

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

BRUNA ALVES NOVAES

**A UMBANDA E SEU NOVO ESPAÇO:
O TERREIRO VIRTUAL – UM ESTUDO DE CASO**

Juiz de Fora

2017

BRUNA ALVES NOVAES

**A UMBANDA E SEU NOVO ESPAÇO:
O TERREIRO VIRTUAL – UM ESTUDO DE CASO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração “Tradições Religiosas e Perceptivas de Diálogos”, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Juiz de Fora

2017

Novaes, Bruna Alves.

A umbanda e seu novo espaço:

O terreiro virtual – um estudo de caso. Bruna Alves Novaes. Juiz de Fora (MG), 2017.
121 f.

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Ciência da Religião. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Ciência da Religião, 2017.

1. *Continuum*. 2. Umbanda. 3. Ciber-Religião, Facebook, redes, terreiro, campo.

2017

Bruna Alves Novaes

“A Umbanda e Seu Novo Espaço: O Terreiro Virtual – Um Estudo de Caso”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogos, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 15 de Março de 2017.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Volney José Berkembrock (Orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Maria da Graça Floriano

Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Robert Daibert Jr.

Universidade Federal de Juiz de Fora

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a todos aqueles que sempre confiaram em mim, desde sempre.

À minha família e aos meus verdadeiros amigos, sempre. Sempre mesmo.

“E aprendi que se depende sempre
De tanta, muita, diferente gente
Toda pessoa sempre é as marcas
das lições diárias de outras tantas pessoas.
É tão bonito quando a gente entende
Que a gente é tanta gente
Onde quer que a gente vá.
É tão bonito quando a gente sente
Que nunca está sozinho
Por mais que pense estar...”.

(Caminhos do coração – Gonzaguinha)

Aos meus pais, por me terem dado educação, valores e por me terem ensinado a andar. A meu pai (*in memoriam*), que onde quer que esteja, nunca deixou de me amar, nem de confiar em mim. Pai, meu amor eterno.

À minha mãe, amor incondicional.

Agradeço à minha sobrinha, pelo amor dedicado a mim, o qual me dá força para continuar.

À minha irmã e a meu irmão, pela presença em todas as etapas da minha vida até aqui.

Ao meu cunhado Leandro, que sempre reconhece meu esforço.

Agradeço minhas cunhadas Natália e Camila, pelo apoio e cumplicidade.

Ao meu sogro e minha sogra, por depositarem tanta ternura e afeto desde sempre.

Aos meus tios e tias, que em toda oportunidade fazem questão de registrarem o orgulho que sentem por mim.

Aos meus primos e primas, os quais a maioria tem participado ativamente da minha trajetória acadêmica.

Aos modelos em que procuro me espelhar sempre: a minha avó materna Lilica (*in memoriam*), amor incondicional eterno, e por ter ensinado a ser nobre, na essência da palavra. Que falta você me faz!

Aos irmãos que Deus colocou em minha vida e escolhi para conviver: Flaviane, Laurinha, Emília e Pitida. A distância não nos separa. Seus corações estão comigo e o meu com vocês.

Ao professor Dr. Volney Berkenbrock, meu orientador, exemplo profissional e humano, por não ter permitido que eu interrompesse o processo, e pela confiança.

Aos professores, funcionários e colegas do Programa, em especial para os professores que tanto me inspiram desde a especialização pelo (NEAB), pela solicitude e solidariedade perante minhas dificuldades.

À professora Maria Graça Floriano e ao professor Robert Daibert Jr, que aceitaram compor minha banca de qualificação e de defesa, pelas sugestões e análises significativas às quais tentei atender na versão definitiva do texto.

Aos alunos da turma do Mestrado, pela paciência e companheirismo, por lerem meus textos, corrigirem, por me aconselharem, por terem confiado em mim.

A todos os amigos do campo de pesquisa do Centro Espírita São Jorge. Ao Senhor Jorge e sua esposa, a querida Janaína, aos *médiuns* Bruno, Israel e Herculano, por toda ajuda e amparo.

E por fim e o mais importante agradecimento, ao meu Marido Rodrigo, por me fortalecer nas horas de desespero e não me deixar sozinha diante das dificuldades. Muito obrigada! Amo você para sempre!

“Você precisa conhecer a nossa Umbanda,
você precisa conhecer que lugar bom. Você
precisa conhecer Maria Conga, conhecer Pai
Benetido e também o Pai João”.

De quem é essa frase?

RESUMO

O fato é que, estamos interligados de várias maneiras a todo tempo. As pessoas já se “conectavam”, socialmente, por meio de uma rede de sinais, códigos, linguagens e, principalmente, interesses em comum, muito antes do advento da *internet*. Mesmo a ideia mais simples de rede, pode ser um emaranhado de pequenas interligações, mas, também pode vir seguida de uma grande e rica teoria do *Continuum* Umbandista. Quando um *continuum* se forma no espaço físico, *off-line*, passa a se constituir também *online*, espaço virtual. Esse fenômeno merece atenção sob diversos aspectos. Muito mais se todo esse processo envolver um tema que permite ligações entre vários “mundos”, além do físico, com é o caso da religião. Neste trabalho foi estudada a maneira pela qual as mudanças tecnológicas e a formação de novos ambientes comunicacionais são apropriadas por uma rede de práticas sociais, rituais, religiosas vinculadas à Umbanda. Procurou-se entender como essas conexões podem alterar ou não o modo e as possibilidades para a compreensão do *continuum* na Umbanda “recente”.

Palavras-chave: *Continuum*; Umbanda; Ciberespaço; Ciber-Religião, Facebook, redes, terreiro, campo.

ABSTRACT

The fact is, we are intertwined in many ways at all times. People have already "connected" socially through a network of signs, codes, languages, and especially common interests, long before the advent of the internet. Even the simplest idea of networking may be a tangle of small interconnections, but it may also be followed by a large and rich theory of the Umbandist Continuum. When a continuum forms in the physical space, offline, it becomes an online, virtual space. This phenomenon deserves attention under several aspects. Much more so if this entire process involves a theme that allows connections between various "worlds", in addition to the physical, as is the case with religion. In this work, we studied the way in which technological changes and the formation of new communication environments are appropriated by a network of social, ritual and religious practices linked to Umbanda. We sought to understand how these connections may or may not alter the mode and the possibilities for understanding the continuum in the "recent" Umbanda.

Keywords: *Continuum*; Umbanda; Cyberspace; Cyber-Religion, Facebook, networks, meeting places, range of activity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Espaço Externo do Centro Espirita São Jorge (1).....	27
Figura 2 – Espaço Interno do Centro Espirita São Jorge.....	28
Figura 3 – Espaço Externo do Centro Espirita São Jorge (2).....	29
Figura 4 – Espaço Externo do Centro Espirita São Jorge (3).....	29
Figura 5 – Porta Senhas.....	30
Figura 6 – Senhas.....	33
Figura 7 – Imagem da Página do Grupo (Facebook) Centro Espirita São Jorge.....	87
Figura 8 – Mensagem de apresentação no Grupo (Facebook) Centro Espirita São Jorge.....	90
Figura 9 – Dados do Grupo (Facebook) “Fora da Caridade Não Há Salvação” - número de membros, fotos e ficheiros do grupo.....	91
Figura 10 – Imagem com elementos kardecista (1).....	94
Figura 11 – Imagem com elementos kardecista (2).....	94
Figura 12 – Imagem com elementos católicos (1).....	95
Figura 13 – Imagem com elementos católicos (2).....	95
Figura 14 – Imagem de práticas candomblecista (1).....	96
Figura 15 – Imagem de práticas candomblecista (2).....	96
Figura 16 – Pai de santo à frente do Congá.....	98
Figura 17 – Conscientização.....	99
Figura 18 – Tolerância.....	99
Figura 19 – Ataques de intolerância (1).....	100
Figura 20 – Ataques de intolerância (2).....	100
Figura 21 – Venda de camisa.....	101
Figura 22 – Boa convivência entre religiões.....	102
Figura 23 – Divulgação de outras questões.....	102
Figura 24 – O que não é Pomba Gira.....	106

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Menções do Primeiro Semestre de 2015.....	92
---	----

LISTA DE ABREVEATURAS E SIGLAS

FBU – Federação de Umbanda no Brasil

IHU – Instituto Humanitas Unisinos

NEAB – Núcleo de Estudos Afro-brasileiro da Universidade Federal de Juiz de Fora

NMRs – Novos Movimentos Religiosos

PPGCom-Unisinos – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos

UEB – União Espirita Brasileira

WWW – World Wide Web

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	15
1	A UMBANDA	20
1.1	FORMAÇÃO.....	24
1.2	O TERREIRO – CENTRO ESPIRITA SÃO JORGE.....	26
1.2.1	Como Nasce Uma Casa – A Figura do Dirigente	26
1.2.2	A Organização das Práticas	31
1.3	UM ELENCO DE DISPOSITIVOS – UM <i>CONTINUUM</i> RELIGIOSO.....	35
1.3.1	Fator de Identificação	38
1.3.2	A Intellectualização da Umbanda	40
1.3.3	O <i>Continuum</i>	45
1.3.4	A Herança Bantu	47
1.3.5	Teorias Acadêmicas Sobre o Caráter Múltiplo da Umbanda: O “<i>Continuum</i> Religioso” e o “Risoma Umbandista”	53
2	A FÉ EM MOVIMENTO	57
2.1	A METODOLOGIA.....	57
2.2	<i>ONLINE</i> E <i>OFF-LINE</i>	60
2.3	NOVOS MEIOS – NOVOS MERCADOS.....	63
2.4	A TRADIÇÃO EM DIALOGO COM A MODERNIDADE.....	67
2.5	NOVO CAMPO – O CIBERESPAÇO: FACEBOOK.....	70
2.5.1	A Ciber-Religião	72
3	CENTRO ESPIRITA SÃO JORGE – O RELIGIOSO NAS REDES SOCIAIS E AS DINÂMICAS DO CIBERESPAÇO	80
3.1	UMA MISTURA DE TRADIÇÃO E MODERNIDADE.....	84
3.2	REDES SOCIAIS E O FENÔMENO RELIGIOSO DO TERREIRO VIRTUAL.....	87
3.2.1	O Funcionamento do Sistema – Os Efeitos da Umbanda a Partir do Centro Espirita São Jorge	90
	CONCLUSÃO	113
	REFERÊNCIAS	118

INTRODUÇÃO

Tendo em vista meu interesse pela pesquisa acadêmica, no final de 2012, estava às voltas com meu primeiro projeto de iniciação científica junto ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiro (NEAB), da Universidade Federal de Juiz de Fora. Foi quando me atentei para o fato de que diversas possibilidades de estudo das redes poderiam ser integradas a outro objeto que atraía muito a minha atenção naquele momento: a Umbanda.

Meu interesse pela Umbanda se deu de maneira crescente desde a infância, ganhando até este momento, grande projeção, que me levaram a querer me aproximar de um mundo em que eu, inicialmente, considerava mágico – com seus rituais, suas muitas origens, sua cosmogonia. Enfim, o universo sincrético no qual uma religião nascida em solo brasileiro estava inserida.

Essa tentativa de aproximação se deu inicialmente *online*, quando eu me conectava, em um sentido mais amplo, a pessoas que eu não conhecia, mas, que integravam minha rede social (virtual). Passei a observar as várias ligações que se formavam entre os constituintes desta rede – minha e de tantas outras pessoas, já inseridas ou não no contexto religioso da Umbanda. Passei a observar também *blogs* cujo o conteúdo era produzido por umbandistas (sendo eles tanto os donos dos *blogs*, como seus seguidores) e a segui-los tanto no Twitter e em outras redes sociais. Passei, finalmente a observar sua linguagem, a maneira como descreviam os rituais que eu pouco conhecia pessoalmente – já que não basta frequentar um terreiro, por exemplo para conhecer e saber descrever cada detalhe daquilo que acontece dentro de uma gira ou “sessão” religiosa da Umbanda.

Dessa forma, quis conhecer melhor estes dois ambientes comunicacionais e o modo pelo qual poderiam estabelecer múltiplas interconexões. A atenção deveria estar voltada tanto para as práticas presenciais vista (s) no (s) terreiro (s) – tomando como elemento central a ideia do *continuum* – (que durante toda minha trajetória acadêmica no campo da Ciência da religião, me chama muito a atenção), quanto para a relação de capacidade de apresentação de dados desse *continuum* nas formas do mundo virtual, pelas pessoas que frequentavam os terreiros.

O trabalho de conclusão de curso “Umbanda e o Novo – Um estudo de Caso”, no município de Santos Dumont – MG, foi etapa fundamental da realização dessa conclusão do curso de especialização em Religiões e Religiosidade Afro-brasileira. A partir dessa

experiência consegui, de certa forma “iniciar” minha entrada nesses dois mundos relacionados a Umbanda: o virtual e o físico-espiritual.

Quando falo em iniciação em primeiro momento, não estou aludindo o sentido ritualístico do termo, mas, ao modo pelo qual procurei dar meus primeiros passos no universo de crenças, signos, práticas, discursos, etc., que caracterizam esta religião.

Para desenvolver este trabalho, tive como ponto de partida a pesquisa anterior, mas, além de me aprofundar nas principais questões tratadas naquele projeto, acrescentei a ela observações que antes não havia percebido em nenhum dos dois campos. Portanto, mantive algumas já iniciadas no trabalho de conclusão da especialização, mas, que procurei aprofundá-las, atualizá-las e expandi-las.

A constatação da existência de diversos tipos de rede em torno da Umbanda tornou-se fundamental para a realização deste trabalho. Muitas referências sobre a Umbanda foram encontradas na própria *internet*, sejam nos textos postados em *blogs* e *sites* (escrito por umbandistas que compartilhavam experiências dos terreiros), sejam nas páginas do Facebook, sobre Umbanda.

Porém, antes de falar da religião umbandista na *internet*, e assim verificar como foram capazes de atrair comentários de umbandistas e não umbandistas interessados no assunto, procurei mostrar a formação *off-line* dessa rede religiosa, traçando pontos, mesmo que aparentemente apenas teóricos, mas, capazes de encaminhar o leitor a percorrer as curvas que, por vezes sinuosas, mas, com caminhos ricos no entendimento dos elementos que caracteriza a Umbanda e suas variações, como única.

Aposto, portanto, na primeira parte deste trabalho o caminho que foi percorrido para melhor interpretação do que inicialmente fora chamado de *continuum*, partindo de Cândido Procópio Ferreira de Camargo até o instigante conceito rizomático de Léo Carrer Nogueira.

Versando sobre a diversidade/multiplicidade da Umbanda no atual cenário religioso Afro-brasileiro, onde cada terreiro possui suas peculiaridades, e sob a nomenclatura Umbanda, encontrei modalidades demasiadamente diferenciadas de cultos, tanto em mitologia quanto em ritualística, perpassando e pautando sobre o mito fundador da Umbanda e, apresentando, algumas teorias utilizadas pelos pesquisadores nos conceitos sobre religiões Afro-brasileiras, em geral, e em especial a Umbanda, procurando sempre dialogar com alguns exemplos do terreiro, que foi nosso estudo de caso, no campo físico e no campo virtual, localizado na cidade de Santos Dumont – MG – na qual resido e venho pesquisando há alguns anos, para fomentar a discussão sobre a diversidade da Umbanda.

Ainda que nesta primeira parte do trabalho se apresentem propostas explicativas do surgimento do movimento religioso chamado Umbanda, através de uma abordagem, mesmo que ainda tímida, apresento a tentativa da relação da Umbanda com o calundu, levando em consideração a cosmologia bantu. Dizendo também que a Umbanda surgiu durante o processo de industrialização e urbanização no eixo da região sudeste do Brasil e assim, transitando por suas raízes sincrética e desvinculando-a do ideal de pureza proposto pelos primeiros pesquisadores.

A Umbanda ainda será discutida nesta primeira parte como, surgida da necessidade das camadas pobres das cidades em processo de crescimento urbano se identificarem enquanto sujeitos num mundo de anônimos. As raízes da Umbanda e sua configuração cultural é diversa e/ou controversa – Não há problema!

Observei que a Umbanda é uma “religião experiência”, uma mistura de elementos doutrinários de outras religiões que tomam configurações regionais por todo o país, ou seja, dizer o que é Umbanda, à luz da ciência é um tanto complicado.

O movimento de “embranquecimento” da origem da Umbanda diz que foi Zélio Fernandino de Moraes, um *médium* kardecista, que teve problemas sérios de saúde e que seus guias, em um centro espírita, profetizaram um espiritismo sem preconceitos. “Está faltando uma rosa!”. Logo em seguida, em sua prática diária, ele riscou pontos cabalistas negando tudo que disse, pois, a doutrina kardecista não entende ligação vibracional com entidades por meio de lei de pomba, então, Umbanda não é espiritismo no sentido literal do termo.

Se tomarmos as raízes africanas da Umbanda, teremos um verdadeiro sarapatel de doutrinas e fundamentos religiosos. Cada nação de candomblé trouxe suas crenças para a Umbanda, assim, uma Umbanda de influência Ketu é diferente da de influência Omolokô; a de influência Jêje é diferente da de Angola, e assim vai o barquinho rumo a uma verdadeira Babilônia de crenças dentro de uma mesma religião. “A diversidade só enriquece a Umbanda”. “Não tem quem tire o caráter diverso da Umbanda”.

Assim, a Umbanda necessita de um *CONTINUUM*, e ele só ocorre se houver estudo sistemático e a identificação do sujeito com a nova experiência religiosa que promove a metanoia. Cabendo uma definição ou não, é preciso enxergar a teoria do *continuum*, passando pela ideia de um gradiente, ou um elemento pendular, ainda talvez a proposta rizomática ou a lógica das trocas simbólicas para a compreensão, mesmo que sem uma definição precisa, do que é Umbanda para concluir o primeiro capítulo deste trabalho, que apresenta o espaço físico e o funcionamento do campo físico (*off-line*) do Centro Espírita São Jorge, para então passarmos para a segunda parte deste trabalho.

É neste espaço do *continuum* que estão situados os dois campos analisados para essa pesquisa: o Centro Espírita São Jorge, em seu espaço físico e suas dinâmicas, este que se reconhece como uma casa de práticas umbandistas, e a página do Centro Espírita São Jorge no Facebook, o terreiro em seu estado virtual. Este último campo será analisado de maneira teórica sob o título “A fé em Movimento”, uma vez que, o entendimento de como as pessoas se apresentam nestes espaços, orienta a posição que ocupam dentro do *continuum* abordado no primeiro capítulo e na medida em que se observa o que se faz na prática vivida, e ouvir o discurso construído dentro de uma lógica intencional é o que fornecerá os elementos necessários para compor uma lógica analítica no campo da netnologia¹.

Recorrendo às obras “Espiritualidade e Sagrado no mundo Cibernético” de Emerson Sena da Silveira e Valter Avellar (2013) e “Ciber-Religião” de Jorge Miklos (2012), o trabalho se utiliza da pesquisa de campo realizada nos espaços físico e virtual.

O terceiro capítulo desta pesquisa consiste na observação e análise da página Centro Espírita São Jorge, no Facebook. A base para essas análises, parte da questão pragmática do *continuum*, observadas no capítulo primeiro, e estudos sobre temas centrais ao objeto: *internet* e mídias sociais, cultura, identidade, religiões Afro-brasileiras e, principalmente a Umbanda na *internet*, com recorte ao Facebook, esta última apresentada neste capítulo.

De acordo com Moraes (2010) “A parceria entre religião e mídia alterou a forma de demarcação de espaços e de fiéis entre as religiões. Se antes este processo se baseava mais no corpo a corpo, hoje a corrida pela exposição midiática e a comunicação voltada para as massas são o centro da disputa” (MORAES, 2010).

Maranhão Filho (2013) complementa, a respeito do assunto, ao dizer que,

Em meio ao intenso trânsito religioso brasileiro, as igrejas se veem frente ao desafio de estabelecer sua legitimidade organizacional neste universo chamado mídia. Porém, aventurar-se neste espaço midiático significa operar em dois polos distintos: de um lado a necessidade de preservar a natureza tipológica do discurso religioso não admitindo autoridade além da sua própria ou outros discursos acima dele; de outro, assumir o risco de (con)viver em um espaço habitado pela diversidade de discursos outros o que representa uma ameaça à própria transcendência do discurso religioso (MARANHÃO FILHO, 2013, p. 245).

Neste capítulo trabalho com a noção de terreiro virtual para falar de manifestações, que identificadas com a Umbanda na rede e, por meio delas, permitem revisar conceitos anteriormente trabalhados. Os aspectos ritualísticos presentes nos terreiros, ou ainda qualquer

¹Metodologia de pesquisa imersiva *online*.

elemento que caia na rede, imagens ou práticas que de alguma forma, são associadas à prática religiosa umbandista. Sendo necessária a compreensão ainda do campo virtual para identificar o *continuum* religioso, procurei aproximar o conceito de cibercultura aos fenômenos religiosos presentes na *internet*, e posteriormente deportar ao recorde, especificamente, do Facebook.

1 A UMBANDA

“Refletiu a luz divina
 Com todo seu esplendor
 É do reino de Oxalá
 Onde há paz e amor
 Luz que refletiu na terra
 Luz que refletiu no mar
 Luz que veio de Aruanda
 Para tudo iluminar
 A Umbanda é paz e amor
 É um mundo cheio de luz
 É a força que nos dá vida
 E a grandeza nos conduz
 Avante, filhos de fé
 Como a nossa lei não há
 Levando ao mundo inteiro
 A bandeira de Oxalá”

Os versos acima são entoados por umbandistas como um hino que sintetiza a religião que escolheram seguir. A Umbanda é, seguindo os versos, “luz divina”, que “é do reino de Oxalá”, que “refletiu na terra”, que “refletiu no mar”, que “veio de Aruanda para tudo iluminar”, que “é paz e amor”, “mundo cheio de luz”, “força que nos dá a luz e a grandeza que nos conduz”, que tem uma “lei” e uma “bandeira”.

Mas, afinal, o que é a Umbanda? O que a difere de tantas outras religiões e o que a torna, de fato, uma religião? Como surgiu a religião sobre a qual ainda há tanta confusão, entre adeptos e não adeptos?

A Umbanda tem como característica principal o culto da incorporação de espíritos, uma prática habitual de cunho religioso cujos participantes, por meio do “transe” (estado de ânimo sob o qual acontece um estado alterado de consciência), que chegam nos terreiros geralmente em cerimônias abertas ao público (as giras) a fim de trabalhar em prol da solução dos problemas de seus adeptos e consulentes (BRUMANA e MARTINEZ, 1991). Por mais,

estas entidades participam de inúmeros outros rituais comuns a tal prática, tais como desenvolvimento mediúnico, festas em homenagem aos orixás, trabalhos com flores e ervas para descarrego, coroação dos *médiuns* novatos, defumação, entre outros.

Aborda-se uma religião extensamente estudada por especialistas, especialmente por profissionais que estudam os fenômenos resultantes das relações sociais que se estabelecem entre indivíduos e/ou grupos, tais como sociólogos e antropólogos: Bastide (1971) – na década de 70, estabeleceu uma definição sobre a Umbanda fazendo uma associação a uma espécie de África aparentemente adulterada, ao fundamentar que se abordava um legado religioso que não se definia porque estava constantemente transcorrendo entre um ideal (tradição europeia) e outro (cultura africana); Ortiz (1978) – acrescentou essa ideia, apontando-a como uma “religião embraquecida”, mas que permanece com os traços fortes de uma tradição em “A morte branca do feiticeiro negro”.

Diante das análises estabelecidas pela literatura, as explicações acadêmicas sobre a Umbanda giram ao redor de “dinâmicas oscilantes” sugerindo a ideia de *continuum*, ao caracterizá-la como uma religião/crença do intervalo do “entre” intrinsecamente “pendular”.

Essa figura também aparece na obra de Cancone (1987) sobre o aspecto de “arianização versus negritude”, ao caminho de que, para Magnani (1986), essa extremidade é apresentada como uma dualidade entre normas de tendência europeia e, em contrapartida, por valores menos ocidentalizados. Outros teóricos também acentuam tal diversidade umbandista. Como, Brumana e Martinez (1991), dando sequência aos exemplos, ela varia entre as regras mais sólidas das classes superiores e a versatilidade das classes populares; e, segundo Maggie (2001) a Umbanda traz os traços das “guerras de demandas” (ou Guerra de Orixás, como claramente definido no título de sua produção), uma aparência indicadora dos métodos de criação, desfragmentação, reestruturação das comunidades religiosas, que caracterizam os conflitos entre a coerência do símbolo de santo e a coerência do símbolo burocrático das estruturas organizacionais dos terreiros.

A Umbanda é apontada por muitos estudiosos, como uma “religião verdadeiramente brasileira” (NEGRÃO, 1996, p. 147). Cancone (2006) complementa: “[...] essa plasticidade é profundamente popular nos símbolos que congrega e na estética que atualiza” (CANCONE, 2006, p. 8).

O culto umbandista é qualificado especialmente pelo instante do atendimento, no qual os devotos fazem consultas aos espíritos em suas inúmeras angústias, entre elas, questões relacionadas à vida financeira, afetiva, ao trabalho, à saúde, dentre outras, tal qual comentam Brumana e Martinez (1991).

Estas entidades constituem as linhas de trabalho da Umbanda que são evocadas nos cultos em dias destinados a cada uma delas. Para Magnani (1986), as linhas seriam divisões que agrupam entidades, de modo que cada agrupamento segue critérios específicos: afinidades e características, origem étnica e estágio de evolução (por uma retórica kardecista). As linhas essenciais ao culto de Umbanda são: as linhas dos Exus e Pombagiras, Baianos, Caboclos, Crianças e Pretos-velhos.

Segundo Trindade (1985), o Exu é um herói africano. Ele vem ao terreiro com o corpo retorcido, os braços sobre as costas, as mãos como garras e os punhos fechados.

De acordo com Cancone (2006), as Pombagiras podem ser tratadas como a versão feminina do Exu: para além da associação com a prostituta, a dimensão simbólica da pombagira, definida também como mulher livre, representa um feminino responsável pela sua própria sexualidade e que traz à tona a sensibilidade feminina.

Para Cancone (2006), o Baiano da Umbanda, com espírito do nordestino ou preto jovem, é uma aproximação ao preto-velho, a partir de aspectos típicos ligados à Bahia: a festividade, a alegria, o conflito, a malandragem, o sotaque nordestino, o movimento do corpo (a ginga da capoeira, o xaxado) a postura descontraída. Traz consigo a marca da vida árida, mas ao mesmo tempo sua superação, sua valentia e coragem.

Os Caboclos estão associados à imagem dos índios brasileiros, conhecedores das matas e dos segredos das plantas. Eles aparecem como guias sérios, francos, firmes; são caracterizados pela liberdade, retidão moral e por suas virtudes guerreiras.

As Crianças: Os erês ou ibejis. Eles falam de forma descontraída, são associados à inocência, à pureza, à luz. Nos terreiros lhe são ofertados doces, guaraná, chupeta. Representam um estado de natureza, sem normas, responsabilidades, em oposição ao rigor e rigidez do adulto.

Os Pretos-velhos chegam aos terreiros com o corpo curvado, são calmos, serenos, sábios e acolhedores.

De acordo com os arquétipos apontados acima, o universo umbandista se mostra familiar à realidade brasileira e seu contexto histórico social. Cancone (2006) alega que os arquétipos espirituais das entidades (os guias) são retirados do contexto nacional, de uma forma que o imaginário umbandista procura na realidade histórica brasileira, sua fonte de inspiração.

Em harmonia, é possível reconhecer que, na Umbanda, as recordações sociais e lembranças históricas gravadas no universo cultural brasileiro apoiam-se em personagens populares que se referem às experiências psicossociais e períodos de comoção da história

nacional, tais como a escravidão, o etnocídio ameríndio, as vidas secas dos migrantes, o abandono infantil, vivências de marginalização social (BAIRRÃO, 2002).

A Umbanda consagra e transforma em ícones, as figuras do dia-a-dia popular brasileiro. Dessa forma é possível pontuar uma relação inerente entre guias e a própria condição humana: esses possuem influência direta na vida particular de seus *médiuns*, assim a suposição que o culto não se mostra simplesmente como um evento a ser notado, mas, acima de tudo destinador, destinatário e colaborador de sentido e, nessa dimensão, notado e experimentado.

A comunicação, seja com qualquer linha da Umbanda, não se faz de forma ilusória. Neste contato, no que diz respeito, desenvolve-se uma compreensão da sua problemática, medida e elaborada por meio do sistema simbólico umbandista já fundado. Um acontecimento relevante para o entendimento de uma dimensão própria e particular, e uma coletiva, uma vez que essas personalidades populares interagem e determinam relações entre um número significativo de pessoas.

No campo particular dos trabalhos oferecidos pelo guia umbandista partiu-se do conhecimento das elaborações simbólicas presentes nesses mecanismos de acolhimento para tentar compreender as expectativas e demandas da significativa parte da população brasileira, o que nos permite perceber, por sua vez, que tipo de amparo, alento, conselho ou cura essas pessoas vêm buscar na Umbanda.

Nos próprios terreiros, os adeptos afirmam que a quantidade de pessoas que admitem o culto como um método de ajuda é bem maior do que apontam as pesquisas. Não se trataria apenas de mães, pais e filhos-de-santo, mas, também os curiosos que, mesmo sendo adeptos de outras religiões e não são necessariamente umbandistas declarados, procuram os terreiros para serem atendidos em suas necessidades, requerer trabalhos, limpezas ou apenas tomar um “passe”. Negrão (1996) esclarece que muitos pais e filhos-de-santo na vida pública apresentam-se como católicos e, que na vida privada, são umbandistas.

Logo, apresentando-se publicamente ou não como umbandistas, percebe-se que contingentes relevantes da população brasileira têm ou já tiveram contato direto com tradições de matriz africana em busca de ajuda para suas aflições, o que leva a pontuar que a forma como esses terreiros aperfeiçoam e atendem aquela comunidade que lhes requer consulta.

No culto de Umbanda, o instante da consulta revela-se próprio para averiguar técnicas de compreensão atuantes no ritual. Dentre os recursos interpretativos apresentados no culto estão as gesticulações, movimentos do corpo, as danças, as comidas, linguagens poéticas, prescrições místicas, receituário de banhos, uso de velas. Contudo, a forma como se

concebem conclusões, a maneira como esses recursos são utilizados, em cada caso individual, isto é, as oscilações da compreensão, constituem-se em procedimentos amplamente misteriosos.

Em contrapartida, exprime-se a possibilidade das próprias oscilações da formação e ou origem da Umbanda, o que não é uma tarefa nada simples.

1.1 FORMAÇÃO

A origem e a formação da Umbanda não são simples de ser compreendidas. O costume é dizer que a Umbanda surgiu do sincretismo religioso entre as divindades europeias, indígenas e negras (MAGNANI, 1986).

A palavra “Umbanda” e a organização e a lógica interna do culto parecem ater-se fundamentalmente às heranças africanas reelaboradas no Brasil para os escravos para cá trazidos: “[...] os portadores dessa cultura vieram ao Brasil em levadas sucessivas ao longo de três séculos, e eram, oriundos de diferentes regiões da África, cada qual com seu sistema de parentesco, economia, tradições religiosas, linguagens e mitos” (MAGNANI, 1986, p. 14)².

Os senhores de escravos proibiam as manifestações de cunho religioso dos escravos. Sob a alegação de feitiçaria a igreja tentava substituir as práticas religiosas dos escravos pelo culto católico. É comum supor-se que, dessa tentativa nasceram as associações aos santos católicos de orixás de origem africana: santa Bárbara, invocada como proteção contra tempestade é associada à Iansã, orixá dos ventos e dos raios; São Jorge, montado num cavalo e subjugando o dragão com a sua lança, servia para representar Ogum, orixá guerreiro e senhor do ferro; nossa Senhora é associada tanto à água doce, o orixá Oxum, quanto à salgada, Iemanjá (MAGNANI, 1986).

Não obstante o predomínio de uma nomenclatura dos santos sudanesa (iorubá) supõe-se predominar na Umbanda características eminentemente bantas, como a centralidade do culto aos antepassados.

Baseadas no culto aos antepassados, as religiões das nações bantas foram permeáveis ao influxo de outros cultos e, em primeiro lugar, de outros ritos africanos, como os dos nagôs e jejes. Destes adotaram não somente o panteão, fazendo novas correspondências, como

²Com a escravidão ocorreu a dissolução de laços étnicos e familiares e os negros passaram por classificações arbitrárias, juntando-se indivíduos de reinos, de tribos, aldeias e linguagens diferentes (MAGNANI, 1986).

também as estruturas das cerimônias e os ritos de iniciação. Segundo Magnani (1986) “[...] em contato com populações indígenas e mestiças nas zonas rurais e no sertão, sofreram também influência de cultos como a pajelança e o catimbó” (MAGNANI, 1986, p. 17).

A complexa mitologia das religiões do grupo sudanês contribui para preservar em parte a unidade entre o mito e o rito, sem a qual os gestos, as cantigas, os passos de dança e objetos de culto perderiam o sentido. Mas, a esse suporte se agregaram com bastante plasticidade e liberdade elementos jejes, nagôs, muçulmanos, bantos, caboclos, espíritas e católicos (MAGNANI, 1986), processo que ininterruptamente continuam até hoje, agora com outras influências, como a cultura da “Nova Era”, o imaginário das religiões orientais, a divulgação dos cultos amazônicos, como o Santo Daime, etc.

A primitiva macumba, da qual a Umbanda ter-se-ia derivado, seria “menos que um culto organizado era um agregado fluido de elementos do candomblé, cabula, tradições indígenas, catolicismo popular, espiritismo, práticas mágicas, sem um suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus próprios pedaços” (MAGNANI, 1986, p. 22).

É desse conjunto heterogêneo – ao mesmo tempo sinal e uma das respostas às dificuldades de negros, mulatos, imigrantes e brancos pobres em seu processo de construção de novas redes sociais numa sociedade em nova transformação – que surgirá a Umbanda, na década de 1920, no Rio de Janeiro (MAGNANI, 1986, p. 22).

Rapidamente a denominação se generalizou pelo país e serviu de abrigo para uma série de práticas regionais de origem semelhante que, à medida que se lhe incorporaram, contribuíram para a diversificação e ampliação dos seus ritos. Em um papel unificador da religiosidade popular levará a Umbanda a ser considerada uma criação genuinamente nacional (CANCONI, 1987).

Negrão (1996, p. 298) discorre sobre “um efetivo intercâmbio entre a Umbanda, o kardecismo e o candomblé que ultrapassa o limite da mera coexistência para atingir o nível da real interpenetração de mitos, ritos e significados”. Assim como Negrão, Trindade (1985) discute a história e a trajetória da Umbanda no Brasil, pelos movimentos e publicações de jornais no país.

O resultado da incorporação do negro livre à sociedade, segundo Ortiz (1978) não foi a africanização do cristianismo, mas a cristianização das religiões africanas, que só assim puderam ser aceitas num ambiente dominado por uma elite que se pretendia europeia. Lima (1981) expõe e interpreta ritos e símbolos deste complexo sincrético de crenças, situando a Umbanda no processo histórico do Brasil e da modernidade. Brumana e Martinez (1991) ao se

referirem ao universo umbandista, falavam em “microcosmos da sociedade brasileira” (BRUMANA e MARTINEZ, 1991, p. 143). Maggie (2001) entende a Umbanda e as religiões afro-brasileiras em termos mais do contexto contemporâneo em que atuam, do que em termos de suas supostas origens na África ou no espiritismo francês.

De um modo geral os estudos sobre a Umbanda foram influenciados a uma vasta literatura, que por suas linhas de interpretação foram consideradas para entendimento da sua estrutura e das características internas. Ao passo que é relevante mostrar como se dá o contato do ritual umbandista prático, a fim de, posteriormente, discutir a comunicação dessas práticas na *internet* e a maneira como os umbandistas falam ao seu respeito nas redes sociais, por exemplo.

A escolha de um terreiro no qual fosse possível observar atentamente o ritual foi determinante para os resultados dessa pesquisa, antes, ainda de abordar a ideia de “como se fala” ou como “se pratica” Umbanda na rede.

1.2 O TERREIRO – CENTRO ESPIRITA SÃO JORGE

O objetivo deste subcapítulo é apresentar as principais características que envolvem uma gira de Umbanda, a partir das informações etnográficas no Centro Espírita São Jorge, localizado em Santos Dumont, cidade que fica a 42 Km próxima à Juiz de Fora – MG. O acompanhamento das sessões foi realizado desde 2013, através de visitas esporádicas.

1.2.1 Como Nasce Uma Casa – A Figura do Dirigente

Na sua maioria, as casas são escondidas e nascem da divisão de outras, num movimento permanente que se inicia com a formação do *médium*. Cada um, aliás, é potencialmente um futuro pai-de-santo. Com esse princípio de divisões sucessivas a Umbanda, na verdade, é um conjunto de terreiros independentes, na sua maioria, pequenos, mas quando há maiores e mais bonitos mais fica claro e longo o percurso que o pai ou mãe de santo foram obrigados a percorrer (BIRMAN, 1985).

“Os irmãos montaram a diretoria. Tudo direitinho. Assim que começaram os trabalhos. O Centro foi registrado na Federação e também, como utilidade pública” (João Marcos, presidente do Centro).

De acordo com o relato do presidente do Centro Espírita São Jorge, o terreiro teve sua procedência em uma singela casa na periferia da cidade, há 55 anos atrás. Mas, por orientação de guias espirituais e devido a demanda de frequentadores e o aumento nas despesas da casa, houve a necessidade de transferência da sede para a região mais central da cidade. O novo local, fruto de uma doação anônima, passou a ser a nova sede do Centro.

Esse terreiro se encontra próximo à casa do dirigente, Jorge e de sua esposa Nilma, em uma rua sem saída. O lugar é uma antiga casa adquirida por meio de uma doação, que atualmente sofreu algumas modificações.



Figura 1 – Espaço Externo do Centro Espírita São Jorge (1)

Fonte: Arquivo pessoal (2016).

Fora da casa há dois banheiros pequenos. Dentro da casa há bancos grandes de madeira, organizados em fileiras, um pouco mais à direita da organização dos bancos, há um espaço para os passes.



Figura 2 – Espaço Interno do Centro Espirita São Jorge
Fonte: Arquivo pessoal (2016).

O lugar é todo pintado e cuidado, com o congá à frente, onde ficam as imagens de santos católicos e de guias. Há ventiladores e duas janelas grandes próximas aos bancos, um filtro de água e um aparelho de som usado apenas nos rituais das segundas-feiras. Do lado esquerdo do congá há um pequeno cômodo para trocas de roupas. Há uma porta para o quintal. No quintal há uma roseira e outras plantas, contando com a tronqueira.



Figura 3 – Espaço Externo do Centro Espirita São Jorge (2)
Fonte: Arquivo pessoal (2016).



Figura 4 – Espaço Externo do Centro Espirita São Jorge (3)
Fonte: Arquivo pessoal (2016).



Figura 5 – Porta Senhas
Fonte: Arquivo pessoal (2016).

O corpo mediúnico é formado por um número expressivo de parentes do dirigente da casa, por amigos e *médiuns* novatos. O número total de *médiuns* aumentou de 2013 para 2016. Desconhece-se a razão para o aumento por parte do dirigente. Porém um dos *médiuns* da casa considera que este aumento pode estar relacionado com o perfil do jovem no século XXI, que se utiliza de recursos das redes sociais virtuais. A faixa etária dentro desse novo dado está entre 17 e 25 anos. O corpo mediúnico é formado basicamente por brancos de classe média. A abertura para frequentadores é restrita nas quartas-feiras e irrestrita nas segundas e sextas-feiras.

1.2.2 A Organização das Práticas

O conceito de raiz da Umbanda, justifica a escolha de apenas um terreiro para fundamentar a parte etnográfica deste trabalho. É na raiz umbandista, que se encontram as diferenças e as semelhanças entre os rituais de Umbanda. O dirigente de um terreiro é responsável por respeitar determinada raiz, por colocar em prática o que aprendeu na religião com aqueles que o iniciaram no culto e ter a capacidade de sustentar tais práticas, afim de ensiná-las a seus filhos. Cada raiz de Umbanda tem suas peculiaridades, seu conjunto de práticas, que seus adeptos deverão usar.

Na organização geral do Centro Espírita São Jorge de raiz Angola, apontamos a distribuição das sessões, dos tratamentos espirituais e dos trabalhos que os umbandistas da casa se referem como trabalho de assistência.

O Centro realiza sessões abertas ao público às segundas e sextas-feiras, a partir das 20 horas. Nas sessões de segunda-feira, há o chamado “estudo sistematizado”. Às 20 horas a porta é fechada, os membros sentam à mesa, e é escolhido um irmão para a prece de abertura, somente os *médiuns* da casa leem e discutem temas ligados à doutrina kardecista. Os frequentadores ficam em oração (nesse dia também é feito o trabalho de cura e o passe magnético). Chegada a hora do encerramento é feita uma prece de São Francisco de Assis.

Nas quartas-feiras, a gira é restrita ao corpo mediúnico. O trabalho é todo voltado para Umbanda, a mesa kardecista é retirada dando espaço ao terreiro de Umbanda. Inicia-se os trabalhos com a oração de Ogum. Esse dia é apenas dedicado aos *médiuns*. É realizado o trabalho de descarrego, o de desenvolvimento espiritual e o de transporte, todos recebem seus mentores ou caboclos e pretos-velhos. O guia chefe (Pai Manoel) fica incorporado o tempo todo, e é ele que determina chamar as falanges de protetores. Existe nesse dia, leituras com temas diversificados, são leituras contextualizadas com as falanges do dia. Muitas dessas leituras são encontradas em páginas de redes sociais de um dos *médiuns* da casa, Israel, segundo ele afirma: “[...] é uma forma de difundir a cultura de paz e a diversidade cultural e religiosa, cujo objetivo é o (re) envolvimento humano com outro, com a natureza e com a própria alma”.

Nas segundas, o dirigente da casa, e o corpo mediúnico estudam o kardecismo e dão assistência espiritual sentados ao redor de uma mesa coberta por uma toalha branca e com rosas postas ao centro (essa mesa só é colocada nas segundas, nas quartas e sextas ela é retirada).

Dentre as linhas de entidades, as mais comuns no atendimento à população são as dos preto (a) -velhos (as) e caboclos (as), mas não apenas essas. Há passes de ciganos, de crianças, tendo já ocorrido de boiadeiros e baianos. Uma característica comum desse terreiro é estipular com antecedência a linha de entidade a ser incorporada, como muitos terreiros fazem. O dirigente acredita que a incorporação tem que ser espontânea, permitindo inclusive, a incorporação de entidades pertencentes a outras linhas, diferentes da incorporação do dia, quando necessário. Se um *médium*, por exemplo, numa gira de preto velho, sentir seu caboclo próximo, o dirigente autoriza a incorporação do caboclo também.

Na primeira terça-feira de cada mês é realizado o trabalho Escora³. São dias de desenvolvimento mediúnico e há a incorporação da linha de esquerda, os exus e as pombagiras. Essa gira é restrita ao corpo mediúnico do terreiro, podendo ser atendidas, dentre as pessoas da comunidade, apenas aquelas previamente autorizadas pelo dirigente.

Em toda gira, antes do ritual iniciar, cada membro do corpo mediúnico ascende uma vela (metade preta, metade vermelha – correspondente a exu e pomba-gira, respectivamente) na tronqueira. Esta é uma pequena casa que fica ao lado do portão de entrada do lugar, à direita de quem entra, frequentemente trancada, mas aberta para as oferendas de velas e cumprimentos dos *médiuns* no dia do ritual. Nesse lugar, cada pessoa faz seu pedido de segurança e ou de agradecimento pela proteção ao seu exu e pombagira.

Para entrar no terreiro pela primeira vez, no dia da gira, os *médiuns* só podem entrar pela porta da frente. Antes eles fazem um sinal no chão, três cruces com a mão direita, circuladas no final com um último gesto de “batida” sucedido por um pedido de licença para entrar. Em frente ao congá, os *médiuns* estendem uma toalha, “pano branco” e “batem a cabeça” encostam levemente a testa, “cruzando o solo” e lançam as mãos e os braços à frente. É feito ainda o cruzamento do solo, saudando “o alto”, “o embaixo”, “a direita” e “a esquerda” do congá.

“Nas sextas-feiras, as sessões têm início às 20 horas e a frequência mais baixa já registrada foi de 60 frequentadores e a maior foi de 160 pessoas”, diz João Marcos, presidente do Centro.

Os trabalhos da Umbanda são iniciados com a Prece de Cáritas. O Centro realiza trabalhos de assistência aos frequentadores, a defumação e o descarrego da casa (as portas não

³“Escora que são na totalidade Exus Doutrinados e devidamente preparados para exercer a função de nos dar proteção (em nível de plano material) defendendo-nos de investidas de espíritos do Astral Inferior bem como da ação psíquica de encarnados [...]”.

Descrição disponível em: <<http://espiritismoumbanda.blogspot.com.br/2011/09/escora.html>>. Acesso em: 24 set. 2015.

se fecham). São usados os pontos riscados e os pretos-velhos e a cabocla Jurema fazem suas orientações. Nesse dia, a casa é dividida em três pontos, dois de atendimento feminino e um para atendimento masculino.

Os tratamentos espirituais são indicados durante as consultas aos caboclos (as) e pretos-velhos. Consistem além de banhos com ervas e flores, em orações, bênçãos, cura de desobsessão, velas, charutos, descarrego, ou seja, diferentes tratamentos disponíveis através da espiritualidade aqui no Centro espírita São Jorge. Casos como, obsessões espirituais; problemas de saúde; problemas emocionais e psicológicos; problemas dentro de casa, família; desemprego, podem ser resolvidos, desde, é claro, que sua causa seja espiritual. Em alguns casos o tratamento poderá ser até mesmo, um tratamento de passe. Todos estes visam restabelecer o equilíbrio espiritual. As pessoas vão até o Centro em busca de auxílio, estas são essenciais para o trabalho de assistência da Umbanda, que é uma religião cravada no princípio de fazer a caridade. As Entidades de Luz enxergam os sintomas que as pessoas ainda não conseguem identificar (Herculano, vice-presidente do Centro).

O ritual ou culto, é a essência da Umbanda, porque é através dele que acontece a manifestação dos espíritos no corpo do adepto, ocorrendo assim, o contato entre o sagrado (entidades) e o profano (as pessoas encarnadas). Dessa maneira, a descrição segue a seguinte ordem: reuniões públicas segundas e sextas-feiras, sendo nas segundas de influência kardecista bem marcante e nas sextas a presença de caboclos nos rituais.

Sempre a partir das 19 horas um auxiliar distribui senhas para as consultas nas sextas, e nas segundas para os trabalhos de cura. Essas senhas são distribuídas obedecendo uma ordem por gênero.



Figura 6 – Senhas
Fonte: Arquivo pessoal (2016).

O uso do aparelho de som, as músicas gravadas em MP3, tem o objetivo de manter as pessoas serenas (antes eram cantadas pelos próprios frequentadores, agora são gravadas e tocadas em CD).

Nas quartas-feiras o canto de Ogum, dá início aos trabalhos:

*“Ogum dilê meu pai estou lhe chamando
Ogum dilê meu pai estou lhe esperando (*bis)
Com sua espada e sua lança na mão
Ogum dilê é vencedor de demanda (**bis)”.*

Todos os trabalhadores da casa, desde a pessoa que auxilia na distribuição das senhas até o dirigente, vestem-se de branco, como confirma Birman (1985), que descreve a indumentária, entre outros símbolos. Todos possuem uma postura de concentração e seriedade no trabalho e, ao mesmo tempo, demonstram um acolhimento, educação e atenção para com todos os presentes, sejam frequentadores assíduos ou apenas curiosos.

Os chamados trabalhos de escora, os trabalhos com exus, que acontecem nas primeiras terças-feiras de cada mês, são considerados uma troca entre exus e as pessoas; para os primeiros, serviria para desenvolver a emoção, a piedade, a ternura e, para as pessoas, a funcionalidade é pragmática, eles vão na frente, abrindo caminhos. “São os nossos guardiões”, segundo um dos adeptos entrevistado.

O Centro, que tem como lema a caridade, está cheio de projetos futuros como o de construir um segundo pavimento e realizar aulas de costura. Mas, o que funciona muito bem, são as doações de alimentos. Geralmente, essa assistência social se restringe à própria casa, os irmãos concentram em uma ajuda mútua. O presidente do Centro, conta com doações dos próprios membros, limitando, assim essa atuação na sociedade laica. Negrão (1996) recorda este trabalho assistencial quando analisa a atuação de pais-de-santo na sociedade laica. O autor descreve como mínima ou quase ausente.

As influências do catolicismo, do candomblé e do kardecismo são extremamente marcantes nesse Centro. Os símbolos católicos como a cruz, velas, músicas; do Candomblé, como os rituais para sua invocação, a indumentária branca, pontos cantados; e do kardecismo como a busca da prática caritativa e as leituras e os hábitos de estudo e a nomenclatura: *médium*, incorporação, campo magnético, entidade, fluidificação da água, encarnado, passe, tratamentos espirituais com passe. Por isso, uma formação que se deu de maneira sincrética,

faz que exista na Umbanda possibilidades de uma reinterpretação de elementos fora do cotidiano.

Os estudos mediúnicos não se restringem ao espaço territorial do terreiro. Um dos membros do corpo mediúnico encontrou no espaço das redes sociais, o Facebook, um lugar para divulgar os conhecimentos, estudos e linhas compreendidas no espaço do Centro Espirita São Jorge transportando-o na tecnologia virtual. Os membros dessa continuidade dos terreiros são adeptos e frequentadores da casa e em alguns casos apenas frequentadores da página, que nunca foram ao espaço físico do terreiro, propriamente dito.

As observações para alguns detalhes do ritual possibilitando a compreensão destes mesmos detalhes para a *Web*, faz-se pertinente ao que será objetivo dessa pesquisa desenvolvido nos capítulos 2 e capítulo 3, passando antes pela compreensão do que vem a ser esse elenco de dispositivos rituais compreendido pela palavra/expressão “*continuum* religioso”, capaz de identificar as Umbandas.

1.3 UM ELENCO DE DISPOSITIVOS – UM *CONTINUUM* RELIGIOSO

Tida como religião brasileira, enquanto sincretismo nacional, a partir de matrizes negras (macumba, candomblé) e ocidentais (catolicismo, kardecismo), é a Umbanda também recente.

A padronização inicial dos ritos e os primórdios de institucionalização intensificam-se na década de 1920, quando kardecistas de classe média, atraídos pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles adentraram e assumiram sua liderança.

Algumas tendências marcaram a expansão da Umbanda na classe média: extirpam-se dos cultos os rituais capazes de despertar alguma rejeição, os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodiceia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros, até então totalmente fragmentados.

Pode-se dizer que cada terreiro ou Centro dispõe de elementos religiosos encontrados em diversas matrizes para compor seus rituais, fazendo com que cada um crie uma experiência única no contato com os fiéis. Forma-se, assim um *continuum* mediúnico com

vários polos de influências diferentes. Entre os terreiros são encontradas diferenças sensíveis no modo de se praticar a religião (BIRMAN, 1985) (ainda sendo diferenças que não impedem uma crença comum, havendo, portando alguma unidade).

A diversidade se expressa nas várias e reconhecidas influências de outros credos na Umbanda. Encontramos adeptos de Umbanda que praticam a religião em combinação com o candomblé, com o catolicismo, que se dizem também espíritas, absorvendo os ensinamentos de Kardec e, entre estes, as variações continuam: Centros que aceitam determinados princípios do candomblé e excluem outros, que se vinculam a uma tradição por muitos ignorada, etc. Não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas (BIRMAM, 1985, p. 27).

Dentro desse contexto de várias influências há, não como regra, uma necessidade da busca de interpretações do código religioso e dos traços distintos retornando em consideração a estrutura e características internas da Umbanda. Tais discussões são bastante úteis e com certeza não se encerram aqui. No entanto, debater e delimitar os conceitos de que a Umbanda é uma religião caracterizada por uma grande diversidade de elementos ritualísticos e doutrinários e que, cada terreiro ou Centro dispõe dos elementos religiosos encontrados em diversas matrizes para compor seus rituais, fazendo com que cada um crie uma experiência única no contato com os fiéis, resulta assim, em um *continuum* mediúnico com vários polos de influências diferentes, que incluem, entre outros, o Espiritismo “Kardecista”, o Candomblé, a Macumba e até mesmo filosofias orientais e religiões Holísticas e da “Nova Era”.

O campo umbandista é dotado de diferentes elementos religiosos que não cessam de interagir. Apresentam um contexto, um campo bem formado e diversificado, se tornando um espaço fértil para observarmos como estes diferentes elementos religiosos dialogam e como chegam a uma racionalização religiosa. Portanto, mesmo com diferentes formas doutrinárias existentes, há um fator de identificação entre elas que nos permite classificar a todos como Umbanda.

Para essa análise, Cândido Procópio Ferreira de Camargo, se destaca como um dos primeiros autores a se preocupar com esse apontamento. Mas, há ainda a Teoria da Integração iniciada com Roger Bastide (1971), que em suma, diz que a heterogeneidade constitui o próprio fundamento da integração, que só pode ser tentada a partir da diferença. Essa teoria analisa o fenômeno do aparecimento e expansão da Umbanda desde a perspectiva do projeto político de construção da nação brasileira pelo Estado, prosseguida por Renato Ortiz (1978)

até a teoria dos polos, elaborada pelo Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), que analisa, a partir da constituição do campo religioso afro-brasileiro, tomando em consideração a sua estrutura e características internas.

A teoria que consiste na ideia de dois polos de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, apresenta de um lado, o polo kardecista (branco) e do outro o polo umbandista (negro). O polo branco faz parte de um *continuum* enraizado de ética cristã e o negro de magia. Mas, ambos consistem de uma infinidade de gradações, com casos intermediários mais próximas de uma ou de outra extremidade dos polos.

Para, Lísias Nogueira Negrão (1996), a maior contribuição de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, aos estudos das religiões Afro-brasileiras, foi a teoria do *continuum*.

[...] por meio dele pode-se demonstrar a complexibilidade do campo religioso analisado, sem apelar a tipologias sempre insatisfatórias. Cada terreiro, dependendo da absorção de traços kardecistas e umbandistas, apresentar-se-ia de forma sempre original, próximos de uns e distanciados de outros, constituindo, contudo, um microcosmos sempre específico (NEGRÃO, 1996).

Porém, Negrão ainda apresenta uma preocupação com a definição do polo negro-mágico que seria o candomblé e a macumba⁴.

[...] seria um conjunto de formas combinatórias intermediárias entre os dois polos, podendo estar mais próxima de um ou de outro; o polo negro deveria ser considerado como constituído pela antiga macumba, atualmente referida como quimbanda – isto nos anos mais remotos de realização do estudo. Ou, então, o próprio candomblé, em anos mais recentes. A Umbanda deve ser vista como forma sincrética, ou sintética, como diria Ortiz, sempre se constituindo ao menos de um mínimo de elementos do polo do qual cada terreiro estaria mais distanciado. O problema da ideia do *continuum* espírita parece mesmo ser a definição de seus polos (NEGRÃO, 1996, p. 29).

Os aspectos ressaltados acima aparecem em quase todas as pesquisas que analisaram as origens da Umbanda e suas características. Percebe-se, assim, que tal teoria – do *continuum* mediúnico – encontrou eco na academia, pois refletia bem a realidade dos terreiros de Umbanda presentes em nosso país, e serviam para explicar as diferenças entre as práticas utilizadas em todos estes terreiros, que apesar da grande distância ritualística e doutrinária, se reconheciam e se denominavam como Umbanda. Portanto, mesmo com as diferentes formas

⁴Pois, o idealizador dessa teoria, Cândido Procópio Ferreira de Camargo se ocupou mais do kardecismo.

doutrinárias existentes, há um fator de identificação entre elas que nos permite classificar a todos como Umbanda.

1.3.1 Fator de Identificação

A teoria integracionista parte da conjectura entre o surgimento da Umbanda e os princípios ideológicos de construção da nação brasileira.

De acordo com Bastide (1971), a formação da Umbanda é o resultado dos encadeamentos de mudanças econômicas pelas quais passou a sociedade brasileira no início do século XX, período de trânsito da sociedade rural, baseadas em relações sociais rígidas e extremamente estratificadas, para a sociedade urbana, de classes e industrial. Assim, quando a sociedade brasileira se modernizou, a Umbanda veio a ser um produto direto das transformações ocorridas em um determinado período no contexto da sociedade brasileira. A geração de teóricos que sucedeu Roger Bastide desenvolveu a teoria esboçada por ele, vindo a Umbanda ser uma ideologia da Modernidade.

As proposições definidas por Roger Bastide foram aprofundadas nos estudos do seu “discípulo” Renato Ortiz.

A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas Afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha um papel determinante (ORTIZ, 1978, p. 15).

Ainda que tenham sido questionadas em vários de seus aspectos, elas não foram superadas, e têm sido complementadas por outras abordagens. No movimento de revisão não se alterou a perspectiva da relação da Umbanda com os processos de desenvolvimento urbano e industrial, aspecto central da ideia original de Roger Bastide. Teóricos posteriores a ele e seus “discípulos”, tais como Marco Aurélio Luz e George Lapasse (1972), Diana Brown (1985), Chester Gabriel (1985), Yoshiaki Furuya (1986), Reginaldo Prandi (1991) e Wagner Gonçalves da Silva (1995) trabalharam sobre a perspectiva da modernização e da urbanização como fatores mediadores fundamentais para o desenvolvimento da Umbanda. Dentre esses pesquisadores alguns refutaram a tese de Roger Bastide da Umbanda como religião que contribuiu para a adaptação do migrante rural às sociedades urbanas (Diana Brown, Reginaldo

Prandi). Mas, de modo geral, esses pesquisadores e outros teóricos entenderam que em um ambiente de desagregação social e cultural, a Umbanda exerceu o papel de fundar novas redes de sociabilidades. Isto é, de acordo com eles, repercutiu na sua rápida expansão.

A ideologia evolucionista ainda era muito marcante entre as décadas de 1940 e 1960 em nível de divulgação social e de políticas públicas. Na academia a mesma continuava a repercutir e seguia sendo revista – as reflexões, em torno da evolução da sociedade brasileira na perspectiva étnico-racial fazia, por extensão, o estudo da Umbanda.

Ao longo da história, um dos principais problemas dos adeptos dos cultos Afro-brasileiros foi a estigmatização relativa à etnia e ao campo religioso e a exclusão das práticas religiosas, sendo as suas atividades lançadas à ilegalidade. Algumas instituições ligadas à nova religião pretenderam “limpar” o culto umbandista dos elementos negativos trazidos pela experiência da herança africana dos escravos. Porém, até meados do século XX, os postulados racistas e evolucionistas das elites dominantes rebaixavam os cultos africanos. Quanto mais próximos da África, das favelas e das suas macumbas, mais degradadas ficavam as práticas religiosas dos negros.

No campo das religiões Afro-brasileiras o emprego do paradigma evolucionista resultou na tentativa de elevá-los socialmente através da depuração dos cultos. Tal movimento tornou-se conhecido como “branqueamento” dos cultos de origem africana, o qual originou um modelo religioso chamado “Umbanda branca”, cuja teologia marcava a distância com os cultos africanos. Esta seria o resultado da reorganização de alguns elementos dos cultos de origem negra, como as macumbas predominantemente banto e os candomblés nagô e Angola, associados a resquícios de práticas indígenas e a valores morais católicos (e tudo isso emoldurado pela doutrina kardecista). Com uma oposição simbólica estabelecida derivada da dicotomia cristã “Bem X Mal” entre duas modalidades de culto, uma trabalhando com os caboclos, pretos velhos e crianças (entidades de luz), e a outra com os exus e pombagiras (entidades das trevas).

Este tipo de procedimento é conhecido nos estudos sobre identidade como o estabelecimento de um exterior constitutivo, lógica da criação discursiva das fronteiras que separam nós dos outros, os quais, por serem apontados como outros distintos de nós, acabam por delimitar os nós, através do que nós não somos (BOURDIEU, 2007; HALL, 2002; SILVA, 1995).

Para Birmam (1985), seguindo essa linha, pode-se entender uma classificação da Umbanda que separa duas vertentes opostas: “a Umbanda e a Quimbanda” (p. 64). Esta oposição entre Umbanda e Quimbanda foi um motivo para inúmeras controvérsias ao longo

do século XX entre os umbandistas (entendidos agora como a totalidade do grupo, e não apenas os da “Umbanda branca”).

Esta oposição não era unívoca. Entre os pesquisadores havia aqueles que consideravam a maior proximidade com a África como um elemento positivo, justamente por conter menos misturas. Assim, para estes, as religiões que preservavam os aspectos das culturas africanas de origem estariam mais próximas do ideal de pureza. Esta perspectiva também era influenciada pelas teorias evolucionistas e a sua busca pelas origens. Vejamos a seguir a repercussão destas visões de mundo na produção intelectual sobre a Umbanda.

1.3.2 A Intelectualização da Umbanda

Renato Ortiz (1978) trabalhou o tema da Umbanda sob a perspectiva das teorias raciais, avaliando aspectos ideológicos da mesma. Ao analisar a origem e expansão da Umbanda sob a ótica do mito das três raças, ele estabeleceu a presença do paradigma da interação racial, como conteúdo da ideologia nacionalista contemplada no programa do governo do Estado Novo contido na Umbanda, atribuindo como uma das funções da religião a integração do negro à sociedade nacional, o que faria com que este perdesse a religião como símbolo de uma outra cultura, de origem africana. Para Ortiz esta integração já havia ocorrido no nível ideológico quando houve a fusão das macumbas cariocas com o espiritismo kardecista.

Ao comparar a Umbanda com as práticas do candomblé ele afirmou que essas religiões podem ser colocadas em

[...] dois polos: um representando o Brasil, o outro a África. A Umbanda corresponde à integração das práticas Afro-brasileiras na “moderna” sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro (ORTIZ, 1978, p. 13).

Ele alegou que a Umbanda é uma religião brasileira porque a África deixou de constituir na fonte de inspiração sagrada, ao contrário do candomblé (Ortiz, 1978). Nesse sentido, mais uma vez as teses permeiam a ideia de polos, usada para a compreensão da teoria do *continuum*.

Renato Ortiz, com base no trabalho de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, mencionou que há um “gradiente” religioso que separa o kardecismo da Umbanda e esta da Quimbanda. O kardecismo se situa no polo mais ocidentalizado e a Quimbanda no polo menos ocidentalizado. A Umbanda ocupa o nível intermediário. Nesta também há “gradientes”, havendo algumas modalidades que são mais ocidentalizadas. Segundo ele, o polo menos ocidentalizado se encontra mais próximo das práticas Afro-brasileiras e os mais ocidentalizados mais distantes delas. No polo menos ocidentalizado se encontram as classes populares e nos mais ocidentalizados as classes médias. De acordo com o autor: “[...] já na Umbanda, o universo sagrado se transforma, tornando os orixás guardiões das legiões e falanges espirituais, mensageiros de luz. (...) O universo umbandista se divide então em dois: a Umbanda, domínio do bem; a Quimbanda, núcleo do mal” (ORTIZ, 1978, p. 120).

Refletindo a este respeito Yoshiaki Furuya (1974, p. 18) afirmou que a Umbanda seria uma “[...] metáfora religiosa da ideologia estatal do mito das três raças”. Ou seja, exemplos distintos da nacionalidade brasileira, o que aparece são os símbolos do negro e do índio em nosso país (BIRMAM, 1985). Uma mistura tipicamente brasileira na relação em que se estabelece os símbolos étnicos e os símbolos nacionais, em que em si conteria a ideologia de integração nacional. Furuya chamou a atenção para o singular processo em que o caboclo da Umbanda é o índio idealizado pelo movimento artístico-literário das décadas de 1840-1860 e que nada se aproxima do índio real, mas que foi incorporado simbolicamente no sistema da Umbanda, de um modo romântico⁵.

Em “O Segredo da Macumba” Marco Aurélio Luz e George Lapasse (1972) discutiram o *status* da Umbanda na sociedade brasileira, analisando-a sob a ordem das relações étnicas raciais, onde essa, no nível ideológico, representa uma religião de conservação da antiga ordem social. Uma disputa social entre brancos e negros se revelaria na valorização da ideologia kardecista de evolução, a qual exprimia os valores dominantes da burguesia contra as práticas e comportamento do proletariado negro, pois esta via na cultura negra “práticas supersticiosas e de baixo espiritismo”. Sobre o assunto Marco Aurélio Luz e George Lapasse (1972), argumentaram:

⁵Em suma, as massas miscigenadas e os nativos da Amazônia são admitidos no sistema simbólico da umbanda como algo que existe apenas como: índios que morreram bravamente (FURUYA, 1984, p. 25).

Evoluir significa procurar se igualar ao branco, burguês ou pequeno burguês, isto é, novamente a doutrina da evolução (e sua escala de valores) serve de instrumento ideológico de adaptação da tradição africana para a prática religiosa mais em harmonia com o estilo de vida urbano e racional. Podemos dizer que urbano e racional são proposições da classe ideologicamente dominante, isto é, a burguesia (p. 90). [...] o negro aceitou de um modo geral as proposições moralizadoras do espiritismo visando sua ascensão social na formação brasileira. Todavia, estas proposições acarretam a total dominação do branco na direção do novo culto (LUZ e LAPASSE, 1972, p. 92).

Luz e Lapasse (1972) apontam para uma produção nas relações de uma formação social autoritária, a qual se consubstancia em uma regulamentação autoritária que institucionaliza a hierarquia. Nesta mesma ótica, Luz e Lapasse (1972, p. 38) referem-se à Umbanda como “uma estrutura fortemente hierarquizada que refletia as composições da ordem social brasileira”. Sendo para Luz e Lapasse (1972) os valores sociais prezados pelos sacerdotes considerados “a própria conformação à ordem estabelecida, à família, ao respeito pelo mais velho e pela tradição”. Uma análise conferindo que a macumba foi domesticada pela Umbanda, enquanto a Quimbanda foi reprimida. Destacando o ritual de iniciação o lugar revelador e mantedor do processo, pois, com ele se institucionaliza o “transe” e se estabelece as relações de autoridade, as quais são mantidas através dos vínculos simbólicos com as entidades e com os sacerdotes. Em vista disto, para Luz e Lapasse (1972, p. 38) “a Umbanda é um aparelho ideológico de Estado religioso”.

Outra pesquisadora, Diana Brown (1985), que realizou um longo e importante trabalho sobre a Umbanda enquanto movimento social, destacou a presença dessa ideologia da nacionalidade, particularmente intensa entre seus membros e dirigentes. Relaciona-a com o clima populista, incentivado por Getúlio Vargas no período democrático que se seguiu ao Estado Novo.

Renato Ortiz (1978, p. 132) evidencia que “os umbandistas distinguem com bastante atenção Umbanda e Quimbanda, magia branca, magia negra; eles rompem momentaneamente com a ambivalência dos exus, relegando-os ao lado ‘negativo’ da religião”. Mas, contestou a tese de Marco Aurélio Luz e George Lapasse (1972), de que a macumba seja uma modalidade religiosa de cunho contestatório. Segundo ele, o culto da macumba não tem força revolucionária por ser simplesmente uma expressão da condição social de um grupo de sujeitos históricos que foram socialmente excluídos dos valores da sociedade global. Para Ortiz (1978) “[...] a Umbanda, através da teoria da evolução, caminha para a integração social. Enquanto a macumba, relegada à loucura dos exus-pagãos, se conforma a uma posição marginal dentro da sociedade” (ORTIZ, 1978, p. 136).

Diana Brown (1985), como antes dela Ortiz, viu a Umbanda como uma religião essencialmente urbana que codifica os valores da classe média: moralidade, defesa da propriedade privada e do Estado; defesa da ideologia racial de “embranquecimento”; defesa das instituições de poder – Igreja e Estado. No estudo “Uma história da Umbanda”, a esta aparece como um artefato das classes médias urbanas e que se caracteriza por ser multiclassista, conservadora e clientelista. Ainda, Diana Brown percebe um movimento oposto: uma Umbanda africanizada, pertencente ao enegrecimento ritual a qual se caracteriza por valorizar o canto e o uso dos tambores durante os ritos elementos ausentes na umbanda kardecista, vertente apresentada durante os I e II Congressos de Umbanda (1941, 1961) e que foi uma reação ao primeiro movimento.

Em contrapartida, da definição de que a Umbanda é uma religião urbana criada e composta inicialmente por elementos da classe média, Lísias Negrão (1996) observa elementos na mesma atuação das camadas populares. Uma resistência às tentativas de transformação das suas práticas religiosas. Nesse ponto de vista, Negrão considera que o modo de fazê-lo é a rejeição sistemática às tentativas de integrá-las em um mesmo código de ética e de posturas (unificação ritual e doutrinária).

Desta concepção os estudos de Patricia Birman (1985) fazem referência ao tema em questão afirmando que, entre os intelectuais da Umbanda havia duas correntes de pensamento hegemônicas. Existiam aqueles que defendiam que os cultos africanos dignos de respeito (eram os que se conservavam puros), alheios às influências brancas, e os que definiam o contrário, quanto mais “embraquecida” mais a religião se tornaria legítima.

Vale a pena mencionar que, para os umbandistas, nesse último caso, a Umbanda nasceu de um movimento dirigido no início do século, por Zélio de Moraes, pessoa de um círculo de intelectuais de classe média, em Niterói, que se atribuiu a missão de salvar a mediunidade das influências “nocivas” advindas das práticas africanas, implantando a verdadeira religião brasileira. Em tal movimento predominava a intenção de fazer da “Umbanda cristã” a única verdadeira e legítima, excluindo os terreiros e Centros mais africanizados. [...] As tentativas de “codificação” da Umbanda, no sentido de homogeneizá-la, partem geralmente de setores mais intelectualizados. São os intelectuais da religião que buscam não só a codificação, mas, também o estabelecimento de um centro decisório único, que subordine os terreiros, e do qual emanem os princípios doutrinários (BIRMAN, 1985. p. 93).

Entre estes últimos estavam os fundadores da primeira federação umbandista – a União Espirita Brasileira (UEB) –, que foi criada em 1939. Segundo Birman, este discurso inaugurou a tendência do movimento de estabelecer fronteiras religiosas, lutando por uma

unificação da religião. Se por um lado a luta era organizar os praticantes num conjunto central e articulado, em frente às medidas discriminatórias e repressivas, por outro lado às federações caberia o papel de fazer cumprir os códigos de postura e ética da nova religião impedindo os falsos – marmoteiros (aquele que não passou pela aprovação das instituições de Umbanda e abriu terreiro por sua própria conta de atuar em nome da Umbanda).

De acordo com as teses apresentadas, entre os cientistas sociais estudiosos da Umbanda, a discussão sobre as relações raciais também foram alvo de reflexão e alguns investigadores igualmente se posicionaram em fronteiras. Houve os que viram a Umbanda como uma cultura de resistência aos valores da classe dominante, a qual tentava lhes impor os seus modos de ser e fazer religião; e os que viram como uma religião que se adequou aos princípios, valores e códigos de ética e moralidade dela (da classe dominante). Isto posto, a Umbanda passou a ser tema de alguns trabalhos de pesquisa, analisar as religiões Afro-brasileiras, a partir de duas tendências: as teorias do “branqueamento” e as teorias do “enegrecimento”. Os nomes utilizados para se referir a este fenômeno variam, mas em geral tiveram o sentido de purificação racial, a ideia de pureza. Uma mais tendenciosa à aproximação com os valores da cultura europeia, outra se voltando para o continente africano. Tais direções, linhas de pesquisa refletiam as posições sociais e ideológicas dos diferentes agentes envolvidos, os quais punham em debate o tema das relações étnico-raciais do Brasil.

O modelo de Umbanda como religião que reflete o processo de modernização brasileira e que a compreende como parte de um movimento mais amplo da integração nacional e de incorporação desta ideologia em nível religioso, apreendeu tal processo a partir de duas tendências, ou movimentos⁶.

A influência do modelo de resistência negra de defesa da tradição africana no Brasil exaltou a busca de uma pureza da cultura africana, idealizada através do mito da pureza nagô, resultando na criação de um modelo típico ideal de religiosidade Afro-brasileira excludente das formas religiosas que lhe eram dessemelhantes. No entanto, já nos anos 1980 um movimento de contestação se fortaleceu e as teorias de sincretismo foram revisitadas. No trilhar desse caminho, o movimento social adquiriu uma conotação positiva: o diálogo cultural e mistura eram sinal de desenvoltura para se comunicar e se relacionar com o outro,

⁶Movimentos marcados pelo modelo evolucionista que interpretavam as religiões Afro-brasileiras a partir de duas direções bastante distintas: africanização e integração.

partindo daí a concepção da fase da ascensão do paradigma da criouliização, com a revisão das teses de Melville Herskovits⁷ sobre o sincretismo e diálogos culturais.

As pesquisas sobre Umbanda e cultos Afro-brasileiros percorreram caminhos com um objetivo comum o de tentar mapear o que seriam os dois caminhos seguidos pelas crenças religiosas trazidas pelos escravos africanos para o Brasil: de um lado, a luta pela manutenção da tradição, empreendida pelos cultos afro-brasileiros ditos “puros”, e, de outro, o apagamento gradativo do elemento africano e étnico realizado pela Umbanda. Ambas refletem posições e conflitos inerentes ao contexto histórico e à estrutura social do país.

O projeto integracionista, também observado por Prandi, como unificação nacional e de modernização do Brasil pode ser explicado a partir da composição dos seus quadros sociais:

A Umbanda é uma religião dos caboclos, boiadeiros, preto-velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonadas na vida, marginais no além, mas, todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: Trabalhar pela felicidade do homem sofredor (PRANDI, 1991, p. 56).

Estes são fortes indícios empíricos que apontam na direção da corroboração das teorias que defendem a estreita relação entre a modernização e a urbanização. Mas, como a cada lugar e tempo cabem a sua própria historicidade e instituições simbólicas e imaginárias, vale a pena observar que a apreensão de traços comuns entre as religiões ajuda a entender a postura, de grande parte dos brasileiros.

1.3.3 O Continuum

Diferentemente das ideias de pureza e degeneração, utilizadas anteriormente, para distinguir as religiões Afro-brasileiras, suas diferentes casas e nações, a antropóloga Stefania Capone apresenta em sua obra “A busca da África no candomblé” (2004) uma importante inflexão ao entendimento crítico da profundidade histórica desse mundo em criouliização e

⁷“A teoria da aculturação foi desenvolvida principalmente pelo antropólogo americano Melville Herskovits, nos anos de 1930/50. Para ele a aculturação resulta de contatos contínuos e duradouros entre grupos de culturas diferentes provocando mudanças nos padrões de um dos grupos ou de ambos. O autor realizou vários estudos relacionados à aculturação de negros no Novo Mundo” (FERRETI, 2014, p. 16).

mistura dos novos movimentos sociais da crença e do sagrado. Capone elucida uma desconstrução à noção de tradição, dedicando-se aos mecanismos que levam à sua elaboração. No entanto, o discurso acerca da tradição, defendido pelos pesquisadores que observam e pelo povo-de-santo observado, representa um modelo ideal que dificilmente se mantém na prática cotidiana dos terreiros. Capone elucida que entre o ideal de ortodoxia e a prática ritual há uma lacuna, por entender que tais oposições de fato não sejam realmente vividas nas práticas cotidianas desses cultos. Tal uniformidade, na realidade das práticas cotidianas são extrema heterogeneidade do campo religioso:

[...] cada terreiro possui sua própria especificidade ritual, fruto da tradição de que faz parte, mas também da idiosincrasia do chefe do culto. Na realidade, a identidade religiosa é constantemente negociada entre atores sociais. As diferenças entre os cultos são, portanto, bem menos claras do que se pretendem os antropólogos e adeptos da religiões Afro-brasileiras. Por isso, a oposição entre Umbanda e Quimbanda, isto é, entre o âmbito da religião e o da magia negra, afirmada, por exemplo, nos escritos de Bastide (CAPONE, 2004, p. 21-22).

Rompendo com o ponto de vista analítico polarizado entre o tradicional e o descaracterizado, a autora propõe a ideia de um *continuum* religioso que vai do polo considerado mais africano, o candomblé nagô, ao que é tido como menos africano, o kardecismo.

Diferindo da perspectiva do *continuum* da análise de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, já citado anteriormente, que postula a existência de um *continuum* religioso entre as formas mais “africanas” da Umbanda e o kardecismo mais ortodoxo, Capone não defende fronteiras religiosas estanques. Percebendo uma grande circulação de *médiuns* por estes diferentes cultos, uma multiplicidade que traz à tona uma enorme variedade de formas de culto que tornam caducas as tentativas de sistematização rígida e de instauração de uma ortodoxia religiosa. Neste contexto, a identidade religiosa é constantemente negociada entre os atores sociais, e as diferenças costumam ser mais acentuadas nos discursos do que nas práticas rituais. Entende que há um *continuum* religioso entre Kardecismo, Umbanda e Candomblé nagô.

No Brasil, o espiritismo Kardecista, de origem francesa, chegou poucos anos depois de ter sido fundado na “Cidade Luz”, na segunda metade do século XIX. Sua doutrina baseia-se na comunhão entre fé e razão, na reencarnação, na comunicabilidade entre os planos espirituais e terrenos e na evolução dos espíritos. Encontrou, na expressão de seus adeptos, um campo mediúnico já instalado a partir das tradições de matriz africana. O culto dos orixás

e dos ancestrais era praticado durante o período escravista, assumindo diferentes configurações de acordo com as regiões coloniais e com os grupos étnicos dominantes em cada uma delas.

Retomando o conceito de Bastide, o Candomblé nagô foi entendido como modelo de tradição em oposição ao culto banto (macumba do sudeste), que representaria uma degeneração em relação às crenças africanas. De acordo com Capone (2004) pode-se dizer que nos estudos Afro-brasileiros, o Candomblé se opõe à Umbanda ou à macumba, conforme o caso, como o Candomblé nagô se opõe ao Candomblé banto, estando o segundo termo da oposição sempre marcado pela inferioridade e a degradação em relação a uma africanidade ideal.

A Umbanda foi vista como uma forma de “branqueamento” do culto dos orixás, a partir de uma postura assumidamente sincrética com outras matrizes religiosas, como o Catolicismo e o Kardecismo (ORTIZ, 1978; PRANDI, 2011).

[...] o primeiro centro de Umbanda teria sido fundado no estado do Rio de Janeiro, em meados dos anos 1920, como dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos espíritas mais ortodoxos como espíritos inferiores. Logo, seguiu-se a formação de muitos outros centros desse espiritismo então chamado de espiritismo de Umbanda (PRANDI, 2011, p. 100).

Segundo Prandi (2011, p. 15), até os anos de 1950, as religiões Afro-brasileiras teriam passado por um processo “de apagamento de características de origem africana e sistemático ajustamento à cultura nacional de preponderância europeia, que é branca”.

1.3.4 A Herança Bantu

A autora da obra “A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro 1808-1850”, a norte americana Mary C. Karasch que, envolvida com o tema, procurou incorporar a memória oral e a religiosidade Afro-brasileira da atualidade – coletadas durante o tempo que lecionou como professora visitante da Universidade de Brasília – ao debate sobre escravidão urbana, a análise das religiões de origem centro-ocidental, oriundas dos povos bantu no nono capítulo da sua obra.

[...] portanto, na primeira metade do século XIX, a tradição religiosa dominante entre os escravos do Rio não era o Catolicismo, nem o Candomblé, mas vinha da vasta região do Centro-Oeste Africano. Ademais, é possível identificar no Rio do século passado e na Umbanda da década de 1970 muitos traços característicos da tradição religiosa da África Central (KARASCH, 2000, p. 354).

A essa hipótese, reconhece que ainda retém muitos pontos mal resolvidos. Mas, um ponto de extrema importância, com conectivos para a compreensão da Umbanda em questão da maleabilidade religiosa dos bantos, manifesta, entre outros aspectos, pela incorporação de elementos de outras religiões, reelaborados à luz de seu próprio universo cultural. Assim, a postura assumidamente sincrética da Umbanda pode ser interpretada não como uma deliberada busca de “branqueamento”, mas como a permanência de uma tradição cultural banto.

Ainda para elucidar essa questão, Robert Daibert, em seu artigo “A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial”, apresenta características centrais da tradição religiosa banto enquanto repertório simbólico disponível aos praticantes do calundu no período colonial, e faz referência à leitura de Alexandre Marcussi em sua leitura sobre o calundu de Luzia Pina, personagem que elabora seu próprio repertório acionado de acordo com as circunstâncias. Uma mediação simbólica por meio de uma interpretação própria das tradições em diálogo. Um artigo que apresenta a questão tão pertinente ao cerne dos sujeitos históricos desse trabalho, como: quais eram os elementos fundamentais sobre os quais se estruturava a religião dos bantos, capaz de selecionar lembranças e esquecimentos enquanto sujeitos da diáspora africana no Brasil? A apresentação de uma única cosmologia a unir esses povos, um elemento fundador – força vital – uma pirâmide vital divide o mundo entre visível e invisível em uma ordem hierárquica de importância. Portanto, no calundu colonial, estaria a resposta para a compreensão do *continuum* observado na Umbanda, observadas as relações de transformações e sobrevivência?

Retornando às questões apresentadas por Capone, o *continuum* religioso entre kardecismo e Umbanda encontra respaldo mesmo no relato de origem dessa última, que aparece como uma dissidência do primeiro à própria fundação da Umbanda.

Tentava-se legitimizar uma nova religião que reinterpretasse o mundo simbólico Afro-brasileiro, conforme os valores dominam da sociedade “branca”. Ao “africanizar” parcialmente o espiritismo kardecista, fazia-se da Umbanda uma religião nacional, símbolo do mito do cadinho racial e cultural que estava na origem dos debates sobre o processo de formação da nação brasileira nos anos 1930. Do Espiritismo a Umbanda recuperou a crença na reencarnação e na evolução cármica, assim como na prática da caridade e da comunicação direta com os “guias”, os espíritos que se encarnam nos *médiuns*. [...] outra característica que marca a influência do kardecismo na Umbanda é a importância concedida à formação do *médium* pelo estudo da literatura sagrada. (...) como o kardecismo, a Umbanda dá grande valor ao livro como fonte de conhecimento e sobretudo como “modelo para a ação”. (...) esses pontos comuns à Umbanda e ao kardecismo permitem a formação de uma espécie de *continuum* entre as duas religiões. (...) esse *continuum* vai também do polo menos ocidental da Umbanda (suas formas mais africanizadas, como o omolocô) ao Candomblé (CAPONE, 2004).

O que mostra a variedade de diferenças internas, mas, que apesar desta constatação é possível definir quais são os elementos comuns a todos os centros e de culto presentes nos terreiros de Umbanda. Uma divisão dos espíritos venerados em sete linhas, cada uma delas comandada por um orixá ou um santo católico; e uma divisão de cada linha em falanges ou legiões, compostas de espíritos desencarnados (CAPONE, 2004)^{8,9}.

Ao chamar a atenção para a herança africana banta durante o período colonial, faz-se necessário uma relação ao catolicismo popular. Algumas permanências da forma de se vivenciar o catolicismo no período colonial – apesar de todo o reformismo ocorrido na Igreja a partir da segunda metade do século XIX – podem ser notadas nas práticas religiosas populares do século XX e mesmo atualmente. As festas nas religiões Afro-brasileiras são constituídas da relação com o sagrado. As comidas, as músicas e danças são elementos constitutivos da própria comunicação com os antepassados, o que sustenta a vida dos praticantes. Uma relação mantida por obrigações e trabalhos, na manutenção de um equilíbrio. Uma premissa que também orienta as ações das promessas católicas. Aos anseios suplicados, uma troca de algo que possa agraciar. Ainda, sobre os apontamentos de Capone, essa semelhança entre a relação remonta ao tipo de catolicismo trazido pelos colonizadores portugueses ao Brasil. Em suas palavras,

⁸Classificação também apresentada por Birmam (1985).

⁹Assim, pode-se observar o *continuum* proposto para a compreensão desses campos religiosos. Noção de campo religioso desenvolvida por Pierre Bourdieu (2007).

É justamente na época colonial que encontramos as raízes do grande processo de tradução cultural que dá origem aos cultos Afro-brasileiros. A religião popular, que os colonos portugueses haviam trazido consigo para o Brasil, caracterizava-se por uma abordagem extremamente utilitarista. A demanda contínua de todas as espécies de bens e vantagens materiais fundava a relação entre os fiéis e os santos, como se fosse um contrato passado entre os homens e os representantes de Deus. Gilberto Freyre (1933) mostrou a persistência de uma religiosidade popular marcada pela proximidade e familiaridade extremas com a Virgem e os santos, objetos de culto íntimo e pessoal. Essa relação do fiel com seu santo de devoção não era diferente da que ligava o escravo africano a suas divindades ou espíritos (CAPONE, 2004. p. 94).

Em um dos estudos sobre o Brasil colonial, Mary Karasch (2000) sugere que as imagens dos santos católicos, como por exemplo, Santo Antônio, adotado de forma muito forte pelos negros bantos na África e no Brasil, atribuídos a ele o poder de cura, de encontrar objetos perdidos, fazer chover, e de conseguir casamentos, pode ter sido interpretado pelos negros da África Central a partir do complexo “fortuna-infortúnio”, segundo o qual na ordem natural predomina o bem. Mas há também, no universo, forças malévolas que causam toda sorte de infortúnio: doenças, morte, empobrecimento, etc. O restabelecimento do estado de ventura depende da intervenção de forças de espíritos da natureza, de antepassados, de feiticeiros, além de amuletos.

A essa interpretação cabe o estudo da obra de Robert W. Slenes, que mostra, a partir de uma narrativa do viajante Thomas Ewbank (que esteve no Brasil entre 1845 e 1846), como a história de Santo Antônio apresentava elementos particularmente sensíveis à cosmovisão banta.

[...] pregando em Pavia, na Itália, Santo Antônio pressente que seu pai está ameaçado de ser enforcado em Portugal por um assassinato que não cometeu. No meio de uma prece, o espírito do santo sai de seu corpo e voa para Portugal, onde salva o pai e descobre o verdadeiro assassino (acordando o morto para que ele fale o nome do culpado). Depois, seu espírito volta para Pavia, retornando a seu corpo em tempo para o final da prece, sem ninguém ter notado sua ausência. Ora, esta história deve ter sido paradigmática para as sensibilidades dos bakongo – especialmente se chegassem a saber que voar da Itália para Portugal pela linha mais curta implicava em atravessar o mar. Contudo, um santo que “voa como um bruxo” e que tem enormes poderes de adivinhação para resolver um crime de morte, fazendo um cadáver falar, apelava para pessoas de muitas outras etnias na África Central, não apenas para os bakongo (SLENES, 1992, p. 65).

Para os bakongos, a kalunga – o mar – simbolizava o limite entre a vida e a morte. Portanto, atravessar a kalunga era o mesmo que adentrar no mundo dos antepassados, dos

ancestrais. Por isso a reatualização percebida em Santo Antônio entre os escravos, considerado o santo das senzalas. Negros escravos e livres, na região do Vale do Paraíba, nos séculos XIX e XX, possuíam pequenas estatuetas do santo, em geral fabricadas de nó-de-pinho, tomadas como verdadeiros fetiches, capazes de garantir a ventura e mesmo levar o infortúnio a outros (SOUZA, 2001).

A associação de Santo Antônio na Umbanda está ligada a figura de Exu, encaminhador dos pedidos, intermediário da relação entre homens e orixás. Sem ele, costuma-se dizer que nada acontece. As giras se iniciam com uma saudação a ele, e seu assentamento, em geral, fica na entrada dos terreiros, como descrito no relato do Centro Espírita São Jorge (o campo de pesquisa aqui apresentado no início desse capítulo). É o senhor dos caminhos e é saudado nas encruzilhadas. Sendo, na Bahia, Santo Antônio, associado à Ogum.

Outros santos de grande devoção são seguidos por Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, relaciona-se tanto à Iemanjá, quanto à Oxum, senhoras do mar e da água doce, respectivamente, e o Senhor Crucificado. As representações de Jesus aparecem sob diferentes formas: um Menino Jesus, dois Sagrados Corações e quatro Crucifixos. Cristo é associado a Oxalá, a divindade suprema da criação, o pai de todos os orixás, *médium* supremo na Umbanda. A regularidade com que ele é apresentado, sob a forma de crucificado, especula-se à simbologia que possui a cruz entre os africanos, como os bakongos, principalmente. Marina de Mello e Souza (2001) diz que, “a cruz, no pensamento bakongo, remete à ideia de vida como um ciclo contínuo, semelhante ao movimento de rotação efetuado pelo sol, assim como à possibilidade de conexão entre os dois mundos (o dos vivos e o dos mortos)”. No início das giras de Umbanda a cruz ainda está presente:

Cantava-se depois o ponto da encruza enquanto a mãe-pequena fazia com uma pomba branca uma cruz nas palmas e nas costas das mãos de cada *médium* e algumas vezes de cada assistente. Entregava depois a pomba ao pai-de-santo. Este desenhava cruces nas mãos da mãe-pequena e nas suas, voltava-se para o altar e fazia uma genuflexão, marcando ao mesmo tempo uma cruz no chão. [...] Em seguida os *médiuns* ajoelhavam-se e, com uma das mãos no chão cantavam um ponto de louvor a Jesus e à Virgem Maria e o tambor não tocava (MAGGIE, 2001. p. 38).

Cultos conhecidos dentro do termo “religiões Afro-brasileiras”, como a Umbanda, o Candomblé e a Quimbanda, dentro desse termo, estão em uma associação de uma África legitimadora, berço ideal e único da religião, mas, a simples utilização dos termos específicos que identificam cada culto impede a relação de continuidade (simbólica e ritual) que liga às diferentes modalidades de culto (CAPONE, 2004).

A utilização do termo “religiões Afro-brasileiras” no plural, apresentado quase que por unanimidade na academia, enquanto observados que alguns pesquisadores utilizam o termo “culto de possessão”, esse último não seria válido para a realidade brasileira. Por apresentar uma questão complexa em que não há uma padronização nem na ritualística nem na mitologia: há diversas formas de se praticar e vivenciar tais cultos.

No Brasil, durante muito tempo, tudo o que diz respeito a “Afro-brasileiros” se tornou noção de uso comum, completamente naturalizada nos discursos científico e popular. Ela nasce no momento da entrada dos negros na nação brasileira, na Abolição da Escravidão, quando os intelectuais brasileiros começam a se interrogar sobre a natureza da sociedade e seus componentes humanos. “Afro-brasileiro” se refere, pois, a esse encontro de culturas que dá nascimento à própria ideia de nação brasileira (CAPONE, 2004. p. 49).

As obras acadêmicas que interpelavam as religiões Afro-brasileiras tinham como marca a busca da pureza, a priori, pois, tinham a questão em comum da busca da África no Brasil. Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide estão entre os pioneiros na busca da identidade Africana nos terreiros ditos “puros”. Na verdade, mesmo nos terreiros mais tradicionais da Bahia encontra-se iniciados brancos ou até nisseis. A identidade “africana” está, portanto, completamente dissociada de toda origem étnica real. Esse termo utilizado para designar a adaptação das culturas africanas no Brasil e sua mistura com as culturas indígenas e europeias, tornou-se hoje um referente “étnico” (CAPONE, 2004).

Na prática, o que ocorre é que cada terreiro se alinha de diferentes formas e o itinerário religioso depende diretamente da influência de diversas matrizes culturais que coexistiram em território brasileiro. E ainda, se ao buscar organizar a cosmogonia de sua casa de culto, o religioso encontra respaldo cultural em influências religiosas diversas e muitas vezes contraditórias, é porque a identidade cultural na pós-modernidade¹⁰ é múltipla, inacabada, fragmentada (HALL, 2002).

¹⁰Ler mais em: BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

1.3.5 Teorias Acadêmicas Sobre o Caráter Múltiplo da Umbanda: O “*Continuum Religioso*” e o “Risoma Umbandista”

Concomitante a um crescimento vertiginoso da Umbanda, a profissionalização da antropologia e sociologia no Brasil, as produções acadêmicas entre as décadas de 1960 e 1970, marcaram uma nova fase dos estudos sobre as religiões Afro-brasileiras, que busca compreender a sociedade brasileira agora nos cultos sincréticos, diferentemente do ideal de pureza.

Surge, neste contexto, a teoria do *continuum*, na obra “Kardecismo e Umbanda” de Candido Procópio Ferreira de Camargo. Para empreender a análise, o autor montou um esquema teórico, com respaldos maxweberianos, resultando no conceito de “*continuum mediúnico*”, entendido como um “*continuum*” de expressões religiosas, que procura abarcar “desde formas mais africanistas da Umbanda até o Kardecismo mais ortodoxo”. Entre estas duas categorias bipolares distribui-se grande número de modalidades de sincretismo religioso, ora se aproximando de um polo, ora de outro, todas, porém, guardando entre si, pontos de afinidade.

Essa teoria é seguida por Lísias Nogueira Negrão em sua obra “Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo” dando importância como polo o Candomblé.

A Umbanda, acreditamos, seria o conjunto das formas combinatórias intermediárias entre os dois polos, podendo estar mais próxima de um ou de outro; o polo negro deveria ser considerado como constituído pela antiga macumba, atualmente referida como Quimbanda – isto nos anos mais remotos de realização do estudo, ou então o próprio Candomblé, em anos mais recentes (NEGRÃO, 1996, p. 29).

Em “A Morte Branca do Feiticeiro Negro”, de Renato Ortiz, a teoria do *continuum* não abandonou o termo em compreensão dos polos. Esse conceito, irá também permear os estudos da antropologia, por Vagner Gonçalves da Silva

[...] podemos dizer que o candomblé pensa a si próprio como uma religião de origem africana na qual os orixás ocupam uma posição central e a Umbanda como uma religião Afro-brasileira na qual caboclos e pretos-velhos são as principais entidades (SILVA, 1995, p. 295-303).

Retomando a discussão sobre o *continuum* na obra “A busca da África no Candomblé” de Stefania Capone, que traz uma reflexão empírica do tema, ao mesmo tempo, propõe um *continuum* entre “puro”/”impuro”, “tradicional”/”misturado”, “religião”/”magia”. Fazendo afirmações que a reafricanização é apenas parte na construção desse *continuum*.

Já o historiador Léo Carrer Nogueira, em sua dissertação “Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)”, infere que, para compreender o dinamismo da Umbanda no campo pragmático, faz-se necessário fundamentar forjando a ideia de rizoma umbandista, aplicando a teoria do Rizoma de Glissant à realidade umbandista. Através de Glissant surge um conceito teórico chamado rizoma como um sistema aberto, onde se apresenta um entendimento de redes interligadas, superando assim o conceito do *continuum* representado pelos autores do século XX como um quadro linear ainda muito ligado ao entendimento evolucionista. A noção de rede substitui o conceito de *continuum* linear, superado pelo conceito de rizoma. Isto ocorre em reconhecimento às limitações de que o conceito de *continuum* religioso apresenta novas complexidades, dentro de uma perspectiva afrodescendente.

[...] um quadro onde várias linhas se entrelaçam, podendo dar origem a inúmeras combinações diferentes, dependendo da matriz religiosa que se utiliza, mas, mantendo as características principais que a definem. A ideia de rizoma é analisada, primeiramente, na obra de Deleuze & Guattari, e remete a conceitos como multiplicidade, dinamismo, diversidade (NOGUEIRA, 2009, p. 42).

A análise de Léo Carrer Nogueira é de extrema importância, uma vez que o foco aqui é a Umbanda, enriquecendo a interpretação sobre o campo Afro-brasileiro umbandista.

O resultado deste processo não é uma cultura única, monolítica, resultado da fusão equivalente dos elementos culturais aqui dispostos, mas, sim uma rede cultural, um rizoma, em que temos várias ramificações diferentes, resultados dos diversos níveis de interação a que estiveram sujeitos os elementos que aqui se encontraram. Assim, o contato entre estas culturas dá origem a um quadro dinâmico, composto por infinitos elementos culturais provenientes de ambas, e que são apropriados, negociados, reelaborados e utilizados de maneiras diferentes por cada indivíduo que está imerso nesta dinâmica cultural (NOGUEIRA, 2009, p. 29)¹¹.

¹¹Considerando, portanto a multiplicidade que a Umbanda apresenta, a adesão de inúmeros elementos de diferentes matrizes religiosas e a facilidade de incorporar símbolos vinculados a uma lógica sofisticada, demonstrando maior adaptabilidade a novas práticas ressignificando, fabricando e criando novos modos para se manter.

Nogueira, assim, reconhece as limitações do termo *continuum* religioso dentro da diversidade e da multiplicidade plástica e versátil que se faz a Umbanda, dentro de um mesmo campo religioso correspondente às Religiões Afro-brasileiras e de Possessão, de forma mais geral, que permite a ligação de vários elementos, bem delimitadas e objetivas¹².

Concordando com Capone (2004), naquele sentido de que não há uma Umbanda ideal como aquela inventada/idealizada por seus teólogos, nem mesmo aquele Candomblé puro, como queriam os antropólogos, acredito que as mesclas culturais são inerentes à organização dos terreiros. Mesmo que encontremos terreiros que se aproximam da idealização (a Umbanda dos livros doutrinários, o Candomblé tradicional africano), estes são exceções da regra, pois, a grande maioria dos terreiros são ótimos exemplos de sincretismos, hibridismos, junções culturais.

Portanto, ao se referir às religiões Afro-brasileiras, em especial a Umbanda, a macumba e o candomblé, é necessário que se considere junções. Por exemplo, sob a denominação de “Tenda de Umbanda”, os elementos que podemos encontrar podem não ter nada de espiritismo kardecista, mas, sim de macumba ou mesmo candomblé. Patrícia Birman afirma que

Há, portanto, uma multiplicidade de terreiros autônomos, embora estejam unidos na mesma crença. [...] entre os terreiros são encontradas diferenças sensíveis no modo de se praticar a religião. Tais diferenças, contudo, se dão num nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos (BIRMAN, 1985, p. 26).

Para a compreensão do dinamismo da Umbanda conceitos foram apresentados ao longo do capítulo. A teoria do *continuum* mediúnic, cunhada por Candido Procópio Ferreira de Camargo, em seu trabalho pioneiro (1961), aparece como um pontapé inicial, também para a nossa compreensão desse campo¹³.

Em sequência, as análises feitas por Renato Ortiz e Lísias Negrão continuaram nos dando embasamento no raciocínio e no entendimento que os extremos de que Camargo falava eram polos culturais. Negrão, ao aproximar seus estudos do que ele chama de “polo negro-mágico”, que compreende o Candomblé e a Macumba, ou do “polo ocidentalizado”, que ele

¹²A diversidade, a dinâmica e a pluralidade que interagem é campo teórico de rizoma, onde não há começo e nem fim (NOGUEIRA, 2009).

¹³Também conceito de grande relevância na literatura acadêmica para se compreender o complexo campo religioso Afro-brasileiro, de São Paulo (no caso por ele estudado), mas, que se aplica, de forma mais genérica, para outras cidades brasileiras.

resume no kardecismo (como polos antagônicos), e Ortiz também, que faz uma divisão dos polos em um mais ocidentalizado e o menos ocidentalizado¹⁴.

Subsequentemente, têm-se o conceito melhor explorado até o momento¹⁵, o elaborado pela antropóloga italiana Stefania Capone, de um interessante quadro no qual aglutina as mais diversas modalidades de cultos Afro-brasileiros, em uma linha horizontal na seguinte ordem: Kardecismo, Umbanda branca, Umbanda africana, Omolocô, Umbandomblé, Candomblé banto, Candomblé nagô, Candomblé reafricanizado. A Macumba e a Quimbanda aparecem em uma categoria denominada “construção das identidades religiosas por contraste”, enquanto que a Igreja Católica e as Igrejas Pentecostais aparecem nas categorias “relações de inclusão” e “relação de exclusão”.

Finalizando, pelo conceito sedutor e quase mágico apresentado por Léo Carrer Nogueira, que buscou inspiração na teoria do rizoma, desenvolvida por Deleuze e Guatarri (1995), para explicar as religiões Afro-brasileiras, pretendendo superar a teoria do *continuum*¹⁶.

Resta dizer que, dois campos fazem parte dessa pesquisa, um terreiro físico e um ambiente virtual. Infere-se que, com relação ao campo da presente pesquisa, especificamente, o ciberespaço (um campo pouco estudado), buscou-se encontrar as características fornecidas pelos pioneiros do *continuum*.

A compreensão do campo do ciberespaço, com suas características híbridas, sincréticas, contínuas e ou rizomáticas, é o tema do próximo capítulo. Intencionou-se analisar a percepção, também nele (campo ciberespaço), do *continuum* e da Umbanda.

¹⁴O polo menos ocidentalizado estaria mais próximo das práticas Afro-brasileiras, enquanto que o polo mais ocidentalizado estaria mais afastado de tais; porém, nos dois polos, se verifica uma ruptura em relação ao Candomblé (ORTIZ, 1978, p. 97).

¹⁵Opinião própria.

¹⁶A contribuição significativa de Nogueira, não supera a do *continuum*, que ainda pode fornecer bons raciocínios quanto ao campo religioso Afro-brasileiro.

2 A FÉ EM MOVIMENTO

Encontrou-se propostas e teorias, desde o século XX, que respaldam este estudo, da ideia de *continuum* apresentada no capítulo anterior. Sendo a Umbanda o resultado de diversas matrizes religiosas africanas, que no Brasil receberam a influência do catolicismo, de religiões indígenas e do espiritismo europeu, e que com esses encontros constituiu-se um *continuum* religioso dela próprio, observam-se, portanto, diversas matrizes que dialogam entre si, mas, sem perder suas características particulares.

Múltiplas tipologias identificam o panteão Umbandista. Entre elas estão o Espiritismo de Umbanda, Umbanda Branca, Umbanda de Mesa, Macumba, dentre outras. São variáveis que se apresentam identificadas por seus adeptos e contrapostas com outros modelos de casas religiosas.

A pretensão em enfatizar a importância da compreensão de um *continuum* religioso, tem por consequência, as contribuições deste conceito para a análise dos campos, tanto o físico (o Centro Espírita São Jorge em seu espaço físico e suas dinâmicas, este que se reconhece como uma casa de práticas umbandistas) como o campo virtual (a página do Centro Espírita São Jorge no Facebook, o terreiro em seu estado virtual), dentro das continuidades existentes nas religiões afrodescendentes¹⁷.

O entendimento de como as pessoas se apresentam nestes espaços, orientam a posição que ocupam dentro do *continuum*. Na medida em que se observa o que se faz na prática vivida, e que se ouve, o discurso construído dentro de uma lógica intencional é o que fornecerá os elementos necessários para compor a análise no campo da netnologia.

2.1 A METODOLOGIA

Diante da era tecnológica indaga-se, com frequência, qual metodologia deve ser utilizada para a realização de pesquisas sobre religiões e religiosidade, na atualidade.

¹⁷Uma das necessidades da análise dos campos está nas considerações dentro das promoções de rupturas da ideia de que as pessoas que vivenciam religiões, em especial as afrodescendentes, mantenham exclusividade a elas, pois, as visitas a esses campos fornece dados visíveis e bem notórios para a vida vivenciada neste campo religioso, percebendo que as pessoas frequentam mais de uma religião (o que se contrapõe à ideia de situações de isolamento social).

O fato é que, se, por um lado, uma tendência de consolidação da ciência da religião afirma-se por meio da construção de uma epistemologia, por outro, diante do universo cibernético, a exigência parece ser de um *mix method*, ou seja, de uma articulação de diversas metodologias e ferramentas de pesquisa (Silveira e Avellar, 2013), inclusive a virtual.

Assim sendo, optou-se tanto pela pesquisa de campo – Estudo de Caso –, quanto pela Revisão da Literatura.

Com relação à pesquisa de campo (caracterizada como com inspirações etnográficas), aponta-se a sua realização nos espaços físico (Centro Espírita São Jorge – terreiro/casa) e virtual (página do Facebook do Centro Espírita São Jorge). Utilizou-se da observação participante para apreender normas criadas e compartilhadas socialmente, bem como práticas frequentes e opiniões religiosas.

Uma das formas encontradas para a realização da pesquisa de campo no espaço virtual foi fazer parte da rede da página (do Centro), estudando suas atualizações, curtindo postagens, comentando e compartilhando conteúdos em sua própria *timeline*¹⁸.

Pelo caráter dinâmico das mídias sociais e essa possibilidade de consulta de postagens antigas, também é possível a interação com essas postagens atualmente. Isso significa que os resultados que serão apresentados no capítulo posterior (quantitativo de postagens, compartilhamentos, etc.) podem ser “superados”, caso haja essa interação de outros usuários com essas postagens mais antigas, no presente. Assim, no sentido de registro observatório, aponta-se que as análises aqui realizadas foram baseadas nas postagens feitas entre todo o ano de 2015 até julho de 2016.

Esses mundos *online* se constituem de maneira autônoma, e sua intertextualidade pode estar associadas às relações que estes estabelecem com outros, tanto *online* quanto *off-line*. Isso justifica a necessidade de estudar esse campo em si, não apenas como um contexto maior de sociedade, mas sim relacionado a ele, propriamente dito.

Essa observação participante se apresenta como de fundamental importância para a análise das postagens e seus contextos religiosos nas trocas simbólicas e não simbólicas, na observação nas relações do *continuum*, assim como na compreensão da lógica identitária do administrador da página, Israel (assim como dos demais membros), e as influências religiosas, dentro de uma mistura de postagens.

¹⁸O contato observador que tivemos, não foi de início com o espaço físico do Centro Espírita São Jorge; este ocorreu posteriormente ao contato com o espaço virtual, inicialmente destinado ao terreiro. As primeiras investigações, assim como os primeiros contatos com a casa, aconteceram no espaço virtual, inicialmente após a notificação de aceite para participar da página do Facebook do Centro Espírita São Jorge, criada pelo *médium* e também administrador da página, Israel, que pertence ao terreiro do espaço físico Centro Espírita São Jorge.

De acordo com Silveira e Avellar (2013), uma vez que as redes sociais têm se tornado campo de disputas e representações de ideias, imagens, comportamentos sociais, em estreita relação com o mundo real, amplificam, repercutem, dinamizam e problematizam inúmeras questões atinentes às diversas esferas de valor, entre as religiões.

Os autores complementam:

[...] o internauta que interage virtualmente cria uma espiritualidade independente ou um modo de ver a religião diferente. [...] ainda nessa perspectiva de vivência da fé, podemos encontrar na internet fenômenos relacionados a uma espiritualidade mais individual. É a religiosidade do self, marcada por uma tônica individualista e subjetiva. O indivíduo professa uma religiosidade própria, desprendido do exclusivismo das instituições religiosas (SILVEIRA e AVELLAR, 2013, p. 16).

Como dito acima, optou-se, também, pela Pesquisa Bibliográfica, embasada na Revisão da Literatura. A Revisão Bibliográfica permite fazer um apanhado do que já existe de informação e propicia conhecer as diferentes formas de contribuição científica a respeito do conteúdo a ser exposto e, ainda, disponibiliza a verificação do estado do problema a ser pesquisado. Além disso, a fundamentação teórica é responsável por atribuir consistência ao estudo.

A investigação presente tem, portanto, caráter exploratório e descritivo, uma vez que visa descrever os fatos/fenômenos e explorar as descobertas, pois, parte de trabalhos, afirmações e dados, sobre o assunto. Trata-se de uma análise crítica, meticulosa e ampla das publicações correntes (tanto físicas, como livros e artigos, como virtuais – exploração da página do Facebook do Centro Espírita São Jorge).

Quanto ao Referencial Teórico, mais especificamente com relação à questão religião/mundo virtual, recorreu-se às obras “Espiritualidade e Sagrado no mundo Cibernético” de Emerson Sena da Silveira e Valter Avellar (2013) e “Ciber-Religião” de Jorge Miklos (2012).

O terceiro capítulo desta pesquisa consiste na observação e análise da página Centro Espírita São Jorge, no Facebook, em específico. A base para essas análises, parte da questão pragmática do *continuum*, observadas no capítulo anterior e através de estudos sobre temas centrais ao objeto: *internet* e mídias sociais, cultura, identidade, religiões Afro-brasileiras e,

principalmente, a Umbanda na *internet*, com recorte ao Facebook, esta última apresentada no capítulo presente¹⁹.

2.2 ONLINE E OFF-LINE

Um intenso fluxo intensifica a complexidade para a pesquisa sobre a presença e a dimensão religiosa no mundo virtual, tendo páginas institucionais: contendo páginas traduzidas nas principais línguas, mantidas pelas instituições das quais são porta-vozes, visibilizando-as no mundo virtual. Costumam agrupar diversas categorias, como vídeos, *blogs*, notícias, arquivos e eventos, além de conectar com as redes sociais mais comuns, como o Facebook e o Twitter²⁰.

Há as páginas pessoais: mantidas por pessoas ou personalidade reais, com mais ou menos recursos como os descritos nas “páginas oficiais”: produtos, livros e serviços e conexões com redes sociais e outras mídias. Podem ser páginas de lideranças ou de leigos²¹. Nesses diversos tipos de espaços cibernéticos, há metatexto e hipertextos, contendo muitas conexões com outras páginas e redes sociais, numa malha de objetos e signos que se expande no tempo e no espaço virtual (SILVEIRA e AVELLAR, 2013).

Dessa forma, nossa pesquisa buscou na escolha da página pessoal e dos objetos relativos à religião na *internet* observar com critérios quantitativos e qualitativos, entre os quais: exemplaridade (quanto ilustra a situação a ser pesquisada); temporalidade e numeralidade (tempo de funcionamento, número de participantes, mensagens, tópicos e tudo que possa ser quantificado); discurso (o conteúdo e a repercussão de tópicos, mensagem, vídeo, *link*, etc.) (SILVEIRA e AVELLAR, 2013). Elementos empíricos foram levados em consideração, como a criação da página, o número de integrantes/ participantes, entre outros apresentados no próximo capítulo.

Outra questão relevante à metodologia da nossa pesquisa, trata-se da seleção de amostra, ou seja, o primeiro capítulo deste trabalho se ocupou em empreender uma investigação viável e necessária, tendo como objeto o *continuum* religioso da Umbanda,

¹⁹Os resultados específicos da página do Facebook do Centro Espírita São Jorge foram expostos no último capítulo, como já mencionado.

²⁰Um exemplo pode ser visto em: <<http://www.fbu.com.br/fbu.html>> (Federação de Umbanda e Candomblé).

²¹Exemplos dentro do recorte da nossa pesquisa são: <<http://sacerdotemedico.blogspot.com.br/>> (Rivas Netto, sacerdote umbandista, reitor e professor da Faculdade de teologia Umbandista, com sede em São Paulo) e <<https://www.facebook.com/groups/469976913109240/>> (Centro Espírita São Jorge), o objeto de pesquisa.

pegando parte da realidade, sendo esta representativa e capaz de portar equivalência com o todo, uma subdivisão artificial da realidade que possibilitou realizar uma investigação sistemática e metódica. Lembrando sempre em evitar dicotomia.

Essa estruturação de pesquisa torna a tarefa de selecionar amostras e estratégias, tanto em pesquisas quantitativas quanto em qualitativas, um enorme desafio, uma vez que um dos dados mais importantes é a representatividade da amostra, ou seja, a capacidade de refletir como subconjunto os componentes do conjunto (SILVEIRA e AVELLAR, 2013, p. 29).

Muito mais que uma metodologia, o critério de escolha da amostra, como perfil da nossa pesquisa, uma página criada para representar um perfil aparentemente Institucional, na verdade traz um perfil pessoal, assim entre os “curtis”, comentários e compartilhamentos é possível elaborar caminhos de compreensão que privilegiem uma leitura fenomenológica, e que embora as possibilidades nesse campo sejam inúmeras, é preciso ter essencialmente imaginação e rigor (Silveira e Avellar, 2013), pois, para a compreensão da teoria do *continuum* nesse novo campo foram feitas observações de laços de relações na tentativa de um mapeamento investigando suas conexões ao campo físico. Reflexões sobre os atores virtuais e suas conexões com o espaço físico ou não do terreno.

O problema, como em outras pesquisas, é realizar a passagem de uma abordagem quantitativa para uma abordagem interpretativa, passar do nível macroestrutural para nível microestrutural. Portanto, a visibilidade da *internet* na cena das relações sociais e culturais alterou e expandiu a nomenclatura, com o surgimento de termos como etnografia virtual, netnografia, etnografia digital, webografia e ciberantropologia.

Embora a tradição se opusesse em virtude das tradicionais concepções de tempo e espaço, o advento da *internet* alterou radicalmente a percepção de tempo e espaço e a concepção dos mesmos. Na etnografia virtual o campo é construído por meio a imersão, engajamento e reflexão interpretativa do pesquisador na realidade virtual que deseja pesquisar. O uso da etnografia como ferramenta na pesquisa do mundo religioso na *internet* é fundamental em algumas situações, em especial para estudar ações, comportamentos e questões sociais a partir do ponto de vista das pessoas e quando ainda não há clareza sobre o significado do comportamento. Assim, a etnografia é utilizada também quando não se pode lançar mão de hipótese objetiva precisa (SILVEIRA e AVELLAR, 2013).

Portanto, o campo deve ser construído, não como algo longe da realidade, assim fez-se necessário nesse trabalho o contato com o grupo, tanto no espaço físico como no virtual, em

alguns momentos houve necessidade de negociação, também tanto no espaço físico como no virtual, foi preciso um diário de campo, onde cruzamos informações e contextualizamos, a imersão nos dois campos investigados favoreceram a compreensão e o sentido de comportamentos, práticas e ritos. Foram feitas entrevistas estruturadas e não estruturadas.

Baseando em atender a discriminação dos estudos da religião no ciberespaço e as necessidades dessa nova demanda, a cibercultura. Mas afinal, o que entendemos até aqui por ciberespaço e cibercultura? Termos tão corriqueiros em nossa pesquisa, mas ainda sem qualquer reflexão.

Segundo Pierre Lévy, o termo ciberespaço (uma junção de cibernético com espaço) foi inventado em 1984, pelo escritor canadense William Gibson, em seu livro *Neuromante*, no seu romance de ficção científica, o termo é utilizado para definir o mundo das redes digitais, palco de conflitos mundiais entre multinacionais, como uma nova fronteira econômica e cultural. O ciberespaço de Gibson torna sensível a geografia móvel de informação, normalmente invisível. Esse termo foi resgatado pelos usuários e criadores das redes digitais (Lévy, 2000, p. 92). [...] a *internet* é a concretização do ciberespaço, um ambiente criado de forma virtual através do uso dos meios de comunicação modernos [...] com o crescimento da grande rede, novas implicações culturais surgiram nesse ambiente. O termo cibercultura exprime exatamente a disseminação dessa nova cultura pelo globo [...] A cibercultura seria, portanto, a experiência na qual o componente tecnológico (principalmente as tecnologias de comunicação) passa a ser pensado de forma reflexiva como fator crucial que determina as vivências sociais, as sensoriais e as elaborações estéticas (Fellinto, 2006, p. 98-99). Mas o que distingue a cibercultura das transformações introduzidas na sociedade pelas tecnologias da comunicação em períodos passados é o novo modelo tecnológico, cuja característica é a passagem do paradigma “analógico” para o “digital” (SILVEIRA e AVELLAR, 2013, p. 52).

Essas reflexões pertinentes para a compreensão da relação com o sagrado das religiões Afro-brasileiras no ciberespaço. Na introdução da mídia no convívio da humanidade, com a função mediadora, ela passa a assumir papel também fundamental, principalmente com o avanço tecnológico (Ciberespaço), de agente vinculador. Mas, o questionamento levantado por Malena Contrera, no trabalho de Jorge Miklos é: “Que papel a mídia (ciberespaço) está fazendo que não liga ninguém a coisa alguma?”. Nos faz refletir sobre a condição da pós-modernidade, como fator desvinculador. Essa prerrogativa da tradicionalidade, a disponibilidade de tempo e de espaço para que as relações concretas possam ser efetivadas de modo a garantir que os rituais sejam realizados de forma a manter a ordem social, portanto, a nova dinâmica do pensamento pós-moderno parece se contrapor ao modelo estático de tradição.

Na obra de Jorge Miklos “Ciber-Religião” o pensamento pós-moderno instaura uma nova modalidade de relacionamento e cultura, e produz uma mudança qualitativa nas instituições da sociedade moderna.

2.3 NOVOS MEIOS – NOVOS MERCADOS

Como a Umbanda se apresenta nessa migração religiosa para o ciberespaço dentro da perspectiva da possessão da experiência religiosa vivenciada nos rituais religiosos, que na maioria visavam à transcendência e que por isso tinham como principal plataforma o corpo? Para Jorge Miklos (2012) “É justamente essa condição da comunidade de origem, ou seja, o enraizamento comunitário, a partir de experiências espaço-temporais concretas de convivência contínua, que será abalada visceralmente com o advento da modernidade” (MIKLOS, 2012).

Miklos, ao utilizar Bauman para seus estudos, lembra que o autor, ao analisar o vazio deixado pela agora extinta ou ineficaz supervisão moral da Igreja, que a tentativa de eleger a razão humana como capaz ocupar este vazio, mesmo com um cuidadoso e harmonioso conjunto de regras, tem fracassado.

De acordo com Bauman, Miklos afirma também que não dá para garantir a conduta moral quando os padrões são baseados no ser humano e que “precisamos aprender a viver sem essas garantias e conscientes de que nunca se oferecerão essas garantias de que uma sociedade perfeita, assim como um ser humano perfeito, não é perspectiva viável...”. Uma vez que a experiência religiosa era vivenciada nos rituais religiosos, que na maioria visavam à transcendência e que por isso tinham como principal plataforma o corpo. Não poderia ser de outra forma, já que não se pode conceber a transcendência sem a experiência da imanência, ou seja, só é possível transcender a partir de uma realidade espaço-temporal específica. A experiência da transcendência está ligada à experiência da imanência (MIKLOS, 2012).

“Nessa experiência emerge aquilo que somos, seres de imanência e de transcendência, como dimensões de um único ser humano” (BOFF, 2000, p. 34).

O autor, Jorge Miklos, também propõe um diálogo sobre a proposta da experiência religiosa compreendida a partir das reflexões de Mircea Eliade, de que essa pressupõe de uma vivência no tempo e no espaço. O que funda a experiência religiosa é a manifestação da hierofania no espaço-tempo, o que configura a clivagem do espaço-tempo sagrado e profano.

Para o homem religioso, o espaço e o tempo não são homogêneos nem contínuos. Assim, participar de uma experiência religiosa implica a saída da configuração espacial e temporal ordinárias e a reintegração no espaço e no tempo sagrado. O homem religioso experimenta duas experiências da dimensão espaço-tempo: a dimensão profana e a dimensão sagrada. Na dualidade espaço-tempo/profano-sagrado é que se configura a existência religiosa do homem, sendo que o sagrado funda ontologicamente o mundo. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distingue e opõe dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado (ELIADE *apud* MIKLOS, 2012, p. 25).

Essa forma de vivenciar o religioso se inseria em um contexto histórico, no qual a constituição da comunidade se dava a partir dessas mesmas condições espaço-temporais, ou seja, havia o que podemos conceber como comunidades de origem, conforme propõe Bauman (2007), nas quais as relações interpessoais privilegiavam as comunicações não mediadas eletronicamente, isto é, as relações comunicativas presenciais.

É justamente essa condição da comunidade de origem, ou seja, o enraizamento comunitário, a partir de experiências espaço-temporais concretas de convivência contínua, que será abalada visceralmente com o advento da modernidade (MIKLOS, 2012). O que se observa é que conforme há, principalmente numa sociedade de economia capitalista, que aliás, une tão definitivamente os meios de comunicação eletrônicos com os grupos religiosos, o fenômeno que se coloca é que os meios eletrônicos de comunicação servem de instrumento para conseguir novos adeptos, tornando-se a principal trincheira de combate.

Os meios eletrônicos de comunicação transformaram-se num campo fértil para a expansão das religiões

Na relação com o mercado, o espetáculo é acentuado. O *marketing* relaciona-se com a ciência do vender e, para vender, o mercado procura seduzir e encantar os seus fiéis-usuários. Somos motivados pela evidência marcante do lugar de relevo que as tecnologias de comunicação assumiram para as religiões no mundo atual. As religiões buscam seu lugar no panorama midiático. Atualmente, com objetivo de facilitar a divulgação e o conhecimento de mensagens e arrebatar fiéis, as entidades religiosas passaram a disponibilizar, em *sites* na *internet*, serviços interativos, informação, agenda, orações em formato MP3 e transmissão ao vivo, de cerimônias religiosas (MIKLOS, 2012, p. 36-37).

Nota-se que o uso dos meios eletrônicos de comunicação tornou-se uma condição fundamental de existência e manutenção das atividades religiosas da sociedade moderna.

Esse território, já parcialmente mapeado sobre os fenômenos religiosos na mídia eletrônica, contribui para a reflexão sobre o fenômeno da Ciber-Religião. Daí a pertinência de considerarmos o que já foi estudado sobre essa relação. Para atrair fiéis e/ou clientes, muitos grupos religiosos passam a usar a lógica da economia de mercado. Nesse cenário, algumas tradições religiosas apresentam-se muito próximas ao que podemos entender como empresas prestadoras de serviços religiosos, agências de mercado, e sofrem até a pressão por resultados que provocam a racionalização das estruturas que visam minimizar gastos, tempo e dinheiro.

A resposta para esse problema encontra-se no interior da própria modernidade e sua lógica excludente regida por relações de mercado. O mercado é potencializador de desigualdades entre fortes e fracos. O forte é capaz de impor sua vontade, não cabendo ao fraco outra alternativa senão sujeitar-se ou sair do mercado.

Assim sendo, o mercado é produtor de vítimas. Historicamente, os exemplos são as vítimas do imperialismo, das guerras, dos campos de extermínio, da miséria. A perspectiva que se abre é desumana e cruel. Na prática, em nome de valores que correspondem aos interesses de uma minoria, milhões são esmagados na indiferença e na frieza das estatísticas. Em síntese, a modernidade passa a atentar contra os direitos fundamentais dos povos, cujo valor supremo é viver com dignidade. Dignidade não apenas numa leitura de corte idealista, mas na dimensão concreta existencial: Direitos de habitação, escola, saúde, emprego, segurança, liberdade e igualdade de oportunidades.

A dupla contaminação mídia religiosa e religião midiática promove a transformação da religião em mercadoria e dos fiéis em consumidores consumíveis, uma vez que na mesma medida em que consomem produtos sagrados também se convertem em mercadorias imagéticas consumíveis.

Embora aparentemente ambíguos, o ser humano religioso e o consumista buscam a mesma realidade: o resgate do sentimento de pertença, a inclusão comunitária (MIKLOS, 2012).

No mundo pós-moderno, os credos se multiplicam fundamentados nas mais diversas cosmovisões, e denominações religiosas procuram estabelecer-se através dos mais variados meios de comunicação nos levando a refletir sobre a dinâmica cultural brasileira das religiões Afro-brasileiras, como a Umbanda, e o lugar reservado a ela na construção desses novos valores de mercado religioso e significados nas relações sociais do mundo contemporâneo.

Na construção de novos valores e significados nas relações sociais do mundo contemporâneo, a utilização de um novo espaço compreendido além dos terreiros fez surgir no espaço virtual uma estratégia de expansão de influência e de resistência da Umbanda. Após

anos de exclusão, o advento da *internet* trouxe a esperança da comunicação global sem limites, e fez com que a Umbanda se inserisse no espaço virtual; a comprovação dessa desmesurada inserção se dá ao grande número de sites existentes na rede e de páginas em redes de relacionamentos administradas por *médiuns* dos terreiros, sendo o ciberespaço como um meio rico para a comunicação a partir do aumento do número de usuários.

Assim, no campo do sagrado, os grupos de tradição religiosa Afro-brasileira – Umbanda e o candomblé – adquirem especial alcance ao buscarem transpor os limites geográficos e sociais de seus terreiros e adeptos, ao enviarem para o ciberespaço suas mensagens, convites e cartas de intenções, numa clara tentativa de expandir seu campo de influência.

A informatização dos terreiros é apenas um facilitador para todos aqueles que desejam contatos ou aprofundamento no conhecimento das práticas religiosas, pois, a compreensão e discernimento sobre concepções diferenciadas que embasam e sustentam os grupos que surgem, por exemplo, a partir de uma palavra-chave feita na “busca” fica a cargo do internauta que deve, portanto, munir-se de suficiente embasamento teórico-prático para distinguir entre diferentes propostas. A convivência entre tradição e modernidade é um desafio para as tradições, porém vale ressaltar que a Umbanda é uma religião em permanente adaptação e o uso desse novo espaço parece como uma nova ferramenta no campo do sagrado.

Os grupos humanos, nesse prelúdio do século XXI, e suas configurações sociais, filosóficas e religiosas questionam-se ainda sobre demandas inerentes que sempre povoaram as grandes polêmicas dos acontecimentos.

Um enigma que representa formas de antagonismos e que dividem os grupos humanos, causando conflitos e posições implacáveis, que têm apontado, entre outras, para duas grandes tendências da modernidade: o individualismo, e seus poderosos aliados – o racismo, os fundamentalismos e os fanatismos de toda ordem.

Numa miscelânea social e filosófica – na qual dicotomias com perspectivas e orientações extremas colocam lado a lado barbárie e civilização. A intensidade que há o desenvolvimento tecnológico simultaneamente formas brutais e primitivas de combate xenófobo, é assistido *online*. Uma ótica de uma razão capaz de preponderar a intolerância e a incapacidade absoluta de conciliação, nas convivências da diversidade tanto cultural, religiosa, étnica ou social.

Pois, tudo o que o inferno significa está contido na palavra “discriminação” porque dela flui: a xenofobia, homofobia e todas as outras palavras usadas para conceituar o comportamento do indivíduo que não aceita as diferenças. Não aceita ao ponto de odiar aqueles a quem ele julga “diferentes” (KARNAL, 2016).

Excepcionalmente, uma questão, que aparentemente é insolúvel, pode ser construída por grupos humanos que buscam uma significativa atuação cultural através de outras vias – longe de intolerâncias – mas, por caminhos trilhados de comunicação e democratização do conhecimento.

2.4 A TRADIÇÃO EM DIALOGO COM A MODERNIDADE

De um ponto de vista redundante, e ao mesmo tempo inspirador diante do nosso objeto, que abriu caminhos e alargou horizontes ao examinarmos por quais caminhos expande-se a influência de vários grupos praticantes da religião Afro-brasileira. Na compreensão de um vasto e diversos campo de *sites* e *homepages* dos terreiros de Umbanda na *internet* que apontam para a convivência entre modernidade e tradição.

À medida em que grupos e a Federação de Umbanda no Brasil (FBU) buscam afirmar sua tradição – origens culturais e raízes “autênticas” (Umbanda Branca, Umbanda de Mesa) –, estes ainda apresentam a preocupação em legitimar a modernidade situando-se no ciberespaço, em vez de buscar afirmação fechando-se sobre si mesmo. Uma lógica que gera efeitos sobre a convivência, que busca dialogar com a modernidade e tradição em um lugar de atuação aberta interligando-se com a sociedade como um todo, ao mesmo tempo em que potencializa a informatização e a comunicação eletrônica como um canal de convivência, democratização do conhecimento e construção de processos de incorporação cultural.

Segundo o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (1995) o desenvolvimento da Umbanda, entretanto, foi marcado pela busca, iniciada por segmentos brancos da classe média urbana, de um modelo de religião que pudesse integrar legitimamente as contribuições dos grupos que compõem a sociedade nacional. Por isso, a Umbanda apresenta-se como uma religião genuinamente nacional, à moda brasileira, pois, permitiu a integração de todas as categorias, principalmente as marginalizadas. Tanto o candomblé quanto a Umbanda têm seus princípios e práticas doutrinárias estabelecidas e transmitidas oralmente. A história dessas religiões tem sido feita, portanto, quase que anonimamente.

De acordo com o autor supracitado, a produção cultural constrói a aliança entre os planos do sagrado e do humano. Assim, a música, dança, canto, gestos e alimentos emanam a força vital e as máscaras, esculturas, adornos e pinturas contribuem na unidade do grupo social, simbolizando seus ciclos e passagens. Elementos da tradição – natureza e conhecimento ancestral – permanecem como eixos essenciais da prática.

A representatividade dos terreiros de candomblé e Umbanda no Brasil tem uma força social significativa de afirmação da cultura Afro-brasileira. Esse processo de expansão pode ser percebido como estratégia de influência, que adentra como qualquer outra rede humana a vasta rede de computadores – a *internet* – e a essa se coloca a responsabilidade da inserção e veiculação da sua prática.

São inúmeros os grupos ligados à tradição religiosa afro-brasileira que possuem suas *homepages* na rede²².

A eficiência, a fluidez e as transformações em todas as áreas do conhecimento se classificadas estão em nível macro da sociedade, mas a ação no sentido de manter ou redefinir suas tradições sem abdicar totalmente delas ainda se apresenta de maneira tímida, pois, a convivência entre tradição e modernidade é um grande desafio. Paralelo a isso, percebe-se, a existência, nesses grupos, uma necessidade de expandir sua influência e assim, resistir à massificação globalizada.

A redefinição e/ou luta pela manutenção das tradições culturais vê-se defronte a novas necessidades e demandas criadas pela modernidade e transmitidas pelas novas tecnologias, rapidamente popularizadas pelo mercado.

A mudança tecnológica apresenta-se como elemento fundamental para a transmissão cultural ao longo da história, pois, muda a base material e os meios de produção e recepção dos quais este processo depende.

Nesse conceito, a mudança tecnológica é responsável pela transmissão cultural e alterações de seus processos. Devido às bases e práticas culturais dos grupos humanos – umbandistas – reconhecem-se em meio ao que assimilam e enquadram suas assentadas bases tradicionais às novas tecnologias, equipando-se com fax e secretária eletrônica, criando *homepages* na *internet*, produzindo vídeos, inclusive para veiculação em TV's a cabo, etc.

²²Alguns exemplos são: <<http://www.girasdeumbanda.com.br/redes-sociais/>>; <<http://www.harmonianet.org/>>; <<https://www.facebook.com/Grupo-de-Estudos-Umbanda-Saber-301236349952292/>>; <<http://www.triangulodafraternidade.com/>>; <<http://www.nuss.com.br/>>; <<https://www.facebook.com/groups/469976913109240/>>.

Existem ainda inúmeros links para bibliotecas e livrarias especializadas, editoras, programas de rádio, organizações não-governamentais, empresas alternativas, listas de bibliografia, boletins e manifestos de apoio ou repúdio a iniciativas neste campo. Em âmbito internacional, também há vários outros exemplos de páginas de cultura de origem africana na rede.

A comunicação de massa se interessa pela produção e transmissão de formas simbólicas produzidas e desenvolvidas por meio de tecnologias da mídia. Portanto, podem propagar-se as formas simbólicas.

Ora, por que haveria então oposição entre tecnologia e tradição? A resposta estaria em um modelo de globalização hegemônico. Este implicaria na descaracterização regional e cultural e submissão à lógica do consumo que ignora origens grupais e valores ancestrais e promove mudanças tecnológicas tão velozes que qualquer ideia de permanência possa até ser dissolvida.

Não é inconcebível que a tecnologia pode ser utilizada a favor de um outro conceito de globalização. Esse conceito pode ser o oposto da hegemônica – que pressupõe o reinado do mercado do consumo de bens e a massificação da informação e da comunicação – e reapropriando o contato interplanetário para a democratização cultural, política e social.

Pela tecnologia o ser humano pode, no passado, obter um prolongamento de si. Inicialmente a mão, alongada pelas primeiras ferramentas e depois, com signos, linguagens e escritas estendeu o alcance espacial, temporal, social e histórico de sua comunicação e conhecimento. E assim, através também da ferramenta, ou da tecnologia, modificou sua relação com o mundo. Ao modificá-la, alterou sua cultura (CADOZ, 1997). Entretanto, os grupos culturais não se submetem simplesmente à lógica tecnológica; eles a transformam e sobre ela influem, num vaivém contínuo de receber e transmitir influências.

O momento atual é marcado, porém, por uma singularidade, como analisa Cadoz, a informática é radical ao alterar a relação ser humano/mundo, porque intervém em três dimensões: ação, observação e conhecimento do real e da comunicação. Definitivamente os recursos tecnológicos caracterizam-se, atualmente, por constituírem-se em realidade em si mesmos, interferindo em ações, emoções e opiniões.

Dentro das possibilidades de constituição de uma realidade virtual, plena de complexidades é um exemplo de como ações, emoções e opiniões podem constituir-se num plano exterior à realidade concreta tal como se concebia há poucos anos atrás. A linha divisória entre real e virtual é cada vez mais tênue, não deve ser levada em conta essa dualidade, e nem a apresentando em dicotomia, pois não há separação, de modo que virtual faz parte do real mesmo, uma convivência cada vez mais cotidiana para aqueles que vivem em sociedades altamente desenvolvidas em termos tecnológicos.

2.5 NOVO CAMPO – O CIBERESPAÇO: FACEBOOK

As religiões Afro-brasileiras, especialmente as que se concentram na região sudeste, têm uma história particular de resistência e busca de afirmação. Examinando sua trajetória, pode-se observar que as estratégias evoluíram das características de ressignificação, releituras e apropriação de símbolos até a ocupação coletiva do espaço público.

Atualmente, os terreiros e barracões do chamado “povo-de-santo”, integram-se definitivamente à “Era da Informação”, utilizando-se do espaço virtual e seus recursos para aproximar-se não só de seus praticantes, como também potencializar a *web* como fórum democrático de divulgação e debate de questões pertinentes aos religiosos. Estas são desde as mais corriqueiras, como por exemplo, o conjunto de preceitos necessários para fazer um “amaci” (uma espécie de iniciação do *médium* com a casa a qual está participando efetivamente, até o debate de dogmas essenciais).

No campo virtual alguns terreiros buscam expandir suas atuações e extrapolar os muros de sua limitação geográfica colocando suas *homepages* na *internet* (caso levantado sobre análise da página Centro Espírita São Jorge), administradas pelo *médium* do terreiro físico que a página representa. Este mesmo *médium* também é responsável por outras páginas. Faremos uma breve análise dessas que se encontram em atividade paralelamente.

No grupo criado no Facebook, “Fora da Caridade não há Salvação”, desde a sua criação, em 2013, foram contabilizadas 322 postagens. No ano seguinte, 2014, foram 68 postagens e em 2015, foram apenas 19 postagens. Portanto, houve um decréscimo observado, paralelo ao envolvimento do *médium* administrador do grupo, com demandas pessoais do mundo capitalista, por esses motivos, o tempo ficara escasso em se comprometer tanto quanto no ano de 2013.

Além das informações específicas da página do grupo criado no Facebook, há ainda uma seleção de conteúdos que visam proporcionar um aprofundamento dos conhecimentos religiosos. O mesmo *médium* administra um canal no Youtube e um *blog*.

No canal “Israel Guarany-kaiowá” no Youtube, são fornecidos vídeos de origem caseira e pessoal, assim como propagandas do comércio que esse *médium* administra, além dos vídeos com conteúdos sobre símbolos e tradições umbandista e kardecista.

Desta forma, o terreiro revela práticas e orientações espirituais ao desejo de quem quiser conhecê-las. Há de forma livre e democrática uma contribuição para a desmistificação da religião. Pode-se concluir que esta é uma estratégia de expansão de sua influência.

O ciberespaço emerge como um poderoso aliado da modernidade na inserção e veiculação das tradições do povo-de-santo. Sendo, o espaço virtual, para o grupo não só de *médiuns*, mas de frequentadores virtuais, que nem se quer ainda pisaram no espaço físico deste terreiro, ou talvez possam a vir pisar, a partir do primeiro contato, via espaço virtual e posteriormente o espaço físico.

A modernidade vem encurtando distancias da tradição em um ciclo de redes, por vezes cada vez mais intenso e ilimitado. Confere-se a esse ciclo a fonte de informações nas “atividades de estudo” realizadas, além da participação em discussão que o colocam “em rede”, com outros terreiros.

Em todo o Brasil, são inúmeros os grupos que possuem suas *homepages* na rede, o que multiplica quase ao infinito esta convergência entre modernidade e tradição e a possibilidade de manter uma inter-relação multifacetada.

Segundo Lévy (2003), a emergência do ciberespaço pode ser entendida como a mais marcante manifestação de uma revolução contemporânea ímpar, que resulta numa mutação antropológica de grande amplitude.

O autor considera a generalização destemida: quanto mais um regime político, uma cultura, ou um estilo de organização tem afinidades com a intensificação das interconexões, mais sobreviverá com resistência e mais brilhará na era contemporânea. Não significa por fim em fronteiras, mas, de validar o que seria a melhor forma de desenvolver uma coletividade. Não é construir, manter ou ampliar fronteiras, mas melhorar a qualidade das relações tecidas neste conjunto.

Esta parece ser a perspectiva do *médium* da nossa pesquisa, apresentando-se disposto a veicular práticas e valores ancestrais e mesmo perpetuá-los na medida do possível, através de sua difusão massiva e utilizando-se do espaço virtual para reforçar laços, debater preceitos e tornar-se visível e presente, na atualidade.

Como indica Lévy, o ciberespaço permite, simultaneamente, a reciprocidade na comunicação e a partilha de um contexto, contribuindo na construção de uma memória coletiva, que, ao invés de originar-se de um “centro emissor Todo-Poderoso” [*sic*] emerge da interação entre os participantes.

O objetivo da utilização do Facebook é possibilitar o acesso aos frequentadores e *médiuns*, assim como aos não frequentadores do espaço físico.

Os compartilhamentos e postagens na página remetem a informações sobre aspectos da tradição umbandistas tais como: falange cigana, orixás, possessão, passes mediúnicos, pontos cantados, entidades, santos católicos, etc.

Há ainda uma apresentação do grupo pelo *médium* na página:

Este espaço é para os irmãos do Centro Espírita São Jorge: Para que aqui possamos tirar nossas dúvidas, fazer perguntas, marcar trabalhos e fazer comentários. Para que possamos interagir, deixar recados e agradecimentos. Que os irmãos da assistência possam também utilizar deste espaço sempre que necessário. Lembre-se: DAI DE GRAÇA AQUILO QUE DE GRAÇA RECEBESTE; EU PRECISO DE VOCÊ, VOCÊ PRECISA DE MIM E NÓS PRECISAMOS DE JESUS²³.

Ora, neste caso, a modernidade tecnológica propiciada pela Internet não substituirá ou suplantará o valor da tradição, mas apenas contribuirá para difundi-la e que, para este grupo, o espaço virtual caracteriza-se como um fórum de debates, de difusão de informações e de referência para atuais e futuros contatos.

A transmissão do conhecimento e dentro dessa interpretação de espaço, abre a possibilidade para diversos tipos de saberes no conceito de único, mais um espaço que dialoga com diversos saberes. No caso da página Centro Espírita São Jorge, o ciberespaço amplia o horizonte de influências do povo-de-santo local, além de gerar a interrelação multidirecional entre os próprios adeptos e destes com a sociedade em geral.

Ao popularizar a acessibilidade à tradição sem, entretanto, desvirtuá-la, no sentido em que os grupos participantes da rede é que são os autores das informações ali disponibilizadas, as quais, por sua vez, estão acessíveis a todos que acessam a rede, indistintamente, o restrito espaço do terreiro ganha, assim, dimensão global, sem perder a base física, permitindo a articulação micro e macro simultaneamente, sem correr o risco de privilegiar um âmbito em relação a outro, mas fazendo conviver dinamicamente as variadas possibilidades da prática religiosa.

2.5.1 A Ciber-Religião

Pensado o ciberespaço, também em seu sentido de um “*religare*” Jorge Miklos (2012), investiga o contexto a partir de diversos panos de fundo, tensionado com o espaço físico, ou “não virtual”. Assim, para o autor o *religare* e o modo como as formas de religião, originalmente relacionadas às religiões, na modernidade, migram para os espaços dos meios

²³Página do Facebook do Centro Espírita São Jorge, o objeto de pesquisa. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/469976913109240/?fref=ts>>. Acesso em: 23 set. 2015.

eletrônicos de comunicação, transformando-se em uma versão diluída: ocorre o vínculo comunitário, viabilizado pela comunicação. Apesar de não tratar diretamente da questão nem da transcendência nem do sagrado. É impossível que estas questões não ecoem em seu texto, na medida em que a transcendência é decorrente do *religare*.

No *religare*, a transcendência é uma amplificação da consciência que fatalmente lança o ego para além da sua condição de indivíduo isolado e ilimitado. Esse além é a transcendência. O sagrado oriundo do sacrifício – sacro ofício –, acaba sendo evocado, por sua vez, na medida em que o trabalho de Miklos, a Ciber-Religião, trata do ambiente virtual das comunidades religiosas, ambiente que se estabeleceu historicamente a partir de um sacrifício: o do corpo e do espaço concretos.

O rito da vela virtual, do terço virtual, na Ciber-Religião, no contexto da cibercultura opera, conforme nossas argumentações, um deslocamento do *religare* para o culto da técnica e do mercado. Nesse processo, o grande sacrificado é o corpo que padece e não mais está presente, substituídos pelos sentidos visuais e auditivos. O tato é abolido pela imagem. A religião midializa-se, a técnica é sacralizada (GOMES, 2012).

Esses elementos dos espaços excluídos reaparecem, às vezes, sem serem convidados, como todo excluído da cultura. Assim, a investigação iniciada por Miklos, tentou esgueirar o fenômeno da Ciber-Religião e sua natureza cultural e midiática.

Tentando responder à questão: Em que medida e sob quais procedimentos, a comunicação, mediada pelos equipamentos eletrônicos e, mais, recentemente, informáticos de tempo real, relaciona-se com as atuais transformações no campo das experiências religiosas. O autor constata, então, a existência de uma “dupla contaminação” entre as esferas do religioso e do midiático, isto é, os formatos midiáticos se apropriam de elementos do ritual religioso, submetendo-os a uma estética própria, e, simultaneamente, a religião midiatiza-se e a mídia é sacralizada.

As experiências religiosas do ciberespaço – Ciber-Religião –, como fenômeno mediático, nada mais são do que uma busca por um território, mas, o que acaba sofrendo esse encantamento é a própria mídia (MIKLOS, 2012). Justamente nesse espaço, do encantamento, do *religare*, também é o palco da teoria do *continuum* religioso da Umbanda, uma vez que seus elementos são transmitidos e fáceis de serem observados no contexto do ciberespaço, compreendido por Miklos como uma mídia sacralizada.

O ciberespaço é o mediador das experiências religiosas. Da passagem da comunicação gestual, corpórea, para a imagem plana e bidimensional, ocorrida da migração pela necessidade do indivíduo da busca pela fé sem precisar sair do seu espaço físico.

Ainda pela perspectiva do *religare*, o livro de Pedro Gilberto Gomes “Mídias e Religiões: a comunicação e a fé em sociedades em midiatização”²⁴, o desenvolve sobre os aspectos do uso acelerado das mídias – impressas, radiofônicas, televisivas e digitais – e de suas possibilidades comunicacionais, a midiatização da sociedade aparece como um fenômeno instigante para o campo de pesquisa. Nesse contexto, as religiões, em suas mais diversas denominações, são um foco especial para o estudo comunicacional das sociedades contemporâneas.

Refletindo sobre os desafios e possibilidades da interface mídias e religiões em diálogo com as sociedades contemporâneas, debatem-se os novos modos de ser religioso proporcionados pelas manifestações sociocomunicacionais e midiáticas das religiosidades, do sagrado e da fé.

Retomamos aqui a questão da democratização proporcionada pela cibercultura de bens materiais e culturais de atuação e de convivência como a religião, ou ainda, a Ciber-Religião.

Os grupos de tradição religiosa, como os Afro-brasileiros – Umbanda e candomblé – adquirem especial alcance ao buscarem transpor os limites geográficos e sociais de seus terreiros e grupo de adeptos e enviar para o ciberespaço suas mensagens, convites e cartas de intenções, numa clara tentativa de expandir seu campo de influência.

Em meio a esse turbilhão de transformações tecnológicas que se inserem os praticantes da Umbanda, que buscam apresentar seu trabalho, suas propostas e intenções, como o exemplo do *médium* Israel.

Entre os inúmeros *sites* que surgem a partir das palavras-chave “Umbanda”, “possessão” “religião Afro-brasileira” e outras, é preciso fazer uma triagem cuidadosa, visando, por exemplo, discernir os grupos que atuam em uma linha comunitária e de afirmação cultural e outros, com intenções preponderantemente comerciais e sensacionalistas.

A rede, portanto, é vista como um instrumento de duas faces, cabendo a cada indivíduo e/ou lideranças dos grupos de religião Afro-brasileira, o papel de encaminharem, escolherem e decidirem as formas mais adequadas de sua utilização. Se, por um lado, há a crítica à tecnologia (mídia, *web*), por outro, há a relativização e a compreensão da

²⁴O livro é resultado da 1ª Jornada de Mídias e Religiões, promovida pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (PPGCom-Unisinos), em parceria com o Instituto Humanitas Unisinos (IHU), realizado em outubro de 2012.

complexidade do fenômeno tecnológico na atualidade, expressas na expressão “em certo sentido”, do documento.

Logo, a informatização do terreiro Centro Espírita São Jorge é apenas um facilitador para todos aqueles que desejam contatos ou aprofundamento no conhecimento das práticas religiosas umbandistas.

Selecionar, compreender e discernir sobre concepções que embasam e sustentam os outros terreiros nos grupos virtuais que surgem, por exemplo, a partir de uma palavra-chave feita na “busca” fica a cargo do indivíduo que deve, portanto, munir-se de suficiente embasamento teórico-prático para distinguir entre diferentes propostas.

O fato é que a informática e as tecnologias podem facilitar o acesso ao conhecimento, mas, não promover, de forma geral, a proposta de democratização.

Para Umberto ECO (1997), o computador e a *internet* são a verdadeira revolução do século. Como a imprensa de tipos móveis de Gutenberg, eles podem modificar nossa maneira de pensar e aprender. A criação de Gutenberg produziu a livre interpretação da Bíblia, arruinou os calígrafos e causou a aparição de uma nova pedagogia, fundada sobre os livros e as imagens. Antes da invenção da imprensa de Gutenberg, uma criança não podia ter manuscritos. Hoje, com a *internet*, podemos saber coisas que nossos ancestrais levaram uma vida para aprender.

Não existe, por parte do indivíduo, critérios, conhecimento ou formação cultural suficientes para realizar o trabalho de triagem e confronto de informações. Até agora, as igrejas, instituições científicas e outras tinham por função filtrar e reorganizar o conhecimento e a informação. Elas restringiam a liberdade intelectual, mas garantiam a filtragem essencial à comunidade. Sem filtragem, corre-se o risco da “anarquia no saber”.

Para se inserir na “Era da Informação” o indivíduo deve estar munido do espírito crítico, que de forma paulatina discerne os elementos para a constituição de um cidadão que seja capaz de reconhecer, descobrir, escolher e exercer em meio à grande quantidade de informações que a informática e, crescentemente, em especial a *internet*, irá lhe proporcionar.

Corre-se o risco, de este indivíduo, não pautado do espírito crítico, revele-se e recorrendo à apologias e intolerâncias, levado a não compreensão de outra lógica e este mesmo indivíduo e ou grupo pode a vir a se armar dos elementos tecnológicos para práticas de intolerâncias em consequência de seu esvaziamento do ser humano, de sua história, cultura e possibilidades de construção do conhecimento de ação propositiva em relação à realidade.

No ambiente virtual, ao buscarmos pela Umbanda nesse campo, contactamos que este espaço, realmente é o lugar da pós-modernidade da experimentação do sagrado.

As entrevistas realizadas aleatoriamente com pessoas do convívio cotidiano, revelam que o ciberespaço é o ambiente de experimentação do sagrado do indivíduo, sendo o espaço da espiritualidade da religiosidade que amplia inúmeras possibilidades.

Se nos remetermos à tradição, esse novo campo religioso, apresenta uma relevância em números representados por evangélicos, católicos e espíritas. O que já se esperava, uma vez que esses grupos ocupam outros setores da mídia como o rádio e a televisão.

Diante dessa realidade, também é considerável o crescimento de grupos religiosos Afro-brasileiros nesse ambiente, a partir do estudo de Patrícia Ferreira e Silva (2011), “*Axé-online: a presença das religiões Afro-brasileiras no ciberespaço*”. A autora chama atenção para o fato de que a *internet*, hoje, apresenta vários e variados conteúdos, interessados e direcionados ao culto aos orixás, são estes *sites* oficiais de terreiros, *blogs* de sacerdotes ou iniciados, salas de bate-papo, fóruns de discussões e comunidades ou grupos em redes sociais.

São espaços de circulação com conteúdos, de arquivos de texto, áudio ou vídeo – desde *e-books* a rádios e TV’s *on-line*. Além da lógica do campo, o reflexo da lógica de mercado, como a procura e oferta de produtos e serviços religiosos.

De acordo com Silva (2011) “nestes espaços de interação digital o internauta afro-religioso pode ostentar sua pertença religiosa, buscar seus pares, expressar suas opiniões e exibir conhecimentos litúrgicos”.

A reflexões feitas por Patrícia, em torno da imposição feita pela tradição, a formalidade da oralidade, a convivência no terreiro, o mistério que envolve os rituais, as cantigas, as preces e o preparo dos alimentos e das infusões de ervas, o que garante a materialização do poder mágico e o contato místico bem-sucedido com os orixás, implica em como essas questões ocorreriam em um ambiente virtual.

A religião no espaço democratizador da cibercultura se apresentada em uma interrogação dual, ao mesmo tempo que favorece o acesso aos conhecimentos litúrgicos e outras questões relativas ao espaço físico, também, poderia colocar as tradições em risco, pensando principalmente nos “segredos” das religiões Afro-brasileiras.

Sobre o isolamento em que está inserida a rotina de um terreiro, em relação à sociedade mais ampla, e alguns adeptos e estudiosos se apeguem à ideia de manutenção das tradições, Patrícia observa que as religiões Afro-brasileiras, desde sempre, experimentaram transformações em seu quadro de pensamento e esquema ritual. Os usos da *internet* e dos recursos disponíveis no mundo virtual, assim, seriam mais uma atualização criativa das noções de aprendizado, hierarquia e prestígio desses grupos. Apesar do aparente paradoxo,

não se pode negar a nova experiência de interação das religiões Afro-brasileiras, proporcionada pela *web*.

É claro, que o ciberespaço apresenta inúmeras possibilidades e concepções do indivíduo ou grupo expressar e ou viver sua fé, podendo ou não expandir ou disseminar suas concepções do sagrado. Sob essa perspectiva, tem se fortalecido a percepção de que o ciberespaço pode ser um poderoso aliado também na luta por direitos e contra a intolerância religiosa.

Não só as religiões com o maior número de adeptos, de acordo com a análise do último senso, mas, também as religiões Afro-brasileiras, têm experimentado, nas últimas décadas, com a popularização da *internet*. A existência de quem resista a esse recurso de informação, registrado na fala de alguns adeptos da Umbanda entrevistados, mas não é negável que o ciberespaço tem se tornado cada vez mais fácil acesso para entendermos a dinâmica das religiões Afro-brasileiras.

No início desse século XXI, marcado pela cibercultura, e na contramão das tradições que se firmam em segredos, variados grupos buscam caminhos e estratégias para a manutenção, divulgação e ampliação das tradições.

Nessa busca de apoio para a manutenção das mesmas, manifestações se repetem e dualizam nos ambientes virtuais, Facebook, LinkedIn, Twitter e tantas outras, são o espaço desse novo campo de batalha, são espaços que multiplicam-se em uma infinidade de possibilidades e de interesses específicos.

O crescimento da *web* tem ampliado parcerias em nível mundial, tanto no âmbito científico-colaborativo, quanto no plano da articulação em âmbito pessoal, familiar, de afinidades, solidariedade e outros vínculos identitários, todos eles possibilitados e estimulados pela facilidade de estabelecer redes e articulações no ciberespaço.

As manifestações no ciberespaço rearticulam-se, constantemente, em torno de interesses similares e formam movimentos intensos e bem organizados, que atuam na sociedade civil alterando rumos de decisões em todos os níveis – desde àquelas do microcosmo, como por exemplo do âmbito particular e familiar, ou das opções de estilo de vida e escolhas individuais, chegando até àquelas ações do nível do macrocosmo, que envolvem políticas governamentais e ações mundiais em torno de causas comuns.

Todo este conjunto de ações são agigantadas pela possibilidade inédita moderna de congregar simpatizantes de todo o planeta e até mesmo de locais e povos remotos, antes desprovidos de maior acesso a informação. Em meio a este intenso desenvolvimento tecnológico, que serve de base a esta construção planetária, convivem formas brutais e

primitivas de combate xenófobo, em cuja lógica prepondera a intolerância e a incapacidade absoluta de conciliar, dialogar e fazer conviver a diversidade quer seja ela de tipo cultural, religiosa, étnica ou social, com articulações promotoras da diversidade humana em direção a um maior igualitarismo de direitos e oportunidades.

Neste contexto complexo e móvel, que, de fato, influi na dinâmica planetária como um todo, alterando e influenciando ações em questão de minutos, alternativas vão sendo construídas por grupos humanos que buscam expandir sua influência cultural através de outras vias (que não a xenofobia e os extremismos) construindo processos de comunicação e democratização do conhecimento. Para exemplificar, poderia ser citada a atuação eletrônica dos terreiros de religiosidade Afro-brasileira.

Logo, a presença dos terreiros e grupos da religiosidade Afro-brasileira nas redes sociais e na *internet* como um todo, aponta para a convivência entre modernidade e tradição. Ao mesmo tempo em que grupos religiosos Afro-brasileiros, no Brasil, buscam afirmar sua tradição – origens culturais e raízes “autênticas” (estas entendidas enquanto africanidade), procuram também afirmar sua modernidade, situando-se no ciberespaço, entendendo este como uma extensão do trabalho realizado no plano físico do terreiro.

Esta lógica resulta num esforço de convivência, que alia modernidade e tradição e aponta para uma atuação aberta ao intercâmbio com a sociedade como um todo, ao mesmo tempo em que potencializa a informatização e a comunicação eletrônica como um canal de diálogo, democratização do conhecimento e construção de processos de incorporação cultural.

Sendo que os terreiros e Centros se alinham de diferentes e infinitas formas, podendo combinar inúmeros elementos dentro ou na perspectiva do que compreendemos o ciberespaço para a ciência da religião.

Estes mesmos elementos nos permitem classificar essas diferentes práticas de cultos sob um mesmo código religioso, que é a Umbanda, na compreensão do *continuum* religioso abordado no primeiro capítulo. O fenômeno da incorporação, os trabalhos com espíritos, que são marginalizados, e a conversa direta entre a entidade incorporada e o paciente que procura o Centro, mostra os traços distintos umbandistas em seu espaço físico. Na troca de elementos culturais, a inversão de valores no código religioso a transforma em uma religião dinâmica, capaz de estar definindo-se e redefinindo-se diante das necessidades de diferenciação e legitimação, traduzindo a dinâmica cultural brasileira.

A necessidade de construção de novos valores e significados nas relações sociais do mundo contemporâneo, que traz a Umbanda na utilização dos elementos da pós-modernidade,

com a inserção e a expansão no ciberespaço, prova seu dinamismo, a partir da observação do campo virtual, melhor elucidada a partir das reflexões sobre as imagens do próximo capítulo.

Um estudo que pretende observar a existência dos elementos que desenham com as mais belas curvas essa continuidade do processo sincrético e a sustentam na modernidade e suas propostas de espaços.

Uma nova fronteira religiosa, ou melhor, a não fronteira, usada de maneira diversa, faz referência ao tema em questão: A Umbanda e o novo; e se antes os terreiros físicos eram os responsáveis por estabelecer a relação entre o indivíduo e o transcendente, atuando como mediadores, agora a relação com o sagrado é possível independentemente da presença da instituição.

Os frequentadores desse novo espaço, não precisam ter vínculo com alguma casa ou terreiro específico, nem deslocar-se no espaço geográfico para encontrar a comunidade de crença ou de pertença da fé, para realizar seus rituais, sendo suficiente apenas um computador conectado à *internet*.

A Umbanda, portanto, sendo um resultado de tantas misturas, busca novas fontes e novos elementos para incrementar sua prática e, assim conseguir responder de maneira mais satisfatória aos anseios dos que a procuram.

Ao visitar os espaços virtuais destinados ao Centro Espírita São Jorge e compreender que os discursos promovidos buscam não só a divulgação do espaço, mas forneceram elementos para a investigação do continuum religioso da umbanda no espaço virtual.

Esse espaço que também orienta seus fiéis na prática religiosa em questão, e que é possível representar, para além das fronteiras, para o mundo em uma rede de ligação, um Centro na pequena cidade de Santos Dumont, traz uma essência da Umbanda. Uma religião em constante mutação e que está sempre alargando seus horizontes religiosos. Uma relação explícita entre ciberespaço e a Umbanda (que melhor será apresentada no próximo capítulo).

Retomando questões apresentadas no capítulo anterior, no sentido de mostrar ao final que há um *continuum* entre a comunidade religiosa no sentido tradicional (que se reúne em lugar físico) e a comunidade no ciberespaço elaborada simultaneamente, a partir de todos os pontos de diferentes influências que implica um conceito rizomático.

3 CENTRO ESPIRITA SÃO JORGE – O RELIGIOSO NAS REDES SOCIAIS E AS DINÂMICAS DO CIBERESPAÇO

Na compreensão ainda do campo virtual, para identificarmos o *continuum* religioso, procuraremos aproximar o conceito de cibercultura aos fenômenos religiosos presentes na *internet*, e posteriormente, nos deportamos ao recorte do Facebook.

O conceito de cibercultura dos fenômenos religiosos presentes na *internet* apresenta algumas propriedades, como a virtualização, a interatividade, o hipertexto, a navegação na *www*, ou o universal sem totalidade, as comunidades virtuais, a inteligência coletiva, ciberarte, e a educação à distância, portanto, a dimensão religiosa da vida humana, pode tomar contornos que são próprios da cultura contemporânea comunicacional digital. Nessas propriedades²⁵, não nos atentaremos a todas.

A cibercultura, compreendida como componente tecnológico, passa a ser pensada de forma reflexiva como fator crucial que determina as vivências sociais, as sensorialidades e as elaborações estéticas a distingue das transformações introduzidas na sociedade pelas tecnologias da comunicação em períodos passados, passando do paradigma analógico para o digital. Na visão da cibercultura, toda a natureza, incluindo a subjetividade humana (como a religiosidade, por exemplo), pode ser compreendida como padrões informacionais de digitalização em sistemas computadorizados. Sendo o digitalismo o elemento que caracteriza a cibercultura, a diferenciando de outros paradigmas tecnológicos passados servem de ferramenta epistemológica para desenhar suas fronteiras.

Silveira e Avellar (2013), acredita que para Pierre Lévy, a tecnologia não seria um ator autônomo e a sociedade apenas entidades passivas influenciadas pelo agente tecnológico. Para Lévy, a tecnologia seria um ponto de vista que enfatiza a parte material e artificial dos fenômenos humanos e que estaria dependente das outras entidades. Silveira e Avellar (2013), utilizando-se das teorias de André Lemos define a cibercultura como o termo que é a forma sociocultural que emerge da relação simbiótica entre a sociedade, a cultura e as novas tecnologias de base microeletrônicas que surgiram com a convergência das telecomunicações com a informática, na década de 70.

Não é possível separar o que é humano do seu ambiente material, dos signos e imagens por meio dos quais ele atribui sentido à vida, nem podemos separar a entidade

²⁵Ler mais em: “Espiritualidade e Sagrado no Mundo Cibernético” (SILVEIRA e AVELLAR, 2013).

material das ideias por meios das quais a tecnologia é criada e utilizada. A tecnologia abre possibilidades para algumas opções culturais e sociais que eram antes inimagináveis, mais que não necessariamente se concretizarão.

Uma das propriedades, que é a virtualização, a cibercultura se relaciona com o virtual de forma direta através da digitalização da informação e indiretamente da comunicação digital. Antes de desenvolver esse conceito utilizando as teorias, Silveira e Avellar (2013), preocupa-se em definir o que é virtual, sendo virtual, portanto, real. Ele existe sem estar presente, não se opõe ao real, sendo uma dimensão importante da realidade.

A entidade virtual existe em potência e não em ato, é virtual toda entidade “desterritorizada”, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados sem, contudo, estar ela mesmo presa a um lugar ou tempo em particular. Se é virtual porque não é acessível, ao ser exibida como textos legíveis, imagens ou sons em algum terminal ligado à rede a qualquer tempo, a informação torna-se uma atualização. Assim, o ciberespaço incentiva uma comunicação que relaciona pessoas, independente de lugares geográficos e de coincidência dos tempos.

Quanto à religiosidade, Silveira e Avellar (2013), dizem que podemos perceber que a *internet* tem sido utilizada na experiência da fé. Apesar de estar presente num nível virtual de realidade, o internauta pode ter experiências verdadeiramente profundas. A vivência de fé pode acontecer em diferentes momentos e espaços geográficos quando a informação religiosa se manifesta em algum terminal de computador acessado por algum fiel. Nesse tipo de vivência de fé, ao invés de deslocar-se para um espaço religioso real, o usuário faz sua prática religiosa através do computador.

A propriedade da interatividade da comunicação ciberespacial é caracterizada como um indivíduo pode se afetar e ser afetado por outro, de forma recíproca, numa comunicação que se desenvolve em um sistema de mão dupla: a navegação na *www* (*World Wide Web*). Esse ambiente oferece inúmeros mapas, filtros, seleções para ajudar o navegante a orientar-se, afim de encontrar os *sites* que mais se aproximam dos interesses dele. Portanto, a essência da cibercultura é a propriedade do universal sem totalidade. O universal está relacionado à presença da humanidade para si mesma e a totalidade à imposição de um sentido único. Silveira e Avellar (2013), nos remete ao processo evolutivo da comunicação para compreensão dessa propriedade.

Nas sociedades orais as mensagens eram sempre recebidas no tempo e lugar em que eram emitidas. Os receptores e os emissores geralmente estavam presentes num mesmo contexto geográfico e temporal. Eram pequenas sociedades fechadas, que não se interagiam e, portanto, sem Universalidade. Porém, em cada uma delas, havia uma unidade de significados (totalizantes). Com o advento da escrita e, depois, da invenção da imprensa (lembramos que o primeiro livro impresso na História, por Gutemberg, foi a Bíblia), as mensagens podiam ser divulgadas, independente do tempo, espaço e cultura. Emissores e receptores não dividiam mais necessariamente a mesma situação. O emissor tentava fazer circular as suas ideias em toda parte, no presente e futuro, e manter imutável o próprio sentido. Com isso, tínhamos o universal como totalidade. Posteriormente, com o surgimento das mídias de massa (imprensa, radio, cinema, televisão) em sua configuração clássica, houve uma continuidade à linguagem cultural do universo totalizado (SILVEIRA e AVELLAR, 2013. p. 60-61).

Segundo Silveira e Avellar (2013), na *internet*, a cibercultura nos leva ao retorno de uma situação semelhante às sociedades orais, onde receptores e emissores compartilham o mesmo contexto quando existe algum interesse em comum (aproximando também pessoas de religiões diferentes). Resultando, na intercomunicação e o dinamismo de tempo real, os internautas se interconectam e o ciberespaço engloba toda e qualquer informação que ele coloca em um ponto qualquer da rede.

Sendo a tendência do universal sem totalidade da cibercultura a diminuição das forças das crenças religiosas totalizantes, único e exclusivista. Essa democratização religiosa que o ciberespaço propicia tem facilitado a propagação do pluralismo religioso, um pensamento no qual todas as religiões são caminhos diferentes para experimentar e responder no que o cristianismo é reconhecido como Deus.

Na sociedade pós-moderna é percebida uma tendência à tolerância religiosa. A *internet* ajuda a difundir, assim como os livros, a filosofia e os princípios das várias tradições religiosas, propiciando uma melhor compreensão delas: uma visão de que os frutos espirituais e morais, embora diferentes, sejam mais ou menos parecidos uns com os outros. Esse meio de comunicação facilitou extremamente a aproximação entre pessoas de diferentes crenças.

Dentro dos princípios da cibercultura, Lévy (2003) norteia três princípios como interconexão seria uma mutação na física da comunicação; passando das noções de canal e de rede para uma sensação de espaço envolvente. Um outro princípio seria as comunidades virtuais, um prolongamento da interconexão que surge independentemente das proximidades geográficas e das filiações institucionais. Sendo construídas em torno de afinidades e interesses, de conhecimentos ou de projetos mútuos, em uma dinâmica de cooperação e troca. A inteligência coletiva, seria um último princípio da cibercultura, segundo Lévy (2003), uma

ideia de construir e disseminar todos os saberes baseados no acesso a informação democratizada e sempre em mutação, para os saberes religiosos e espirituais, os internautas, que vivenciariam o sagrado, alimentariam o sistema com informações específicas dessa área, proporcionando a construção de uma espécie de religiosidade ou espiritualidade coletiva.

Podemos encontrar na *Web* diversas expressões do fenômeno religioso, ou da espiritualidade coletiva. Praticamente todas as religiões e formas religiosas têm comunidades na *internet*. Muitas mensagens com conteúdos religiosos são repassadas, constantemente, por devotos das mais diversas tradições.

Na sociedade atual, as pessoas sentem uma crescente necessidade em saber mais sobre sua fé. Em vez de um professor por tradição, elas necessitam de argumentos e convicções que as façam discernir o caminho religioso a seguir. Nesse sentido, destacamos a parcela jovem da sociedade.

Essa realidade do ciberespaço permite que o sentimento religioso esteja presente de maneira sólida na pesquisa, por exemplo, da fé professada na história das religiões e na vivência do sagrado nas suas mais variadas formas, o pluralismo religioso (SILVEIRA e AVELLAR, 2013).

Assim, as tecnologias não são meros instrumentos, mas, interfaces que determinam não só a comunicação religiosa, mas, sobretudo o modo como experimenta-se o sagrado. A linguagem dos objetos digitais, as tecnologias e, em particular as midiáticas, integram o ecossistema complexo da manifestação do sagrado. Nesse sentido, o advento do digital inaugura uma nova ambiência midiática e um novo *habitat* comunicativo e, conseqüentemente, a relevância da materialidade das mídias na determinação das formas do sagrado ganham novos contornos e complexidades (SILVEIRA e AVELLAR, 2013).

Essa ambiência não restringe o *online* do *off-line*. As formas do sagrado, desde as religiões tradicionais até os novos movimentos religiosos, passam pela digitalização que redefine e ressignifica essas experiências com o sagrado.

De forma complexa e diferenciada “as experiências” religiosas na *internet* não são em tal medida passíveis de serem experienciadas, como eram via meios tradicionais. Isso porque um meio em si modifica o que é inexperenciável (ESTERBAUER, 2001). Quando um novo fator é adicionado a um velho ambiente, como o ambiente das religiões estabelecidas, não temos um velho ambiente acrescido de um novo fator, mais um novo ambiente (MEYROWITZ, 1985). Aguiar (2010) utiliza as afirmações de Esterbauer e Meyrowitz para explicar a extensão dessa novidade como fator que altera as forças do velho ambiente.

Essa dinâmica de coexistência explica em parte porque as religiosidades mais abertas e sincréticas são mais propícias às transformações com o digital do que as religiões dogmáticas e tradicionais, cujas relações de força são extremamente rígidas.

Mas, além dessa ressignificação digital das religiões e religiosidades já existentes, que sem dúvida inaugura novas formas de experimentação religiosa, uma questão emerge, qual seja, se não haveria formas inéditas de expressão do sagrado surgidas dessa nova ambiência.

A representatividade quantitativa desse fenômeno e suas características nos fornece chaves de leitura importantes para o entendimento de qual tipo de experiência com o sagrado a tecnologia digital favorece ou até mesmo possibilita. Havendo uma sacralidade fruto do descolamento de religiões e religiosidades previamente existentes para as redes e há uma sacralidade digital nativa.

As experiências e as representações dessa sacralidade digital podem ser denominadas como Ciber-Religiosidade²⁶, cuja particularidade é justamente surgir e ser experimentada. São experiências que são nativas das redes, mas não devem, necessariamente, se restringir ao mundo *online*, até porque rejeitamos a distinção entre o *online* e *off-line*.

3.1 UMA MISTURA DE TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Em tempos pós-modernos, a secularização não impediu que a vivência religiosa se extinguisse. Essa religiosidade inerente ao ser humano se manifesta de outras formas e em outros ambientes. A *internet* tem sido utilizada como um veículo de comunicação que viabiliza uma sociedade com estímulos religiosos de características próprias. Redes sociais como o Facebook e o Twitter estão entre os inúmeros recursos desse ambiente, que possui a característica de integrar pessoas a comunidades virtuais em torno de um tema.

Dessa forma, podemos encontrar várias redes de amigos virtuais que estão compartilhando assuntos relacionados à transcendência, à religiosidade e às humanidades. A necessidade de postar mensagens muitas vezes está relacionada à transmissão da experiência mística vivenciada. A leitura dos assuntos compartilhados pode levar ao encontro do sagrado ou a uma reflexão, ou mudança de atitude de conotação terapêutica logoterápica. Além disso,

²⁶Ler mais em: AGUIAR, C. E. S. **A sacralidade digital: a mística tecnológica e a presença do sagrado na rede**. Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, ECA, 2010.

podemos perceber também, que nos processos das redes sociais, muitos padrões têm suas origens no fenômeno religioso (SILVEIRA e AVELLAR, 2013).

Ainda de acordo com Silveira e Avellar (2013), o declínio da religião institucional permaneceu, no cenário pós-moderno, onde a definição de secularização passa a ser repensada, pois, apresenta uma nova forma de religiosidade voltada para a mística e a espiritualidade, uma tendência individualista e de fraca institucionalidade. Esse individualismo é o individualismo moderno, bem como o espírito de tolerância religiosa que valoriza todas as formas de religiosidade. O autor utiliza-se dos argumentos de Stefano Martelli, que se baseia nos novos movimentos religiosos (NMRs), fazendo referência aos anos de 1970, onde um despertar religioso desmentia a ideia de secularização. Portanto, o advento da *internet*, mesmo que trinta anos depois, trouxe novos fenômenos religiosos em escala mundial com um público, em grande parte de jovens de classes mais instruídas, bem próximos ao perfil do público dos anos de 1970.

Nesse sentido, as atuais experiências religiosas, constituem comunidades de comunicação onde os indivíduos usufruem os benefícios intrínsecos e simbólicos da vida em grupo, cujos desfrutes são raros nas cidades grandes.

Elas apresentam uma mistura de tradição e modernidade. Adaptam-se à modernidade e à sociedade secularizada, mas conservam uma referência simbólica e autolegitimante com a sociedade tradicional. Assim favorecendo aos indivíduos formas de segurança mais imediatas e atuais do que àquelas oferecidas pela igreja e denominações tradicionais. As redes sociais aparecem como preenchedoras dessa lacuna. A religiosidade pode ser assimilada através das páginas, favorecendo uma nova compreensão do despertar religioso.

Os temas religiosos, espirituais e humanísticos refletem a tradição, e a *internet* a mudança para uma linguagem moderna (novo meio de comunicação). A comunicação pela *internet* inclui elementos muito atrativos. Ela tem uma força em si, espontânea, não institucionalizada, mas, pode integrar o internauta a uma comunidade virtual, como a rede social, tão concreta quanto uma comunidade real, no sentido de que tem suas características racionalizáveis. Mas, isso não quer dizer que a essência da religião, mesmo tradicional, desaparece.

Os jovens e adultos mais instruídos se encontram em busca de uma essência religiosa, que a transmissão por instituições tradicionais não os alcança. Dessa forma, as próprias instituições religiosas formais reagem e tentam modificar esse quadro. Com a globalização e o acelerado desenvolvimento da informática, as igrejas passaram, também, a utilizar-se do ciberespaço para se adaptar ao ritmo de vida pós-moderna, sendo comum o indivíduo

pesquisar sobre sua própria fé, a história de sua religião, os textos sagrados, os documentos doutrinários, entre outras questões relacionadas à fé.

A utilidade básica das redes sociais é criar e compartilhar um perfil pessoal. Numa página de perfil, os amigos aparecem como *links*, assim os visitantes podem navegar facilmente na sua rede de relacionamentos. Por outro lado, o internauta é convidado a navegar pelos perfis dos outros e comentar os conteúdos postados por eles. Além de convidar os amigos do mundo real, o indivíduo pode procurar pessoas desconhecidas que têm interesses parecidos com os dele.

Através de um mecanismo de busca próprio da rede é possível convidar outros membros para ser “amigos”, o que dá início ao processo de construção de uma rede de contatos.

No Facebook, por exemplo, um usuário pode localizar adeptos da sua religião professada e interagir sobre assuntos dogmáticos ou humanísticos. Também qualquer pessoa inscrita numa rede social pode criar um grupo de amigos virtuais ou um grupo temático, no qual estreitará as relações de amizade ou de interesse em torno de um projeto comum.

O grupo Centro Espírita São Jorge, por exemplo, foi criado no Facebook para que seus membros da religião umbandista discutam temas relacionados à doutrina. Noutra comunidade criada pelo mesmo *médium* do Centro Espírita São Jorge, chamada “Fora da Caridade não há Salvação”, são compartilhadas mensagens para melhor se conhecer essa religião Afro-brasileira. Sendo elas abertas a todos: fãs, adeptos ou até mesmo a quem tem apenas curiosidade.

A conectividade da *internet* tem a forma de uma teia de aranha, onde os fios da teia seriam as conexões e os pontos de interseção dos fios, os computadores. Uma mensagem postada numa rede social pode chegar quase que instantaneamente a muitos destinos, e isso torna a *internet* uma poderosa rede de conexão de pessoas que, ao observarmos o Centro Espírita São Jorge, o lugar tradicional atrelado ao espaço da página do terreiro virtual, ambos podem ser considerados como difusores de conteúdos.



Figura 7 – Imagem da Página do Grupo (Facebook) Centro Espírita São Jorge
Fonte: Página do Grupo (Facebook)²⁷.

3.2 REDES SOCIAIS E O FENÔMENO RELIGIOSO DO TERREIRO VIRTUAL

As redes sociais se tornaram uma espécie de mídia difusora de conteúdos e o grande número de conexões proporcionado pelas redes, pode alcançar muitos usuários. Quando se fala de redes sociais hoje, fala-se principalmente do Facebook. Dentro do “universo do ciberespaço” e, em meio a esse universo sem fronteiras de espaço e tempo em que qualquer um pode se mover e agir com possibilidades particulares do ciberespaço, o Facebook é utilizado como poderoso instrumento.

O mundo pós-moderno, onde credos se multiplicam fundamentados nas mais diversas cosmovisões, as denominações religiosas procuram estabelecer-se através dos mais variados meios de comunicação. Jorge Miklos (2012), citando uma pesquisa do instituto alemão Bertelsmann Stiftung, diz que 95% dos brasileiros entre 18 e 29 anos se dizem religiosos e 65% afirmam que são “profundamente religiosos”. Diz também que milhões de jovens recorrem à *internet* para resolver seus problemas espirituais, e nela a diversidade de crenças se propaga como vírus. Nos últimos anos as religiões apropriaram-se da expansão das redes sociais. Neste segmento de comunicação, destaca-se o Facebook como expoente.

Os dados do Facebook impressionam: São mais de 1,65 bilhão de usuários ativos mensais. Diariamente, 1 bilhão de pessoas acessa a rede. Só no Brasil, a cada 10 usuários,

²⁷Disponível em:

<<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=675844322461602&set=gm.573295076110756&type=3&theater>>. Acesso em: 24 ago. 2015.

pelo menos 8 o utilizam diariamente. Metade dos internautas no mundo entra na rede pelo menos uma vez por mês. Ele tem mais adeptos do que a maior das religiões (a católica, com 1,2 bilhões de fiéis), e mais usuários do que a *internet* inteira tinha na década passada.

Em suma: é o meio de comunicação mais poderoso do nosso tempo, e tem mais alcance do que qualquer coisa que já tenha existido. Nesta aldeia social, surge um novo paradigma através da interação que o *site* proporciona. Qualquer usuário pode postar textos, fotos e vídeos a seu bel-prazer, difundindo suas crenças e ideias em alcance global. Obtêm-se um *feedback* quase imediato, podendo modificar-se as estratégias de *marketing* em tempo real.

Em meio a todo esse universo de denominações, disseminando a sua crença e ou pretensas verdades, potencializado pelas redes sociais e seu alcance também no universo religioso.

Na investigação, desse campo, tem-se como objetivo mostrar como os grupos religiosos virtuais estão carregados de elementos simbólicos capazes de nos fornecer linhas de pesquisa para o entendimento de questões ainda levantadas, mas, não ainda superadas antes mesmo do advento da *internet* e, como esses grupos, com recorte aos umbandistas, no caso o Centro Espírita São Jorge, interação com adeptos e não adeptos em um sistema de redes.

A escolha da página Centro Espírita São Jorge ocorreu após uma pesquisa exploratória de cunho pessoal. Através da observação participante, notou-se a circulação de elementos contidos nas postagens que seriam relevantes na observação da teoria do *continuum*, que em princípio pensou-se em apenas uma pesquisa quantitativa, como o aspecto interpretativo apoiando-se nos significados das relações estabelecidas a partir de diferentes visões, empírico e ligando ao trabalho de campo, direcionado aos objetos, suas características e seus contextos.

Nesse estudo de caso ocorre, porém, mais de um caso único, que abrange um universo homogêneo-Umbanda. E, ao mesmo tempo, é múltiplo, mergulhado nas multiplicidades do caráter singular das estratégias que são acionadas pelos atores religiosos no âmbito da *internet*. Por isso, investigar tradições identitárias ou ainda desdobramentos das presenças e dos deslocamentos entre a rede digital e a rede de relações sociais é como entrar num labirinto, por isso foi necessário o uso de um *mix method*, uma articulação de diversas metodologias e ferramentas de pesquisa.

Na investigação do grupo Centro Espírita São Jorge, primeiramente foi feito um *clipping* para a coleta de dados, tanto sobre o grupo Centro Espírita São Jorge, quanto sobre seu criador, o *médium* Israel. O *clipping* conta com postagens e entrevista a membros do

grupo na própria *internet*. Além disso, o próprio grupo do Centro Espírita São Jorge no Facebook disponibiliza diversas informações e *links*, que podem ser facilmente acessados.

Essas informações foram utilizadas ao longo do trabalho, principalmente as entrevistas direcionadas e semi-direcionadas ao criador, o *médium* Israel, para entender suas motivações para a criação e manutenção dos grupos “Centro Espírita São Jorge” e “Fora da Caridade não há Salvação”, e suas opiniões sobre os temas tratados neles, como as mídias sociais oficiais da Umbanda e o alcance do grupo Centro Espírita São Jorge.

Em seguida, juntamente com toda a pesquisa bibliográfica, foi feita a coleta de dados de todas as postagens de janeiro a junho de 2015, por meio do recurso de *Print Screen*²⁸. Apesar do grupo ter sido criado em 13 de setembro de 2013, optamos por utilizar como fonte de pesquisa os dados coletados no ano de 2015, mesmo como pesquisadora participante desde sua criação, esse recorte de tempo para análise, é recorrente ao período em que mais houve dedicação à pesquisa de campo.

Foram contabilizadas e observadas dentro desse recorte de tempo um total de 78 postagens. Escolhemos pelos critérios de relevância de conteúdo, de onde foi compartilhada, quem as curtiu, é adepto do terreiro físico, faixa etária das pessoas que curtiram e para representar o nosso objetivo, observar as categoriais identificadas na teoria do *continuum* para o aprofundamento da análise. Elas procuram demonstrar os tipos de postagens existentes no grupo Centro Espírita São Jorge e também refletem o tipo de busca e do alcance. A partir destas questões, algumas imagens, escolhidas por alguns frequentadores, serão apresentadas para o leitor.

Outros dados puderam ser obtidos por meio de observação da página, como a interação do espaço virtual do grupo se comparado com a do espaço físico, média de quantidade de postagens, e o crescimento do número de adeptos do grupo.

Estes dados se entrelaçam pelos obtidos pela soma dos números coletados em entrevistas informais dos frequentadores do espaço físico e pelos dados fornecidos pelo Facebook. Pelos números das postagens é possível identificar os assuntos mais populares e recorrentes do grupo virtual. Tendo, portanto, um olhar subjetivo, a julgar pela relevância no contexto, originalidade e necessidade de uma explicação por conter referências externas o que resultou na elaboração do gráfico apresentado avante.

²⁸Ferramenta de capturas de tela.

3.2.1 O Funcionamento do Sistema – Os Efeitos da Umbanda a Partir do Centro Espírita São Jorge

A superfície técnica da interface é programada pelo próprio Facebook, mas reapropriada de acordo com o interesse do administrador do Grupo, o *médium* Israel. As interações deste, com os usuários manifesta uma complexidade do sistema. Através dos sistemas materiais, como teclado, *mouse* e tela, ou através dos *smartphones*, que o fiel navega e reapropria, a partir de interações com o sistema midiático.

O fiel pratica sua fé no ambiente *online*, de acordo com o que está disponibilizado na rede. O usuário é quem faz essa interface funcionar, a partir de um clique ou de um dedo na tela.

Abaixo a imagem (figura 8): podemos perceber as interfaces dos processos levantados até aqui, analisando um instante a que se propõe dentro da dinâmica do Facebook o grupo Centro Espírita São Jorge.

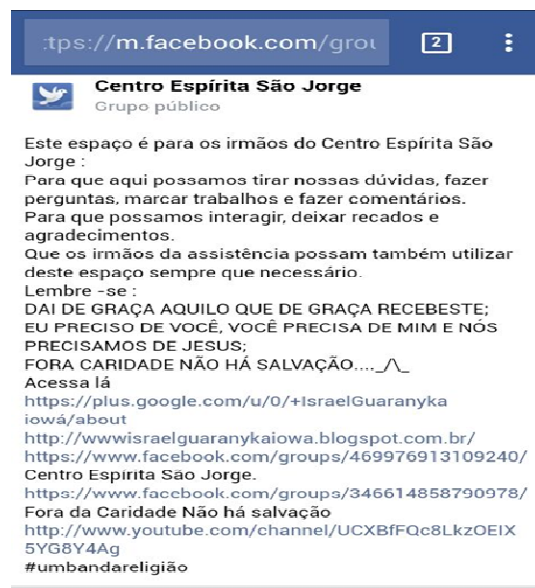


Figura 8 – Mensagem de apresentação no Grupo (Facebook) Centro Espírita São Jorge

Fonte: Página do Grupo (Facebook)²⁹.

Analisando os rastros da proposta do grupo, percebemos a sugestão de mais outros grupos ligados por laços associativos. Porém, consideramos que em comum a esses grupos está também o administrador, o *médium* Israel, laços fortes assimétricos são criados através da

²⁹Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/469976913109240/?fref=ts>> Acesso em: 22 de Set. de 2015

interação dos internautas, que tem seus laços solidificados principalmente pelo encontro do sagrado. No caso do *médium* e criador da página, alguém que nasce num lugar tradicional tem sua vida demarcada pelo território a qual está circunscrito. Esse fator é um elemento chave para compreender a vida de uma comunidade de santo. Ainda que seus adeptos vivam no mundo contemporâneo e estejam inseridos numa realidade virtual, o espaço habitado – o terreiro e seus elementos agregadores – e as relações sociais que se inter-relacionam, são indissolúveis, pois neste lugar existe delimitada uma identidade cultural.

Portanto, ressalta-se que na pesquisa, muitos elementos empíricos devem ser levados em consideração: a data da criação da página, número de integrantes participantes, se a página é de acesso livre ou restrito, por convite ou inscrição entre outros (SILVEIRA e AVALLAR, 2013).

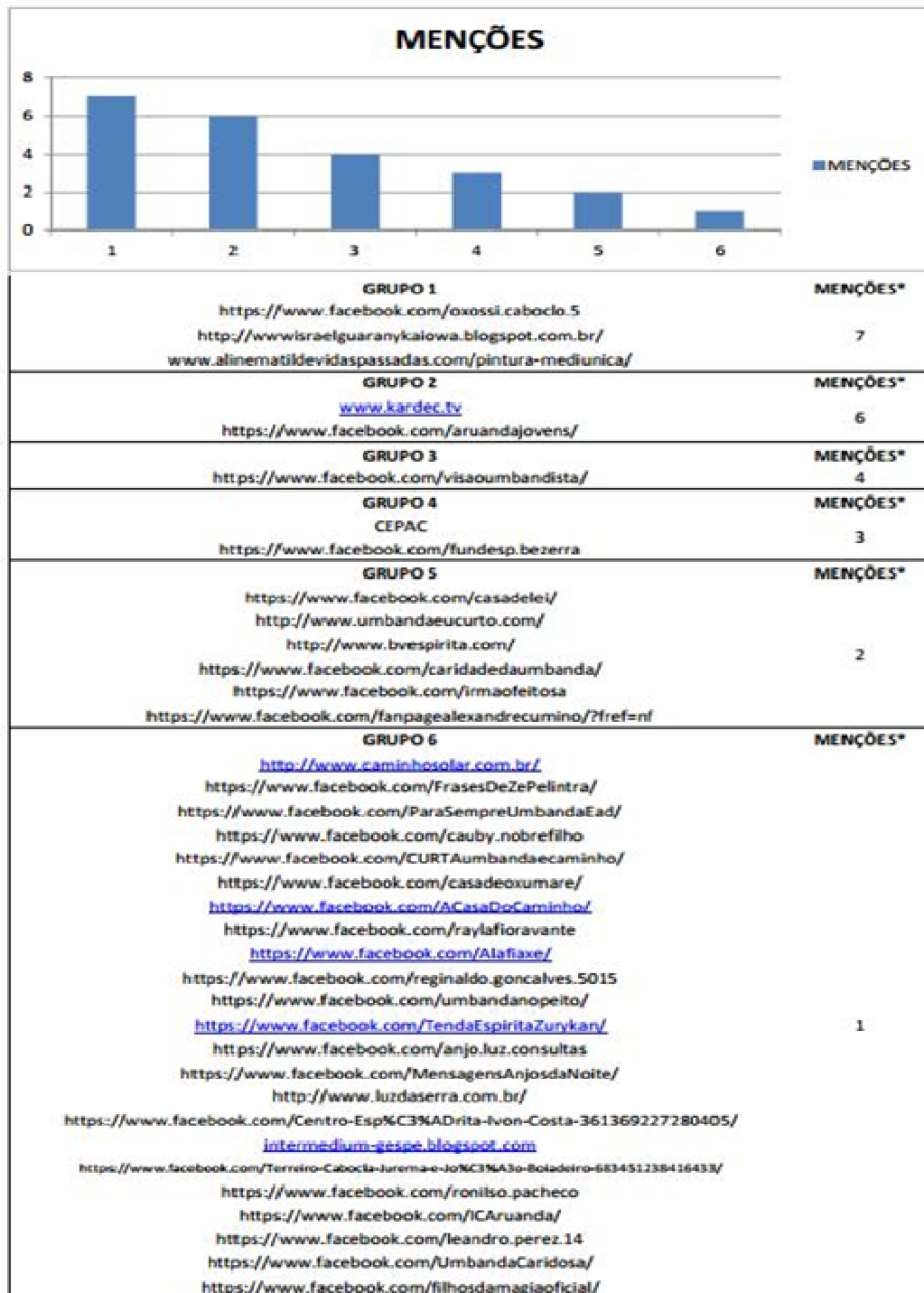
Tendo essas orientações um fato nos chama atenção que, no nosso trabalho o foco maior está na página do grupo “Centro Espírita São Jorge”. O outro grupo que está nas interfaces da rede “Fora da Caridade não há Salvação”, possui um número de membros relativamente maior, porém, os discursos das mensagens, *posts* e textos, são praticamente os mesmos, bem como a rede de *links* em que se ligam.



Figura 9 – Dados do Grupo (Facebook) “Fora da Caridade Não Há Salvação” - número de membros, fotos e ficheiros do grupo
Fonte: Página do Grupo (Facebook)³⁰.

³⁰Disponível em: < <https://www.facebook.com/groups/346614858790978/> > Acesso em: 24 de set. 2015

Gráfico 1 – Menções do Primeiro Semestre de 2015



*NUMERO DE VEZES QUE A PAGINA FOI CITADA OU COMPARTILHADA POR UM MEMBRO DO GRUPO

Fonte: Autoria própria (2015).

Nos atentemos ao primeiro mês de análise, a página obteve no mês de janeiro de 2015 um total de 65 postagens, sendo feitas por apenas 3 pessoas diferentes, todas adeptas do espaço físico.

Como referência um total de 13 fontes, registradas um total de 53 “curtidas” na página, sendo que foram feitas por 26 pessoas diferentes que variam entre adeptos e não adeptos do espaço físico, e um total de 8 comentários sendo feitos por 5 pessoas, não obtendo compartilhamento no mês de referência.

Portanto, a partir destes dados, podemos entendê-los como reciprocidade para dar conta das relações e trajetórias do fluxo de identificação com aspectos religiosos, dentro dos diversos tipos os espaços cibernéticos, como o Facebook. A verdade é que cada página contém muitas conexões com outras páginas e redes sociais, numa malha de objetos e signos que se expande no tempo e no espaço virtual.

Para compreendermos essa malha, tentamos elucidar a partir da planilha acima (Gráfico 1). As informações coletadas dentro de um determinado espaço de tempo, para então observarmos os critérios relativos a religião, nesse contexto o recorte vem pensando sobre a própria Umbanda, uma vez que se utiliza o campo do grupo “Centro Espírita São Jorge” para a compreensão de uma malha de compartilhamentos que liga outras páginas, tanto de propriedades e elementos kardecistas, como elementos umbandistas de raízes diferentes da casa que compreende o nosso estudo de caso. Essas páginas de outros grupos apresentam elementos católicos, umbandistas, kardecistas e também variantes do candomblé.

Ainda na interpretação do gráfico acima, foram observadas que, de todas as 65 postagens, elas independem só do contexto ritualístico da Umbanda, as mais variadas e diversas postagens em que elementos e origem da religiosidade propostas nas postagens aparecem de vários outros seguimentos religiosos, mas, com maior participação ainda de elementos tipicamente umbandistas. Assim, como no campo físico, como diz Birmam

Entre os terreiros são encontradas diferenças sensíveis do modo de se praticar a religião. Tais diferenças, contudo, se dão num nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos. Há, pois, uma certa unidade na diversidade. A diversidade se expressa nas várias reconhecidas influências de outros credos na Umbanda. Encontramos adeptos de Umbanda que praticam a religião em combinação com o candomblé, com o catolicismo, que se dizem também espíritas, absorvendo os ensinamentos de Kardec e, entre estes, as variações continuam: Centros que aceitam determinados princípios do candomblé e excluem outros, que se vinculam a uma tradição por muitos ignorada, etc. Não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido denominado Afro-brasileiro (BIRMAM, 1985. p. 26-27).

O fato é que os umbandistas desenvolveram formas tão próprias de lidar com essas características, que a segmentação, a dispersão, a multiplicidade, continuam a se combinar até mesmo no ciberespaço. Por meio do recurso *Print Screen* obtivemos algumas imagens sugeridas pelos próprios membros referentes às postagens da página do grupo “Centro Espírita São Jorge” para a interpretação dessas formas.



Figura 10 – Imagem com elementos kardecista (1)
Fonte: Postagem Facebook (2015)^{31, 32}.



Figura 11 – Imagem com elementos kardecista (2)
Fonte: Postagem Facebook (2015).

³¹Disponível em: < <https://www.facebook.com/groups/469976913109240/?fref=ts>>. Acesso em: 25 set. 2015.

³²As figuras de 10 a 24 foram retiradas do exato endereço da figura 10 e acessadas (em sua totalidade, no mesmo dia: 25 set. 2015).



Figura 12 – Imagem com elementos católicos (1)
 Fonte: Postagem Facebook (2015).



Figura 13 – Imagem com elementos católicos (2)
 Fonte: Postagem Facebook (2015).



Figura 14 – Imagem de práticas candomblecista (1)
Fonte: Postagem Facebook (2015).



Figura 15 – Imagem de práticas candomblecista (2)
Fonte: Postagem Facebook (2015).

Essas combinações que estão claramente presentes nas formas como religiosos elaboram a relação dos *médiuns* com os espíritos, nas formas pelas quais organizam a multiplicidade de santos num conjunto inteligível e como também conseguem, apesar da segmentação, reunir todos os fiéis numa mesma doutrina (BIRMAM, 1985), observado no campo do espaço físico, passa a ser observada também no espaço virtual, antes apenas presente com uma proposta de serviços religiosos, hoje é oferecedora de uma produção cultural e religiosa que vai dos livros aos cursos *online* sobre práticas e teologia umbandistas.

O grupo administrado pelo *médium* Israel, também passa pela premissa de organizar todas essas combinações religiosas, numa mesma compreensão doutrinária. São essas formas

observadas no campo físico e no campo virtual que em suma dentro da teoria do *continuum* tentaremos compreender aqui.

Antes de aproximarmos a essa compreensão, outros dados nos chamam a atenção dentro do espaço virtual da página do grupo “Centro Espírita São Jorge”. Remetendo a questão do pesquisador com o campo, o ciberespaço que apresenta como espaço democratizante, visto no capítulo anterior dessa pesquisa, apresento meu próprio depoimento como pesquisadora participante do campo virtual e não participante do campo físico.

A página do grupo “Centro espírita São Jorge”, me chamou a atenção antes mesmo do espaço físico do terreiro. Não sou umbandista, tive uma orientação católica, e até a adolescência era praticante. Já na vida adulta, me tornei uma mera frequentadora, mas, ligada aos sacramentos. E das relações sociais, muitas ou a maioria tinha em comum a religião catolicismo. Muitas pessoas, por exemplo, que tenho como amigos no Facebook são frequentadoras da igreja católica local. Nunca tinha me atentado a esse detalhe antes de 2013. A partir, de 2013 então comecei a curtir e acompanhar páginas religiosas diferentes das católicas, me interessando principalmente pelas páginas ou *sites* que tratavam sobre mediunidade, foi então que descobri a página do grupo “Centro Espírita São Jorge”. Não era meu primeiro contato com a Umbanda. Desde pequena ia a terreiros com uma tia e, depois de adulta também, “ia tomar passe”. Até ai, nenhuma novidade!

No entanto, o que me chamou a atenção está relacionado ao próprio campo virtual, especificamente o Facebook. Diante de todo meu interesse pela Umbanda, como pesquisadora, comecei a pesquisar várias outras páginas e grupos e algumas postagens me chamaram a atenção, as quais eu compartilhei e compartilharia novamente. Mas, comecei a observar que pessoas próximas haviam me excluído do próprio Facebook, como amigos. Pronto! Não éramos mais amigos. Qual a razão?

Curiosamente, percebi a relação com a religião das mesmas ao investigar seus perfis. Com elementos cristãos, essas pessoas estavam incomodadas com os meus compartilhamentos com menções de religiões Afro-brasileiras. Esse dado me saltou aos olhos para uma intolerância religiosa velada no ciberespaço. Questão que daria um outro tema de pesquisa.

Voltemos a nossas observações aos outros fatores observados no campo, por exemplo, o perfil da liderança religiosa no Facebook, onde as reações como repúdio e apoio a suas opiniões ou posicionamentos foram vistas como conexões.

Observe que na imagem a seguir, o pai de santo utiliza-se da sua própria imagem diante do congá do Centro Espírita São Jorge, terreiro físico (Figura 16).

Sua relação com a página pode ser interpretada, figurativamente, por uma ideia de nó. Este nó seria uma espécie de ligação, constituídas pelos relativos graus de conexão, a centralidade ou a popularidade da representatividade desse administrador da página.

A partir da imagem a seguir é necessário observar a expansão de “memes” (montagens misturando imagens, sons e palavras ou pequenas expressões) que podem ser de iniciar laços sociais ou de manter o laço ou de desgaste, como briga e conflito (SILVEIRA e AVELLAR, 2013).

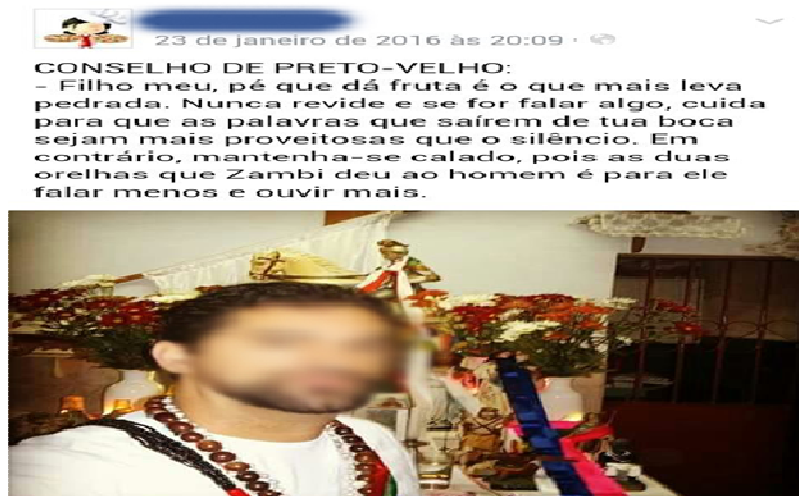


Figura 16 – Pai de santo à frente do Congá
 Fonte: Postagem Facebook (2016).

Assim, a tentativa desse meme vai se ater aos laços de iniciação e manutenção onde as pessoas acabam por formar suas relações e significações. Atualmente, isso não é de todo estranho, afinal a nova geração que emerge só entende o comunicar-se e o relacionar-se como sinônimos de interação virtual.

É interessante perceber que muitas representações que o *médium* aparece em montagem, faz relação com os rituais do próprio terreiro físico. Por exemplo, se em uma determinada quarta-feira há falanges de ciganos e ciganas é comum que o *médium* coloque postagens que falem sobre falanges ciganas.

Portanto, é por meio do ambiente material, dos signos e imagens que se atribui sentido à vida, o mesmo se dá na vida religiosa, onde também nem podemos separar a entidade material das ideias por meio das quais a tecnologia é criada e utilizada (LÉVY, 2003). Assim, o virtual é real.

O que observamos na imagem é que a *internet* tem se utilizado do vivenciamento da fé. Percebemos o potencial da *internet*, aos atores religiosos que injetam informações que contribuam para o Universal sem totalizante Religioso, tratado no início desse capítulo.

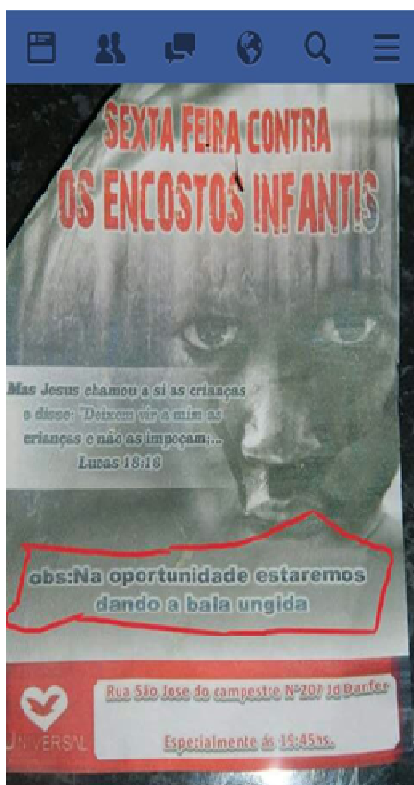
Através dos seus grupos do Facebook, o *médium* Israel utiliza como veículo de comunicação, de suas crenças e suas opiniões sobre cada problema ou acontecimento. Observando esse processo nas imagens a seguir.



Figura 17 – Conscientização
Fonte: Postagem Facebook (2013).




Figura 18 – Tolerância
Fonte: Postagem Facebook (2013).



 > Centro Espirita São Jorge
Isto é inaceitável:

Figura 19 – Ataques de intolerância (1)
Fonte: Postagem Facebook (2013).

 > Centro Espirita São Jorge
Isto é inaceitável:
Até quando teremos que ver isso? o puro preconceito da igreja universal e o pior na obs: eles vão dar bala unguida?

a eu pergunto unguida ou benzida qual é diferença? nenhuma bala é bala doce e doce, desculpa mais o igrejinha de ignorantes.... que usa da fé dos outros para manipular e falar mal de outras religiões! Deus é um só ele está na minha Umbanda e em todas outras.

Salve são Cosme e Damião salve as crianças

Foto de Centro Espirita São Jorge · 27 de Setembro de 2013 · 🌐

Ver tamanho completo · Mais Opções




 Gosto |  Comentar |  Partilhar

Figura 20 – Ataques de intolerância (2)
Fonte: Postagem Facebook (2013).

Essas imagens nos dão conta das diferentes ações que a *internet* possibilita. Nas duas primeiras imagens ele tenta expor suas opiniões e desenvolver temáticas a partir de conscientização. Na segunda imagem há a identificação de seus autores porque divulgam a intolerância e a discriminação religiosa, problematizando a questão, a partir de um texto reflexivo, o que nos chama atenção da guerra religiosa no ciberespaço. Que parece crescer nos ambientes *online*.

Apesar de nos remeter à ideia de “campo de batalha”, quando se fala em guerra religiosa, uma batalha espiritual contra as minorias religiosas é preocupante em muitos aspectos por violar os direitos humanos e a expressão livre da fé.

Outro dado curioso, apresentado no grupo da página “Centro Espírita São Jorge”, foi a lógica de mercado. Não que isso seja um dado novo, muito pelo contrário, é surpreendente pelo fato de ser uma página com poucos membros e poucas curtidas, uma postagem de cunho comercial tão explícito (Figura 21).



Figura 21 – Venda de camisa
Fonte: Postagem Facebook (2015).

Pensando em um histórico geral da Ciber-Religião, este é de inserção a uma sociedade midiática, espetacular e “marketizadora”, linkada a um contexto mais específico de concorrência religiosa no mercado religioso/secular brasileiro, com suas estratégias de *marketing* particulares³³. Ainda dentro dessa estratégia de mercado é observado no campo virtual a boa convivência de outras casas religiosas, quando o *médium* Israel compartilha uma propaganda de uma casa kardecista local (Figura 22).

³³Ler mais em: “Caia Babilônia: análise de uma canção religiosa a partir do contexto, poética, música, performance e silêncio”. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 13, p. 234-272.



Figura 22 – Boa convivência entre religiões
 Fonte: Postagem Facebook (2015).

E ainda utiliza-se de outras redes sociais pra divulgação de outras questões como mostra a Figura 23.



Figura 23 – Divulgação de outras questões
 Fonte: Postagem Facebook (2015).

Enfim, dentro do conceito de Ciber-Religião, o conteúdo deve refletir a cultura digital, isto é, as Ciber-Religiões se inspiram no imaginário das novas tecnologias para criar suas crenças.

A grande parte das comunicações religiosas na *internet* não são Ciber-Religiões; se referem a pessoas reais, verdadeiros lugares, instituições estabelecidas (AGUIAR, 2010). Ao

pensarmos nisso, conversamos com alguns adeptos e frequentadores do terreiro espaço físico. Percebemos que assim como eu muitos dos novos adeptos haviam conhecido o território físico a partir do contato com a página do grupo virtual “Centro Espírita São Jorge”.

São jovens entre 17 e 25 anos, o perfil desses novos adeptos ou apenas frequentadores. Em muitos relatos, a tendência que mais aproxima a busca desses jovens pela Umbanda, está fundamentada no fenômeno da incorporação, o que também não é um dado surpreendente.

Kate Fabiani Rigo em “E quando Deus Vira Google?” caracteriza o adolescente do século XXI e sua interação com o espaço virtual por meio das redes sociais. Para a autora é preciso estar atento as constantes modificações identitárias e culturais que esse grupo possa estar inserido. Se há muita pressão externa em cima do sucesso adolescente do século XXI. A família cobra responsabilidade. Se antes era preciso manter e moldar apenas um perfil identitário, hoje, é preciso definir a identidade na vida real e atualizar, constantemente, as múltiplas identidades do espaço virtual. E como esse adolescente em constante atualização busca sua fé?

O adolescente desta época de transformações tecnológicas, virtuais e da imagem, possui uma grande dificuldade de se relacionar e se identificar com algo não concreto. Numa sociedade marcada pelo fazer científico e pelo viver das aparências, torna-se complicado convencer um adolescente de classe média/alta a seguir ou a se identificar com uma figura que está associada ao abstrato conceito de onisciência e onipresença: Deus. Além disso, o adolescente elitizado relaciona a figura de Deus a fé exacerbada com as religiões neopentecostais, que constantemente são relacionadas ao seu poder de mediação. Ser religioso ou acreditar em Deus, muitas vezes é visto como algo popular e não atrativo para um grupo que vive em meio ao consumo e uma dinâmica vida nos espaços sociais e virtuais (RIGO, 2013, p. 191).

Pensando a respeito da citação e relacionando com a realidade familiar em que as crianças e adolescentes dos grandes centros urbanos vivem, fica fácil compreender como o Google pode se transformar em Deus.

As rotinas atribuladas das famílias, devida às suas extensas horas de trabalho, resulta também nas extensas horas em que os jovens passam dentro de suas escolas.

O perfil da família do século XXI é outro, as avós e avôs deste século não possuem mais o estereótipo de velhinhos que esperam os seus netos com bolo para o café da tarde e que os levam para a igreja para aprender onde fica a casa de Deus.

Não há quem auxilie a criança e nem o adolescente a construir a sua imagem sobre a figura de Deus, ele apenas tem uma breve ideia na escola e na televisão com a programação dos canais ligados à instituição neopentecostal.

O sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira, ao comparar os dados do senso de 2000 e de 2010, utiliza a expressão “desafeição religiosa” e ressalta que houve o crescimento de jovens entre 15 e 19 anos sem religião. As novas gerações brasileiras têm uma forma religiosa muito diferente das antigas gerações.

A transmissão de valores e crenças também envolve a memória coletiva. Referida a um acontecimento fundador, a memória reelabora continuamente o passado. Mas, na modernidade a memória perde a importância, uma vez que as identidades religiosas resultam de escolas individuais. Uma das consequências deste hiato é o desmoronamento dramático do saber religioso. A ignorância dos elementos de base da cultura cristã é, hoje a norma na Europa, sobretudo entre os mais jovens (RIBEIRO, 2009, p. 82).

O afastamento institucional não está somente entre os adolescentes, mas, também entre os adultos. Esse afastamento de pais e filhos está gerando uma crise nos valores antes passados pela família ou pela comunidade religiosa a qual o grupo familiar pertencia.

O adolescente do século XXI está diretamente ligado à tecnologia, logo, sua relação com a figura de Deus acaba sendo substituída ou associada ao pensamento puramente científico³⁴.

Desta forma, a página possui seguidores na faixa de idade popular dos 17 aos 28 anos e sua maioria pertence à cidade de Santos Dumont.

As demais páginas criadas pelo *médium* Israel não foram utilizadas neste trabalho, pois, estavam relacionadas a questões que não exploraremos aqui. A página agrega um grupo considerável de adolescentes e jovens adultos, utiliza o espaço virtual não somente para difundir ou compartilhar mensagens ligadas a Umbanda, ou a fé kardecista.

Abordar a temática da adolescência envolve refletir também sobre os efeitos dos tempos de consumo, fluidez e imediatismo sobre a família. Constata-se na contemporaneidade haver um colapso das hierarquias representadas pelas instituições tradicionais; entre elas, situa-se a família. [...] percebe-se que o recurso parental à gratificação proporcionada aos filhos pela via do consumo, em certos casos, busca camuflar ou minimizar situações de escassez ou privação de afeto por parte da família, podendo promover, cada vez mais, o enfraquecimento do vínculo afetivo (2010, p. 116).

³⁴Dentre o critério inicial de análise do nosso campo virtual para a compreensão deste fenômeno, onde a idade popular dos participantes da página está a partir dos 17 anos de idade.

A família está cada vez mais desconectada do universo do adolescente virtualizado. E isso faz com que o mesmo, deixe de ter a oportunidade de pensar e de construir uma imagem de Deus. Além da família, as instituições escolares confessionais também não conseguem criar momentos de discussão com os adolescentes sobre a figura de Deus. Essa falta de espaços para o diálogo, dentro do âmbito familiar e escolar das instituições particulares confessionais está fazendo com que o adolescente busque suas respostas e seu espaço de expressão nas redes de relacionamento como o Facebook, já que este está disponível para divulgar seus pensamentos, suas angústias e suas crenças. Essas afirmações são constatadas pelo *médium* Bruno em uma entrevista informal.

Estamos vivendo um momento de modificação social comportamental. O adolescente do século XXI está mais conectado com o mundo virtual do que com um mundo real. Suas crenças estão relacionadas ao consumo e a exaltação de uma juventude que parece ser perpétua. O Google está sendo o seu maior mentor, seu melhor ouvinte e o seu amigo para todas as horas.

Ao observar esse relacionamento dos jovens com o sagrado, relacionamos o sucesso do centro Espírita São Jorge, sobre a questão do aumento do número de frequentadores nos últimos três anos. O “sucesso” do terreiro estaria na presença dos jovens frequentadores que chegaram até lá por meio da rede social Facebook.

Outro fator relevante é sobre o levantamento dos membros da página do grupo “Centro Espírita São Jorge”, em relação aos membros frequentadores do espaço físico do terreiro. Foi observado, que dos poucos “curtir” e postagens que a página possui, essas ações foram realizadas por membros do espaço do terreiro físico.

Desses atores que interagem com a página a maioria frequenta apenas as sessões das segundas-feiras, sessões abertas ao público com elementos kardecistas marcantes, assim observadas na descrição da dinâmica do Centro Espírita São Jorge, no primeiro capítulo dessa pesquisa.

Portanto, dos usuários do terreiro virtual, menos da metade é iniciado na Umbanda. Dizem-se simpatizantes, curiosos ou apenas frequentadores para tomar passe, ainda sendo comum um discurso que apresenta o medo pelo desconhecido, pois a prática dessa religião não cabe em uma página de um grupo no Facebook, mas o que não os impedem de frequentar o espaço físico.

Dentro desse campo analisado, o que é facilmente identificado é o panteão umbandista que pode ser apresentada sob diversas tipologias.

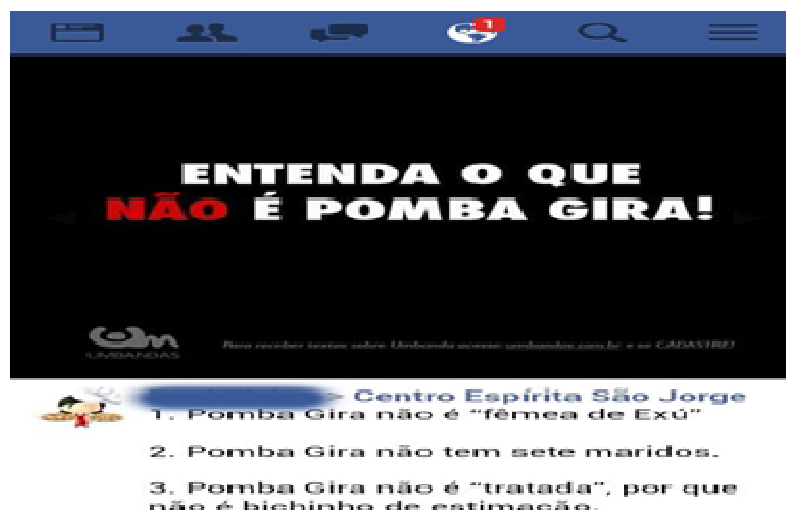


Figura 24 – O que não é Pomba Gira
Fonte: Postagem Facebook (2015).

Essas narrativas digitais são construídas por meio de imagens, vídeos, textos e interações em redes sociais digitais, compartilhadas por praticantes do terreiro de Umbanda “São Jorge”. Entrelaçam cotidianamente nesses terreiros, alcançando o ciberespaço, em que seus praticantes aprendem sobre a religião, seus rituais, seus valores e filosofia de vida, sobre formas de se relacionar entre si, com a natureza e com os deuses cultuados.

O papel das narrativas digitais analisado em sua potência criadora de novos significados para os praticantes da Umbanda, confere mais visibilidade para a religião, contribuindo para a superação do preconceito, validando práticas e crenças. Viabilizando interações e novas aprendizagens e fortalecendo identidades de forma alinhada com concepção de que as redes se inserem em todas as fibras dos cotidianos.

O que parece que no campo virtual, não há a preocupação, a priori, em especificar de qual Umbanda é, se é Espiritismo de Umbanda, Umbanda de Mesa, Umbanda Branca, Macumba, dentre outras. As variações de Umbanda que são identificadas pelos adeptos e contrapostas, aqui, nesse espaço ocorrem de uma variável de representações religiosas que nos remete e nos faz reconhecer, a formação do *continuum* religioso proposto por Candido Procópio Ferreira de Camargo, explanada no primeiro capítulo e servindo para o entendimento de todo esse trabalho.

Para se chegar até aqui, foi preciso enfatizar à importância da compreensão de um *continuum* religioso, iniciando com Camargo (1961) e “terminando” (não que seja a última proposta) em Léo Carrer Nogueira, sobre a teoria rizomática.

A compreensão de todos os conceitos apresentados no primeiro capítulo tem em vista explicitar as continuidades existentes no processo do *continuum* nos meios da pós-modernidade, de sobrevivência e releituras das religiosidades.

Foram observadas no segundo capítulo que ainda no novo meio – *internet* – ocorrem situações de contato e as relações dialógicas onde os fluxos são desses frequentadores assíduos do ciberespaço.

Das páginas de Umbanda na *internet*, uma rede de visitas se faz por parte dos usuários, que visitam outras páginas, e vice-versa.

Nem mesmo no espaço virtual, assim como o físico, a ideia de grupos religiosos contidos e mantidos em situações de isolamento social existe, ou se existe não observamos também nesse campo, que os grupos estão sempre compondo diálogos e estabelecendo interações onde a complementaridade exerce lugar importante.

Os atores sociais que compõem essa pesquisa nos levaram ao campo de um *continuum* religioso, contemplado em postagens ou numa rede de *links* de permanências e rupturas, mudanças e continuidades e ressignificações, onde nada é estável. A característica marcante do *continuum*, ainda sim, mesmo que no campo virtual, estaria nas migrações, observadas nesse campo, o oferecimento dos produtos em um grande mercado de bens simbólicos e não-simbólicos, materiais e não-materiais, que se sustenta a partir de um movimento contínuo.

O Centro Espírita São Jorge, espaço físico do terreiro, em sua ritualística, deixa claro, as delimitações do Espiritismo Kardecista, que mesmo sendo elementos mutuamente inseridos nas atividades da casa ocupam lugares distintos com delimitações muito bem demarcadas.

Foi observado nas sessões das segundas-feiras, onde muitos adeptos e *médiuns* se consideram Espíritas, a utilização de termos legitimadores de esclarecimento, superioridade e intelectualidade. Porém, quem se apresenta na prática e na vivência da casa é a Umbanda.

Desta forma, entre Espiritismo e Umbanda, observam-se ausências presentes e presenças ausentes. A Umbanda é negada, por alguns membros nas sessões das segundas-feiras, mas, ela está presente em todos os momentos.

Outro fator que podemos compreender no sentido de negação ou não é o nome da casa, sendo “Centro Espírita”, mas, nos valem das evocações simbólicas entre Umbanda e Espiritismo que são negociadas o tempo todo de acordo com as situações e as condições que se apresentam.

A correspondência do terreiro físico com o terreiro virtual se faz necessária também para as características desse último.

A página do grupo “Centro Espírita São Jorge”, criada pelo *médium* do espaço físico é identificada pelos membros do espaço virtual como sendo uma continuidade do Centro Espírita São Jorge e este como um Terreiro de Umbanda propriamente dito. A partir do momento em que estas duas concepções de terreiro passam a dialogar, fomentando um trânsito *continuum*, começam a ocorrer inúmeras mudanças e permanências, onde o quadro das relações passa a ser reformulado a partir do momento em que estes fluxos se concretizam, e passa a ser estabelecido entre os dois territórios um contato permanente.

Estes trânsitos só se mantêm por que as pessoas os sustentam e fazem com que o *continuum* aconteça. Por isso a importância de compreender onde estas pessoas se colocam dentro destas relações de continuidades e diálogos constantes. São as pessoas que irão demonstrar este *continuum* na medida em que se deslocam e se identificam dentro deste processo. O Espiritismo e a Umbanda estão presentes não somente no espaço físico, mas, também no espaço virtual do terreiro, de modo específico, mas, estão explicitamente compostas neste *continuum*, à medida em que se caminha, pendularmente, entre uma e outra.

A busca por uma identificação é muito corriqueira entre os adeptos de religiões afrodescendentes, em que se auto atribuem através de nomenclaturas próprias que se apresentam em continuidades. Logo o que existe são Umbandas que se apresentam sob diversas formas, de acordo com as especificidades de quem as identifica.

Pelos dados empíricos da nossa pesquisa, esses dois espaços observados receberam influências do Espiritismo no sentido de ambos apresentarem uma forma de conter as representações e manifestações de espíritos correspondentes à linha da Umbanda, e aqueles considerados de ordem inferior, dentre eles os “exus” que são os personagens que quanto mais negados mais afirmada se torna sua presença. E isto está vinculado a esta complementaridade sincrética característica da relação dialógica entre Espiritismo e Umbanda.

A relação entre Umbanda e o Kardecismo está presente nesta pesquisa por meio do entendimento de que, o conceito de *Continuum* se apresenta como um diálogo onde há trocas contínuas seguidas de uma complementação, mas, com limites e diferenciações colocadas de forma explícita nos dois campos. Nesses campos, o *médium* ou o pai-de-santo, consegue transitar entre o Kardecismo e a Umbanda tranquilamente, pois, é a própria Umbanda a fornecedora dos elementos incorporados de forma conjunta às práticas do Espiritismo, cada qual compõe sua peculiaridade e se posiciona de modos diferentes, mas, não há influências de mão única, há uma complementaridade de influências e relações dialógicas

No entanto, cada modalidade fala de um lugar específico. Por isso a necessidade de entender o lugar que o pai-de-santo ocupa dentro deste *continuum*, de acordo com suas trajetórias mediúnicas.

O reconhecimento do *continuum* só é possível através de uma relação dialética existente entre pureza e impureza. Mas, que se mantém por uma série de símbolos oferecidos de formas diversas dentro de um mercado de bens, e esta oferta possui continuidades.

Os espaços analisados oferecem elementos dentro deste mercado de formas distintas e com produtos diferenciados, no entanto, quando estes espaços dialogam e se aproximam, trocas simbólicas são efetuadas como complementaridades.

Este encontro gera rupturas e continuidades, entretanto, estes espaços funcionam de formas distintas. Assim, o *continuum* permanece devido aos elementos que são ofertados no mercado de bens, que é o campo religioso. O que sustenta esse *continuum* é a diversidade de produtos ofertados (SILVEIRA, 2014).

Ainda de acordo com Silveira (2014) o *continuum* religioso afrodescendente é composto por aproximações e afastamentos. Cada casa busca construir o seu modelo sem, no entanto, abrir mão de um reconhecimento como parte desse *continuum*. As buscas por especificidades e generalidades fazem parte de um processo de manutenção e atualização dessas casas religiosas, a princípio, no campo das religiões afrodescendentes, mas, que se desdobra em um campo mais amplo, com outros modelos religiosos, como por exemplo, neopentecostais. Isso gera a necessidade de um constante diálogo no processo manutenção-transformação, visando a permanecer no mercado de bens religiosos.

A permanência do *continuum* religioso é enfatizada através de uma circulação de símbolos que são utilizados e trocados cotidianamente entre os terreiros e espaços.

Portanto, o que sustentaria este *continuum* de acordo com Silveira (2014) é o oferecimento destes produtos. Quanto mais diversa se apresenta a oferta mais o *continuum* permanece e se movimenta. E, como parte deste fluxo mantido por continuidade, duas espécies de práticas religiosas, ao oferecerem produtos diferenciados, tornam-se complementares.

Esta noção de complemento está em processo a partir das demonstrações obtidas das experiências com os atores sociais (BOURDIEU, 2007). É neste espaço do *continuum* que estão situados os dois espaços que serviram de lócus para a pesquisa. Os produtos que são ofertados como capitais utilizados como poder para atrair consulentes, são produtos diferentes e que constroem discursos sob perspectivas distintas, no entanto, tais produtos se complementam.

As denominações componentes destes produtos são contidas e expressamente delimitadas pelos grupos, onde cada coisa possui o seu lugar, e as fronteiras estão marcadas nas diferenças onde, a ausência pressupõe a presença e a presença pressupõe uma ausência. Entender como as pessoas se pensam nestes espaços, dá luz à posição que ocupam dentro do *continuum*. E, na medida em que se observa o que se faz na prática vivida, e ouvir o discurso construído dentro de uma lógica intencional é que fornecerá os elementos necessários para compor uma lógica analítica no campo da etnologia.

O principal pensamento das religiões Afro-brasileiras tem a ver com uma pureza instaurada no entendimento de muitos autores, fomentado pela ideia de que outras religiões marcadas pela pureza Jeje-Nagô deram continuidade a outras práticas incorporadas a outros elementos de religiosidade, que também complementam e contextualizam, a partir de uma lógica, a presença de religiões que entraram em contato formando continuidades.

O que permeia esta discussão é que, a partir de uma pureza religiosa contida e sem alterações, se caminha para uma constante mistura, degenerescência, miscigenação.

Assim Silveira (2014) nos apresenta um novo conceito para o entendimento do *continuum*, que não se encerrou na proposta rizomática, mas que ainda caminha, assim como a autora propõe, a partir da lógica de mercado dos bem simbólicos. Essa teoria é pertinente para compreendermos a lógica do *continuum* a partir de dois campos, não antagônicos, mas, que dialogam entre si.

A ideia de *continuum* corresponde ao entendimento de que os cultos afrodescendentes, processualmente, vão adquirindo novas abordagens pragmáticas em suas práticas rituais incessantemente como continuidades. Estas continuidades não surgem com o objetivo de distinção, mas sim como construção contínua de uma para outra. Logo, a sustentabilidade desta continuidade é dependente de um diálogo com outras modalidades de culto. Tais mobilidades desenvolvem elementos e arsenais que permitem buscar legitimação à prática religiosa.

A princípio, a autora considera a Umbanda como uma religião que apresenta diferenças em relação às práticas de sua congênere, o Candomblé. Assim, há afastamentos e aproximações em alguns aspectos. De igual forma, isso ocorre entre as casas religiosas que se autodenominam como de Umbanda. Entre elas é possível verificar buscas de diferenciações que as apresentem como específicas e aproximações que as coloquem dentro de um *continuum* mais amplo.

Dessa visão compartilhamos a compreensão do *continuum* nos campos físico e virtual. Também é possível perceber esse processo entre casas que se autodenominam como

umbandistas e outras que se apresentam como Espíritas. Com esse trabalho, a autora apresentou que ainda é possível fornecer elementos para pensar o campo e o *continuum* religioso, e compreender o paradoxo existente entre o discurso propriamente dito e a prática efetivamente vivenciada por estes atores sociais, vinculados às religiões de possessão: Umbanda e Espiritismo.

As análises que considerem o sincretismo, no sentido de possibilitar interações entre dualidades e união de diferentes que, apesar da fricção, permanecem legitimando suas especificidades e afirmando as diferenças delimitadas, com fortes barreiras e limites existentes entre o eu e o outro, seria um fenômeno que ocorre à medida que esses espaços passam a interagir e a manter contatos estreitos e a influenciarem-se mutuamente.

Entender estas particularidades é contribuir com uma compreensão muito maior, no que diz respeito ao entendimento do *continuum* religioso aqui apresentado, que é partir da ideia de rizoma, proposta por Deleuze e Guattari, pois, é o que conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços, não remetendo, necessariamente, a traços da mesma natureza.

A premissa de organizar todas essas combinações religiosas, numa mesma compreensão doutrinária da Umbanda observadas no campo físico e no campo virtual, o que vai de encontro e segue proporcionando aos atores a possibilidade de descobrir novos e inaugurais sentidos, descolando-se de conteúdos e formas hegemônicas, visando uma modulação mais ampla do que foi se firmando por uma forma sem controle centralizado, ocorreu de forma rizomática a formação e ainda a manutenção da Umbanda.

A lógica rizomática na compreensão da Umbanda nos dois campos apresentados neste trabalho possibilita que as diferenças, ao invés de se dissolverem e unificarem, se conectem. Os rituais e cerimônias das linhas que nelas se operam são independentes. A Linha Cruzada produz diferenças ao mesmo tempo em que conecta diversos elementos, operando em composição da religião e da pessoa, articulando corpos e territórios, onde as diferenças podem ser conectadas, mas não são colocadas como unidade. Há uma forma rizomática que opera “em oposição ao pensamento arborescente que caracteriza a definição de sincretismo” (ANJOS, 2006, p. 21). Um sistema aberto, que potencializa corpos, pessoas, territórios reais e virtuais.

Essa lógica indica fatores do empreendimento da multiplicidade que fazem dos rituais e práticas umbandistas ações distintas, mas, não estão estritamente separadas. Portanto, findamos ao modelo da teoria rizomática da Umbanda para facilitar o entendimento da diversidade das religiões Afro-brasileiras, concordo, particularmente, com trabalhos mais

recentes (NOGUEIRA, 2009; ANJOS, 2006) os quais apontam que a teoria do rizoma (DELEUZE; GUATARRI, 1995) pode vir a ser ainda mais eficiente para a análise.

As religiões Afro-brasileiras estão contidas num complexo quadro onde várias linhas se entrelaçam, podendo dar origem a inúmeras combinações diferentes (NOGUEIRA, 2009, p. 42). Percorridos estes caminhos, dentro deste complexo campo religioso que é o Afro-brasileiro, a diversidade/multiplicidade se impõe inexoravelmente.

CONCLUSÃO

Como pensar, a Umbanda, que tem como característica principal o culto da incorporação de espíritos, uma prática habitual de cunho religioso cujos participantes, por meio do transe (estado de ânimo sob o qual acontece um estado alterado de consciência), que chegam nos terreiros geralmente em cerimônias abertas ao público (as giras) a fim de trabalhar em prol da solução dos problemas de seus adeptos e consulentes e que alarga seus horizontes nos espaços para além de um terreiro.

O terreiro virtual será capaz de abarcar todo esse universo umbandista apresentado na pesquisa? Os tempos pós-modernos, a secularização, não impede a vivência religiosa? Essa religiosidade inerente ao ser humano se manifesta de outras formas e em outros ambientes?

A *internet* tem sido utilizada como um veículo de comunicação que viabiliza uma sociedade com estímulos religiosos de características próprias. Redes sociais como o Facebook e o Twitter estão entre os inúmeros recursos desse ambiente, que possui a característica de integrar pessoas a comunidades virtuais em torno de um determinado tema.

Dessa forma, podemos encontrar várias redes de amigos virtuais que estão compartilhando assuntos relacionados à transcendência, à religiosidade e às humanidades. A necessidade de postar mensagens muitas vezes está relacionada à transmissão da experiência mística vivenciada. A leitura dos assuntos compartilhados pode levar ao encontro do sagrado ou a uma reflexão, ou mudança de atitude de conotação terapêutica logoterápica, percebemos também que nos processos das redes sociais muitos padrões têm suas origens no fenômeno religioso (SILVEIRA e AVELLAR, 2013).

Ainda de acordo com Valter Luís de Avellar, o declínio da religião institucional permaneceu, no cenário pós-moderno, onde a definição de secularização passa a ser repensada, pois, apresenta uma nova forma de religiosidade voltada para a mística e a espiritualidade.

Dentro deste panorama discutimos o *continuum* religioso da Umbanda, retomando teorias sobre a constituição da mesma. Em harmonia, é possível reconhecer que, na Umbanda, as recordações sociais e lembranças históricas gravadas no universo cultural brasileiro apoiam-se em personagens populares que se referem as experiências psicossociais e períodos de comoção da história nacional, tais como a escravidão, o etnocídio ameríndio, as vidas secas dos migrantes, o abandono infantil, vivências de marginalização social (BAIRRÃO, 2002).

A comunicação, seja com qualquer linha da Umbanda, não se faz de forma ilusória. Neste contato, no que diz respeito, desenvolve-se uma compreensão da sua problemática, medida e elaborada por meio do sistema simbólico umbandista já fundado. Um acontecimento relevante para o entendimento de uma dimensão própria e particular, e uma coletiva, uma vez que essas personalidades populares interagem e determinam relações entre um número significativo de pessoas.

No campo particular dos trabalhos oferecidos pelo guia umbandista partimos do conhecimento das elaborações simbólicas presentes nesses mecanismos de acolhimento para tentar compreender as expectativas e demandas da significativa parte da população brasileira, o que nos permite perceber, por sua vez, que tipo de amparo, alento, conselho ou cura essas pessoas vêm buscar na Umbanda.

No culto de Umbanda, o instante da consulta revela-se próprio para averiguar técnicas de compreensão atuantes no ritual. Dentre os recursos interpretativos apresentados no culto estão as gesticulações, movimentos do corpo, as danças, as comidas, linguagens poéticas, prescrições místicas, receituário de banhos, uso de velas. Contudo, a forma como se concebem conclusões, a maneira como esses recursos são utilizados, em cada caso individual, isto é, as oscilações da compreensão constituem-se em procedimentos amplamente misteriosos.

Justamente, a partir desses apontamentos buscamos compreender o que faz de tudo isso a Umbanda e como definimos essa imensidão de ritos, símbolos, etc. como Umbanda. O que nos permite essa classificação pode ser compreendido em primeiro momento na teoria do *Continuum* apresentada por Candido Procópio Camargo.

A padronização inicial dos ritos e os primórdios de institucionalização intensificam-se na década de 1920, quando kardecistas de classe média, atraídos pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles adentraram e assumiram sua liderança.

Algumas tendências marcaram a expansão da Umbanda na classe média: extirpam-se dos cultos os rituais capazes de despertar alguma rejeição, os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodiceia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros até então totalmente fragmentados.

Pode-se dizer que cada terreiro ou Centro dispõe de elementos religiosos encontrados em diversas matrizes para compor seus rituais, fazendo com que cada um crie uma

experiência única no contato com os fiéis. Forma-se, assim um *continuum* mediúnico com vários polos de influências diferentes.

Dentro desse contexto de várias influências há, não como regra, uma necessidade da busca de interpretações do código religioso e dos traços distintos retornando em consideração a estrutura e características internas da Umbanda. Sendo assim necessário o estudo de caso no Centro Espírita São Jorge.

A teoria do *continuum* encontrou eco na academia, pois, reflete bem a realidade dos terreiros de Umbanda presentes em nosso país, e servem para explicar as diferenças entre as práticas utilizadas em todos estes terreiros, que apesar da grande distância ritualística e doutrinária, se reconheciam e se denominavam como Umbanda. Portanto, mesmo com as diferentes formas doutrinárias existentes, há um fator de identificação entre elas que nos permite classificar a todos como Umbanda

O projeto integracionista, também observado por Prandi, como unificação nacional e de modernização do Brasil, o explicando a partir da composição dos seus quadros sociais (exposto no capítulo1) também apresenta as bases para a compreensão do *continuum*. Assim, como um ponto de extrema importância, com conectivos para a compreensão da Umbanda em questão e da maleabilidade religiosa dos bantos, manifesta, entre outros aspectos, pela incorporação de elementos de outras religiões, reelaborados à luz de seu próprio universo cultural.

Assim, a postura assumidamente sincrética da Umbanda pode ser interpretada não como uma deliberada busca de “branqueamento”, mas como a permanência de uma tradição cultural banto.

Retomando a discussão sobre o *continuum* na obra “A busca da África no Candomblé” de Stefania Capone, que traz uma reflexão empírica do tema, ao mesmo tempo, propõe um *continuum* entre “puro”/“impuro”, “tradicional”/“misturado”, “religião”/“magia”. Fazendo afirmações que a reafricanização é apenas parte na construção desse *continuum*.

Já o historiador Léo Carrer Nogueira (2009), em sua dissertação “Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)”, para compreender o dinamismo da Umbanda no campo pragmático, fundamenta forjando a ideia de rizoma umbandista, aplicando a teoria do Rizoma de Glissant à realidade umbandista.

Enfatizar a importância da compreensão de um *continuum* religioso, tem por consequência as contribuições deste conceito para a análise dos campos, tanto o físico como o campo virtual dentro das continuidades existentes nas religiões afrodescendentes.

A necessidade da análise dos campos está nas considerações dentro das promoções de rupturas da ideia de que as pessoas que vivenciam religiões, em especial as afrodescendentes, mantenham exclusividade a elas, pois as visitas a esses campos nos forneceram dados visíveis e bem notórios para a vivência neste campo religioso, percebendo que as pessoas frequentam mais de uma religião. O que se contrapõe à ideia de situações de isolamento social.

É neste espaço do *continuum* que estão situados os dois campos analisados: o Centro Espírita São Jorge em seu espaço físico e suas dinâmicas, este que se reconhece como uma casa de práticas umbandistas e a página do Centro Espírita São Jorge no Facebook, o terreiro em seu estado virtual. Base para essas análises, a questão pragmática do *continuum*, *internet* e mídias sociais, cultura, identidade, religiões Afro-brasileiras e, principalmente, a Umbanda na *internet*, com recorte ao Facebook, nortearam essa pesquisa.

A partir de uma observação participante, a análise das postagens e seus contextos religiosos nas trocas simbólicas e não simbólicas, na observação nas relações do *continuum*, e também para compreender a lógica identitária do administrador da página, Israel, e as influências religiosas, dentro de uma mistura de postagens, que se acentua no espaço virtual do terreiro de Umbanda.

O campo do terreiro virtual foi compreendido não como algo longe da realidade, que com o contato com o grupo, tanto no espaço físico como no virtual, favoreceram a compreensão e o sentido de comportamentos, práticas e ritos baseando em atender a discriminação dos estudos da religião no ciberespaço e as necessidades dessa nova demanda, a cibercultura.

Essas reflexões foram pertinentes para a compreensão da relação com o sagrado das religiões Afro-brasileiras no ciberespaço. Como a Umbanda que se apresenta nessa migração religiosa para o ciberespaço na perspectiva da posse da experiência religiosa vivenciada nos rituais religiosos, que na maioria visavam à transcendência.

Desta forma, o terreiro revela práticas e orientações espirituais ao desejo de quem quiser conhecê-las, há de forma livre e democrática uma contribuição para a desmistificação da religião. Podemos concluir que esta é uma estratégia de expansão de sua influência.

O ciberespaço emerge como um poderoso aliado da modernidade na inserção e veiculação das tradições do povo-de-santo. Sendo, o espaço virtual, para o grupo não só de *médiuns*, mas de frequentadores virtuais, que nem se quer ainda pisaram no espaço físico deste terreiro, ou talvez possam a vir pisar, a partir do primeiro contato, via espaço virtual e posteriormente o espaço físico.

A modernidade encurtando distancias da tradição em um ciclo de redes, por vezes cada vez mais intenso e ilimitado confere-se a esse ciclo a fonte de informações nas “atividades de estudo” realizadas, além da participação em discussão que o colocam “em rede” com outros terreiros.

Por isso a compreensão do campo virtual é necessária para identificação do *continuum* religioso.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, C. E. S. **A sacralidade digital: a mística tecnológica e a presença do sagrado na rede**. Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, ECA, 2010.

ANJOS, J. C. G. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

BAIRRÃO, J. F. M. **Subterrâneos da Submissão: Sentidos do Mal no Imaginário Umbandista**. 2002. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/bairrao01.htm>>. Acesso em: 12 set. 2015.

BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOFF, L. **Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas**. Campinas: Verus, 2000.

BOURDIEU, P. **A Economia das trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BROWN, D. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

BRUMANA, F. G.; MARTÍNEZ, E. G. **Marginália Sagrada**. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1991.

CADOZ, C. **Realidade Virtual**. São Paulo: Ed. Ática, 1997.

CAMARGO, C. P. F. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CANCONE, M. H. V. B. **Umbanda, uma religião brasileira**. São Paulo, FFLCH/USP, CER, 1987.

_____. **O ator e seu personagem**. 2006. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nures/revista4/nures4_mariahelena.pdf>. Acesso em: 02 out. 2015.

CAPONE, S. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. **Mil platôs**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

ECO, U. **Entrevista concedida ao Programa Hipermídia**. GNT, 1997.

FERRETI, S. F. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Rev Pós Ciências Sociais**. v.11, n. 21, jan/jun., p. 16-34, 2014.

FURUYA, Y. **Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil**. Tradução: Ronan Alves Pereira. Senri Ethnological Reports, 1986.

GABRIEL, C. E. **Communications of the Spirits: umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance**. Thesis (Doctor) – McGill University, 1985.

GOMES, P. G. **Mídias e Religiões: a comunicação e a fé em sociedades em midiatização**. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, em parceria com o Instituto Humanitas Unisinos (IHU), 2012.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

KARASCH, M. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KARNAL, L. **Pode falar dez línguas, mas se não aceitar as diferenças, continuará sendo um bárbaro**. 2016. Disponível em: <<http://www.portalraizes.com/leandro-karnal-a-nao-aceitacao-das-diferencas-faz-do-mundo-um-lugar-horrivel/>>. Acesso em: 04 fev. 2017.

LÉVY, P. **Inteligência coletiva**. São Paulo: Loyola, 2003.

LIMA, B. **Malungo: decodificação da Umbanda**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1981.

LUZ, M. A.; LAPASSE, G. **O Segredo da Macumba**. São Paulo: Editora: Paz e Terra, 1972.

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MAGNANI, J. G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MARANHÃO FILHO, E. M. A. **Religiões e religiosidade no (do) ciberespaço**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

MIKLOS, J. **A Construção de Vínculos Religiosos na Cibercultura: A Ciber-Religião**. São Paulo: Ideias e letras, 2012.

MORAES, G. L. **Idade mídia evangélica no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NOGUEIRA, L. C. **Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)**. Dissertação – Mestrado em História. Goiânia: UFG, 2009.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e Sociedade**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec & Edusp, 1991.

_____. Sincretismo Afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 12, n. 19, p. 11-28, jan./jun., 2011.

RIBEIRO, J. C. **Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários**. São Paulo: Loyola/Olho d'Água, 2009.

RIGO, K. F. E quando Deus vira Google? O adolescente e sua percepção sobre Deus no Facebook. In: **1º Simpósio Sudeste da ABHR - Diversidades e (in) Tolerâncias Religiosas**. São Paulo: ABHR, v. 1. p. 1832-1842. 2013.

SILVA, P. F. Axé-online: a presença das religiões Afro-brasileiras no ciberespaço. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 20, p. 295-303, 2011.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Ed. USP, 1995.

SILVEIRA, A. M. Expressões de continuidades no campo religioso afrodescendente. Universidade Federal da Grande Dourados. **Revista Ñanduty**, v. 2, n. 2, jan./jun., p. 55-62, 2014.

SILVEIRA, E.; AVELLAR, V. **Espiritualidade e Sagrado no mundo Cibernético**: questões de método e vivências em Ciências da Religião. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SLENES, R. W. Malungu, Ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1992.

SOUZA, M. M. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 171-188, 2001.

TRINDADE, L. M. S. **Exú, símbolo e função**. São Paulo: EDUSP (Coleção Religião e Sociedade Brasileira n. 2), 1985.