

## A (DES)CONSTRUÇÃO RACIAL E RELIGIOSA DO UMBANDISTA: UM ESTUDO EM UMA CIDADE DO CEARÁ

### THE RACIAL AND RELIGIOUS (DIS)CONSTRUCTION OF THE UMBANDISTA: A STUDY IN A CITY IN CEARÁ

**Antonio Ailton de Sousa Lima**

. Professor do curso de Psicologia da Faculdade de Ensino e Cultura do Ceará (FAECE).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5696-22> 

E-mail: [ailtonlimah12@gmail.com](mailto:ailtonlimah12@gmail.com)

**James Ferreira Moura Jr.**

Psicólogo e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará - UFC;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0595-5861> 

E-mail: [james.mourajr@unilab.edu.br](mailto:james.mourajr@unilab.edu.br)

**Socorro Taynara Araújo Carvalho**

Psicóloga graduada pelo Centro Universitário Inta - UNINTA (2021).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4886-6706> 

E-mail: [taynaracarvalhopsi@gmail.com](mailto:taynaracarvalhopsi@gmail.com)

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo 

### RESUMO

O presente artigo versa sobre os efeitos da colonialidade no mercado religioso brasileiro, com ênfase na Umbanda. Nesse sentido, busca-se compreender as implicações das práticas de racismo na construção social e religiosa de praticantes umbandistas em Acarape/Ceará. Desse modo, compreende-se a colonialidade como um processo psicossocial que interfere simbólica e concretamente na vida de pessoas não-brancas. O artigo possui um delineamento qualitativo, em que foram utilizadas entrevistas semiestruturadas para a produção de sentidos e diários de campo. Estas foram transcritas, categorizadas pelo software Atlas.ti e por fim analisadas pela técnica de Análise Crítica do Discurso. Com isso, conclui-se que os/as pretos relataram que sofrem práticas de preconceito/racismo, e quando em confluência com suas práticas religiosas, estes tornavam mais evidentes e intensos, assim resultando em práticas de intolerância religiosa. Porém, o terreiro e as relações construídas nele tendem a fornecer práticas de resistência ao racismo e a intolerância religiosa de forma decolonial.

**PALAVRAS-CHAVE:** Raça; Umbanda; Decolonialidade;

### ABSTRACT

This article deals with the effects of coloniality in the Brazilian religious market, with emphasis on Umbanda. In this sense, we seek to understand the explanations of the practices of racism in the social and religious construction of Umbanda practitioners in Acarape/Ceará. In this way, coloniality is understood as a psychosocial process that concretely interferes in the lives of non-white people. The article has a qualitative design, in which semi-structured interviews were used to produce meanings and field diaries. These were transcribed, categorized by the Atlas.ti software and finally guided by the Critical Discourse Analysis technique. With this, it is concluded that blacks reported that they suffer practices of prejudice/racism, and when in confluence with their religious practices, these became more evident and intense, thus followed in the practice of religious intolerance. However, the terreiro and the relationships built in it tend to provide practices of resistance to racism and religious intolerance in a decolonial way.

**KEYWORDS:** Race. Umbanda. Decoloniality.

# 1 INTRODUÇÃO

O presente artigo destina-se a compreender as implicações das práticas de racismo na construção social e religiosa de praticantes umbandistas em Acarape/Ceará. Sendo a umbanda uma religião de origem negra e propriamente brasileira, a mesma se caracteriza por ter um caráter sincrético (BELMONT, 2016). Sua historicidade é construída em torno de sua perseguição e criminalização. Porém, a mesma segue resistindo frente às tentativas de apagamento e opressão, subvertendo a hegemonia e atuando de forma decolonial (LIMA; NEGREIROS; MOURA JR. 2020).

Nesse ínterim, convocam-se aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos para se captar os fenômenos em torno da construção desse sujeito, que é historicamente racializado por um sistema racista e colonial. Desse modo, atenta-se para reflexão dos impactos estruturantes do racismo que permeiam as relações e as dinâmicas da contemporaneidade, bem como, as formas de (re)existência do corpo negro praticante da umbanda.

Assinala-se que as discussões em torno do conceito de raça se concebiam nos campos epistemológicos para justificar as representações sociais assimétricas entre os indivíduos. Assim, compreende-se o conceito de raça como fruto de uma construção social imbuída de questões históricas e políticas (MADEIRA; GOMES, 2018). Destaca-se que na contemporaneidade as discussões sobre raça giram em torno de um movimento questionador e crítico, pois ao conceber a raça como fruto de uma construção social, logo entende-se que sua (re)produção cotidiana afeta realidades refletindo em esferas política, econômica, cultural e psicossocial na vida de negros(as).

Segundo Schwarcz (2019), a raça se estabelece a partir de marcadores sociais da diferença, definindo categorias classificatórias, em que, pertencem à ordem das representações sociais e exercem influências reais no mundo. Advinda de concepções moderno/colonial (GROSFOGUEL, 2016), a raça surge da produção científica, que logo em seguida, é absorvida e imaginada pelo senso comum. Assim, ao discorrer sobre a lógica racial no Brasil, pautam-se nos atravessamentos existentes que contribuíram e contribuem na construção de práticas de desigualdade social entre não brancos e brancos.

No Brasil, estima-se que a população em sua maioria é negra (56,1%), ou seja, não branca. Conforme a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD (2022), 47% dos brasileiros se consideram pardos, seguido de brancos 43%, pretos 9,1%, e por fim, pouco

menos de 1% amarelos ou indígenas. Desse modo, considera-se que pessoas pretas e pardas apresentam fatores socioeconômicos similares e sofrem com o racismo (BRASIL, 2010).

Ao considerar a variável raça, bem como suas manifestações culturais e religiosas, entende-se que estas tendem a estar mais expostas a diversas violências. Conforme dados do relatório da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, aponta-se que a prática/crime de intolerância religiosa, aumentou no Brasil 106% em um ano, para 1,2 mil em 2022, média de três por dia. Isso mostra que os episódios de violência religiosa no Brasil crescem, e os que mais sofrem ataques são as de matrizes africanas — umbanda e candomblé. No mesmo relatório, foram entrevistadas 255 lideranças religiosas em todo o território nacional, revelou-se que quase 99% dos participantes confirmaram já ter sofrido algum tipo de ofensa (RENAFRO, 2022).

Assim, ao considerar os marcos históricos do Brasil na lógica colonial, atesta-se que o mesmo se tornou mais um campo de atuação e proliferação das estruturas do colonialismo, em que as práticas de escravidão e servidão tornaram-se a única possibilidade para os povos originários e os povos africanos transportados involuntariamente. Nesse viés, atenta-se que “[...] para compreendermos a trajetória dos negros brasileiros é preciso saber como e por que o continente africano se tornou o maior centro de dispersão populacional do mundo moderno” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 13), sendo o Brasil um dos países com maior número significativos de pessoas submetidas a escravidão.

Tendo a umbanda como elemento central deste estudo, estrutura-se em: 1) uma introdução breve conceitual; em sequência, discussões históricas conceituais sobre: 2) o Brasil enquanto um projeto Colonial; 3) a colonialidade e suas implicações psicossociais; 4) a Umbanda enquanto uma prática decolonial; 5) as encruzilhadas metodológicas; e por fim, 6) resultados e discussões abordando sobre as trajetórias de vida dos/as participantes considerando a relação entre raça e religião.

## 2 BRASIL: UM PROJETO COLONIAL

Dado o início de um projeto de colonização, diga-se por hora colonial, e ocupação do território brasileiro e dos sujeitos aqui viventes que, conseqüentemente, foram condicionados à escravidão, inicia-se uma busca por riquezas e recursos naturais para movimentar o comércio português. Os índios, termo pejorativo denominado aos

nativos pelos colonizadores, possuíam práticas culturais e modos de vida próprios. Com uma organização social, conhecimentos, e concepções de trabalho únicas (CLASTRES, 2017), tornaram-se alvos de questionamentos. Fatos elencados por Darcy Ribeiro exposto de forma preconceituosa:

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

Conforme Ribeiro (2015), às práticas de colonização e dominação ocorriam de duas formas. Por um lado, os colonos, escravizando corpos como ferramenta de trabalho em situação degradante, alimentando a lógica comercialista. Do outro, os religiosos, que em suas missões, de forma ideológica, se instalavam em suas mentes, anulando crenças e verdades, além de moldarem suas formas de experienciar o mundo. A colonização e escravização de seus corpos se justificavam pelo racismo que, segundo Grosfoguel (2016, p. 36), “ao contrário do que atesta o senso comum contemporâneo, o ‘racismo de cor’ não foi o primeiro discurso racista”.

Seguindo um viés religioso, argumentava-se que: (1) se o sujeito não tem uma religião, ele não tem um Deus; (2) se ele não tem um Deus, ele não tem uma alma; e, (3) se ele não tem uma alma, logo não é humano, mas sim animal. Assim, atesta-se que tal problemática em torno dos povos “sem religião” parte de uma premissa de um discurso colonial e racista. Portanto, elenca-se que o viés religioso atuou como “o primeiro elemento racista do sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista” (GROSFOGUEL, 2016, p. 36).

As relações entre os colonizadores e não-colonizadores fundaram-se em atividades econômicas baseadas na exploração e comercialização de seus corpos e terras (OLIVEIRA, 2010; RIBEIRO, 2015). Em consonância a esse movimento, iniciava-se o projeto civilizatório e de domesticação dos povos originários, visando maior controle sobre os mesmos. Assim, a religião, especificamente o cristianismo, e o Estado atuavam em detrimento das crenças destes povos com a justificativa de que não possuíam alma. “Entretanto, existiam vozes críticas no interior da Igreja, questionando a ideia dominante e propondo que os ‘índios’ possuíam uma alma, ainda que fossem bárbaros a serem cristianizados” (GROSFOGUEL, 2016, p. 37). Assim, a partir do momento em que povos

originários passavam a possuir uma alma, logo seria pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los (GROSFOGUEL, 2016), adquirindo um *status* de humanidade.

Desse modo, a fim de intensificar os trabalhos para agrupamento de riquezas, o processo de colonização e escravização passam a ser reconfigurados. Como alternativa, inicia-se o tráfico internacional de negros africanos, em que, “desestruturou reinos e nações, arrasou regiões, incrementou guerras e revoluções no continente africano” (SANTOS, 2008, p. 182). Na busca por novos corpos para torná-los ferramentas de trabalho, o colonialismo buscava justificativas para validar tais posturas.

A colonização se dá em virtude de um grupo sobre o outro, assim, buscando por pontos de diferenciação para haver elementos discriminatórios. Desse modo, salienta-se que a construção de identidades, funções sociais e as condições de trabalho são estabelecidas desde a colonialidade a partir da dimensão étnico-racial (QUIJANO, 2005). Nesse sentido, o colonizador (homem, branco, cristão e europeu) busca explorar e acumular riquezas ao utilizar-se do “outro”, étnica e racialmente diferente, como ferramenta de trabalho. Assim, “institucionalizou-se, de modo ainda mais sistemático, a ideia de raça [...] como princípio organizador da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista em escala mundial” (GROSFOGUEL, 2016, p. 39). Ou seja, “uma nova tecnologia de dominação/exploração, [...] articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido” (QUIJANO, 2005, p. 119).

Com isso, ao considerar a lógica de organização social em prol de um sujeito hegemônico, leva-se a considerar que os discursos de discriminação religiosa foram transformados em discriminação racial. Trata-se de uma nova dinâmica social que afetou de forma mais incisiva o cotidiano de negros e indígenas condicionados a vulnerabilidades e a marginalização. Processos estes que se enquadram como colonialidade imposta a pessoas não brancas. Contudo, é importante destacar que não se deve descrever esse fenômeno como pacífico, ou que outrora tivera sido acatado pelos povos em opressão, mas sim como um movimento que gerou resistências.

### **3 A COLONIALIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES PSICOSSOCIAIS**

Questionar a existência do negro no Brasil, é refutar todo o imaginário construído em torno de sua existência, e assim, conseqüentemente, é questionar as implicações aos modos de vida que dinamizam o cotidiano de negros e negras na contemporaneidade. A

chegada involuntária de negros (as) advindos (as) da África caracterizou o período do colonialismo no Brasil. Deste modo, concebe-se que o negro foi o principal dispositivo nessa engrenagem estrutural chamada colonialismo e depois entendida como colonialidade.

Arrancados de seus países, tratados como mercadorias, sofriam todos os tipos de maus-tratos e humilhação. “O sequestro de africanos, com sua escravização nas Américas, tornou-se um evento de suma importância na história mundial [...]. Milhões de africanos morreram nos processos de captura, transporte e escravização nas Américas. Foi um genocídio em escala massiva” (GROSFOGUEL, 2016, p. 40). Caracterizado como Diáspora africana, essa travessia foi realizada por vezes e tempos, sendo um dos maiores movimentos migratórios da História moderna, em que as Américas se tornaram os principais portos de desembarque, culminando no “[...] trânsito de pessoas, culturas, tecnologias e conhecimentos, estabelecidos entre a África e o resto do mundo” (SANTOS, 2008, p. 183). No Brasil, quando desembarcados, eram separados como estratégia de controle para que não realizassem nenhum tipo de movimento interventivo contra a colonização de seus corpos.

Compreende-se a colonização para além de um plano político e econômico. Ela também é uma implicação psicossocial, deste modo coisificando o corpo negro e o submetendo as situações desumanas e violentas. A escravidão moldou “[...] condutas, definiu desigualdades sociais, fez de raça e cor marcadores de diferença fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência e criou uma sociedade condicionada pelo paternalismo e por uma hierarquia muito estrita” (SCHWARZ, 2019, p. 27-28). Ao ser naturalizada, a escravidão deixou de ser privilégio de senhores e passou a ser uma posse de todas as camadas e classes sociais (FAUSTO, 1996). Assim, identifica-se que o colonialismo traduz-se por meio do sentimento de propriedade de um indivíduo sobre o outro, e que se atrela a castigos, a fim de impor disciplina aos subordinados (SCHWARZ, 2019; ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

Ao diferenciar colonialismo e colonialidade, destaca-se que o primeiro atrela-se ao processo de colonização das Américas (ASSIS, 2014), que estrutura-se nos mecanismos do sistema-mundo capitalista colonial-moderno. Desta maneira, a ideia de raça advém de “[...] uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial” (QUIJANO, 2005, p. 117). Assim, a colonialidade se distingue e resume-se em “[...] algo que transcende as particularidades do colonialismo histórico e que não desaparece com a independência ou descolonização” (ASSIS, 2014, p. 614). Estabelecer a distinção entre colonialismo e

colonialidade permite compreender como se estabeleceu a continuidade das formas coloniais de dominação em movimento de reprodução das estruturas de poder e subordinação sobre os indivíduos.

Desse modo, a colonialidade provou ser mais duradoura e estável que o próprio colonialismo, e assim conseqüentemente, um padrão de poder tido como hegemônico. Mignolo (2008, p. 02) assinala que “[...] colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade”. Quijano (2005) atenta para pensar e questionar a identidade da modernidade, ou seja, as relações de poder que são e foram estabelecidas para além de uma perspectiva de espaço-tempo, determinando conquistador e conquistado. É pensar que essas relações de poder se fundamentam em uma perspectiva de raça, se fazendo ideologicamente natural a relação de inferioridade de um sujeito ao outro.

Sendo uma construção social da modernidade a fim de caracterizar colonizador e colonizado, a raça busca legitimidade a partir das estruturas biológicas, ou seja, o fenotípico (QUIJANO, 2005). Assim, consegue-se traçar um fio condutor que parte de relações hierárquicas, moldadas a partir da construção de identidades sociais e que adquirem uma conotação racial. Para além de todo o sistema mundo colonial e suas relações mercantilistas, o eurocentrismo atribui identidades geoculturais pautadas em um padrão de poder inspirado no colonialismo, assim, ocasionando interferência no “[...] nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual” (QUIJANO, 2005, p. 121), a fim de caracterizar um outro como inferior, marginalizado e desumano.

É uma compreensão que se concebe a partir de uma polarização do eurocentrismo e de suas práticas culturais, onde o corpo negro foi e é destinado a absorvê-la, e assim torná-la como uma conduta de vida. Ou seja, buscou inúmeras formas de controle, dentre elas o “[...] controle da subjetividade, da cultura, e em especial [...], da produção do conhecimento” (QUIJANO, 2005, p. 121). Assim, a colonialidade perpassa várias dimensões na vida do indivíduo, outorgando o papel e a função de cada sujeito e gerando assimetrias que nivelaram as formas do saber, as epistemologias, os regimes de pensamento, as formas de ser e experienciar o cotidiano.

São nessas mesmas formas de controle que se encontram estratégias de enfrentamento e resistência. Compreende-se que estes tiveram seus corpos criminalizados de forma concreta e materialmente, bem como suas práticas culturais e simbólicas. Assim, esses sujeitos vivencia(va)m processos de desapropriação de si, na tentativa de gerar

sentimentos de anulamento e apagamento frente toda uma história (MALDONADO-TORRES, 2018) de resistência e luta.

Nesse sentido, destaca-se que a Umbanda enquanto uma religião de matriz africana e de origem afro-brasileira tem se mostrado uma prática de resistência da população negra, que conforme suas estratégias, vêm driblando as formas de marginalização e criminalização. Com isso, torna-se necessário contextualizar como essas formas de violência que se constituem ao longo da história, e de que forma afeta a vivência dos (as) praticantes umbandistas presentes desde a centro urbanizados a cidades interiorizadas (LIMA; NEGREIROS; MOURA, 2020).

#### **4 A UMBANDA ENQUANTO UMA PRÁTICA DECOLONIAL**

Entendendo o racismo como produtor da criminalização, do genocídio e do epistemicídio da cultura e, conseqüentemente, das práticas religiosas de origem afro-brasileiras de matriz africana no mercado religioso brasileiro, Sobreira, Machado e Vilana (2016) assinalam que as religiões de matriz africana sofreram historicamente com processos de negação. E, que a com a escravização os negros africanos foram agrupados em diferentes etnias a fim de que não praticassem seus cultos.

A Igreja e o Estado possuíram um papel fundamental no apagamento e criminalização dos cultos de origem africana, assim, buscando catequizá-los e batizá-los conforme os dogmas católicos (SOBREIRA; MACHADO; VILANA, 2016). Destaca-se a relação de contradição daqueles que a criminalizam (SOBREIRA; MACHADO; VILANA, 2016; LANDES, 2002), em que as elites e figuras políticas também recorriam às suas ritualísticas quando necessário. Mas também participavam da manutenção de hostilização e perseguição de suas práticas por serem de origem afro-brasileira.

As formas de expressão do racismo se reverberam e efetivam conforme o tempo e espaço. Assim, entende-se a religião enquanto mais um lugar de proliferação desta prática. Como já mencionado, o racismo racial e religioso inicia-se no período colonial (GROSFOGUEL, 2016), onde tanto os povos originários, quanto negros foram submetidos a aderirem às crenças do colonizador. Num movimento de contrapartida e resistência, ressalta-se o fenômeno de sincretismo, não como uma mistura religiosa, mas sim, como justaposição (BELMONT, 2016), em que a negociação do processo sincrético se dá de forma restrita apenas às similaridades entre as religiões, assim driblando os brancos e dando continuidade às tradições africanas.

Ao entender os elementos constitutivos do sincretismo como possibilidade de criação de uma nova religião, concebe-se que a religião dá ao povo parte da sua identidade cultural (CARVALHO, 2007). O sincretismo no Brasil se dá como estratégia de manutenção de práticas maternas frente à dominação católica e colonial. Com isso, cita-se a Umbanda, não mais como uma agência religiosa sincrética, “mas sim, a verdadeira religião nacional do Brasil” (BELMONT, 2016, p. 138). Desse modo, defende-se que o sincretismo está presente em todas as religiões, porém possui maior influência nas crenças afro-brasileiras, especificamente, a Umbanda (FERRETTI, 1998).

Inicialmente, a nova religião surge com entidades de espíritos de velhos africanos que haviam sido submetidos a escravidão e espíritos de índios nativos. Tendo seus princípios constituídos em prol do benefício de seus irmãos encarnados, sem estabelecer distinções de tratamento, independentemente da cor, raça, credo e condição social, a umbanda pratica a caridade e o amor ao próximo (BELMONT, 2016). Devido a reflexos da colonização, a Umbanda tem suas práticas de cultos e crenças tratados com aspereza e tidos como entidades espirituais atrasadas e inferiores (ROHDE, 2009).

Como movimento de esclarecimento e sedimentação da Umbanda houve um incessante trabalho de difusão de suas práticas, ensinamentos e cosmovisão. Após 10 anos da fundação da primeira casa de umbanda institucionalizada, em 1918, inicia-se a fundação de sete novas tendas para a propagação da religião. Logo, ela se fazia presente em vários pontos da cidade do Rio de Janeiro e depois em outros estados brasileiros. A institucionalização da religião se concebe no início do século XX, porém, desde o século XVII diversas variações de cultos se fizeram pertencentes ao complexo umbandista. Assim, ressalta-se que características rituais, elementos simbólicos, o imaginário, a memória, não podem se reduzir a esse período, pelo contrário, é possível que a maioria desses aspectos já vinha se formulando há muito tempo (ROHDE, 2009).

Um segundo momento da religião, caracteriza-se como a Umbanda branca, em que era associada a um grupo de classe média com ideais e aspirações racistas, evolucionistas e nacionalistas. Tal postura se estabelecia a fim de branquear a religião. Conforme Rohde (2009), a umbanda branca reproduziu a lógica racista, bem como, negou a hierarquia de raça e cor através do discurso da miscigenação e da mistura harmônica das três raças. Assim, destaca-se que a presença desta elite vai ao encontro aos elementos constitutivos, princípios e fundamentos filosóficos da umbanda, na qual, é inspirada na ética, na caridade e no bom senso (LIMA; NEGREIROS; MOURA, 2020).

Sobreira, Machado e Vilana (2016), assinalam que a umbanda se constitui por uma filosofia própria transmitida por meio de seus fazeres tradicionais, tais como danças, pontos cantados, uso terapêutico de ervas, bem como, por suas práticas de caráter essencialmente ritualístico e mágico. Assim, por intermédio de segmentos religiosos do catolicismo, do candomblé, do espiritismo e de práticas indígenas, a umbanda incorpora e molda novas formas de crenças.

Constituída por uma liturgia que transmite seu conhecimento mediante a oralidade, os mais velhos<sup>1</sup> repassam seus ensinamentos secretos<sup>2</sup> aos iniciantes e iniciados de forma oral e gradual conforme seu aprofundamento na religião. Os ensinamentos tratam-se sobre cosmovisão, mitologia, tradições, rituais litúrgicos, linguagem e dentre outros elementos que constituem a religião. Ou seja, é o compartilhamento de uma memória individual, coletiva e ancestral perpassada em gerações em seu movimento de resistência (ROHDE, 2009).

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

Nessa perspectiva, destaca-se a intolerância religiosa associada à identidade social da Umbanda, que por meio de significados e signos constitui-se processos e práticas de preconceito e estigma, conduzido a um ideário do “não-idêntico ao lugar do submisso, do anormal, do estranho, do não-existente ou do manipulável” (DE OLIVEIRA, 2007, p. 220), assim configurando-se em práticas de intolerância religiosa. A intolerância caracteriza-se como “[...] o ódio irracional ou a aversão a outras raças, credos, religiões, etc” (DE OLIVEIRA, 2007, p. 230), assim se desenhando desigualdades entre os sujeitos e suas práticas. Nogueira (2020) pontua que:

[...] incitação à intolerância, sobretudo em relação às religiões de matrizes africanas, parte de discursos proferidos por pastores, padres e até autoridades políticas. Tudo em nome de uma agenda moral transformada

<sup>1</sup> A idade é contabilizada conforme o tempo de inserção do praticante na religião.

<sup>2</sup> Conhecimentos ancestrais que são repassados dos mais velhos aos mais novos, em que estes guardam suas histórias, saberes e magias.

em uma crença que se resume ao desejo [...] da manutenção de valores da suposta família tradicional e de uma política anticorrupção (NOGUEIRA, 2020, p. 35).

Considerando as discussões levantadas, acreditamos que torna-se problemático para a aceitação social da Umbanda e das demais religiões afro-brasileiras, é sua origem de cultura negra. Assim, se julga de suma importância entender a diversidade e a complexidade que constitui o mercado religioso, assim, evitando práticas que resultem em intolerância para religiões que se tornam periféricas ou subalternas em uma lógica hegemônica. É por meio dessa contextualização histórica, que se concebe a umbanda enquanto uma religião dotada do que hoje conceitua-se de decolonialidade, que mesmo frente ao embranquecimento dos âmbitos da vida como um todo, se manteve no mercado religioso (MIGNOLO, 2008).

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

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

## 5 ENCRUZILHADAS METODOLÓGICAS

A abordagem metodológica segue uma perspectiva qualitativa, assim pesquisando a realidade, por meio do universo, motivos, significados e ações dos atores sociais (MINAYO, 2014). Assim, com foco na compreensão contextualizada do discurso dos fiéis umbandistas da cidade de Acarape - Ceará, busca-se à realidade empírica a considerar a problemática do estudo (MINAYO; SANCHES, 1993).

Utilizou-se também a Pesquisa Participante, a partir de um viés compreensivo (BARBIER, 2002). Esta consiste na inserção do pesquisador no campo de investigação, assim, permeado pela vida cultural e social ao participar de forma efetiva no fazer pesquisa, considerando a totalidade de vivências, sensações e efeitos (SCHMIDT, 2006; FALS BORDA, 2013).

A pesquisa aconteceu no Centro Espirita de Umbanda Sete Flechas, na cidade de Acarape-Ceará, a 60 km da capital Fortaleza. A cidade possui cerca de 15.338 habitantes (IBGE, 2010). Outro elemento característico é sua vinculação religiosa. Conforme o último censo do IBGE, a população se caracteriza enquanto católicos, seguidos de evangélicos. Em menor número há os praticantes de religião de matriz afro-brasileira e os espíritas.

O Centro Espirita de Umbanda Sete Flechas, é constituído por um seio familiar onde a matriarca e lalorixá conhecida como Mãe Tapuia preside às funções da casa, como do próprio espaço de culto. O marido e seus filhos também exercem funções dentro do terreiro. Localizado nas margens do centro da cidade de Acarape, o espaço de culto é aberto para visitantes, adeptos da religião como aqueles que simpatizam com a mesma. O terreiro em estudo existe há aproximadamente três anos e meio. Caracteriza-se por ser um lugar simples, mas dotado de simbologias e de grande potência (energética e de afetos). Sua localização é próxima de uma mata que, em alguns minutos de caminhada, há outro espaço sagrado construído por Mãe Tapuia e seu marido.

Discorrer sobre as trajetórias de vida dos (as) praticantes de umbanda, permite confrontar a dialética entre teoria e prática (relatos orais), assim, evidenciando vivências dentro de contextos sociais caóticos. Marinho (2017, p. 26) aponta que o conceito de trajetória de vida resulta da fusão da percepção do observador a àquilo que se é observado, assim, as “[...] trajetórias de vida tornam produtos resultantes das conexões materiais e simbólicas exercidas entre e pelos indivíduos agentes deste processo”. Com isso, foram entrevistadas quatro pessoas com as seguintes características:

Tapuia - possui 47 (quarenta e sete) anos, lalorixá (mãe de santo), se entende enquanto zeladora de Orixás. Casada, possui 04 (quatro) filhos, a mesma é residente da cidade de Acarape-Ceará, mas é natural do estado do Amazonas. De origem indígena, a participante se reconhece etnicamente enquanto tal. Possui o ensino fundamental completo e vive por meio de uma aposentadoria deixada pelo falecido pai. Para complementar a renda, faz alguns trabalhos pontuais como cozinheira na cidade.

Joãozinho do Pé do Morro - possui 49 (quarenta e nove) anos, é frequente da umbanda. Solteiro, residente de Acarape. Ele se declara pardo, possui o ensino fundamental completo e trabalha como empregado doméstico.

Chiquinho do Maranhão - 33 (trinta e três) anos, exerce a função de cambone<sup>3</sup> em um terreiro de umbanda. Solteiro, residente de Acarape. Ele se autodeclara negro, atualmente está cursando o ensino superior e encontra-se desempregado.

Carrapeta - possui 51 (cinquenta e um) anos, adepta da religião. Solteira, residente da cidade de Acarape. Ela se entende enquanto mulher travesti e branca, cursou ensino fundamental completo e exerce atividades enquanto servidora pública da rede estadual.

Após o processo de inserção, foram realizadas visitas ao Centro Espirita de Umbanda Sete Flechas a fim de estreitar laços, bem como participar das práticas de culto. No processo, utilizamos o diário de campo buscando registrar fielmente todos os momentos, assim, possibilitando maior sistematização das informações para serem analisadas (BARBIER, 2002). Também destaca-se que foram realizadas entrevistas semiestruturadas utilizando perguntas abertas (DUARTE, 2004), a fim captar sentimentos, crenças e valores dos(as) participantes atravessados(as) por seus marcadores identitários (ALVES; SILVA, 1992). Com base nos procedimentos citados, traçou-se encruzilhadas para alcançar os objetivos estipulados para a pesquisa. Por fim, destaca-se que foi utilizado o software *Atlas.ti* a fim de facilitar o processo de categorização e, posteriormente, de análise.

Após a transcrição das entrevistas semiestruturadas, foi realizado o processo de categorização, sendo identificadas as seguintes categorias: Racismo e Preconceito Racial (LIMA; VALA, 2004; NOGUEIRA, 2020; MOURA JR; LIMA; PORTELA, 2020); Intolerância Religiosa (NOGUEIRA, 2020) e Educação (BENTO, 2011, BRANDÃO, 2007).

Recorreu-se à Análise Crítica do Discurso (ACD), esta é oriunda do campo linguístico, em que analisa os discursos para além da dimensão textual e contextual, abarca-se também a dimensão da prática social. Isso possibilita, uma visão da linguagem permeada pelas ideologias, relações de poder e identidades sociais, se ligando a fatores institucionais, situacionais e sociais (MAGALHÃES, 2001). Com isso, trata-se de uma denúncia às desigualdades sociais, em que os interlocutores estão imersos. Estabelece-se uma relação entre leitor e ouvinte possibilitando identificar discursos ideológicos camuflados, definindo posicionamentos e relações de poderes em seus discursos (RODRIGUES-JÚNIOR, 2009).

---

<sup>3</sup> Os cambones são médiuns consagrados que auxiliam e servem aos zeladores de santo e aos Guias.

Com base no compromisso ético-político, esta investigação pautou-se no respeito às trajetórias dos praticantes (MINAYO; ASSIS; SOUZA, 2005) umbandistas, pobres e negros, assim delineando margens para a reflexão sobre si e sua realidade. Neste sentido, a pesquisa foi submetida ao comitê de ética e aprovada com o número de Parecer 4.471.156, pelo Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Federal do Ceará (UFC), conforme diretrizes para pesquisas realizadas com seres humanos. Os (as) participantes tiveram acesso ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), estando cientes do propósito da pesquisa, informando-os sobre as expectativas que se têm dos informantes da pesquisa e dos procedimentos com os dados, coletados, assim garantindo o sigilo e anonimato das pessoas informantes.

## 6 RESULTADOS E DISCUSSÕES

As encruzilhadas se caracterizam por resultar no cruzamento de ruas e caminhos a serem percorridos. Na umbanda, estas referem-se ao simbólico, ao sagrado e ao enérgico, pois, nelas são realizadas oferendas a entidades na intenção de proteção, abertura de caminhos, descarregos e outros ritos espirituais. Assim, são as trajetórias que escolhemos traçar, marcadas de (des)encontros e encruzilhadas. Nesse sentido, trazendo as narrativas de vida dos(as) praticantes umbandistas que participaram desta pesquisa, apontando as relações existentes entre raça e umbanda.

Desse modo, identificamos que o preconceito e o racismo, foram os elementos constitutivos de atravessamento dos (as) nossos (as) interlocutores (as). Tal apontamento se torna perceptível a partir da narrativa de um participante negro marcado por vivências opressoras cotidianas. Chiquinho do Maranhão relata: “É, dá pra sentir o preconceito, sentir esse racismo, mas que existe sim no olhar, a gente nota a gente nota, a gente percebe... é visível sim” (Entrevista em 07.01.2021). Percebe-se que as questões raciais se concretizam a partir de dispositivos de opressão que atuam em detrimento de grupos historicamente excluídos, no caso, praticantes umbandistas. Embora essas práticas estejam presentes na sutileza das ações e concepções individuais, para quem sofre cotidianamente com essas opressões, as implicações possuem uma carga de sentido única. Nesse sentido, Lima e Vala (2004) explicam as expressões do racismo e do preconceito:

O racismo constitui-se num processo de hierarquização, exclusão e discriminação contra um indivíduo ou toda uma categoria social que é definida como diferente com base em alguma marca física externa [...] é uma

redução do cultural ao biológico, uma tentativa de fazer o primeiro depender do segundo (LIMA; VALA, 2004, p. 402).

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

Desse modo, nas discussões sobre o preconceito e suas expressões, destaca-se que ele está presente em todos os espaços e relações, desde os familiares a aquelas sem vínculo algum. Joãozinho relata como lida com o preconceito em sua vida, em que, este tem maior peso emocional quando vivenciado no âmbito familiar: “preconceitos da família, a família fica meio assim, né? Mas, só isso mesmo. O povo da rua, eu não ligo”. Conforme Nogueira (2020, p. 22), “toda forma de preconceito emerge de uma postura social, histórica e cultural que pretende, a um só tempo, segregar para dominar e, proporcionalmente, determinar e manter um padrão, marcadores de prestígio e de poder”.

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

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

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

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

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

A participante Carrapeta acredita que já tenha sofrido algum tipo de preconceito por ser branca, e que todos, independentemente da sua cor, são vítimas de discriminação racial. A sua fala se assemelha a um discurso sobre racismo reverso, que segundo Silvio Almeida (2019, p. 21) é uma noção equivocada, pois, “[...] membros de grupos raciais minoritários podem até ser preconceituosos ou praticar discriminação, mas não podem impor desvantagens sociais a membros de outros grupos majoritários, seja direta, seja indiretamente”.

Nesse sentido, é necessário lembrar das questões históricas que perpassam as vivências de grupos minoritários. Por outro lado, Chiquinho evidencia que as questões

raciais são elementos constitutivos de diferenciação e assimetrias na sociedade: “acho que a situação financeira da pessoa, porque hoje o pobre, negro, não tem condições. O branco acha que tem. É assim” (Entrevista em 07.01.2021).

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

Já, muitas, muitas, por vizinhos, pessoas da rua, até hoje eu tenho esse preconceito. Aqui mesmo, a onde eu moro, aqui nessa vila tem, porque as pessoas que precisavam de mim e vinham pra cá, traziam velas pra mim acender, e hoje, elas vivem com piadinhas, e eu não tolero isso, pra mim, isso é uma intolerância. [...] eu vou começar já já a minha gira, o meu catimbó, os meus trabalhos e eu sei que hoje vai ter preconceito, porque toda vida que eu abro os meus trabalhos, aqui, tem uma mulher aí na... aqui perto, aqui duas casas depois, que ela manda o filho dela subir a traseira do som e botar o som pra abafar aqui, abafa tudo, mas a gente continua o trabalho da gente (Tapuia, Entrevista em 20.01.2021).

Comungando com o que Tapuia expressou, Chiquinho também relata sobre sua realidade enquanto adepto da umbanda, em que vivência na sociedade as expressões do preconceito devido a sua prática religiosa. Ou seja, é a (re) produção de uma cultura hegemônica que organiza e sistematiza tentativas de “[...] extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, resistir e lutar” (NOGUEIRA, 2020, p. 29). Chiquinho narra:

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

Carrapeta completa discorrendo que o preconceito vivenciado por ela, se dá pela forma negativa imaginada socialmente, pois devido a histórica estigmatização e criminalização da umbanda, a mesma é vista como uma prática destinada a fazer o mal ao próximo, por vezes associada à feitiçaria e ao satanismo. A participante relata:

As dificuldades da religião é (sic), ainda é o famoso preconceito do povo, né. Porque acha que você vai pra umbanda vai pra fazer o mal aos outro, vai pra arrastar macho. Isso que o povo pensa, tá entendendo? Que coisas que não existe! Aliás, existir, existe. Pra quem quer vai, quem não quer não faz.

Lá é aberto pra todo mundo, como se fosse um templo, é uma religião... né verdade? Então o povo tem que compreender, entender o que é uma umbanda. Ela não é só pra arrastar macho, pra matar ninguém, não. Ela é pra ajudar também (Carrapeta, Entrevista em 29.01.2021).

Por meio dos relatos dos (as) interlocutores(as) mencionados acima, recorreu-se aos engendramentos da intolerância religiosa, conceito este que também norteia nossas discussões. Segundo Sidnei Nogueira (2020), o preconceito, a discriminação, a intolerância voltada as tradições culturais e religiosas de matriz africana se constituem a partir da estigmatização e de julgamentos de um grupo em detrimento a outro. Ou seja, elaboram-se dispositivos, de produção e manutenção de prestígio e hegemonia sustentados por processos de moralismo, ignorância, conservadorismos, e na atualidade, “pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica” (NOGUEIRA, 2020, p. 19). Assim, ainda conforme Nogueira (2020), busca-se conceituar e exemplificar a intolerância religiosa e suas manifestações:

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

Nesse sentido, a intolerância a Umbanda deriva diretamente na não aceitação de sua origem, em que esta se difere de concepções e ideais brancos. Com isso, evoca-se a necessidade de enfrentamento as práticas de preconceito e intolerância quanto ao negro, sua cultura e suas crenças. É o que se evidencia na fala de Chiquinho ao fazer uma análise a partir de sua realidade local, onde ele acredita que a presença de uma universidade internacional possa ter modificado a dinâmica do racismo e suas expressões cotidianas:

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

Contudo, considera-se que a existência de espaços que possam garantir processos formativos, como a universidade citada pelo interlocutor, isso gera mudanças nos modos de percepção de uma determinada realidade. Assim, a compreendendo a Educação com

uma das categorias deste trabalho, acredita-se que a mesma é uma possibilidade de enfrentamento do racismo e de outras práticas de discriminação, esse processo deve estar presente em todos os níveis educacionais (BENTO, 2011), bem como em todos os espaços de sociabilidade, sendo eles formais ou não (BRANDÃO, 2007).

Ou seja, para além das questões locais, deve-se pensar num panorama sobre aspectos sociais relacionados com os currículos educacionais, como no caso do racismo. Assim, é necessário implantar um currículo capaz de atender às especificidades relativas a questões sociais, bem como, na formação de professores para que assim se possa criar possibilidades de aprendizagem no que tange às múltiplas culturas e identidades populares, pois estas carregam consigo a memória de uma parte significativa da história deste país (MOURA, 2005).

Desse modo, entende-se a partir da dinâmica local da cidade de Acarape, especialmente, dos praticantes umbandistas, que embora tenham dispositivos que tragam maior sensibilização/consciência sobre questões raciais e culturais, estes sujeitos ainda não estão isentos de realidades de violência e de opressão em seus corpos, reconhecimentos raciais e crenças. O racismo estrutural, modula comportamentos individuais e processos institucionais em que o preconceito racial se torna regra, e não, exceção. Desse modo, seu funcionamento não isenta até mesmo os sujeitos racializados, pois este cria e recria simultaneamente sistemas de exclusão (ALMEIDA, 2019).

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

## **6 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao considerar as discussões e reflexões levantadas neste artigo, destaca-se que o objetivo do mesmo foi alcançado, assim compreendendo as implicações do racismo na construção social, e conseqüentemente, religiosa dos (as) praticantes umbandistas. Ao evidenciar as expressões de racismo e preconceito aos praticantes umbandistas, destaca-se que quando em confluência com suas escolhas religiosas, estas tendem a se intensificarem.

Desse modo, ao trazer trajetórias individuais de umbandistas perpassadas pelo racismo e intolerância religiosa, é possível conceber como estes sujeitos relacionam a sua

prática religiosa a suas identidades raciais, assim estando mais suscetíveis a práticas de violência (s), estigmatização, marginalização e sofrimento. Ao destacar os processos de exclusão, ressalta-se também que estes tendem a se aquilombarem e construir redes de apoio e/ou suporte social, assim lutando contra as adversidades impostas pela colonialidade.

Com isso, destaca-se a necessidade de adotarmos perspectivas de pluralidade e de democratização de crenças, ideologias e outras concepções que segregam grupos e pessoas. Nesse sentido, este estudo destaca-se a pertinência da temática e os desdobramentos que estas podem acarretar, discutindo assim, a relação da umbanda com os mais diversos fenômenos e teorias a fim de melhor compreendê-la.

## REFERÊNCIAS

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

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CRH**, v. 27, p. 613-627, 2014.

ALVES, Zélia Mana Mendes Biasoli; SILVA, Maria Helena GF. Análise qualitativa de dados de entrevista: uma proposta. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, p. 61-69, 1992.

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

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Brasília, DF, 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Educação**. Ed. 1. São Paulo: Brasiliense, 2007.

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

BARBIER, Renée. **A pesquisa-ação**. Brasília, DF: Plano, 2002.

BELMONT, Rafael Neves Flôres. Sincretismo e síntese na formação da umbanda. **Interlink**, v. 3, n. 3, p. 132-152, 2016.

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

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

DE OLIVEIRA, Aurenéa Maria. Preconceito, Estigma e Intolerância Religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados multiculturais. **Estudos de Sociologia**, v. 1, n. 13, p. 239-264, 2007.

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

DOMINGUES, Petrônio. Ações afirmativas para negros no Brasil: o início de uma reparação histórica. **Revista brasileira de educação**, p. 164-176, 2005.

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

FERRETTI, Sérgio E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, p. 182-198, 1998.

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

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, p. 25-49, 2016.

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

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua - PNAD contínua**: características gerais dos domicílios e dos moradores 2022. Brasília: MS; 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/condicoes-de-vida-desigualdade-epobreza/17270-pnad-continua.html?=&t=o-que-e>. Acesso em: 05 mar. 2022.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; VALA, Jorge. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. **Estudos de psicologia (Natal)**, v. 9, p. 401-411, 2004.

LIMA, A. A. S.; NEGREIROS D. J.; MOURA JR. J. F. A umbanda enquanto resistência e prática decolonial no Brasil. In: ROCHA, P. H. B.; MAGALHÃES, J. L. Q.; OLIVEIRA, P. M. P. (org.). **Decolonialidade a partir do Brasil**. 1. ed. - Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020. 336 p.

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

MARINHO, Marco Antonio Couto. Trajetórias de Vida: um conceito em construção. **Revista do Instituto de Ciências Humanas**, v. 13, n. 17, p. 25-49, 2017.

MAGALHÃES, Célia Maria. **Reflexões sobre a análise crítica do discurso**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG, p. 15-30, 2001.

MADEIRA, Zelma; GOMES, Daiane Daine de Oliveira. Persistentes desigualdades raciais e resistências negras no Brasil contemporâneo. **Serviço Social & Sociedade**, p. 463-479, 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 14. ed. São Paulo, SP: Hucitec Editora, 2014.

MINAYO, Maria Cecília de Souza.; SANCHES, Odécio. Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade?. **Cadernos de saúde pública**, v. 9, p. 237-248, 1993.

MINAYO, Maria Cecília; ASSIS, Simone Gonçalves; SOUZA, Edinilsa Ramos (Ed.). **Avaliação por triangulação de métodos: abordagem de programas sociais**. SciELO- Editora FIOCRUZ, 2005.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**, v. 2, p. 27-53, 2018.

MOURA JR, James Ferreira; DE SOUSA LIMA, Antonio Ailton; PORTELA, Francileuda Farrapo. Discursos da elite branca local sobre raça e políticas de reparação em duas cidades no interior do Nordeste. **Sociedade em Debate**, v. 27, n. 1, p. 183-201, 2021.

MOURA, Glória à Diferença. In: **Superando o Racismo na escola**. 2ª edição revisada/ Kabengele Munanga, organizador. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco. **O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico**. Anuário Antropológico/2009, Brasília, v. 35, n. 1, p. 11-40. 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, p. 107-130, 2005.

RODRIGUES-JÚNIOR, Adail Sebastião. Análise crítica do discurso: modismo, teoria ou método?. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, v. 9, p. 99-132, 2009.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2015.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 9, 2009.

RENAFRO. **Relatório da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde**. 2022.

SIMÕES, Jaqueline Souza; SERAFIM, Jaciany Soares; MOURÃO, Gabrielle Freitas. A vivência da fé sob o estigma na percepção de praticantes de religiões afro-brasileiras em Montes Claros. **Sacrilegens**, v. 17, n. 1, p. 262-275, 2020.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. Pesquisa participante: alteridade e comunidades interpretativas. **Psicologia USP**, v. 17, p. 11-41, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. Editora Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, José Antônio dos. **Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida**. Desvendando a história da África. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 15, 2008.

SOBREIRA, Ramon Fiori Fernandes; MACHADO, Carlos José Saldanha; VILANI, Rodrigo Machado. A criminalização das religiões afro-brasileiras. **Revista Direitos Culturais**, v. 11, n. 24, p. 55-76, 2016.

## NOTAS

**TÍTULO DA OBRA** A (DES)CONSTRUÇÃO RACIAL E RELIGIOSA DO UMBANDISTA: UM ESTUDO EM UMA CIDADE DO CEARÁ

### **Antonio Ailton de Sousa Lima**

Bacharel em Humanidade, Licenciado em Sociologia e especialista em Gestão Pública Municipal pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Mestre e doutorando em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Professor do curso de Psicologia da Faculdade de Ensino e Cultura do Ceará (FAECE). Pesquisador colaborador na Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências (reaPODERE).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5696-2255>

E-mail: [ailtonlimah12@gmail.com](mailto:ailtonlimah12@gmail.com)

### **James Ferreira Moura Jr.**

Psicólogo e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará - UFC; Doutor em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do Instituto de Humanidade da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Coordenador da Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências (reaPODERE).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0595-5861>

E-mail: [james.mourajr@unilab.edu.br](mailto:james.mourajr@unilab.edu.br)

### **Socorro Taynara Araújo Carvalho**

Psicóloga graduada pelo Centro Universitário Inta - UNINTA (2021). Especialista em Saúde Mental e Redução de Danos pela Faculdade de Quixeramobim - UNIQ (2021). Especialista em Políticas Públicas pela Faculdade Serra Geral - FASG (2022). É mestranda em Psicologia na Universidade Federal do Ceará - UFC e atua como Psicóloga na Faculdade 05 de Julho (F5).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4886-6706>

E-mail: [taynaracarvalhopsi@gmail.com](mailto:taynaracarvalhopsi@gmail.com)

### **LICENÇA DE USO – uso exclusivo da revista**

Os autores cedem à Em Tese os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution 4.0 Internacional \(CC BY\)](#). Esta licença permite que terceiros remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

### **PUBLISHER – uso exclusivo da revista Universidade Federal de Santa Catarina.**

Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Publicado no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

### **HISTÓRICO**

Recebido em:

Aprovado em: