

ORALIDADE EM DISPUTA: branquitude e mediação em um terreiro de Umbanda¹

ORALITY IN DISPUTE: whiteness and mediatization in the Umbanda Temple

Bruna Teixeira Santos ²

Resumo: Este artigo investiga de que modos a branquitude e a comunicação midiática atravessam práticas e discursos em um terreiro de Umbanda em Porto Alegre. Parte-se da compreensão da branquitude como posição estrutural de poder e regime de representação que naturaliza privilégios e hierarquiza repertórios de legitimidade, e da mediação como processo reorganiza visibilidade e circulação de sentidos. Com base em estudo de caso de inspiração etnográfica, propõe-se um esquema das dinâmicas comunicacionais do terreiro: ritual, oral, espiritual e sensorial-afetiva, circundadas pela esfera midiática. A análise evidencia a centralidade da oralidade e da memória ancestral, bem como negociações discursivas, como a enunciação “Deus permitiu que venham da senzala”, lida como estratégia em campo racializado. Argumenta-se que disputas por legitimidade incidem sobre formas de fala e autoridade do sagrado, tensionando regimes de visibilidade e representação da Umbanda.

Palavras-Chave: Branquitude. Umbanda. Comunicação.

Abstract: This article investigates how whiteness and mediated communication shape practices and discourses within an Umbanda temple in Porto Alegre. It understands whiteness as a structural position of power and a regime of representation that naturalizes privileges and hierarchizes repertoires of legitimacy, and mediatization as a process that reorganizes visibility and the circulation of meaning. Based on an ethnographically inspired case study, it proposes a framework of communicational dynamics within the temple: ritual, oral, spiritual, and sensory-affective, surrounded by the mediatic sphere. The analysis highlights the centrality of orality and ancestral memory, as well as discursive negotiations, such as the utterance “God allowed them to come from the senzala,” interpreted as a strategy within a racialized field. It argues that disputes over legitimacy affect forms of speech and the authority of the sacred, tensioning regimes of visibility and representation of Umbanda.

Keywords: Whiteness. Umbanda. Communication.

1 Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação, Raça e Interseccionalidades. 35º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal - RN. 9 a 12 de junho de 2026.

2 Bruna Teixeira Santos: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, mestranda, bteixeirarp@gmail.com.

1. Introdução

A religiosidade de matriz africana ocupa um lugar central na tessitura da sociedade brasileira, ainda que essa centralidade seja sistematicamente atravessada por apagamentos, estigmas e violências. Dados do Censo 2022³ indicam que 1,8 milhão de pessoas no país se declaram adeptas de religiões de matrizes africanas (cerca de 1% da população), número expressivo quando se considera o peso do racismo religioso na decisão de assumir publicamente essas pertenças. De acordo com Prandi (2003, p. 16), “é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declararem católicos.”. No Rio Grande do Sul, estado que concentra cerca de 3,2% de adeptos⁴ de religiões afro-brasileiras, estima-se mais de 65 mil terreiros⁵, o que evidencia a capilaridade desses territórios no espaço urbano.

No interior desse campo diverso, a Umbanda constitui uma das expressões religiosas mais difundidas nacionalmente, reunindo mais de 400 mil adeptos no Brasil, dos quais cerca de 140 mil se encontram no Rio Grande do Sul. A religião se conforma por meio de um processo de amalgamação entre cosmologias africanas, indígenas, catolicismo popular e espírita kardecista, compondo uma tradição em disputa. Nessa formação, a oralidade é um dos seus principais pilares, oriundo de fundamentos epistemológicos afro-diaspórico, que organiza formas de sociabilidade, transmissão de saberes, memória e elaboração de mundo nas comunidades de terreiro (Nascimento, 2017; Olupona, 2023).

Este artigo sustenta que tais regimes de oralidade e presença são tensionados por dois vetores centrais: a branquitude, entendida como posição estrutural de poder e regime de representação que naturaliza privilégios brancos, produzindo apagamentos de corpos e saberes negros (Cardoso, 2017; Schucman, 2013; Sovik, 2009; Campos, 2023); e a midiaticização, compreendida como processo social que integra práticas e instituições à lógica de circulação, visibilidade e performance dos meios e tecnologias de comunicação (Braga, 2018). No caso da

³ Dados divulgados pelo IBGE em junho de 2025. Disponíveis em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 05 jul. 2025

⁴ Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 05 jul. 2025

⁵ Dados de 2020 do Sindjus. Disponível em: <https://www.sindjus.com.br/comunidade-tradicional-de-terreiro-batuque-do-rs-e-o-racismo-religioso/12>. Acesso em: 05 jul. 2025.

Umbanda, esses vetores se cruzam tanto na história institucionalizada da religião⁶, quanto no cotidiano dos terreiros, hierarquizando e racializando formas de enunciação do sagrado.

O texto é um recorte de pesquisa de mestrado e tem por objetivo compreender como comunidades de terreiro de Umbanda são impactadas pelos atravessamentos midiáticos e pela apropriação da branquitude, observando como esses territórios religiosos comunicam, resistem e reconstroem sentidos diante das disputas simbólicas contemporâneas. A questão orientadora é: de que modos a branquitude e a comunicação midiática atravessam as práticas e discursos dos terreiros de Umbanda em Porto Alegre? Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa qualitativa, com estratégia de estudo de caso e inspiração etnográfica, mobilizando observação participante, diário de campo, registros fotográficos e entrevistas em profundidade com liderança religiosa e médium. A Análise organiza-se em três movimentos: (1) os pontos cantados como acionadores de memória e territorialização da presença banto; (2) a enunciação de ‘permissão’ como negociação discursiva em gramática cristã sob atravessamento da branquitude; e (3) a disputa em torno da oralidade e do pretuguês (Gonzalez, 2022) como marcador de legitimidade, modernidade e autoridade do sagrado.

2. Branquitude e branqueamento da Umbanda

O debate sobre branquitude, no Brasil, evidencia que ser branco não é apenas uma característica fenotípica, mas uma posição social que confere privilégios materiais, simbólicos e epistêmicos (Cardoso, 2017; Schucman, 2013). Isto porque foi construída historicamente como uma relação de poder que estrutura o cotidiano em todas as instâncias da vida, visto que é “imaneente a todas as relações, práticas e sentidos sociais normativos” (Campos, 2023, p. 3). Nesse sentido, a ideologia do branqueamento opera tanto em políticas de Estado quanto na subjetividade, produzindo práticas de negação da negritude, inclusive por parte de pessoas negras que internalizam valores racistas e passam a desejar o embranquecimento como forma de ascensão (Gonzalez, 2022). Essa lógica se articula ao mito da democracia racial e à ideia de

⁶ O processo de institucionalização da Umbanda passa por uma série de nomes e marcos na história. Nesta pesquisa partimos do mito fundador de 1908. Para saber mais, sugerimos a consulta à obra do pai de santo David Dias, que já vem discutindo esse movimento de embranquecimento da Umbanda. DIAS, David. **Sincretismo na Umbanda: pactos e impactos na identidade dos povos de terreiro**. 1. Ed. São Paulo: Editora Encruzilhadas, 2024.

um Brasil mestiço harmonioso, que encobrem as hierarquias raciais profundas que estruturam a sociedade (Hasenbalg, 2022).

No campo religioso, o projeto de branqueamento se manifesta de modo contundente nas religiões de matriz africana, cuja história é atravessada por perseguições policiais, associações com criminalidade e tentativas de higienização cultural. A Umbanda, em particular, passa a integrar “na cosmologia às contradições de uma sociedade de classe, que assinala ao negro uma posição subalterna” (Ortiz, 1991, p. 8), passando a ser apresentada como uma religião brasileira a partir da década de 1930, num contexto em que se buscava construir uma identidade nacional miscigenada, mas subordinada a padrões eurocêntricos (Schwartz, 1993). A incorporação de elementos do espiritismo kardecista e do catolicismo, em detrimento das cosmologias africanas e indígenas, é parte de um movimento histórico que privilegiou epistemes brancas em nome da civilidade e do progresso.

O I Congresso de Espiritismo de Umbanda⁷, realizado em 1941, torna-se um marco desse processo, ao consolidar uma narrativa embranquecida da religião. A publicação resultante do Congresso apresenta um ‘espiritismo de Umbanda’ alinhado à moralidade católica e à racionalidade kardecista, reforçando uma imagem de uma Umbanda que minimiza ou apaga saberes ancestrais relacionados às entidades associadas ao preto e ao indígena. Para Dias (2024), esse processo de sincretismo não se dá de modo neutro, mas configura pactos que impactam diretamente a identidade dos povos de terreiro, muitas vezes deslocando saberes negros e indígenas para uma posição subalterna dentro da própria religião.

Neste contexto, a branquitude atua como um dispositivo de poder que captura, inclusive, os modos de narrar a história da Umbanda. Essas narrativas ditas oficiais ou fundantes tendem a se concentrar em figuras brancas – intelectuais, dirigentes e médiuns -, relegando a segundo plano a participação como sacerdotisas e sacerdotes de origem africana banto, que chegaram

⁷ Buscou legitimar a religião no espaço público a partir de uma narrativa embranquecida. No I Congresso de Espiritismo de Umbanda foi gerada uma publicação que reúne os textos debatidos durante o encontro. Disponível em: <https://archive.org/details/primeirocongressobrasileirodoespiritismodeumbanda>. Acesso em: 13 nov. 2024.

nesta terra muito antes desses movimentos. Sendo o circuito midiático infestado pelas relações de poder (Braga, 2017), nota-se “o reforço das normas, baseadas na verdade euroreferenciada, que pressupõe a brancura como norma de humano” (Campos, 2023, p. 9). Concomitantemente, a midiatização contemporânea oferece novos espaços para a atualização desses processos, na medida em que conteúdos sobre Umbanda circulam, em larga escala, a partir de influenciadores e sacerdotes/as sem letramento racial que ocupam os polos de visibilidade nas plataformas digitais.

A crítica à branquitude, portanto, está diretamente relacionada à hegemonia de regimes brancos de saber e representação que definem o que é legítimo, moderno, aceitável ou vendável como Umbanda. É nesse contexto que se propõe pensar a noção de ‘cativeiro da branquitude’, com inspiração em pontos cantados de Pretos Velhos/as, para problematizar as prisões simbólicas que ainda hoje se impõem sobre práticas e discursos umbandistas.

3. A Umbanda no Rio Grande do Sul: um breve panorama

A Umbanda no Rio Grande do Sul apresenta especificidades históricas e rituais que influenciaram decisivamente a conformação da religiosidade afro-gaúcha. Diferentemente de outros contextos regionais do país, onde determinadas vertentes se consolidaram de forma mais delimitada, no estado a Umbanda desenvolveu-se de maneira articulada ao Batuque e à Quimbanda, compondo um tripé religioso que estrutura grande parte dos terreiros locais. Essa articulação, conhecida como Linha Cruzada, configura-se como uma expressão religiosa relativamente recente, cuja consolidação remonta, segundo Oro (2002), à década de 1960.

Enquanto a Umbanda tem como eixo central o culto aos Caboclos e Pretos Velhos, e o Batuque organiza-se em torno do culto aos Orixás, a Linha Cruzada congrega essas manifestações em um mesmo espaço ritual, incorporando ainda Exus e Pombagiras, tradicionalmente associados à Quimbanda (Correa, 1998). No contexto rio-grandense, o Batuque é reconhecido como a vertente de maior africanização, constituindo tradição desenvolvida especificamente no estado, com influências jeje, iorubá e banto.

Essa configuração evidencia que os terreiros gaúchos operam sob uma lógica de coexistência ritual. Como observa Leistner (2013), a maioria dos terreiros cultua simultaneamente três formas litúrgicas: o Batuque (culto aos Orixás), a Umbanda (culto aos

Caboclos e Pretos Velhos) e a Quimbanda (culto aos Exus e Pombagiras). Trata-se, portanto, de uma religiosidade que se organiza por sobreposição e trânsito entre diferentes matrizes simbólicas, configurando uma dinâmica relacional.

O Batuque floresceu na segunda metade do século XIX, ajustando-se às condições de um Rio Grande do Sul ainda majoritariamente agrário. Sua estrutura ritual, marcada por iniciações longas, sacrifícios animais e organização familiar em torno dos Orixás, encontrava ressonância em um contexto pastoril e em relações de trabalho menos rigidamente reguladas (Oro, 2002). Já a Umbanda, que se encontra registros, inicia em 1920, na cidade de Rio Grande, expandindo-se em 1932 – mesmo período que a história institucionalizada passa a ser contada no Brasil – para Porto Alegre, por meio da Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda.

Esse período também coincide com a consolidação do capitalismo no estado, marcada pela monetização da economia, pelo êxodo rural e pelo avanço da industrialização. Inserida nesse novo cenário urbano, a Umbanda ajusta suas práticas rituais a uma rotina organizada em torno do trabalho assalariado. Diferentemente das longas obrigações iniciáticas do Batuque, as giras de Umbanda estruturam-se em encontros periódicos que permitem a seus adeptos conciliar vida religiosa e vida laboral.

É nesse contexto de transformação socioeconômica que a Linha Cruzada se afirma como modalidade religiosa predominante. Em meio ao desemprego, à insegurança social e ao surgimento de novas formas de adoecimento, ela se consolida como religião prática e pragmática, especializada na resolução sobrenatural de problemas cotidianos (Oro, 2008). Sua expansão também se relaciona aos custos mais acessíveis dos rituais, quando comparados aos do Batuque, e à possibilidade de articular, em um mesmo espaço, a força mística dos Orixás com a atuação direta de entidades (Correa, 1998).

4. Terreiro como território comunicacional

Pensar o terreiro como um território comunicacional é afirmar que estamos diante de um espaço onde a comunicação opera para além das mediações técnicas, ou instrumentais. No terreiro, o comunicar é vínculo, sensível, presença, afetação e corpo. Trata-se de um território simbólico e espiritual no qual se produzem sentidos, se preservam memórias e se transmitem saberes por meio de gestos, cânticos, danças, silêncios e atmosferas - dimensões que escapam

à lógica racional e codificadora da comunicação hegemônica. Uma comunidade de terreiro, nesse sentido, não é apenas o espaço do rito, mas o lugar da escuta, do corpo em roda, da palavra em presença. Sua comunicação acontece nas bordas do sistema, no contrafluxo da lógica eurocêntrica que tenta reduzir os sentidos ao visível, ao inteligível ou ao quantificável.

De modo simples, para Lopes (2004, p. 201), o terreiro pode ser entendido como um “espaço-físico ocupado por um templo da religião afro-brasileira e pelas residências, permanentes ou eventuais, dos sacerdotes e fiéis”. No entanto, para além de um espaço físico, trata-se de um espaço de memória, de identidade e de reprodução de valores ancestrais, um espaço de referências múltiplas (Sodré, 2002). Convém lembrar que os terreiros começam a surgir no Brasil no contexto de escravização, como um espaço de resistência e aquilombamento das populações escravizadas. Embora as comunidades de terreiro tenham como uma das possibilidades a relação de um devoto com o sagrado, ele não se resume a isso, uma vez que ele é espaço de convivência, de troca, de estar em relação, de transmissão de saberes e de dar sentido à existência da comunidade. Simas e Rufino corroboram com essa compreensão:

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

O terreiro de Umbanda, enquanto espaço religioso, pode ser compreendido como um território comunicacional, por ser um espaço simultaneamente territorial e simbólico que produz e sustenta vínculos por meio da oralidade, de rituais, da espiritualidade, da sensorialidade e da afetividade. A comunicação transcende o plano material e atua como mediadora no campo simbólico e na produção de sentidos. O conceito de território, sobretudo ao falarmos a partir da perspectiva do terreiro, refere-se a esse espaço simbólico e sagrado que possibilita a comunicação com o invisível, mas também, como aponta Santos (1999, p. 7), ao “lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das

manifestações da sua existência”. Possibilitando modos de relação com o mundo e organização da vida. Essa compreensão dialoga com Sodré, que entende que a

A comunicação define-se, assim, como o vínculo estabelecido pela *philia*, coextensivo ao lugar próprio. A *philia* permite definir o comum como “próprio” (*okeion*) e “vizinho” (*koinon*), significados enfeixados no conceito moderno de sociabilidade, definido por Tönnies (1979). Por ser próprio, o lugar comum é um topos, ao mesmo tempo espacial e simbólico, que oferece aos próximos ou vizinhos imagens e memórias (casa, templo, monumento etc.) como um campo de identificações, acionado por uma mesma língua. O laço comunicativo da *philia* se alimenta de diferentes memórias, ritos e acontecimentos marcantes. Alimenta-se da cultura. (2023, p. 22).

Distante das concepções instrumentais ou tecnológicas da comunicação, aqui se privilegia a comunicação enquanto relação, vínculo e sensível. Em contextos como o das religiões de matriz africana, que tensionam o padrão hegemônico eurocêntrico, cabe essa abordagem - especialmente se entendermos que a comunicação é criadora de cultura e que a cultura contribui para a definição de padrões simbólicos e sociais (Hall, 2016) em uma sociedade marcada por preconceitos, desigualdades e apagamentos. Nesse sentido, importa ressaltar que “os terreiros por aqui inventados apontam para uma vasta ecologia de pertencimentos e para a dimensão de uma cosmopolítica das populações negras no Novo Mundo” (Simas e Rufino, 2018, p. 45).

Há uma configuração comunicacional própria, que se estabelece nos cultos afro-brasileiros. Como afirma Muniz Sodré (2016, p. 208), esses cultos “atestam e continuamente confirmam a presença na história nacional de um complexo paradigma civilizatório, diferencialmente distante do paradigma europeu, centrado nos poderes da organização capitalista e da racionalidade *sígnica*”. O que importa nesta cosmovisão é a vivência simbólica do mundo, o valor relacional das palavras, a performatividade do rito e a alegria como potência existencial. Nesse universo, não há espaço para uma comunicação centrada apenas na lógica, na razão ou na linguagem instrumental, como reitera Sodré

É particularmente visível a urgência de outra posição interpretativa para o campo da Comunicação, capaz de liberar o agir comunicacional das concepções que o limitam ao nível de interação entre as forças puramente mecânicas e de abarcar a diversidade da natureza das trocas, em que se fazer presentes os signos representativos ou intelectuais, mas principalmente os poderosos dispositivos do afeto. Nos fenômenos

da simpatia, da antipatia, do amor, da paixão, das emoções, mas igualmente nas relações em que os índices predominam sobre os signos com valor semântico, algo passa, transmite-se, comunica-se, e nem sempre se sabe muito bem do que se trata. (Sodré, 2016, p. 13).

A interface entre comunicação e religiões de matrizes africanas exige, portanto, um deslocamento epistêmico. Com isso, o sentir atua como modo de conhecimento e o corpo como território da escuta, pois “sentir implica o corpo, mais ainda, uma necessária conexão entre espírito e corpo” (Sodré, 2016, p. 13). Para acessar essa dimensão comunicacional, torna-se necessário um processo de decolonização do olhar - ou, como propõe Borges (2020), um olhar enegrecido que subverta a lógica dominante e reinstitua o vínculo como centro da prática comunicacional: “a comunicação é uma prática do comum cujo objetivo é a criação e manutenção de vínculos” (Borges, 2020, p. 8).

Compreender a comunicação a partir deste lugar - especialmente no entrecruzamento com a religiosidade afro-brasileira - nos permite tecer caminhos mais potentes e coletivos, onde o outro não é negado, mas condição de existência do eu. Assim como os afetos não são acessórios, mas matéria-prima da relação. Como afirma Borges (2020, p. 25), “todo o projeto de emancipação humana encontra-se nesse processo doloroso de nos pensarmos mutuamente”. Isto é, mais uma vez, há a convergência dos saberes dos bantos sobre coletividade - para a confluência de caminhos outros.

O vínculo movido por essa dimensão sensível, portanto, deve ser o centro dessa encruzilhada comunicativa e religiosa, tendo em vista, de acordo com Borges (2020), que o não estabelecimento do vínculo é justamente o que vem fragmentando a sociedade contemporânea, principalmente no que tange os racismos e outras formas de discriminação na esfera comunicacional. A liturgia da Umbanda, manifestada em roda e pelo canto e a música, demanda dos corpos e dessa vinculação para se realizar. Trata-se, portanto, de um ponto de partida, um pressuposto para uma religiosidade não dogmática.

Nesta perspectiva de uma comunicação relacional, na qual há uma afetação, um sensível e, até mesmo, a dimensão de presença - o que, aliás, dialoga diretamente com a cosmovisão religiosa africanista que desloca para o centro o corpo e o sentir -, só é possível *ser com*, e, para isso, o vínculo pressupõe permitir perder-se a si mesmo (Sodré, 2016). A linguagem, por isso, é mais um elemento da comunicação, visto que, desta forma, acontece a

mediação dos vínculos e se estabelece o território do encontro, afinal, como dizia Paulo Freire (1987) falar é tornar um mundo em comum, que seja um lugar de encontro, permitindo a comunicação, pois “somente na comunicação tem sentido a vida humana” (Freire, 1987, p. 34). No cruzo da comunicação com as religiões de matriz africana, o carrego é semântico, afetivo e cósmico “cada palavra, cada som e cada gesto carregam não apenas as convenções sígnicas de toda língua, mas também a experiência histórica e a *Arkhé* do grupo” (Sodré, 2016, p. 215), reafirmando a dimensão sensível e de presença na comunicação religiosa.

Nos terreiros são produzidos laços comunicacionais que são nutridos por uma cultura viva, por vivências sensíveis e práticas relacionais. Viver o chão de terreiro é uma experiência compartilhada de mundo - da liderança religiosa, das entidades, dos médiuns e dos consulentes -, na qual ocorre uma produção coletiva de realidade e de vínculo. O terreiro, portanto, configura uma ambiência comunicacional por excelência, marcada por elementos que operam como forças de sustentação, proteção e conexão com o sagrado. Desde o momento que acessamos o terreiro, a comunicação se estabelece por meio de saudações e gestos que funcionam como pedidos de licença e reverência aos guardiões e protetores da casa. O congá, geralmente localizado no espaço onde se realizam as giras, é composto por imagens, firmezas e objetos simbólicos que representam os pontos de força e os portais espirituais daquele terreiro.

As giras, enquanto principal ritual da Umbanda, são organizadas em uma estrutura ritualística que tem como objetivo a elevação vibracional do ambiente e o estabelecimento de uma ponte entre o mundo físico e o mundo espiritual, chamando os guias espirituais para a realização dos trabalhos. A abertura da gira se dá por meio de cantos entoados ao som do tambor, invocando as Entidades que regem a casa. Em meio aos cantos, rezas e toques, a defumação é realizada para purificar os corpos e o campo energético, promovendo uma sintonia vibracional entre médiuns e consulentes com o mundo invisível. A partir da incorporação dos guias espirituais pelos seus médiuns, a gira se desenvolve por meio de passes e atendimentos individuais. Nesse processo, a comunicação extrapola a oralidade: o corpo se torna meio expressivo e sagrado - no estalar dos dedos de um Preto Velho, no passo firme do Caboclo ou na gargalhada vibrante de uma Pombagira. Tudo se torna um encontro comunicacional, cujos vínculos entre os sujeitos são construídos afetiva e simbolicamente. Como explica Sodré (2016, p. 10):

Em termos mais práticos, a questão pode ser resumida assim: quem é, para mim, este outro com quem eu falo e vice-versa? Essa é a situação enunciativa, da qual não dão conta por inteiro a racionalidade linguística nem as muitas lógicas argumentativas da comunicação. Aqui têm lugar o que nos permitimos designar como *estratégias sensíveis*, para nos referirmos aos jogos de vinculação dos atos discursivos às relações de localização e afetação dos sujeitos no interior da linguagem.

Ao mesmo tempo, o terreiro existe hoje em sociedade em midiaticização, em que práticas e instituições passam a conviver com lógicas de circulação, visibilidade e performance (Braga, 2018). Isso não significa reduzir o terreiro à mídia, mas reconhecer que a esfera midiática atua como ambiente de reorganização do sensível, do mostrável e do narrável – e, portanto, pode incidir sobre regimes de enunciação do sagrado. É nesse ponto que a branquitude, enquanto norma de humano e padrão euroreferenciado de verdade (Campos, 2023), encontra na midiaticização uma via de atualização: ao atravessar circuitos de visibilidade, certos repertórios são aceitos e outros desautorizados, criando tensões entre oralidade ancestral e pedagogias universalistas.

4.1 Esquema das Dinâmicas Comunicacionais

Inspirada na cosmologia banto-kongo - na qual a comunicação é entendida como um fluxo contínuo entre as dimensões visível e invisível da existência, em que a palavra, o som e o corpo são suportes materiais de uma circulação de forças ancestrais (Fu-Kiau, 2024) - proponho um esquema analítico das dinâmicas comunicacionais em terreiros de Umbanda. O esquema não visa classificar práticas em compartimentos estanques, mas mapear zonas de funcionamento que se atravessam mutuamente. A partir do esquema, olha-se para esse território comunicacional que é o terreiro a partir de quatro eixos internos: comunicação ritual, comunicação oral, comunicação espiritual e comunicação sensorial-afetiva. Circundados por uma quinta esfera, temos a comunicação midiática – que atua como ambiente de circulação e visibilidade – e que, atravessada pela branquitude, pode reorganizar repertórios de legitimidade do que pode ou deve ser dito, mostrado e performado como Umbanda em uma sociedade em midiaticização (Braga, 2018).



FIGURA 1 – Esquema Dinâmicas Comunicacionais

FONTE – AUTORA, 2025.

Na comunicação ritual, situam-se os elementos estruturantes das giras: toque de tambor, pontos cantados, defumações, oferendas, gestos de saudação etc. Na comunicação, destacam-se as conversas entre liderança e comunidade, os saberes transmitidos de geração para geração, os provérbios, narrativas de fundamento e histórias de entidades. A comunicação espiritual refere-se às interações entre entidades, médiuns e consulentes, nos atendimentos e transes, enquanto a comunicação sensorial-afetiva diz respeito à toda a ambiência, que atravessa cheiros de ervas, de fumos das entidades, da fumaça da defumação, do toque do tambor que arrepia, das comidas compartilhadas etc. Esses fluxos, no entanto, são contínuos e podem se misturar, não buscando engessar em categorias estanques.

A esfera midiática envolve e atravessa todas as demais, seja pela presença de tecnologias no próprio ritual, como caixas de som, microfones, playlists etc), seja pela circulação de conteúdos sobre o terreiro em redes sociais que acabam impactando internamente. Em uma sociedade em midiatização, tal como discute Braga (2018), a comunicação deixa de

estar restrita a instituições midiáticas para se tornar processo difuso, acionado por diferentes atores que produzem e circulam conteúdos por meio de tecnologias acessíveis.

Esse cenário cria uma encruzilhada comunicacional em que ritualística, oralidade, corporeidade e sensorialidade umbandistas passam a coexistir atravessadas pela branquitude e marcadas por gramáticas midiáticas com lógicas de performance, visibilidade e consumo.

5. Análise de caso: observação participante

A análise a seguir parte de uma cena observada em pesquisa realizada em terreiro de Umbanda de Porto Alegre, articulada a entrevistas realizadas com a liderança e um médium do mesmo terreiro. A narrativa, escrita em primeira pessoa, descreve situações registradas em diário de campo, tensionadas por excertos de entrevistas e ilustrada por fotografia, valorizando a dimensão experiencial da pesquisa (Silva, 2000). Os temas abordados perpassam dinâmicas comunicacionais do terreiro e atravessamentos da branquitude, com atenção às formas de enunciação que emergem na interseção entre oralidade ancestral e gramáticas hegemônicas.

5.1 No terreiro de Congo: oralidade, relação e memória viva

Uma das dimensões que fiz questão de registrar em meu diário de campo, durante as observações, foram os pontos entoados nas giras. A musicalidade dialoga profundamente comigo; ela me atravessa e produz afeto. No entanto, para além da experiência pessoal, os pontos cantados constituem a materialização da oralidade viva nos terreiros, capazes de narrar histórias, delimitar territórios e, é claro, convocar a presença das entidades.

Foi no ecoar do ponto “*Congo Rei Congo, cadê os Pretos Velhos? Vamos Saravar no terreiro de Congo*” que a memória se impôs como chave interpretativa. A palavra “Congo, reiterada como invocação, evoca a presença banto na constituição das religiões afro-brasileiras e reinscreve uma ancestralidade negra que insiste em permanecer fertilizando rastros/resíduos (Campos, 2023), mesmo quando tensionada por narrativas hegemônicas que buscam embranquecer ou reordenar as origens da Umbanda.

[...] os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo para além da Imensidão das Águas, o rastro/resíduos de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens. Confrontados à implacável desordem do colono, eles conheceram essa genialidade, atada aos sofrimentos que

suportaram, de fertilizar esses rastros/ resíduos, criando, melhor do que sínteses, resultantes das quais adquiriram o segredo (Campos, 2023, p. 83-84).

Essa memória preta, que resiste aos apagamentos e se reinventa na relação, logo se manifesta com a chegada dos Pretos e Pretas Velhas para a sessão da noite (figura 2). Corpos curvados, chapéus de palha, banquinhos baixos e um alguidar com água e ervas compõem a cena. O estalar dos dedos, as batidas das bengalas no chão e uma risada suave e contida instauram no salão um clima de reencontro com aquela vovó e vovô queridos. No ar, o cheiro de café, a fumaça do palheiro e o aroma da arruda ativam uma memória sensorial que ultrapassa o discurso, mas demonstra “o simbolismo da liturgia e dos mitos permanece, em meio ao império do racionalismo empirista, como uma porta de acesso a imagens primais e a anseios de transcendência” (Sodré, 2016, p. 208). O terreiro, enquanto território comunicacional, produz assim um comum ancorado na Arkhé, isto é, uma origem continuamente atualizada, mas que não deixa de nutrir seus rastros/resíduos e de recompor, no presente, os elos fragmentados pela diáspora afro-atlântica.



FIGURA 2 – Preta Velha em sessão de Umbanda
FONTE – AUTORA, 2025.

Neste cenário, fui atendida por uma Preta Velha que me abraçou e iniciou sua fala afirmando que “*Deus permitiu que eles venham da senzala*” para o atendimento naquela noite. A frase parecia carregar a necessidade de enunciar autorização, como se fosse preciso afirmar uma permissão superior para que aquela presença pudesse se dar. Essa enunciação me levou a refletir sobre hierarquização e subordinação simbólica, especialmente quando o Deus cristão aparece como instância legitimadora, e sobre como a minha própria presença - uma mulher branca, à frente de uma senhora preta - pode, nas nuances da branquitude, acionar a necessidade desse tipo de anúncio. Pois, como afirma Campos (2023, p. 3) a branquitude “é a relação fundante do mundo como se apresenta na perspectiva da Modernidade ocidental e, portanto, estrutura do cotidiano”.

Considerando que a branquitude está presente de forma inerente em todas as relações, práticas e significados sociais considerados normativos (Campos, 2023), não é possível reduzir a fala da Preta Velha à mera submissão, sob pena de simplificar a complexidade do campo. Se “é na forma de enunciação que mora a astúcia do enunciado.” (Borges, 2025, p. 57) e, naquele contexto social mais amplo, no qual diferentes pessoas vão ao terreiro, a linguagem legítima é marcada pela branquitude, a enunciação da “permissão” pode também ser lida como estratégia de negociação. Trata-se também de um rearranjo discursivo que garante a continuidade da presença ancestral e desestabiliza, desde dentro, a gramática hegemônica.

Nessa perspectiva, a fala se converte em lugar - “em que a regressão, a destituição, a violação, a discriminação e a exclusão não encontram morada. Não é um lugar de negação, mas de afirmação de uma soberania negada” (Borges, 2025, p. 57). A senzala é nomeada como lugar de origem espiritual, não como prisão; sem apagar a dor histórica, opera-se um deslocamento para uma lógica cosmológica de retorno autorizado, em que o passado de cativo é reinscrito como fonte de axé, saber e autoridade dos Pretos e Pretas Velhas. Nas fissuras dessas tensões, negociações e pactos não ditos se tornam necessários. Como aponta a Mãe de Santo (2025), ao relatar sua experiência em uma casa universalista,

A gente entende que aquela ritualística, aquela Umbanda universalista e embranquecida, ela não nos fortalece. Ela não nos nutre. E ela não me representa. Eu vivi vários conflitos. Porque ela não aceita tudo aquilo que a gente sabe pela oralidade, que é verdade. Para eles, Orixás são brancos, os Pretos Velhos são espíritos que vêm para evoluir. E aí, quando eles evoluem, eles não falam da maneira deles. (Mãe de Santo, 2025, entrevista).

A oralidade, nesse cenário, torna-se espaço de disputa direta com a branquitude, tomada como referência universal e como base das formas consideradas legítimas de enunciação - inclusive no plano comunicacional. Ao afirmar que os Pretos Velhos “vêm para evoluir” e que, ao evoluírem, abandonam o pretuguês (Gonzalez, 1984), o discurso universalista opera um apagamento linguístico e simbólico. A fala característica - pausada, marcada, carregada de sotaque e memória - deixa de ser sabedoria para tornar-se atraso a ser superado. A resistência, portanto, também se dá na manutenção da forma de falar, visto que a oralidade é também identidade.

“[...] desde o século XVIII o africano ou o asiático é inferior por não ser moderno. Sua estranheza - sua inferioridade - provém de seu “atraso”. Seria inútil perguntar-se: atraso em relação a quê ou a quem? O Ocidente identificou-se com o tempo e não há outra modernidade senão a do Ocidente.” (Paz, 1984, p. 40).

Sentar-se na frente de um/a Preto Velho/a é a oportunidade de ter uma dose de muita sabedoria. Em poucas palavras, essas entidades oferecem orientações que acompanham por muito tempo, condensando experiências, dores e aprendizagens em conselhos breves e precisos. Talvez seja justamente essa autoridade da palavra preta que desestabilize o sistema da branquitude: a sabedoria não vem da academia, nem da escrita legitimada, mas do corpo curvado que carrega a memória ancestral e fala a partir dela. Nesse sentido, se “dizer sensível é cogitar maneiras de produzir uma gramática que desafie o ideário neoliberal” (Borges, 2025, p. 55), o terreiro amplia o campo do comum por meio da memória e da ancestralidade, disputando o sensível e produzindo outra gramática afetiva e estética.

No atendimento que recebi, a Preta Velha misturava palha da costa, fumo de palheiro e água com ervas enquanto cantarolava baixinho - quase uma prece murmurada, carregada de mistérios. Após a conversa, entregou-me a pequena mandinga e orientou que a colocasse sob o travesseiro, para “tranquilizar o cabeçudo” - em pleno período pré-banca de qualificação. Essa centralidade da oralidade é reiterada na fala de um médium: “ela é fundamental. [...] Tu já teve oportunidade - eu já tive - de sentar e conversar com um preto velho em dia de consulta?” (Médium, 2025, entrevista). E ele ainda amplia:

Vou sentar com o meu pai de santo [...] No mínimo eu fico 40, 50 minutos ouvindo ele falar. Aprendendo com os mais velhos. [...] A oralidade sempre permeia a nossa existência. [...] Tu pode escrever? Pode. Mas vai ser a minha visão. (Médium, 2025, entrevista).

A frase final é crucial, pois ela evidencia que escrever é possível, mas é uma perspectiva. A oralidade, portanto, preserva algo da relação direta, do contexto, da presença. O conhecimento não se desprende do corpo que o enuncia e compreende que nem tudo precisa ser traduzido plenamente à lógica escrita e universalizante. Além disso, no contexto dos Pretos e Pretas Velhas, a fala carrega deslocamentos radicais, visto que confere às pessoas pretas “a possibilidade de alcançar o estatuto de emancipação pela linguagem” (Borges, 2025, p. 57). Trata-se de um movimento que Lélia Gonzalez já anunciava ao afirmar que “o lixo vai falar e numa boa”, recolocando a oralidade negra, historicamente desqualificada, como lugar de produção de mundo.

No terreiro de Congo, portanto, a oralidade é memória viva, relação e disputa. Ela convoca a ancestralidade, negocia com discursos hegemônicos e sustenta pedagogias próprias, ancoradas em modos de saber e ensinar que passam pelo corpo, pelo rito e pela convivência cotidiana. Em sintonia com o pensamento bantu-kongo, formulado por Fu-Kiau (2024), a vida é compreendida como um processo contínuo e bilateral de comunicação, em que existir é, fundamentalmente, emitir e receber ondas, signos e sentidos que circulam entre mundos. Nessa chave, a memória e oralidade são movimentos permanentes de transmissão e recriação de conhecimentos, como sugere o provérbio congolês citado por Lopes e Simas (2021, p. 36), que diz “os pássaros têm asas porque elas lhes foram passadas por outros pássaros. Eles voam porque continuam a praticar a arte de voar bem, a mesma praticada por seus ancestrais”. A palavra que ecoa no terreiro de Congo, nas cantigas, nas rezas e nos conselhos renova o gesto de “passar asas”, de modo a possibilitar que os saberes negros sigam voando, apesar das tentativas históricas de captura e apagamento.

5.2 Amarração analítica: o esquema aplicado ao caso

A cena do terreiro permite visualizar, simultaneamente, quadro dinâmicas internas do esquema proposto. A comunicação ritual aparece nos pontos cantados e na chegada dos Pretos Velhos, que instauram ritmo, temporalidade e pertencimento. A comunicação oral emerge nos conselhos, narrativas e ensinamentos, que afirmam autoridade do sagrado pela palavra em presença. A comunicação espiritual se manifesta na consulta, na incorporação e na própria enunciação da entidade como sujeito de fala. Por fim, a comunicação sensorial-afetiva

atravessa a experiência (cheiro de café, fumaça, arruda, o abraço), compondo ambiência que comunica antes mesmo de ser interpretada.

É nesse entrelaçamento que a branquitude se torna visível como atravessamento: ela não se apresenta como tema, mas como regime de legitimidade que organiza as gramáticas possíveis do sagrado. A frase “Deus permitiu” evidencia negociação com idioma público dominante, enquanto a disputa sobre “evolução” e “forma de falar” mostra como a branquitude incide sobre critérios de modernidade, aceitabilidade e autoridade. Em sociedade em midiaticização (Braga, 2018), tal regime pode ser reforçado por circuitos de visibilidade que premiam discursos universalizantes – frequentemente traduzidos em conteúdos educativos e civilizatórios – e, assim, reconfiguram expectativas sobre como a Umbanda deve parecer.

6. Considerações

Ao investigar de que modos branquitude e comunicação midiática atravessam práticas e discursos em um terreiro de Umbanda em Porto Alegre, este artigo deslocou a leitura do terreiro como simples lugar de rito para compreendê-lo como território comunicacional: espaço de vínculo, presença e produção de mundo no qual oralidade, corpo e ambiência sustentam regimes próprios de transmissão e autoridade. Nesse horizonte, a oralidade não é apenas meio de comunicação, mas tecnologia epistemológica afro-diaspórica que mantém viva a memória, atualiza ancestralidade e organiza pedagogias do sagrado.

A análise empírica evidenciou que os pontos cantados operam como acionadores de memória e territorialização, reinscrevendo rastros/resíduos (Campos, 2023) da diáspora e tensionando narrativas hegemônicas sobre origens da Umbanda. A enunciação “Deus permitiu que venham da senzala” mostrou como o sagrado pode ser dito em gramática cristã amplamente legitimada na esfera pública, sem que isso signifique submissão automática: argumentou-se trata-se de negociação discursiva em campo racializado em que a entidade transita por idioma público dominante ao mesmo tempo em que reinscreve a senzala como fonte de axé e autoridade. A disputa sobre a fala – especialmente quando discursos universalizantes atribuem “evolução” ao abandono do pretuguês – tornou visível que o conflito não é apenas de conteúdo,

mas de regime de enunciação: quem pode falar, como pode falar e quais marcas de temporalidade e modernidade são reconhecidas como legítimas.

Como contribuição ao campo da Comunicação, o artigo propôs um esquema analítico das dinâmicas comunicacionais em terreiros de Umbanda: ritual, oral, espiritual e sensorial-afetiva, circundadas pela esfera midiática atravessada pela branquitude. O esquema permite observar que, em sociedade em midiatização, a esfera da visibilidade pode reorganizar critérios do mostrável e do narrável, favorecendo repertórios embranquecidos e pedagogias civilizatórias. Ainda assim, o caso analisado revela que a oralidade permanece como campo de resistência e invenção do comum, pois nela saberes negros seguem “passando asas”, produzindo mundo apesar das tentativas de captura.

Por fim, sugere-se que pesquisas futuras aprofundem a análise da esfera midiática com mapeamento sistemático de circuitos digitais (perfis, conteúdos e disputas) associados à Umbanda, de modo a compreender como regimes de visibilidade impactam, interna e externamente, as práticas de transmissão e autoridade do sagrado.

Referências

- BRAGA, José. **Instituições & Midiatização** - um olhar comunicacional. *In*: Entre o que se diz e o que se pensa: onde está a midiatização? Org.: FERREIRA, Jairo...[et al.]. Santa Maria: FACOS - UFSM, 2018. p. 291-311.
- CAMPOS, Deivison. **Entre tradição e contramodernidade**: proposta de um modelo para a investigação do atravessamento da circulação midiática e da circularidade do afro na diáspora. *In*: Redes de pesquisa: comunicação em perspectiva. Org.: SILVA, Juremir. Porto Alegre: Sulina, 2023. p. 271-287.
- CARDOSO, Lourenço. **A branquitude acrílica revisitada e as críticas**. *In*: Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Org.: MULLER, Tânia. 1 ed. Curitiba: Appris, 2017. p. 33-50.
- DIAS, David. **Sincretismo na Umbanda**: pactos e impactos na identidade dos povos de terreiro. 1. Ed. São Paulo: Editora Encruzilhadas, 2024.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FU-KIAU, Bunseki. **O livro africano sem título: Cosmologia dos Bantu-Kongo**. Tradução: Santana, Tiganá. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2022.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Tradução: Miranda, Daniel; Oliveira, William. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

- LOPES, Nei. **Comunidade-terreiro**. In: Enciclopédia da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz. **Filosofias africanas: uma introdução**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- NASCIMENTO, Wanderson. **Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia UBUNTU**. Revista Prometeus Filosofia, Sergipe: vol. 9, ano 9, n. 21, dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/5698>. Acesso em: 13 jul. 2025.
- NASCIMENTO, Wanderson. **As religiões de matrizes africanas, resistência e contexto escolar: entre encruzilhadas...** 2017. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/320931315>. Acesso em: 01 ago. 2025.
- OLUPONA, Jacob. **Religiões africanas: uma brevíssima introdução**. Tradução: LUCAS, Fábio. Petrópolis: Vozes, 2023.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PRANDI, Reginaldo. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização**. Horizontes Antropológicos, v. 4, p. 151-167, 1998.
- SCHUCMAN, Lia. **Entre o encardido, branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. - São Paulo: Annablume, 2013.
- _____. **Branquitude: diálogos sobre racismo e antirracismo**. 1ª ed. São Paulo: Fósforo, 2023.
- SCHWARCZ, Lília. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. 1ª ed. São Paulo: companhia das letras, 1993.
- SIMAS, Luiz; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. 7ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. **A ciência do comum: notas para o método comunicacional**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. **As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. **A ruptura paradigmática da comunicação**. Revista MATRIZES. V. 17, No 3 set./dez. 2023. São Paulo – Brasil. p. 19-27. Disponível em: <https://revistas.usp.br/matrizes/article/view/217018/201941>. Acesso em 05 ago. 2025.
- SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.
- SOVIK, Liv.; MARTINELLI, Fernanda.; GUAZINA, Liziane. **Stuart Hall e os estudos da comunicação no Brasil**. Revista MATRIZES, São Paulo, v 10, n. 3, 2016. Disponível em: <https://revistas.usp.br/matrizes/article/view/124652>