se em consideração o tempo de experiência no sacerdócio e a manutenção contínua de casas de Axé reconhecidas pela comunidade local.

Outros critérios determinantes foram a permanência no cargo de Cacique de Umbanda, por meio de seus respectivos Terreiros, bem como a fidelidade aos fundamentos litúrgicos e simbólicos da tradição umbandista, que foram estabelecidos por Zélio Fernandino de Moraes, fundador da Umbanda no Brasil.

Além disso, foram convidados (as) dirigentes que apresentassem notório saber ritualístico, domínio dos fundamentos da religião e atuação reconhecida na preservação da ancestralidade e na luta contra a intolerância religiosa. Também se levou em conta a visibilidade pública e o impacto sociocultural de suas casas de fé, especialmente em atividades educativas, culturais e cerimoniais no município. Aqueles que, por quaisquer razões, não atendiam a esses critérios ou não aceitaram participar da gravação, não foram incluídos na etapa de produção do documentário.

Na etapa de pré-produção, optou-se pelos seguintes espaços de locações para o documentário: o estúdio da rádio *A Voz da Umbanda*, acervos pessoais, espaços públicos relevantes e Terreiros de Caxias do Sul.

Imagem 15 – Imagem do documentário A Voz da Umbanda: Entre Microfone e Terreiros



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Durante a etapa de pré-produção do documentário, foram realizadas pesquisas em arquivos diversos, tais como: o Arquivo Histórico de Caxias do Sul e os Arquivos de Dirigentes de Terreiros com seus acervos pessoais, recortes de jornais e gravações sonoras.

Como procedimentos éticos, a etapa de pré-produção do documentário contou com termos de Carta de Cessão de Direitos sobre depoimentos de voz, e consentimento do uso da imagem, livre e esclarecido (Alberti, 2005).

6.3 PRODUÇÃO E EXECUÇÃO

A produção do documentário seguiu os princípios da metodologia etnográfica, com captação audiovisual realizada por meio de entrevistas semiestruturadas, conforme propõe Sérgio Bôas Júnior (2008).

As filmagens ocorreram majoritariamente no estúdio da rádio A Voz da Umbanda, com inserções de imagens externas captadas em festas religiosas públicas e no interior de alguns terreiros tradicionais. Embora, na etapa de pré-produção, tivessem sido cogitados outros espaços para as gravações, ao longo do processo optou-se por concentrar a filmagem nesses ambientes por razões éticas, técnicas e logísticas: o estúdio oferecia melhores condições de captação de som e de condução das entrevistas em profundidade, enquanto as festas públicas e os terreiros que autorizaram a presença da câmera permitiram registrar a dimensão ritual sem

expor momentos de maior resguardo litúrgico. Todas as gravações prezaram por preservar a ambiência sonora característica da Umbanda, valorizando os cânticos entoados ao som de atabaques, as palmas ritmadas e as saudações litúrgicas que constituem parte essencial da experiência sensorial e espiritual do culto.

A execução técnica do projeto audiovisual esteve a cargo da produtora Chamán Filmes, fundada em 2010 e reconhecida por seu trabalho premiado na área de documentários e produções etnográficas. A empresa é dirigida pelo cineasta Daniel Vargas, responsável pela direção de fotografia e pela coordenação geral das filmagens, e tem como sócia a cinegrafista Roberta Tiburri, que também atuou diretamente na captação das imagens. A parceria com a Chamán Filmes foi decisiva para garantir a qualidade estética, ética e simbólica do documentário.

Durante o processo de gravação, a equipe enfrentou desafios logísticos significativos, como a necessidade de adequar as agendas dos dirigentes religiosos entrevistados, respeitar os períodos de recolhimento litúrgico próprios da ritualística umbandista e equilibrar a espontaneidade e a profundidade dos relatos com a clareza exigida por um público amplo, inclusive o não iniciado. A sensibilidade da equipe técnica para com os elementos simbólicos e os tempos do sagrado foi fundamental para a preservação da ambiência ritual, como se observa nas cenas que mantêm os sons de atabaques, palmas e pontos cantados, respeitando a musicalidade e a vibração espiritual própria dos Terreiros.

6.4 ORGANIZAÇÃO DO DOCUMENTÁRIO

A estrutura narrativa do documentário foi organizada em cinco blocos temáticos principais, concebidos como eixos interpretativos da memória religiosa local. Esses blocos se articulam em torno de três grandes eixos analíticos: (1) a voz dos dirigentes-sacerdotes e das lideranças políticas e comunitárias, cujos depoimentos revelam memórias e ensinamentos teológicos transmitidos oralmente; (2) o vínculo com o território e com os terreiros tradicionais de Caxias do Sul; e (3) os fundamentos simbólicos e litúrgicos da Umbanda enquanto patrimônio imaterial.

Intitulado “Bloco 1 – Raízes e Fundamentos da Umbanda em Caxias do Sul”, o primeiro bloco aborda as primeiras casas religiosas fundadas no município, os pioneiros da fé umbandista e os desafios enfrentados nas décadas iniciais, em um contexto de invisibilidade social e preconceito religioso.

O segundo bloco, denominado “Bloco 2 – Formas de Transmissão do Saber e Tradição Oral”, explora os mecanismos pelos quais o conhecimento umbandista é transmitido: a oralidade, os pontos cantados e riscados, a observação ritual e o convívio diário no Terreiro.

O terceiro bloco, “Bloco 3 – Relações com a Sociedade e o Espaço Público”, analisa a presença crescente da Umbanda em conselhos municipais, projetos sociais, políticas públicas e espaços de diálogo inter-religioso, destacando também o enfrentamento à intolerância religiosa e ao racismo estrutural.

Já o quarto bloco, intitulado “Bloco 4 – Experiências Pessoais de Fé e Ancestralidade”, apresenta relatos biográficos e espirituais dos(as) entrevistados(as) sobre o chamado religioso, os processos de iniciação, a convivência com as entidades e a vivência ancestral no Terreiro.

Por fim, o quinto bloco, “Bloco 5 – Desafios e Caminhos para o Futuro da Umbanda”, reúne reflexões sobre os impasses atuais, os projetos em curso e as perspectivas dos dirigentes e lideranças para a continuidade da Umbanda nas próximas gerações, articulando memória oral, experiências rituais e análise crítica do contexto social contemporâneo.

Portanto, foram entrevistadas as seguintes autoridades religiosas e políticas, apresentadas em ordem alfabética: Anael de Odé, Anitta do Caboclo Pai Gaspar, Getulio Antonio Tomasi, Ialorixá Marisa de Iemanjá, Ialorixá Ramona de Iansã, Ialorixá Sônia de Oxalá, Ialorixá Tânia Regina de Iemanjá, Cacique de Umbanda Vanessa de Xangô, Lucas Carignato, Miro de Oxóssi, Dr. Nitael de Medeiros (Nitael de Xangô), Rubens Laranjo Pinto, Sebastiana Pereira Tomasi, Serginho Ubirajara e Dr. Dorival Ventura Ramos.

Os relatos obtidos nessas entrevistas não apenas compartilham memórias, mas também revelam ensinamentos teológicos transmitidos oralmente, mostrando como a oralidade, na Umbanda, é espaço de construção do saber, da fé e da identidade. Assim, o documentário se estrutura como um mosaico vivo da espiritualidade afro-brasileira, revelando sua diversidade, sua resistência e sua profundidade simbólica e ancestral.

6.5 CONTEÚDO E PERSONAGENS

No plano analítico, o documentário foi estruturado em três eixos principais. O primeiro eixo, “Resistência e identidade”, destaca as narrativas em que os(as) entrevistados(as) apresentam a Umbanda como espaço de acolhimento, pertença e reconstrução da dignidade frente ao racismo religioso e às exclusões sociais. O segundo eixo enfatiza o terreiro como território, evidenciando os vínculos entre fé, espaço sagrado e comunidade, bem como as

formas pelas quais os terreiros tradicionais de Caxias do Sul se afirmam como lugares de proteção, cuidado e organização coletiva. Já o terceiro eixo aborda a pluralidade de feições da Umbanda, registrando as diferentes ênfases teológicas e rituais conforme a tradição com a qual cada dirigente mais se identifica — seja uma Umbanda de viés mais esotérico, de matriz afro, de forte diálogo com o catolicismo popular ou inspirada na tradição associada a Zélio Fernandino de Moraes.

Do ponto de vista estético, buscou-se uma proximidade íntima com os(as) entrevistados(as), por meio de enquadramentos fechados, iluminação suave e ritmo pausado das falas, bem como o uso de imagens de arquivo para reforçar a continuidade entre passado e presente. A incorporação de registros sonoros e visuais antigos, como fitas cassete e materiais em VHS, dialoga com as reflexões de MacDougall (2006) sobre memória, visualidade e a potência do cinema documental na preservação de experiências sensíveis.

No documentário, foram realizadas entrevistas com sacerdotes experientes, que representam os anciãos da religião de Umbanda, e com jovens dirigentes responsáveis pela condução de Terreiros em Caxias do Sul. Esse diálogo geracional permite visibilizar tanto a memória de longa duração da tradição umbandista quanto os desafios e perspectivas das novas lideranças religiosas no contexto contemporâneo.

No que diz respeito ao conteúdo do documentário, os temas mais recorrentes foram: o papel pedagógico e de cura através da fala das entidades espirituais vinculados aos Pontos Cantados e Pontos Riscados, a oralidade como resistência e reexistência ao epistemicídio (Santos, 2019) e, ainda, experiências a respeito da intolerância religiosa.

6.6 RESULTADO E IMPACTO ESPERADO

O documentário complementa a tese, oferecendo uma experiência sensorial e emocional do objeto pesquisado, chegando-se a um estudo substancial, embora sem esgotar o assunto tratado.

Além de ser um registro importantíssimo sobre a história da Umbanda no município de Caxias do Sul-RS e de cumprir o papel de salvaguardar a memória oral de uma das religiões afro-brasileiras presentes nesse espaço, esse documentário pode ser utilizado como material educativo em escolas e universidades, auxiliando, principalmente, na valorização das religiões afro-brasileiras e na conscientização contra a intolerância religiosa. Pode servir, ainda, como fonte de arquivo histórico para pesquisas diversas, já que ficará disponível para gerações futuras

que venham a se interessar pela Umbanda. Insere-se, dessa forma, no esforço de reconhecimento da Umbanda como patrimônio imaterial brasileiro, assim como já aconteceu no Rio de Janeiro¹⁰⁵

6.7 ORALIDADE E ANTROPOLOGIA VISUAL

No campo da História e da Antropologia, a utilização do audiovisual vem sendo reconhecida como metodologia legítima de pesquisa e de preservação da memória (Moura, 2010; Macdougall, 2006). Ao permitir o registro das falas, gestos, entonações, expressões faciais e expressões corporais, o documentário agrega dimensões sensíveis que, sozinha, a escrita acadêmica não pode capturar.

No caso da Umbanda, essa opção metodológica adquire ainda maior relevância. Os terreiros são espaços de performance religiosa, nos quais a oralidade, os Pontos Riscados, as danças e as incorporações transmitem conteúdos e constituem formas de conhecimento (Carvalho, 2011). Registrar essas manifestações é garantir a continuidade de um patrimônio que, por sua própria natureza, é imaterial, mas que precisa de suportes materiais para sobreviver às rupturas históricas e às pressões da intolerância religiosa.

6.8 ENTREVISTAS COMO PATRIMÔNIO DA MEMÓRIA

O documentário foi construído a partir de entrevistas realizadas com ativistas comunitários, líderes políticos e lideranças da Umbanda em Caxias do Sul e região, incluindo Babalorixás, Ialorixás, Caciques de Umbanda, na condição de sacerdotes vinculados a organizações como Terreiros, reconhecidos no meio afro-brasileiro como Casas de Tradição Religiosa. Nessas entrevistas, não se buscou apenas informações factuais, mas, sobretudo, a força da narrativa pessoal e da memória como parte integrante da história que forma essa comunidade denominada de Povos de Terreiro (Chartier, 2002).

Para dar concretude a essa proposta e ancorar o texto em sua contraparte audiovisual inclui-se, neste capítulo, uma seleção de frames (imagens congeladas do vídeo) que ilustram trechos significativos das entrevistas, expressões faciais, gestualidade, trajes litúrgicos e

¹⁰⁵ No município do Rio de Janeiro, a Umbanda foi reconhecida como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial por meio do Decreto n. 42.557, de 7 de novembro de 2016, que também institui o cadastro dos terreiros de Umbanda na cidade.

ambientações em algumas tomadas realizadas no estúdio da rádio A Voz da Umbanda e dentro de Terreiros.

Essa dimensão imagética não deve ser compreendida como mero complemento ilustrativo: ela constitui parte essencial da transmissão do saber tradicional, pois na oralidade ritualizada da Umbanda, a expressão corporal, a expressão facial e os símbolos carregam um poder comunicativo ancestral. Ao problematizar essas imagens com breves legendas interpretativas, busca-se apresentar os entrevistados e revelar os modos de ensinar, aprender, resistir e reexistir dentro do Terreiro, como herdeiros e transmissores de um patrimônio vivo. Dessa forma, texto e imagem, escrita e vídeo se tornam dimensões indissociáveis de uma mesma narrativa de memória e luta.

Imagem 16 – Entrevista com as Ialorixás Marisa de Iemanjá e Ramona de Oyá



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Cada relato presente no documentário se constituiu como um ato de resistência, reexistência e afirmação: nele emergem a memória dos mais velhos, a experiência acumulada dos dirigentes, as lembranças de perseguições e conquistas, assim como os modos de ensinar e de aprender dentro dos terreiros. Esses registros não foram organizados como simples depoimentos, mas como oralidade ritualizada, na medida em que incorporam elementos próprios da liturgia umbandista. Esse fato se expressa nas formas de saudação aos Orixás, nos pontos cantados entoados durante as entrevistas, nos provérbios sagrados transmitidos pelos guias e nas pausas que evocam os momentos de transe e reverência.

Ao preservar essas marcas, o documentário revela que as falas dos entrevistados não se reduzem apenas a relatos pessoais: elas são performances de fé e ensinamento, que reproduzem o ambiente ritual do Terreiro. Do ponto de vista estético, a narrativa audiovisual reforça essa dimensão ao manter os sons de atabaques, palmas e rezas como pano de fundo, bem como ao valorizar as entonações, as expressões corporais e as expressões faciais. Assim, a obra traduz para a linguagem do documentário audiovisual a forma própria pela qual a Umbanda organiza e transmite o seu saber, transformando memória oral em testemunho ritualizado e patrimônio vivo.

6.9 O DOCUMENTÁRIO COMO GESTO ACADÊMICO E ESPIRITUAL

A escolha pelo documentário também se conecta com a noção de História Pública, na medida em que amplia o acesso da sociedade ao conhecimento produzido pela pesquisa (Almeida, 2016). O documentário se ancora inicialmente na experiência acumulada pelo programa *A Voz da Umbanda*, transmitido há mais de duas décadas e reconhecido como espaço de memória, resistência e afirmação da identidade religiosa. Ao projetar as vozes dos sacerdotes e das comunidades de terreiro que já circulam por meio do rádio, o documentário amplia esse alcance e o transfere para o campo do audiovisual. Dessa forma, sua circulação não se restringe aos ouvintes habituais do programa, mas se expande para escolas, comunidades religiosas, instituições públicas e plataformas digitais, tornando-se veículo de educação, valorização cultural e combate à intolerância religiosa.

Este documentário deve ser compreendido como um gesto acadêmico e espiritual: acadêmico uma vez que atende à exigência institucional de um produto técnico-científico no âmbito do Doutorado Profissional da Universidade de Caxias do Sul (UCS) e espiritual porque preserva, dignifica e celebra a voz dos sacerdotes e líderes das comunidades umbandistas, reconhecendo sua legitimidade como produtores de conhecimento.

Portanto, mais que um produto técnico, o Documentário é uma extensão orgânica da pesquisa. Preserva e difunde o conhecimento que, por sua natureza oral e simbólica, exige meios sensíveis de registro. Ao dar protagonismo às vozes e aos gestos da liturgia umbandista, cumpre o papel de testemunho histórico e espiritual, reafirmando a centralidade da oralidade como pilar de sustentação teológico e identitário da Umbanda.

Assim, o documentário *A Voz da Umbanda: Entre Microfones e Terreiros* se configura como síntese e desdobramento da tese: síntese pois traduz, em linguagem acessível e sensível, os principais resultados da pesquisa sobre oralidade e patrimônio imaterial na Umbanda e desdobramento porque projeta esse conhecimento para além do espaço acadêmico, devolvendo-o às comunidades que o inspiraram e abrindo caminhos para novos olhares e diálogos.

Ao final, reafirma-se: sem memória, não há futuro (Santayana, 1905). Preservar a oralidade dos terreiros de Caxias do Sul, por meio do lugar de fala dos dirigentes, ativistas comunitários e líderes políticos mobilizados pelo programa radiofônico *A Voz da Umbanda*, seja em estúdio, nas ruas ou no interior dos terreiros, constitui, ao mesmo tempo, um gesto de salvaguarda do patrimônio imaterial e de afirmação pública da dignidade dos povos de terreiro. Este foi o caminho adotado por este documentário para salvaguardar, através da força do discurso, a ancestralidade e a grafia dos Pontos Riscados como símbolos sagrados. São esses elementos, oralidade, ancestralidade e simbologia, que constituem os pilares fundamentais que orientam o propósito da obra.

Por essa razão, o documentário se ancora principalmente no acervo do programa *A Voz da Umbanda*, onde se realiza uma escuta atenta às falas dos dirigentes que, ao se expressarem, também canalizam a voz das Entidades Espirituais que representam. Assim, esta obra, concebida como produto técnico desta tese de doutorado, procura revelar a força viva da tradição oral presente na Umbanda, compreendendo que, nesta religião, a palavra ocupa simultaneamente os lugares do rito, do saber e da identidade.

Inscrever essas vozes em um documentário é mais do que um registro técnico: é ato de resistência, é expressão de continuidade, é manifesto de esperança. O documentário não apenas acompanha a presente tese: ele a prolonga em imagens, ressignifica em gestos, e finca raízes no coração simbólico da comunidade dos Povos de Terreiro, não apenas em Caxias do Sul, mas neste vasto e espiritual território chamado Brasil.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema da oralidade pode, de fato, causar estranhamento para aqueles imersos em uma cultura predominantemente escrita, uma vez que a socialização escolar hegemônica privilegia livros, cadernos e textos formais como principais meios de transmissão do conhecimento. Esse percurso formativo produz sujeitos habituados e, não raro, dependentes, da mediação escrita, o que tende a invisibilizar outras formas legítimas de produção e circulação de saberes. No caso da Umbanda, contudo, trata-se de uma tradição essencialmente oral, na qual a memória, a experiência e o aprendizado se estruturam prioritariamente pela fala, pelo corpo e pelo rito.

Nas últimas décadas, observa-se um movimento crescente de produção escrita sobre a Umbanda, por meio de livros, jornais, materiais de divulgação e artigos acadêmicos, que buscam registrar, interpretar e tornar visível essa prática religiosa no espaço público. Tais produções, contudo, configuram-se, em grande medida, como polifonias, reunindo múltiplas vozes, perspectivas e interpretações que nem sempre se articulam em um sistema teológico unificado. Não se nega a relevância desses textos: eles contribuem para informar o público leigo e podem constituir importante aliado no enfrentamento ao preconceito religioso. Todavia, é fundamental que cada líder de Terreiro se reconheça como sujeito ativo da produção de conhecimento, elaborando seu próprio discurso sobre a Umbanda e não delegando exclusivamente à escrita a tarefa de legitimar essa tradição.

Nesse contexto, merece destaque o papel do chamado Caderno de Axés, entendido como um tipo de diário iniciático, de caráter estritamente pessoal e sigiloso. Suas anotações são dirigidas ao próprio iniciado e não ao público em geral, o que reforça a dimensão confidencial e sagrada do aprendizado oral. Mais do que um simples caderno de notas, trata-se de um dispositivo de memória que acompanha a trajetória individual no Terreiro, articulando experiências, orientações de entidades e ensinamentos transmitidos pelos mais velhos.

Reconhece-se, assim, que, na Umbanda, a oralidade permanece como estrutura central de transmissão de saberes e se reafirma como guardião de uma memória ancestral que não cabe, e talvez não deva caber integralmente, no papel. A escrita pode cumprir funções importantes de sistematização, registro e divulgação, mas não substitui aquilo que apenas a palavra viva, situada e contextualizada é capaz de sustentar: o Axé.

De modo geral, os umbandistas constroem uma convivência intensa com o grupo de Terreiro, e é nessa experiência coletiva que o conhecimento religioso se aprofunda. O texto escrito pode auxiliar o iniciado, desde que este já esteja inserido na prática ritual; caso contrário,

há o risco de incompreensão e confusão. A aprendizagem depende da vivência, da observação das giras, da escuta das entidades e da orientação dos mais velhos, enquanto muitos textos circulantes, por serem genéricos, descontextualizados ou pouco fundamentados, podem inclusive dificultar o desenvolvimento mediúnico. Não é casual, portanto, que um dos desafios recorrentes para o adepto seja distinguir produções com fundamento de compilações superficiais ou contraditórias.

Nesse sentido, a polifonia textual sobre a Umbanda torna-se um dado relevante: múltiplos enunciados coexistem, mas não dão conta das nuances que a oralidade do Terreiro é capaz de sustentar. A palavra falada, ao ser proferida no contexto ritual apropriado, é percebida como saber de fundamento, pois vincula o ensinamento a uma situação concreta, a um corpo específico e a um determinado momento da trajetória iniciática.

Importa também considerar que os umbandistas se inserem em uma sociedade brasileira marcada historicamente pela forte autoridade do livro religioso, seja a Bíblia, o Alcorão ou as obras de Allan Kardec. Em última instância, esse contexto contribui para que muitos busquem na escrita um parâmetro de legitimidade também para a Umbanda. Todavia, pretender enquadrar a teologia umbandista em moldes ortodoxos exclusivos do texto é desconhecer a lógica própria dessa religião, que se constituiu e se mantém prioritariamente na e pela oralidade. No Terreiro, o saber profundo não emana da letra, mas da experiência coletiva, da escuta, da convivência e do processo mediúnico.

Ainda que a Umbanda registre parte de seus mistérios por meio dos Pontos Riscados, estes não podem ser compreendidos como textos no sentido convencional. Trata-se de marcas simbólicas, sinais sagrados e “senhas” espirituais que só adquirem pleno sentido à luz da prática ritual e da escuta das entidades. Nesse quadro, o Terreiro se reafirma como território de voz, no qual cada palavra falada carrega Axé, ancestralidade e força histórica.

Esse entendimento da oralidade como fundamento epistemológico é decisivo para situar a tentativa de reconstrução da história da Umbanda em Caxias do Sul empreendida nesta tese. Ao longo da pesquisa, foram entrevistados Babalorixás, Yalorixás, dirigentes e lideranças religiosas de diferentes gerações, buscando recompor, tanto quanto possível, a trajetória da Umbanda no município. As narrativas colhidas revelam um campo denso, porém fragmentário, no qual a memória se apresenta em forma de lembranças sobrepostas, lacunas, silêncios e interpretações distintas.

Nesse contexto, é importante salientar que esta investigação se insere no âmbito de um Doutorado Profissional em História, cuja proposta não se limita à elaboração de um texto

dissertativo, mas exige a produção de um artefato concreto articulado às demandas do campo empírico. Como desdobramento direto das questões aqui discutidas, o produto desenvolvido foi o documentário *A Voz da Umbanda: Entre Microfones e Terreiros*, concebido como um exercício de narrativa histórica audiovisual sobre a Umbanda em Caxias do Sul, a partir de entrevistas com dirigentes religiosos, registros de terreiros e materiais vinculados à memória local. Tais entrevistas foram realizadas no âmbito do programa radiofônico *A Voz da Umbanda*, que há vinte e cinco anos se mantém ininterruptamente no ar, constituindo-se, ele próprio, em espaço privilegiado de fala, escuta e preservação da memória dos terreiros na região.

O documentário, portanto, não se configura como mera ilustração da tese, mas como extensão de seu próprio gesto historiográfico: ao privilegiar a imagem, a voz e a presença dos sujeitos, converte-se em dispositivo de escuta e devolutiva à comunidade umbandista, permitindo que os próprios protagonistas da pesquisa narrem suas trajetórias e interpretações sobre a história da Umbanda na cidade. Ainda que não tenha sido possível, nem no texto escrito nem no produto audiovisual, estabelecer com precisão o marco inaugural da Umbanda em Caxias do Sul, a realização de *A Voz da Umbanda: Entre Microfones e Terreiros* contribui para consolidar um registro público dessa memória em movimento, reforçando a centralidade da oralidade e da experiência vivida como fontes legítimas da escrita da História.

No conjunto desses depoimentos, destaca-se recorrentemente a figura de Castorina Ramos, apontada por diversos interlocutores como referência histórica central e possível pioneira da Umbanda em Caxias do Sul. As narrativas orais levantadas indicam que sua atuação, assim como os primeiros movimentos umbandistas no município, remonta, em linhas gerais, a meados da década de 1940, ainda que sem documentação escrita que o comprove de forma conclusiva. Sua memória é valorizada e respeitada, e seu nome aparece associado à abertura de caminhos para a religiosidade de matriz africana em um contexto marcado por forte pressão cultural e religiosa. No entanto, a ausência de registros documentais impede que se afirme, com segurança historiográfica, que tenha sido ela a introdutora formal da Umbanda na cidade. Seu lugar permanece, assim, situado entre a hipótese histórica plausível, ancorada na memória coletiva, e o mito fundador que organiza simbolicamente a lembrança de um início.

A escassez de registros escritos, tais como atas, fotografias, arquivos institucionais ou registros oficiais de terreiros em décadas anteriores, não invalida a pesquisa, mas revela os limites e as condições específicas de se escrever a história de uma tradição assentada primordialmente na oralidade. Em Caxias do Sul, como em outros contextos brasileiros, a Umbanda não se inscreveu inicialmente nos arquivos do Estado, mas nas casas, nos corpos, nos

pontos riscados, nos cânticos e na palavra dos mais velhos. A reconstrução histórica, nessas circunstâncias, não pode produzir uma narrativa linear e exaustiva, mas antes um quadro interpretativo possível, elaborado a partir de vozes, pistas e fragmentos.

Dessa forma, os resultados aqui apresentados são necessariamente inconclusos. Não se trata de uma deficiência da pesquisa, mas de um traço constitutivo do próprio objeto: uma religião cuja dinâmica viva resiste às tentativas de fixação totalizante. O que se oferece é uma cartografia parcial da presença umbandista em Caxias do Sul, composta por trajetórias, memórias e referências que, articuladas, permitem iluminar aspectos relevantes de sua constituição local, sem, contudo, esgotá-los.

Em síntese, para compreender a Umbanda em sua complexidade, é preciso reconhecer que, sem vivência, não há Axé e, sem oralidade, não há caminho. Muitos elementos que sustentam o mistério permanecem “não ditos”, “quase ditos” ou “jamais ditos”, pois não se destinam à plena publicidade, mas à circulação restrita no interior da comunidade de Terreiro. A história da Umbanda em Caxias do Sul, sob esse prisma, permanece em aberto: continua sendo (re)construída diariamente por seus dirigentes, por seus adeptos e pelas entidades espirituais que orientam suas práticas.

No entanto, se, por um lado, não foi possível determinar com precisão documental o marco inaugural da Umbanda na cidade, permanecendo Castorina Ramos como principal referencial de pioneirismo sustentado pela memória oral, por outro, há um ponto de inflexão histórica claramente identificável: a fundação da Associação de Umbanda Caxias, em 15 de janeiro de 1974, pelo Babalorixá Lauro de Oxum¹⁰⁶. A criação dessa instituição configurou um verdadeiro divisor de águas, na medida em que contribuiu para a progressiva estruturação da Umbanda no município, favorecendo o registro mais sistemático de terreiros, a visibilidade pública de seus dirigentes e uma maior articulação entre casas que, até então, permaneciam relativamente dispersas. A partir desse marco associativo, torna-se possível delinear, com maior nitidez, uma visão panorâmica do crescimento da Umbanda em Caxias do Sul, bem como das aproximações e redes de solidariedade estabelecidas entre as diferentes casas, para as quais a Associação funcionou como ponte e instância mediadora.

¹⁰⁶ Lauro Luiz de Medeiros (1944–1983), conhecido no meio religioso afro-umbandista como Lauro de Oxum, foi radialista da extinta Rádio Princesa, em Caxias do Sul, Babalorixá e Cacique de Umbanda do Centro de Umbanda Caboclo Tupinambá do Fogo. Fundou a Associação de Umbanda Caxias, em 15 de janeiro de 1974, e o PX Clube Caxias, em 1977, constituindo-se em uma das principais lideranças umbandistas da cidade no período. Psicanalista de formação, articulou sua atuação religiosa, comunitária e comunicacional em defesa da visibilidade e da dignidade dos terreiros na região.

Esta tese, portanto, não se propõe a encerrar o tema, mas a registrar um recorte possível, situado no tempo e no espaço, contribuindo para a compreensão de como uma tradição de forte matriz oral se inscreve, de maneira parcial, fluida e sempre inacabada, no campo da escrita acadêmica e da memória histórica.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência CPDOC**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Orgs.). **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo de. **História Pública no Brasil: sentidos e itinerários**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.
- ARAÚJO, Valdeci Lopes de. História Pública no Brasil: sentidos e itinerários. *In*: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Orgs.). **História pública no Brasil: sentidos e itinerários**. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 19-40.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricity: the theory of social change**. 2. ed. Trenton: Africa World Press, 1998.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carlos. **Umbanda: religião brasileira, formação e identidade**. São Paulo: Selo Negro, 2006.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade em comunidades nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.
- AZEVEDO, Maria Stela de. **Comida de Santo – Oferendas rituais afro-brasileiras**. São Paulo: Ágora, 1998.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENISTE, José. **Orun – Aiye: o encontro de dois mundos**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2021.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BERTAUX, Daniel. **Le récit de vie: approche biographique et sociologie**. Paris: Armand Colin, 1980.
- BION, Wilfred R. **Aprender com a experiência**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

BÔAS JÚNIOR, Sérgio. **Antropologia visual: a imagem nas Ciências Sociais**. São Paulo: Annablume, 2008.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. *In*: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo: Ática, 2004. p. 112–143.

CALVET, Louis-Jean. **Tradição oral e tradição escrita**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CALVET, Louis-Jean. **As políticas linguísticas**. Pref. Gilvan Müller de Oliveira. Tradução de Isabel de Oliveira Duarte, Jonas Tenfen e Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial; Florianópolis: IPOL, 2007. (Na ponta da língua, 17).

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARNEIRO, Edison. **Religião e sociedade nos cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras: notas de etnografia religiosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

CARNEIRO, Ana Clara Tomaz. **Transmissão da tradição umbandista: experiência, memória e oralidade**. Curitiba: Appris, 2003.

CARVALHO, José Jorge de. A performance como perspectiva metodológica. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 381-401, 2011.

CARLUCCI, Fernando; DE LUCA-NORONHA, Daniel. Empathy and Umbanda. **Religions**, Basel, v. 15, n. 8, art. 982, 2024.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2010.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Lisboa: Difel, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Tradução de Vera da Costa e Silva. 3. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1982.

CHIZIANE, Paulina; PITA, Rasta Samuel. **Por quem vibram os tambores do além?** Maputo: Índico, 2013.

- CONFORTO, Marília. **O escravo de papel: o cotidiano da escravidão na literatura do século XIX.** Caxias do Sul: EDUCS, 2012.
- CORRÊA, Norton. **O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense.** 2. ed. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2006.
- CORTEZE, Fabiane; JUVÊNCIO, Carlos Henrique. O contraste entre a oralidade e a escrita nos terreiros: cadernos de fundamentos e suas particularidades. **Ágora: Arquivologia em Debate**, Florianópolis, v. 32, n. 64, p. 01-22, jul./dez., 2023.
- CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira.** São Paulo: Madras, 2010.
- CUMINO, Alexandre. **Zélio Fernandino de Moraes: o fundador da Umbanda.** 2. ed. São Paulo: Madras Editora, 2011.
- DAIBERT Jr., Robert. O livro sagrado da oralidade na voz de um curandeiro africano: literatura e resistência. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 59-83, jan./abr. 2023.
- DEMO, Pedro. **Pesquisa: princípio científico e educativo.** São Paulo: Cortez, 2006.
- DA MATTA, Roberto. **A cabeça do brasileiro.** Rio de Janeiro: Record, 2001.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica.** 2. ed. São Paulo: Vozes, 2002.
- D'OGUM, Saul. **Umbanda: um encontro da diversidade racial: uma instituição a serviço do bem.** Coordenação editorial de Diamantino Fernandes Trindade. São Paulo: Ícone, 2011.
- DUNAWAY, Johanna. **Mass Media and Political Behavior.** Oxford Research Encyclopedia of Politics, 2016.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões.** Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memória social: novas perspectivas sobre o passado.** Tradução de Thelma Costa. Lisboa: Teorema, 1992.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes.** 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

- FERRAZ, Luiz Paulo; BIONE, Rodrigo. “A História que ocupa os espaços públicos da cidade”. Entrevista. *In*: CARVALHO, Bruno Leal Pastor de; TEIXEIRA, Ana Paula Tavares (Org.). **História pública e divulgação de história**. São Paulo: Letra & Voz, 2019.
- FERRO, Marc. **História das colonizações**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- FRANZ, Marie-Louise Von. O processo de individuação. *In*: JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 51. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006 [1933].
- FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos**. 16. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003 [1936].
- FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969–1980. 24 v.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIRARD, René; GOUNELLE, André; HOUZIAUX, Alain. **Deus: uma invenção?** São Paulo: É Realizações, 2011.
- GOMES, Laurentino. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Vol. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. (Uma história da escravidão no Brasil; 1).
- GOMES, Marcela de Andrade. CRAS e intervenção psicopolítica: os terreiros como lugar de pertença, acolhimento e resistência política. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 20, n. 47, p. 87-101, abr. 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2020000100008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 5 maio 2024.
- GOMES, Jaqueline de Souza. A intolerância religiosa em relação às religiões afro-brasileiras: uma realidade no cenário escolar brasileiro. **Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, Vitória, v. 7, n. 1, p. 22–33, 2019.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 1990.
- HAUSSEN, Doris Fagundes. **História da televisão brasileira: do início aos dias atuais**. Porto Alegre: EDUCS, 1998.
- HINSHELWOOD, R. D. **Dicionário do pensamento kleiniano**. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- INSTITUTO Rio Patrimônio da Humanidade cadastra terreiros de Umbanda até o fim do ano. **O Globo**, 14 nov. 2016. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/instituto-rio-patrimonio-da-humanidade-cadastra-terreiros-de-umbanda-ate-fim-do-ano-20466223>. Acesso em: 16 nov. 2025.

- JAGUN, Márcio de. **Orí: a cabeça como divindade**: história, cultura, filosofia e religiosidade africana. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.
- JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. São Paulo: HarperCollins Brasil, 2023.
- KING, Winston L. **Religiões africanas e afro-brasileiras**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- KUCHENBECKER, Rolf. **Ciência da religião**: uma introdução. 2. ed. São Paulo: Editora do Brasil, 2000.
- LAMARCK, Jean-Baptiste. **Filosofia zoológica**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- LEITE, Fábio. **A questão ancestral**: África Negra. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2008.
- LODY, Raul. **Santo também come**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- LOPES, Ana Carolina. Como são ouvidos nossos pretos-velhos? Ideologias linguísticas e mediação institucional na Umbanda. **DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada**, São Paulo, v. 38, n. 2, 2022.
- MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. *In*: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MACDOUGALL, David. **The Corporeal Image**: film, ethnography, and the senses. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da (Mestre Yapacany). **Umbanda do Brasil**. São Paulo: Ícone, 1996.
- MAUPOIL, Bernard. **A adivinhação na antiga costa dos escravos**. Tradução de Sonia Cristina T. Moreira. São Paulo: Edusp, 2017.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MBEMBE, Achille. **Critique de la raison nègre**. Tradução de Marta Lança. Revisão de L. Baptista Coelho. Paris: Éditions de La Découverte, 2013.
- MEDEIROS, Saul de. **A sacralização animais nas religiões afro-brasileiras**: uma análise sob a perspectiva da ética utilitarista de Peter Singer. São Paulo: Dialética, 2021.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2002.

MOORE, Carlos. **A África que incomoda**. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2008.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

MORIN, Edgar. **O método**. 6 v. Porto Alegre: Sulina, [2001–2005]. Obra originalmente publicada em francês como *La Méthode* (1977–2004).

MOTTA, Roberto. **Religião e repressão: a ideologia da dominação policial no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1980.

MOURA, Margarida. **Antropologia Visual: uma abordagem teórico-metodológica**. São Paulo: Annablume, 2010.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **O culto aos orixás no Brasil**. São Paulo: Ática, 1981.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **A travessia da memória: história oral e história social**. São Paulo: Contexto, 2000.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. (1. ed. 1988).

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 2004.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda: religião e identidade nacional**. São Paulo: Edusp, 1996a.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996b.

NOGUEIRA, Sidney. **Religião e negritude: os afro-brasileiros e seus terreiros**. São Paulo: Pallas, 2010.

NOVAES, Regina. **Juventudes e políticas públicas: o que há de novo?** Juventude.br, São Paulo, n. 1, p. 55–56, 2006. Disponível em: <<https://juventudebr.emnuvens.com.br/juventudebr/article/view/13>>. Acesso em: 13 nov. 2025.

OGUM, Maurício de. **Pontos riscados e firmezas na Umbanda: linguagem simbólica e magística dos Orixás e Guias espirituais**. São Paulo: Madras, 2010.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

OMOLUBÁ. **Doutrina e práticas umbandistas: cadernos de Umbanda.** São Paulo: Ícone, 2009.

OMULU, Caio de. **Umbanda Omolocô: liturgia, rito e convergência (a visão de um adepto).** São Paulo: Ícone, 2002.

ONG, Walter J. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra.** Tradução de Enid Abreu Dobránszky. 2. ed. Campinas: Papirus, 1998.

ORTIZ, Renato. **O mundo religioso da Umbanda.** Petrópolis: Vozes, 1978.

PACHECO, Ronilso. **Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito.** Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Editora Recriar, 2019.

PACHECO, Ronilson. **Ocupar, resistir, subverter: teologia negra antirracista.** São Paulo: Novos Diálogos, 2019.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. Religiosidades. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 377–383.

PARKS, Henry Blanton. **Africa: The problem of the new century; the part the African Methodist Episcopal Church is to have in its solution.** New York: A.M.E. Church, 1899.

PINHEIRO, Lisandra Barbosa Macedo. Tradição oral e memória dos povos de religiões afro-brasileiras: possibilidades de pesquisa em história. **Cadernos do Tempo Presente**, São Cristóvão-SE, v. 08, n. 04, p. 79-92, jul./dez. 2017.

PEREIRA, Alexandre Melo. **Os Pontos Riscados e a escrita do sagrado: símbolos gráficos e performance na Umbanda.** Recife: UFPE, 2020.

PIAGET, Jean. **A linguagem e o pensamento da criança.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

PORTUGAL, Fernandez. **Curso de cultura religiosa afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1988.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** São Paulo: Pallas, 2001a.

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

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIO, João do. **As religiões no Rio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RISÉRIO, Antônio. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Editora 34, 2006.

RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade**. São Paulo: Arché, 2012.

RIZZO, Sandra J. Stoll. **Umbanda: religião brasileira**. São Paulo: Loyola, 2003.

RONNBERG, Ami; MARTIN, Kathleen (Ed.). **Símbolos: uma reflexão sobre o significado das formas, sinais e emblemas**. Köln: Taschen, 2012.

SALAMI, Síkirù (Babá King). **Ogum: dor e júbilo nos rituais de morte**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

SALÁMI, Síkirù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemí. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Oduduwa, 2011.

SANTAYANA, George. **The life of reason: or the phases of human progress**. New York: Charles Scribner's Sons, 1905.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a reafirmação das epistemologias do Sul**. São Paulo: Autêntica, 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do "ser negro": um percurso das ideias (idéias) que naturalizaram a inferioridade dos negros**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. 4. ed. São Paulo: Nobel, 2006.

SARACENI, Rubens. **Doutrina e ritual de Umbanda sagrada**. São Paulo: Madras, 2005.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones**. Brasília: Editora UnB, 1995.

SILVA, Hélio. **Maçonaria no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O corpo da fé: um olhar antropológico sobre o pentecostalismo**. São Paulo: Terceiro Nome, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás, caboclos e guias: cultura e religiosidade afro-brasileira**. São Paulo: Ática, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

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

SIMAS, Luiz Antônio. **Umbandas**: uma história do Brasil. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2025.

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

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. **A magia do ponto riscado na Umbanda esotérica**. 2014. 95 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

SOUZA, Antônio Eliezer Leal de. **O espiritismo, a magia e as Sete Linhas de Umbanda**. Edição revista e ampliada. São Paulo: Fundamentos de Axé, 2020. Prefácio: Nikolas Peripolli. Posfácio: Diamantino Fernandes Trindade.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2009. (compilação dos 3 vols.; trata de “O Novo Ser em Jesus o Cristo”).

TRASFERETTI, José Antônio; MILLEN, Maria Inês Castro; ZACHARIAS, Ronaldo. **Introdução à ética teológica**. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção Introduções).

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **A Gênese da Umbanda**: uma linha do tempo. 1. ed. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2024.

VALLADO, Armando. **Iemanjá**: a grande mãe africana do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VERGER, Pierre. **Lendas africanas dos Orixás**. Salvador: Corrupio, 1999. (reedição).

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1981.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e história**. Vol. 1: Israel e a revelação. 3. ed. Tradução de Cecília Camargo Bartolotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e história**. Vol. 4: A era ecumênica. Tradução de Edson Bini. Introdução de Michael Franz. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ZIMERMANN, David E. **Bion**: da teoria à prática. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

ZUBARAN, Maria Angélica. A invenção branca da liberdade negra: memória social da abolição em Porto Alegre. **Revista de História e Estudos Culturais Fênix**, Porto Alegre, v. 6, n. 3, p. 1–15, jul. 2009.

ZUMTHOR, Paul. **La medida del mundo**: representación del espacio en la Edad Media. Paris: Seuil, 1993a.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993b.

ANEXO 1 – HOMENAGEM AOS 25 ANOS DO PROGRAMA A VOZ DA UMBANDA

O evento realizado na Câmara Municipal de Caxias do Sul, em 25 de novembro de 2025, evidencia o reconhecimento público e institucional da contribuição do programa para a memória e a visibilidade da Umbanda no município.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

ANEXO 2 – CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

1. Pelo presente documento, eu, _____, brasileiro/a, RG: _____, residente e domiciliado/a à rua _____, telefone: _____, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, _____ às/ao pesquisador _____ e _____ e ao () Repositório de Entrevistas de História Oral da Universidade de Caxias do Sul (UCS-PPGHIS), a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autor e de imagem, quando for o caso, sobre o depoimento oral prestado, no(s) dia(s) _____, em _____ (local).

Essa autorização inclui () não inclui () a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identificá-lo/a.

2. O PPGHIS-UCS, na pessoa do pesquisador a ele vinculados, está autorizado a utilizar, a disponibilizar, distribuir, comunicar ao público, reproduzir, transmitir, retransmitir, traduzir para outros idiomas, armazenar e a publicar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz, no Brasil e/ou no exterior; podendo, inclusive, ceder seus direitos a terceiros no Brasil e/ou no exterior para fins de pesquisa, educação e cultura. O PPGHIS-UCS exigirá como requisito obrigatório aos que deste depoimento fizerem uso em qualquer situação, a citação do nome do/a depoente (quando autorizado), do entrevistador, bem como a data da entrevista e o endereço digital do arquivo.

O presente documento é assinado pelas duas partes, em duas vias de igual teor para que surta todos os efeitos.

_____, ____ de _____ de _____.

Nome e assinatura do/a entrevistada/o

Nome, assinatura e instituição do entrevistador

Telefones e e-mail para contato:

Pesquisador:

Contato com o Doutorando – Saul de Medeiros – E-mail – sauldogum@gmail.com.

ANEXO 3 – QUESTIONÁRIO

- 1) O(a) senhor (a) poderia se apresentar?
- 2) O(a) senhor(a) poderia nos relatar como foi seu ingresso na Umbanda?
- 3) Qual foi sua sensação quando conheceu a Umbanda?
- 4) Como se deu a fundação do seu Terreiro?
- 5) O surgimento da Umbanda em Caxias do Sul ainda permanece incerto, o(a) senhor(a) poderia nos ajudar a preencher esta lacuna?
- 6) Como o(a) senhor(a) definiria a importância da Umbanda para sua vida?
- 7) Quem foi o(a) dirigente que lhe iniciou?
- 8) Quais foram as Casas de Umbanda mais antigas que o(a) senhor(a) conheceu?
- 9) Como você definiria a Umbanda para as pessoas que nos assistem?
- 10) Como o(a) senhor(a) percebe o lugar que a Umbanda ocupa hoje na comunidade caxiense?
- 11) Suas considerações finais, por favor.

ANEXO 4 – LISTA DOS ENTREVISTADOS

A seguir, apresenta-se a lista dos entrevistados que participaram do documentário, contribuindo com relatos de memória oral:

Ativista Sérgio Ubirajara da Rosa

Nascimento: 18/08/1960, Caxias do Sul–RS.

Atuação: Ativista do Movimento Negro.

Endereço: Rua Augusto Picolli, 110 – Bairro Floriano Peixoto – Caxias do Sul–RS.

Babalorixá Anael de Odé

Nascimento: 03/05/1985, Caxias do Sul–RS.

Dirigente do: Centro de Umbanda Caboclo Gira Sol.

Endereço: Rota do Sol, Chácara 35 – Bairro Vila Seca – Caxias do Sul–RS.

Fundação do terreiro: 13/06/2008.

Cacique de Umbanda Ana Miranda de Azevedo

Nascimento: 03/08/1940, Caxias do Sul–RS.

Dirigente do: Centro de Umbanda Pai Gaspar Alvorecer da Jurema.

Endereço: Avenida Rosseti, 260 – Bairro Santa Catarina – Caxias do Sul–RS.

Fundação: 18/07/1961.

Cacique de Umbanda Olmiro Ricardo dos Reis (Padrinho Miro de Oxóssi)

Nascimento: 14/10/1930, Bom Jesus–RS.

Dirigente do: Centro de Umbanda Oxóssi das Matas.

Endereço: Rua da Glória, 510 – Bairro Cruzeiro – Caxias do Sul–RS.

Fundação: 08/12/1970.

Cacique de Umbanda Rubens Laranjio Pinto de Xapanã

Nascimento: 14/04/1952, Rio Grande–RS.

Dirigente do: Centro de Umbanda Caboclo Sete Flexas.

Endereço: Rua Sarmento Leite, 869 – Bairro Exposição – Caxias do Sul–RS.

Fundação: 21/04/2003.

Cacique de Umbanda Vanessa de Xangô

Nascimento: 10/01/1987.

Dirigente da: Tenda de Umbanda Xangô da Pedra Roxa

Endereço: Rua 13 de maio esquina com 14 de julho, 1181- Garibaldi - RS

Fundação: 22/05/2022

Doutor Dorival Ventura Ramos

Nascimento: 13/12/1942, Caxias do Sul–RS.

Atuação: Doutrinador espírita; coordenador do curso de Apometria; membro.

Fundador do Centro Cultural Jardelino Ramos.

Endereço: Rua Assis Brasil, 363 – Bairro Jardelino Ramos – Caxias do Sul–RS.

Fundação: 31/03/1979.

Doutor Nitael de Medeiros (Nitael de Xangô)

Nascimento: 26/08/1993, Caxias do Sul–RS.

Atuação: Diretor jurídico da Associação de Umbanda Caxias (AUC).

Endereço: Rua Fernão Dias, 332 – Bairro Sagrada Família – Caxias do Sul–RS.

Fundação da AUC: 15/01/1974.

Getúlio Antônio Tomasi

Nascimento: 13/01/1942, Caxias do Sul–RS.

Atuação: Sócio proprietário da Ervanária Central.

Endereço: Avenida Júlio de Castilhos, 1376 – Centro – Caxias do Sul–RS.

Fundação: 13/06/1970.

Ialorixá Cecília Modesto d’Xangô¹⁰⁷.

Nascida em: 27/08/1935, em Caxias do Sul-RS.

Dirigente do Centro de Umbanda Casa de Jurema.

Endereço: Rua Tucano, 1580 – Bairro Cruzeiro – Caxias do Sul-RS.

Fundação: 15/03/1961

Ialorixá Odeth Mariza Garcia de Iemanjá

Nascimento: 13/07/1938, Caxias do Sul–RS.

Dirigente do: Centro de Umbanda Aldeia de Xangô.

Endereço: Rua Inocente Comunello, 784 – Bairro Rio Branco – Caxias do Sul–RS.

Fundação: 10/09/1966.

Ialorixá Ramona Garcia de Iansã

Nascimento: 19/08/1977, Caxias do Sul–RS.

Atuação: Mãe Pequena do Centro de Umbanda Aldeia de Xangô.

Endereço: Rua Inocente Comunello, 784 – Bairro Rio Branco – Caxias do Sul–RS.

Fundação: 10/09/1966.

¹⁰⁷ Entrevista realizada com a Cacique de Umbanda Vanessa Duarte (nome religioso: Vanessa de Xangô), neta da Ialorixá Cecília Modesto de Xangô, dirigente da Tenda de Umbanda Xangô da Pedra Roxa, situada na Rua 13 de Maio, esquina com a 14 de julho, bairro Chácaras, município de Garibaldi, Rio Grande do Sul, fundado em 22/05/2022. Em razão da idade avançada (94 anos), a Ialorixá Cecília não pôde comparecer à entrevista, sendo representada por sua neta, que falou em seu nome, relatando a trajetória religiosa da avó e, em alguns momentos, sua própria caminhada na Umbanda conforme se vê na gravação da entrevista utilizada no documentário.

Ialorixá Sonia Maria Silva Ferreira d'Oxalá

Nascimento: 24/12/1956, Vacaria-RS.

Dirigente do: Reino de Oxaguiã.

Endereço: Rua Walfrida Vesteg, 331 – Bairro Cinquentenário II – Caxias do Sul-RS.

Fundação: 14/09/1972.

Ialorixá Tania Regina de Medeiros d'Iemanjá

Nascimento: 22/05/1964, Araranguá-SC.

Dirigente do: Centro de Umbanda Casa Branca de Ogum Beira-Mar e Cabocla Estrela do Mar.

Endereço: Rua Fernão Dias, 332 – Bairro Sagrada Família – Caxias do Sul-RS.

Fundação: 14/07/1983.

Sebastiana Pereira Tomasi

Nascimento: 20/10/1944, Urussanga-SC.

Atuação: Sócia-proprietária da Ervanária Central.

Endereço: Avenida Júlio de Castilhos, 1376 – Centro – Caxias do Sul-RS.

Fundação: 13/06/1970.

ANEXO 5 – TRANSCRIÇÃO DE UMA DAS ENTREVISTAS REALIZADAS - SÉRGIO UBIRAJARA DA ROSA, EFETUADA EM 23 DE MARÇO DE 2024

ENTREVISTADOR: Muito bom dia a todos os internautas que, a partir de agora, vão acompanhar o programa *Voz da Umbanda* desta manhã de sábado, 23 de março de 2024. Hoje é um dia bem característico de outono, estamos com uma temperatura agradável, em torno de 18 graus. Neste momento, eu quero me dirigir aos internautas agradecendo à sua audiência [...], embora o programa esteja excepcionalmente sendo transmitido neste sábado de manhã, em razão de ser um programa que vai resgatar — ou procurar resgatar — a história da Umbanda.

Nessa oportunidade, eu quero saudar meus colegas que estão aqui no estúdio: Nitael de Changuo; também eu quero saudar Daniel Vargas e a sua digníssima esposa, Roberta Vargas, que está aqui. Saudar também a minha digníssima esposa, Lourishatania Regina de Emanjá, que fica sempre nos bastidores. Externaram fraternal abraço: Rubens de Chapanã, Paik Leber [...] a página *Crianças Afro 2.0*, Paimosa de Emanjá. E dizer que eu estou muito feliz porque hoje contamos com uma ilustre presença, com quem nós vamos conversar sobre a história da Umbanda, que é o Sérgio Virajára.

Nós temos um programa *Voz da Umbanda* hoje pela manhã e, à tarde, retornaremos também de forma inusitada para continuidade, né? O resgate da história da Umbanda em Caxias do Sul. Dito isso, quero cumprimentar meu ilustre convidado, dar boas-vindas, recebê-lo com muito carinho. Sérgio Virajára, que dispensa apresentação. Seja bem-vindo, Sérgio. Bom dia!

SÉRGIO: Eu vou em frente, então bom, mais fácil.

ENTREVISTADOR: Perfeito. Sérgio, eu sei que tu dispensas qualquer apresentação, a comunidade de Caxias te conhece assim muito bem, mas o programa não se restringe a Caxias do Sul, à Serra Gaúcha, ao Estado do Rio Grande do Sul, nem ao Brasil: ele vai para o mundo. Tu poderias te apresentar para os nossos internautas, por favor?

SÉRGIO: Meu nome é Sérgio Virajára da Silva Rosa. Na infância, conhecido como Serjão e, agora, na fase adulta, Serginho. Natural de Caxias do Sul mesmo, aqui nos arredores do Campo do Caxias, vai arrumar e achar o Floriano, onde nasci, me criei e voltei a morar. Agora, há 15 anos atrás, voltei com o Marechal Floriano de novo, então é a minha história em torno do Marechal Floriano, basicamente.

ENTREVISTADOR: Perfeito, Sérgio. Eu gostaria que tu trouxesses à luz para os nossos internautas como se deu o teu ingresso na Umbanda, porque tu praticamente te criaste dentro de uma casa de Umbanda de tradição aqui em Caxias do Sul.

SÉRGIO: Perfeito. A Umbanda foi muito tranquila, porque uma vez que a avó — que eu chamo de mãe, que é uma avó que me criou e é uma grande sacerdotisa de sua época, de seu tempo — diria que a gente conhece a Umbanda, a gente, na verdade... eu fui convocado, quando se adentra num terreiro de Umbanda. Como era da casa, a gente já veio na condição de tamboreiro, de apelar nossa vida ligada à música, um pouco de musicalidade na família, e a necessidade, primeiro, quando os pontos são puxados, tocam a forma da mão encantada. Depois, ali mesmo, ali, junto, bota da década de 70, começa a entrar o tambor no terreiro, e aí fica a carga da família o tocar e camba a terreira. Pô, muitos terreiros que estão aí começam com um laço familiar e depois vão se estendendo. Então, eu já começo na condição de tamboreiro, né? Você é que pode se chamar assim, com aquela nossa simplicidade de tocar um tambor acompanhando os cânticos, que já se conheciam os pontos, né? Antes, só tocado na forma da mão, depois, bom...

então, a gente teve que introduzir devagar a questão nossa, nossa musicalidade, baixando o tom e entrando no ritmo da Umbanda.

Cê vê: a nossa geração — e aí eu me refiro tanto a mim como a gente —; nós somos uma geração em que a predominância era da igreja católica. Era muito comum sermos católicos, inseridos no contexto da igreja católica ou até do Evangelho, nas igrejas evangélicas, e a Umbanda era algo, nesse período, ainda muito mais discreto do que é hoje. Então, a gente é introduzido naturalmente até pela escola, muitas vezes uma catequese, em vez de ser um ensino religioso, direcionando somente para o ensinamento da cosmovisão judaico-cristã.

ENTREVISTADOR: Qual foi a sensação quando te caiu a ficha no momento da Umbanda?

SÉRGIO: Olha, claro que leva muito tempo. Eu acredito que a Umbanda... ela recebe o mesmo fenômeno da escravidão, mesmo com a abolição, a discriminação e o trato continuam sendo como se estivessemos ainda na escravidão. E a Umbanda leva muito tempo para a gente ter como religião, porque somos do dualismo religioso, como o senhor citava, né. No Brasil se aceita dualismo religioso, você ser católico (que é quase impositivo dentro da nossa sociedade). Quando a gente nasce, a gente tem que se batizar na Umbanda. No catolicismo, tem que fazer os preceitos até por uma questão escolar, teria que fazer a primeira comunhão. Passei por esse processo todo; o ensino religioso católico era quase que obrigatório. Mas não se tinham como religião, como uma referência, as religiões de matriz africana; elas não eram consideradas na lista de religião como religião. Então a gente faz esse dualismo religioso como acontece em todo o Brasil, um fenômeno brasileiro: a pessoa ter duas ou três religiões só acontece no Brasil; em outras partes do mundo, você é ali, é... bem... não existe isso.

Mas aí, a gente faz um trabalho, vamos dizer assim, um trabalho político, que é quando a gente começa a inserir e promover a religião. É aí que cai a ficha que a gente está dentro de uma religião, que até então a gente seria só dentro do Saravá, como era tratado dentro da sala de aula e nos outros órgãos públicos aí. Agora, não; agora, com esses avanços que já aconteceram na nossa sociedade, com essas políticas afirmativas, já se cobra uma outra postura no tratamento da religiosidade. Então, nesse momento que a gente se insere nas questões mais políticas é que a gente então senta e reflete “viu, agora eu estou numa religião”. Daí, vêm outros estudos, esses contemporâneos, porque a nossa época é muita oralidade, muita oralidade a respeito da religião. Falava-se muito pouco quem era da religião, não se dizia que era; as pessoas meio que se ocultavam, se escondiam pelo preconceito que a gente sabe que é. O mercado de trabalho cobra uma religião, a escola cobra uma religião, a saúde, vamos dizer os hospitais, nos cobravam uma religião, e hoje já ouvem mais. Mas ser contemporâneo da vida de pessoas que, muitas vezes, eram da religião mas não citavam. Era muito ocultado de se expressar publicamente que era da religião, que se pegar ali poderia ter até registro dele, o senhor Leopoldo, do Chimango, do Zé do Cachimbo, da dona Francisca, do Oachica, do Marechal Floriano, do seu Ataíde que a gente ouviu falar dentro de casa, e justamente no centenário da Umbanda é que eu visualizei quem era a pessoa do seu Ataíde.

ENTREVISTADOR: Desculpe, te derrubo uma peça mais importante. Tu trazes uma lista de antigos, [...] mais ou menos que época tu referes a essas pessoas?

SÉRGIO: Boa! Na década de 60, de 60, 80, que a gente começa a ter esses contatos. Em 70 e 80, o seu Firmino, que era um vizinho nosso, inclusive teve um incidente com o seu Ataíde, que pegou fogo no carro dele. Também era dos antigos ali muito, muito influentes na sociedade. A manhã, conhecia, e o privilégio de... o pai Onófrio, o que me apresenta não à Umbanda, mas me apresenta à nação. O senhor Porfírio, que era um delegado também, seu Aquilino também... são pessoas que eu vi passar em TV diretamente, só passava as vezes em que não estava em casa. Nesse período em que se senta, que eu diria, de 60 e 80, na vida pela década de 70, começa

a filiação do terreiro, porque o terreiro da felicidade da mãe entra na congregação espírita de Umbanda. Não se falava em afobrasos. Depois, mais tarde, é que vem o afobrado, mas aí já tinha o certificado da congregação espírita de Umbanda. Eu me lembro de ter hoje de evitar esse certificado, junto com os familiares lá, e a gente vê que a terreira passa a ter um alvará, que até antes de... legitimar, que até antes havia essas cobranças, e como todos os terreiros de Caxias sofriam com essa pressão policial, se fez necessário. Uma vez, acho que eu tinha uns 17, 18 anos, tive que ir na delegacia, porque houve uma queixa, mas não disseram de onde vinha nem com quem vinha, anônima. Em vez da felicidade da mãe, interide, eu fui ao mesmo, meio que arrugantrão, como delegado, que o delegado não dava nome, simplesmente perguntava, faziam as perguntas, meio que repressiva, mas a minha juventude fez com que eu rosasse. Desafiar até o delegado, respondendo à altura dele. Ele foi até um tanto mal educado na época, e lembram-me de ele até por um tempo. Aí ele foi o que eu respondi, claro, com a juventude sem maturidade, ele não disse a mim, então ele disse: “então tu te arranca daqui”. “Não vou”. Olhei pela ele, disse “eu vou me arrancar daqui porque aqui não é meu lugar, eu dentro não adelegasse uma queixa até hoje”. E nessas a gente tinha essas inserções. Então, isso um ocultamento de ser ou não umbandista era muito difícil, continua sendo nos dias de hoje; mas foi muito mais difícil ser umbandista nos primórdios, ali, onde eu comecei, onde eu nasci. Vou dizer não que eu comecei militar, mas onde eu nasci, onde eu era um dos tamboreiros da casa, se revezavam em 3 a 4 no tambor. Depois, eu fui estudar à noite e fui cumprindo, tocando tambor na casa, mas ficava tudo. O terreiro ele começa na família, depois vai ampliando para as pessoas que vão cumprindo a assistência e dando aquele apoio. Mas ela começa desde os primeiros passos e começou com a família. Era restrito, aí vai ampliando. Aí a casa foi tocada toda aquele tempo, uma inserbastiana, e tinha um outro casique, que era o amantino, que se havia um virajára também. E aí segue a terreira, mas a terreira dentro desses moldes que eu comecei a ver um outro tipo de Umbanda quando saí fora. Eu não vi a feitura, o feitura deitado, o caboclo, o que aparecia, a feitura não ia passar isso, confesse para vocês que depois que eu comecei a me socializar com outras casas é que a gente vê os rituais, outros rituais, que até então para a gente era desconhecido. E acredito que na Umbanda, até hoje, eu vejo que temos uma máxima nascada, que parece que só a minha casa é que faz o certo. Isso eu vejo até hoje, infelizmente, não consegue dizer... “o meu fundamento é melhor”, que eu acho um erro muito grande nesse dizer. Mas não vou dizer a minha, o meu fundamento, a minha casa, quando se tem que dar uma explicação extra, extra religiosa, se estão entre religiosos mesmo. Eu acho, me chamo atenção disso de dizer, o meu fundamento é a minha casa, e não o nosso templo, que deveria ser, eu não é nosso templo, por ser uma questão de que, eu acredito, que entra patrimônio da família, aí fica difícil de dizer o nosso templo, a nossa casa. A gente costuma dizer a minha casa, é assim que eu faço, é assim que deve ser.

ENTREVISTADOR: E aí, se eu já vou precisar de dois adendos. Tem algo importante aqui que tu te tocas, e eu presumo que se trata do Monser. Quando tu citaste o Monser, que, de alguma forma, é um vulto muito importante, sobretudo no africanismo em Caxias do Sul, eu gostaria que tu falasses de forma, claro, sucinta, então um pouquinho, da importância do Monser para a religião em Caxias do Sul.

SÉRGIO: O Monser, primeiro, ele me estimulou. Eu não sabia, só o que estava diante do doutorando em filosofia, era do Tony Filosofia, sendo Monser. Ele só não foi bispo, porque, talvez, não estivesse no projeto religioso dele. É ele que me desafia a fazer a defesa e militar os terreiros, fazendo essa defesa, fazendo a representatividade pública, tanto dos terreiros, quanto do movimento negro de Caxias junto com as pastorais ali. O senhor foi uma sumidade em todos os sentidos, porque ele é o primeiro padre a fazer um casamento dentro de um terreiro, junto com o terreiro de manhã. Então, ele é o primeiro padre a presidir em Antagônica, esse dualismo religioso que a gente fala. Ele presidir um casamento dentro de um terreiro e eu acho que é um

marco, como as missa África, presididas no clube gaúcho, da qual eu estava à frente. Fizemos missa África, e aí que eu acho que a sociedade perde, pois não acompanharam a missa África, a beleza que é missa África. A missa África te deixava naquele patamar que eu não sabia se eu estava numa festa de Umbanda, se eu estava numa festa católica, porque os elementos de Umbanda — aí dá pra se dizer os elementos de umbanda inseridos numa missa católica — que eu achei. Fui assistir à missa Maranata, mas nem perto da beleza e do fundamento de uma missa África, com todos os seus elementos. Então, eu acho que o Monser é um marco porque ele me estimula, essa é a verdade. Ele me fez essa pergunta: “como eu sei mais sobre negro do que você, que é um?”. Isso foi meio que um tiro no peito, eu não sabia o que fazer. A partir daí, ele me coloca, faz com que eu assumo a direção do clube gaúcho e faz com que quase todas os movimentos Áfros de Caxias — desde o pré-vestibular alternativo para negros e carentes até a formação dos primeiros núcleos de movimento negro dentro de Caxias — acontecessem. E aí vem conosco, depois, as feitas Áfros que nós fizemos; numa delas, eu tive o privilégio de conhecer Pai Saú, fomos apresentados, e na verdade quem faz essa ponte é Paionófri. Convidei Paionófri com o evento, e ele me ajuda, porque, como eu nunca entendi nada de religião e continuo não entendendo, eu queria fazer uma festa a Áfros, para vocês usandoajuda. Ele condicionou essa ajuda, seu convidácio, aquele moço lá que estava levantando a associação de um mano da Caxias. E eu disse, como eu nunca tive resistência, esse anário de quem era esse moço, para a África, saú, um moço muito, até achei interessante como esse dirigiu ao moço. É de faz tempo. Faz tempo. Que bom que foi, mas fazia pros dois lados, então ele me apresenta Pai Saú e eu não me esqueço até hoje de como é que foi essa apresentação. O algum que todos nós conhecemos o Pai Saú, ele não deixa a brecha, ele se mais colecte, vai ser minha função, foi dentro, a juventude também, de saúde, e eu, aquilo foi uma guéstria, para mim, poder deixar o Pai Saú, o orador do evento. Lembra disso, que do Piquei ficou para mim, até me tirou um peso porque eu teria que apresentar o evento e caiu como uma lua. Então, o que eu vou fazer? Foi interessante esse encontro, que, felizmente, dura até hoje assim, o que é algo positivo. Uma amizade não é, eu diria mais que isso, eu te tenho como irmão. São muitos momentos, muitos momentos, os mais duros, não tanto, mas sempre foi uma irmã da arte. Se fosse amigo... amigo é explorado de caminho, a gente não: a gente segue uma trajetória até agora, que vão 28 anos. Então, não dá para chamar quem fica com a amizade tanto tempo, em momentos bons e outros nem tanto, enfrentando ataques, às vezes, né, de outros, de outras pessoas, dentro dessa amizade. É sinal que se consolidou.

ENTREVISTADOR: Você só fazer aqui, um outro que eu disse, dois adendos. Me chamou atenção porque tu dizes que tinha um casique, que dentro do terreiro, que se recebia o caboclo virajado, pelo qual eu tenho uma estima muito grande, que eu trabalhei com essa entidade. O teu nome se é Virajára é em razão dessa, dessa relação, não tem nada. Foi, depois coletado, escoleto, sinal que já existiu terreiro em 1960. E daí, quando for o Montal, o meu nome entrou essa entro aqui, essa entidade, né, que ficou, como se for, se é virajára. É uma honra, né? É uma honra. E aí é uma outra pergunta que eu anotei aqui: Como se deu...? Não sei se vai saber o ingresso da dona Sebastiana, porque ela é um ícone na história de cachê-duxú, tem até nome de rua, ela é uma pessoa que foi reconhecida naquele período, inclusive pelo saudoso da Auro de Oshun, que falava que se só correu em alguns momentos dela, isso ele me falou. Ela continua sendo esse vulto ancestral de muito prestígio na cidade de cachê-duxú, e eu te pergunto. Tu lembras como é que se deu o ingresso dela? Se ela relatou em que ano foi fundado o terreiro da dona Sebastiana?

SÉRGIO: Eu diria que falamos muito sobre isso. Eu sempre fiz muita pergunta, sempre fui de muita pergunta na casa, e a gente tinha essa proximidade. Mas ela começa... ela é nascida aqui no bairro. Vamos dizer aqui, já de América, bordo, e ali ela começa a ter os problemas de saúde. Ela é de uma família batista, né? Ela era de uma família batista, ela nasceu em Saia Grande, aí

migrou com a família de lá pra cá e começa a ter problemas de saúde, que eu não sei como definir. Porque ela quebrava tudo dentro de casa, já é mediunidade — e eu não sei como definir, mas será doença ou mediunidade —, e ela ficava cega, ela não enxergava. Aí, felizmente, a voja Julia, que seria mãe dela, voja Julia tinha uma cabeça um pouco mais aberta em razão da saúde da filha. Acho que procurou todos os recursos, inclusive tinha um pad que era paro com o hospital Pompeia, ela chegou a conhecer esse pad que era paro, que eu não me lembro do nome dele ali. Então ali também ela ficava internada ali e depois melhorava, e ninguém sabia o que ela tinha. Ela foi até o Porto Alegre, no Centro Espírito, a Bezerra de Menezes, lá na consulta, que se olha, ela tem uma missão, e não tem, não tem mais o que fazer por ela aqui. Ela tem uma missão pra cumprir, não falou do que se tratava, só disse que não era com o Espiritismo e que ela teria uma missão lá dentro do Descicento Espírito da Porto Alegre Bezerra de Menezes. Aí ela começa a circular na nossa cidade de Caxias do Sul, talvez no próprio terreiro do seu Ataíde ou em algum terreiro que seu Ataíde iria. Eu também não consigo precisar, porque o Pai Ataíde também diz que conheceu num terreiro, e foi num terreiro que teve a manifestação que ele disse que ele era. Eu gostava muito de abusar da religião, abusar dos feitiços, nas encruzilhadas, e ele foi por ir num terreiro e chegou lá, recebeu a entidade, que foi brilhante. Tem um depoimento dele que a gente conseguiu tirar que ele disse que aquilo se vê hoje numa televisão, um cavalo atravessar uma porta e vir pra cima dele, ele perdeu sentido ali e, a partir dali ele começou a entrar na religião. Se foi bem interessante, ele tinha uma oficina de 10 ou 8 funcionários, e terminou dedicando quase toda a vida dele para Umbanda e morreu com um umbandista. Mas aí a falecida mãe começou as primeiras manifestações de também ter essa mediunidade. Foi ali nos arredores da igreja de Lourdes, onde ela morou com a família dela um tempo e depois foram despejados. Acho daquela do terreno, que não terreno sem dono, mas ela começou a ter as primeiras manifestações e teve sim que começar a desenvolver. Agora... com precisão, qual é o terreiro, eu não consigo que ela foi em mais de um, desde o senhor Leopoldo até o seu Ataíde, ela deve ser contemporânea da... Pode ter sido também com a Molina, ou como é que em nome da precursora, da que eu diria a precursora da umbanda, a Castulina Ramos, também se ouvia falar muito. Deve ser nesse terreiro, só que eu não posso dar com precisão, porque ela meio que migrou, como muitos médiuns fazem. É amigo do terreiro para o outro. O mais próximo de casa, que era perigoso, sempre foram à noite os cultos, e sem ônibus eram muito longas as distâncias. Hoje com a praticidade de um carro você se desloca, mas para a época era nesse sentido. Nesse terreiro, os Castulina Ramos, o senhor Leopoldo, era nesse cenário que Caxias alguns contavam. Mas Caxias antes dela, e paralelamente o seu Ataíde, sempre foi uma cidade muito africanista; pode-se dizer que os primeiros terreiros se deram no centro da nossa cidade, na Visconde de Pelotas. Na prática, ali já tinha terreiro, e até na frente do edifício Paraíso também existiu um terreiro ali. Então, Caxias do Sul sempre foi uma cidade mística, vamos dizer assim. Não sei se era com bandas ou só Umbanda ou outros movimentos místicos que existiam por aí, mas essa pista que o seu Ataíde nos deixa de que a Umbanda começa no centro da cidade e não na periferia como muitos, muitos pensam, e que não se dá com um negro nem com um pobre. É importante dizer que como Umbanda de Zélio não se vê, como antes, se dá numa classe média de Caxias, a alta, se é na CZ Don Desa. Não existia a pobre, nunca, nesse quarteirão da praça. Tanto é que a referência primeira ser Castulina nasce também como a Cuséria dentro de um centro espírita racista, porque Ramos tem uma tradição dentro do Espiritismo, né? Sim, e teria que ser branco e teria que ser mais ou menos ali a Uruguinista da Umbanda, porque tem um pouco entendimento da espiritualidade. Caxias lida com a questão espírita, inclusive com emprego para médicos não católicos, né? E não maçons também. A maçonaria sempre teve uma força muito grande na nossa cidade. Quem abre porta para outros cultos é o seu vir-víramos, então ele permite que circulem outras crianças ali, mais místicas e não as tradicionais. Eu acho que ele é um divisor de águas, e Castulina Ramos é da família, então tem relação, né? A ideia aí nesse mosaico todo é que a gente tenta olhar o largo é que a

Castulina, então, como boa espírita, daqui a pouco manifesta uma entidade que sai daquele arquétipo do Espiritismo. Não é o europeu que está ali chegando a um preto-velho e um caboclo, ou seja, o Guendos Pouser. E aí causam uma espécie de constrangimento, e a elas não, mas se eu não posso trabalhar com a entidade, eu vou me descolar. E essa é uma leitura que eu faço ao largo. Posso ter me equivocado? Posso manter essa leitura. Daí a importância do Zélio: se Castulina Ramos também já passa sem ser influenciada por Zélio, né, pela filosofia de Zélio, já que não se deu lá, vamos começar a trabalhar aqui, e já tinha toda essa trajetória do Zélio. Depois Zélio já existia, já começa a existir toda uma movimentação que ele estima, aí já teve congresas, a folhaças de altura. Lembrando que, historicamente, a Umbanda no Rio Grande do Sul começa em Rio Grande, por Otacilo Charão, em 1926. O primeiro terreiro de Umbanda registrado é o reino de São Jorge, em 1930. A velocidade com que chega, que se espalha pelo Brasil, chega em Rio Grande, de Rio Grande migra para Porto Alegre. De Porto Alegre vai para Vacaria, com uma porta de entrada pela atual BR-116 e chega a Caxias do Sul. Muito também ocorreu pelas mãos do Exército, porque as transferências de sargentos e... Estou a funcionar expúrbicos, pega... Fúrbicos funcionaram expúrbicos, também do Exército, que migram com essa cultura do centro do Brasil para o interior do nosso estado. Então a Umbanda chega em mãos brancas, vamos dizer... Na classe média, alta para a época, porque quem teria um carro em 1908, como o Zélio, com garagem, carro; quem teria carro, tem bala na agulha.

[Continua com a formatação dos patrocinadores e demais partes da entrevista...]

ENTREVISTADOR: Muito bem, Sérgio. Nós estamos indo para o final da nossa entrevista. Está muito rica. Eu... Claro que a pergunta que eu vou te fazer vai muito de foro íntimo, né? É... Como tu definiria Umbanda para as pessoas que nos assistem?

SÉRGIO: Olha, eu fiquei com a frase da falecida a mãe, né? Que ela sempre dizia que... Não queira ser um médium. Você não sabe o sofrimento que é a pessoa ser médium. Que bem com essa missão, né? Não... A dificuldade que é a vida de uma pessoa que tem os fenômenos mediúnicos, ou seja, divisão de sentimento de qualquer uma delas, e a pessoa tem uma vida perturbada se não desenvolve a mediunidade. Mas a Umbanda é a manifestação dos espíritos para a prática do bem. Fora disso, não... É tudo menos Umbanda, né? E a Umbanda é... um conjunto de normas e valores e de manifestações de todas as etnias, porque ela pega o povo do Oriente e pega... E outros que vão surgir mais lá pela mais a frente, né? Porque esse é o peste do Ibre do que tu trazes a Umbanda que já não é mais fusão e Ibre da essa... Essa mistura é que resgata nossa brasilidade. E não tem uma Umbanda pura, porque depois de alguma... Aí não é Umbanda. Se tu tiras qualquer um dos elementos aí que possa ter e que poderão ter, né? Não é Umbanda. Então, se tirar uma das contribuições, deixa de ser Umbanda. Umbanda é justamente esse leque de manifestações, de entidades, de cores... dos mais diferentes pontos do planeta. É porque ainda há muito que se descobrir sobre a Umbanda. E cada vez que a gente olha, ela tem uma... Venci aos tentáculos, vamos assim dizer, que ela já não tem mais só... É que transita, né... Parece que é uma Umbanda no inefável, porque ela... Por mais que... É como a palavra orixá, a palavra Deus, que a inefável... Tu não tens como esgotá-lo. Ela sempre é muito mais ampla daquilo que define, é macular. Então, uma Umbanda tem essa... esses tentáculos, todos que tu trazes, essa vestidão, né, como fala, esse grande mosaico e cada um interpreta da sua maneira. Mas a Umbanda é, como tu colocaste muito bem a... a manifestação do Espírito de Acardário e, portanto, a manifestação para o bem usando todos esses recursos. Os Espíritos não precisam vir até a nota a fazer o bem... Não é essa função, porque você mudou de plano, você está na plenitude da bondade, né? Sim. Inclusive, a última definição de semana... Essa semana, estava vendo um vídeo de uma visão dos rabinos a respeito do demônio. Esse que o demônio é um grande amigo, um grande aliado de Deus, que Deus não faria nada que ele não tivesse domínio sobre. E disse que o demônio quer nos instigar a evoluir. Lembro que o... que eu tenho naquele filme de Noé, que ele disse “chegou uma hora que não é”. Mas assim, ó: por que não

faz já que a gente era tanto? Por que não faz um ateiro a sua diângel? Aí, diz que Deus se dirija a ele, diz “eu não faço a diângel”, porque anjos não evoluem. Então, essa queçando do bem, do alímbio do bem, do mal, que não é nada de mal, né? No mal que se cresce, que se fosse tudo parado, não existiria a evolução. Mas é essa Umbanda que nós temos que ter: cada vez mais democrática, cada vez mais aberta, e a gente vai vendo que ela já tem outros elementos. Tem um buda dentro de um bando, está onde vem o buda, todo dia nos estivando. Tem indiano? Sim. Tem um ponto que dizia: é o Zartur, chefe indiano, que vem nos ajudar, então os Zarturos, e aí se vai. Então, não tem, não tem? Quem quiser, é indicação, um bando, não? A Casa Branca tem um rachido, habido, é um árabe. É um árabe. É sinal, é sinal. Seja, como tu percebe hoje o lugar da Umbanda na comunidade. Olha, eu acredito que ela já, já vem com esse trabalho da associação, esse trabalho das, das, das... Como é ruim quando dá um branco, dos conselhos, conselhos, esses avanços, positivo, monumento. E agora um conselho sendo consolidado e as associações que já fizeram também seu trabalho de socializar uma Umbanda, mostrar uma Umbanda para o povo caixiense, ela está bem desmistificada. Já existe, até uma autoestima no povo de terreiro em se ver nesses eventos que a gente faz. Eles gostam, na verdade. Muitos ainda estão dentro de casa, e às vezes contribuem pouco. Teria que ser sincero com você aqui; se as pessoas se puserem mais junto com a gente, teria mais visibilidade e mais respeito na sociedade. Que nós já avançamos (e muito) não dá para dizer que não, mas a gente está engatinhando, se escondendo. Talvez o nosso culto terá que ser segredo, mas, para frente, salve de alguma forma, que, se adequem mais as leis, que talvez, mas não sei, isso aí é a discussão que está a nível nacional. Aí também a respeito de som, de tudo mais, que há uma questão, uma repressão dos políticos que não são nossos, de quererem nos adequar. Determinados horários e normas que nem eles entendem. Essa Lei do Silêncio às 10 da noite. Será que se nós fizermos 10 da manhã não seríamos perturbados também? Então, é interessante que a gente não conseguiu, ainda que ele, nosso estatuto, da representatividade política, que nós temos bastante, representatividade de artistas, esportistas etc. Eu acho que ali nós já estamos muito bem representados; agora, essa que decide o que pode, o que não pode, que ainda estamos pecando ainda. Sim, é verdade. Então, para nós encerrarmos as suas considerações finais. Bom, que bom que outras entrevistas, o que venha trazer à luz do conhecimento a Umbanda na nossa cidade, que os orixás continuem iluminando, para que outros avanços continuem conquistando, e é isso que vai dando legitimidade. Dizer, com um grande orgulho, que a gente tem um monumento de Ogum, com o tamanho cuidado que está tendo, muito embora esteja numa área distante, é isso. E só se consegue ver ele de passagem muito rápida, mas comparado com o monumento dos evangélicos ali, que tiraram de tão malcuidado, que ele estava ali à Bíblia, que é uma Bíblia aberta com as mãos postas, trocaram de lugar, não conversa com ninguém com a sociedade, simplesmente escolheram outro lugar e um lugar privilegiado, salvo na praça da bandeira, sem discussão pública, sem nada. E nós aí: às vezes, para colocar um monumento, a gente sofre muito. Então, seria nossa unidade, né, dos terreiros em Caxias, que a gente vai ter que trabalhar e tentar continuar tentando buscar.

ENTREVISTADOR: Perfeito, Sérgio. Eu só tenho que te agradecer. Sempre é uma grande alegria recebê-lo, um prazer conversar contigo. Então, cara, aqui, eu sei da tua base filosófica, tu sempre faz profundas reflexões, e tu é aquele cara que sempre traz o fato novo. Nas tuas colocações, eu sempre aprendo muito contigo, te ouvindo, e tem que te agradecer em nome da Associação de Manacaxias, em nome do programa Vazambanda. Pode ter certeza que essa entrevista de hoje vai ficar nos anais da história, porque, para esse projeto, com o qual nós queremos trazer à luz a história da Umbanda, tu representa um ícone da Umbanda em Caxias do Sul, que foi a dona Sebastiana. Eu não tive o prazer de conhecer, mas como eu te falei, o meu saudoso irmão, Laura Delchum, que iniciou a Umbanda, me apresentou a Umbanda, conheceu e falava muito bem dela. Inclusive, foi construído, ele se consultou com ela no momento muito difícil da vida dele. Então eu sou muito grato e quero te desejar que continue

com a espada em riste, lutando pela nossa causa. É muito importante, juntos, nessa parceria. Agradeço aos nossos internautas. Eu quero só ver que se eu consigo pedir uma ajuda para ela, porque não está funcionando, tem que apertar aqui, a não segui, vamos ver se eu consigo ver se tem algum dos nossos internautas, é, vamos ver aqui. A Fabian não vai enxergar, mas a Fabian acreditou, a paz de oxalá esteja com todos nós nesse dia. Muito obrigado. Do Landon, eu quero externar um convite aos nossos internautas, porque hoje, às 16 horas, nós teremos mais uma entrevista, com a maimariza de Emanjá, a Ramona de Oya, da Aldeia de Changuo, sério do Saudoso, pai Adão de Changuo, ao bicho imperdível, grande na cidade de Caxias do Sul, também do Afro-Manido. Quero agradecer a Nail de Odé, que veio nos socorrer hoje aqui para que o programa pudesse ir ao ar, juntamente com o Nital de Changuo, a minha dígula de espasas da Nierredina de Emanjá, para o terceiro, a Aldaniel Vargas, que está aqui fazendo esse registro, juntamente com a Roberta Vargas. Muito obrigado! Então, quero desejar a todos e a todas uma ótima manhã de sábado, nesse dia 23 de março, Saravá! Até às 16 horas! Você é o nosso ilustre convidado para hoje, estaremos juntos. Sara Vargas.