

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS**

JULIANA MACIEL BOHALENKO

**CULTURA DE PAZ E RELIGIOSIDADE:
INVESTIGANDO O PAPEL DOS TERREIROS DE UMBANDA NA CIDADE DE
PONTA GROSSA/PR**

**PONTA GROSSA
2026**

JULIANA MACIEL BOHALENKO

**CULTURA DE PAZ E RELIGIOSIDADE:
INVESTIGANDO O PAPEL DOS TERREIROS DE UMBANDA NA CIDADE DE
PONTA GROSSA/PR**

Dissertação submetida à Universidade Estadual de
Ponta Grossa como requisito parcial para mestrado
do Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais Aplicadas.

Orientador: Prof. Dr. Nei Alberto Salles Filho

**PONTA GROSSA
2026**

Bohaienko, Juliana Maciel

B676 Cultura de Paz e Religiosidade: investigando os terreiros de umbanda na cidade de Ponta Grossa/PR / Juliana Maciel Bohaienko. Ponta Grossa, 2026.
117 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas - Área de
Concentração: Cidadania e Políticas Públicas), Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Nei Alberto Salles Filho.

1. Religiões. 2. Cultura de Paz. 3. Umbanda. 4. Estudos decoloniais. 5. Religiões afro-brasileiras. I.
Salles Filho, Nei Alberto. II. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Cidadania e Políticas Públicas. III.T.

CDD: 304

TERMO DE APROVAÇÃO

JULIANA MACIEL BOHALENKO

“Cultura de Paz e Religiosidade: investigando o papel dos terreiros de umbanda na cidade de Ponta Grossa/PR”.

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, Setor de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:

Assinatura pelos membros da Banca

Documento assinado digitalmente
 NEI ALBERTO SALLES FILHO
Data: 07/06/2026 21:13:42-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Nei Alberto Salles Filho - UEPG - PR -Presidente

Documento assinado digitalmente
 LUCIO JORGE HAMMES
Data: 01/06/2026 13:14:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Lúcio Jorge Hammes - UNIPAMPA-RS - Membro Externo

Documento assinado digitalmente
 SILMARA CARNEIRO E SILVA
Data: 01/06/2026 23:13:43-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Silmara Carneiro e Silva - UEPG-PR - Membro Interno

Ponta Grossa, 29 de maio de 2026.

Quanto nome tem a Rainha do Mar?
Quanto nome tem a Rainha do Mar?
Dandalunda, Janaína
Marabô, Princesa de Aiocá
Inaê, Sereia, Mucunã, Maria, Dona Iemanjá
Onde ela vive?
Onde ela mora?
Nas águas, na loca de pedra
Num palácio encantado no fundo do mar
O que ela gosta?
O que ela adora?
Perfume, flor, espelho e pente
Toda sorte de presente
Pra ela se enfeitar
Como se saúda a Rainha do Mar?
Como se saúda a Rainha do Mar?
Alodê, Odofiaba, minha mãe, mãe d'água, odoyá
Alodê, Odofiaba, minha mãe, mãe d'água, odoyá
Qual é seu dia, Nossa Senhora?
É dia 2 de fevereiro
Quando na beira da praia
Eu vou me abençoar
O que ela canta?
Por que ela chora?
Só canta cantiga bonita
Chora quando fica aflita se você chorar
Quem é que já viu a Rainha do Mar?
Quem é que já viu a Rainha do Mar?
Pescador e marinheiro quem escuta a Sereia cantar
É com o povo que é praieiro
Que Dona Yemanjá quer se casar.

- Canção "Yemanjá, Rainha do Mar", autoria de Maria Bethânia (2007).

AGRADECIMENTOS

Por muito tempo, fiquei a contemplar estas palavras. Pensava por onde começar, por onde terminar, ou se deveria, afinal, tentar colocar em frases aquilo que transborda em gratidão. A verdade, porém, é que este trabalho não nasceu sozinho: ele foi gestado por mãos generosas, por olhares que acreditaram antes que eu mesma acreditasse.

Por isso, começo por onde tudo começa: pela minha mãe. Ângela Maria Maciel, minha primeira casa, meu norte mais fiel. Obrigada por ser visionária quando eu ainda não conseguia enxergar o horizonte, por cada "empurrãozinho" que, na verdade, era um ato de amor disfarçado de leveza. Não seria nem sombra do que sou sem a sua presença.

Ao meu pai, Francisco Carlos Bohaienko, que sempre soube que o silêncio também é uma forma de dizer "eu estou aqui". Seu apoio, quieto e constante como a maré, nunca passou despercebido.

Ao meu orientador, Nei Alberto Salles Filho, que desde aquele meado de 2023, quando ainda era apenas uma aluna especial, ainda aprendendo a me reconhecer neste espaço, abriu portas, encheu minha imaginação de possibilidades e, sobretudo, acreditou em mim com uma firmeza que eu precisava emprestar algumas vezes. Obrigada por não ter deixado minha chama apagar.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas e à Universidade Estadual de Ponta Grossa, instituição à qual tenho profunda admiração e gratidão, bem como a todos os seus docentes, pelo investimento, pela estrutura e pelo apoio ao longo desta jornada.

Por fim, ou melhor, por primeiro, porque é onde tudo começa e tudo retorna, agradeço a Deus, ao meu pai Oxóssi, à minha mãe Iemanjá, e a todos os meus guias e ancestrais que me precederam, que me carregam e que me escolheram para continuar o que eles começaram.

Este trabalho é uma oferenda. É fruto da minha gratidão eterna.

É o chão que me acolheu tomando a forma de palavras.

Que ele ecoe como tambor: longe, fundo, e com propósito.

RESUMO

O presente estudo investiga o papel dos terreiros de Umbanda em Ponta Grossa, Paraná, questionando como essas entidades religiosas minoritárias podem contribuir para a promoção da Cultura de Paz em um contexto local considerado conservador socialmente. Motivada pela escassez de estudos que articulem as práticas e crenças da Umbanda com o trabalho social desenvolvido por essas comunidades, a pesquisa analisa de que forma tais elementos influenciam a coesão social, enfrentam preconceitos e fortalecem a tolerância. O objetivo central é compreender se, e como, os terreiros de Umbanda atuam como agentes de Cultura de Paz, entendida como um conjunto de valores e comportamentos baseados no respeito pela diversidade e na capacidade de viver pacificamente. A investigação se estrutura em quatro eixos: a identidade religiosa da Umbanda; a resiliência de seus seguidores frente às discriminações; a relação entre os valores umbandistas e os princípios universais de convivência; e a contribuição desses valores para a Cultura de Paz. Com abordagem interdisciplinar e metodologia qualitativa, a pesquisa utiliza revisão bibliográfica, análise documental, entrevistas semiestruturadas com dirigentes e membros dos terreiros e observações de rituais. A análise será fundamentada em autores como Soltoski, Galtung, Boaventura de Sousa Santos, Salles Filho, Donna Haraway e Sofia Fávero, que permitem um olhar decolonial e situado sobre os saberes religiosos, seus efeitos sociais e relações com a paz. Busca-se, assim, compreender os sentidos atribuídos pelos próprios sujeitos às práticas e crenças, reconhecendo a potência epistemológica dos saberes locais.

Palavras-Chave: Religiões. Cultura de Paz. Umbanda. Estudos Decoloniais. Religiões Afro-brasileiras.

ABSTRACT

The present study investigates the role of Umbanda terreiros in Ponta Grossa, Paraná, questioning how these minority religious entities can contribute to the promotion of a Culture of Peace in a local context considered socially conservative. Motivated by the scarcity of studies that articulate Umbanda's practices and beliefs with the social work developed by these communities, the research analyzes how such elements influence social cohesion, confront prejudice, and strengthen tolerance. The central objective is to understand whether, and how, Umbanda terreiros act as agents of a Culture of Peace, understood as a set of values and behaviors based on respect for diversity and the capacity to live peacefully. The investigation is structured around four axes: the religious identity of Umbanda; the resilience of its followers in the face of discrimination; the relationship between Umbanda values and universal principles of coexistence; and the contribution of these values to a Culture of Peace. With an interdisciplinary approach and qualitative methodology, the research employs bibliographic review, documentary analysis, semi-structured interviews with terreiro leaders and members, and observations of rituals. The analysis will be grounded in authors such as Soltoski, Galtung, Boaventura de Sousa Santos, Salles Filho, Donna Haraway, and Sofia Fávero, whose work allows for a decolonial and situated perspective on religious knowledge, its social effects, and its relationship with peace. The study thus seeks to understand the meanings attributed by the subjects themselves to these practices and beliefs, recognizing the epistemological power of local knowledge.

Keywords: Religions. Culture of Peace. Umbanda. Decolonial Studies. Afro-Brazilian Religions.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: O triângulo da violência Galtungiano (direta-estrutural-cultural)	61
Figura 2: Exemplo de Violência Direta na cidade de Ponta Grossa-PR	63
Figura 3: Exemplo 2 de Violência Direta na cidade de Ponta Grossa-PR.....	64
Figura 4: Mulher ficou com ferimentos na região do braço.....	64
Figura 5: Exemplo de violência estrutural - PL 309/2022 rejeitada	66
Figura 6: Exemplo de violência estrutural - PL 369/2019 rejeitada	67

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Levantamento bibliográfico sobre Umbanda e Cultura de Paz na Scielo	16
Tabela 2: Levantamento bibliográfico sobre Umbanda e Cultura de paz no Google Acadêmico	17
Tabela 3: Levantamento bibliográfico sobre Umbanda e Cultura de paz no Portal CAPES	18
Tabela 4: Participantes do Formulário (Google Forms)	74
Tabela 5: Lista de perguntas do formulário (Google Forms)	75
Tabela 6: Participantes selecionados para a entrevista	76

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1.1 APRESENTAÇÃO DA PESQUISADORA	10
1.2 CONTEXTUALIZAÇÃO E PROBLEMA DE PESQUISA	14
1.3 OBJETIVOS	15
1.4 LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO E IDENTIFICAÇÃO DE LACUNAS	16
1.5 REFERENCIAL TEÓRICO-EPISTEMOLÓGICO	19
1.6 METODOLOGIA DE PESQUISA	22
2 CULTURA DE PAZ E EPISTEMOLOGIAS DO SUL: BASES PARA UMA LEITURA DECOLONIAL DO RELIGIOSO	25
2.1 UMA NOVA LEITURA PARA A PAZ	28
2.1.1 Paz para além da ausência de violência e sua função interdisciplinar	28
2.1.2 Paz Decolonial	32
2.2 AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL	33
3 UMBANDA: HISTÓRIA E CONFLITOS NO CONTEXTO BRASILEIRO	39
3.1 A FORMAÇÃO HISTÓRICA E SIMBÓLICA DA UMBANDA NO BRASIL	40
3.1.1 O Mito Fundador	42
3.1.2 As Raízes Antes do Mito	46
3.1.3 Entre as Raízes e o Sincretismo Religioso	50
3.2 O RACISMO RELIGIOSO E O EMBRANQUECIMENTO DA UMBANDA	54
3.2.1 Por que racismo religioso?	57
3.2.4 As Múltiplas Violências	60
4 TERRITÓRIOS DECOLONIAIS EM PONTA GROSSA: SABERES, VIVÊNCIAS E PRÁTICAS UMBANDISTAS	71
4.1 PONTA GROSSA EM DISPUTA: PODER LOCAL, TERRITORIALIDADES E OS TERREIROS INVISIBILIZADOS	77
4.2 A UMBANDA COMO ESPAÇO DE PAZ POSITIVA, CUIDADO E MEDIAÇÃO	82
4.3 OS TERREIROS ALÉM DO ESPIRITUAL: UMA DIMENSÃO POLÍTICA PARA A PAZ	88
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS	100
ANEXO A – PARECER PLATAFORMA BRASIL	108
ANEXO B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	112
ANEXO C – ROTEIRO DE ENTREVISTA	116

1 INTRODUÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO DA PESQUISADORA

Sempre tive, como única certeza, o desejo de causar algum impacto significativo no mundo ao meu redor. Foi com esse anseio que ingressei no curso de Direito da Universidade Estadual de Ponta Grossa, no ano de 2016, logo após concluir o ensino médio. A escolha se deu, em parte, pela multiplicidade de possibilidades que o curso oferecia, e, de modo particular, pela curiosidade que sempre senti pelo que estava “por trás das cortinas” das estruturas sociais e jurídicas.

No entanto, ao longo da graduação, minha experiência não correspondeu plenamente às expectativas iniciais. Confesso que me frustrei em diversos momentos, especialmente diante da rigidez e da tecnicidade excessiva de algumas disciplinas. Foi nas aulas de Filosofia do Direito que encontrei maior identificação: conteúdos que estimulavam a reflexão crítica, os dilemas éticos e a compreensão mais profunda das normas e estruturas de poder. Essas eram, sem dúvida, minhas aulas favoritas, e revelavam um incômodo mais profundo com as limitações do saber jurídico tradicional.

A partir dessa afinidade com as disciplinas mais críticas e reflexivas do curso, uma semente começou a germinar: a ideia de ingressar em um mestrado passou a despertar em mim um entusiasmo maior do que qualquer preparação para a prova da OAB ou para concursos públicos. Ainda durante a graduação, participei ativamente do Centro Acadêmico Carvalho Santos (CACS), onde tive a oportunidade de colaborar na organização de diversos eventos, como simpósios, congressos e feiras acadêmicas. Dentre eles, destaco minha participação no X Simpósio Jurídico dos Campos Gerais (2019) e no Congresso Jurídico de Direito Processual à Luz da Constituição Federal (2019), ambos eventos que ampliaram minha visão sobre o Direito para além das salas de aula.

Contudo, o último ano da graduação foi atravessado pela pandemia de COVID-19, o que impôs desafios inéditos à rotina acadêmica, exigindo rápida adaptação ao ambiente virtual e à reformulação das formas de ensino, estudo e convivência. Nesse contexto, concentrei meus esforços no desenvolvimento do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), orientado pelo professor Adriano Alberto Smolarek, o que me permitiu aprofundar minha capacidade de pesquisa e análise crítica mesmo diante das adversidades daquele período.

Considerando meu histórico de interesse e vivência em diferentes tradições religiosas ao longo da vida, escolhi como tema do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) a seguinte proposta: “O Princípio da Laicidade no Ordenamento Jurídico Brasileiro e sua Incidência no Aspecto Educacional: o Julgamento da ADI 4439 perante o Supremo Tribunal Federal”.

Em linhas gerais, o trabalho teve como foco a consagração da liberdade religiosa como direito fundamental previsto na Constituição Federal de 1988, com ênfase na laicidade do Estado brasileiro. A partir dessa perspectiva, investigou-se a problemática do ensino religioso nas instituições públicas de ensino, analisando de forma aprofundada a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439, ajuizada pela Procuradoria-Geral da República. Essa ação pleiteava a adoção de um modelo de ensino religioso não confessional, em defesa da neutralidade estatal e da proteção à liberdade de crença.

O estudo abordou a complexidade e os tensionamentos envolvidos na temática, especialmente no contexto educacional, em que o tratamento confessional da religião pode comprometer a laicidade e fomentar episódios de intolerância religiosa. A decisão do Supremo Tribunal Federal, que rejeitou o pedido da PGR após intensos debates e divergências entre os ministros, foi analisada como um caso emblemático dos desafios enfrentados pela laicidade constitucional no Brasil contemporâneo.

O envolvimento com essa pesquisa aprofundou ainda mais meu interesse por temas relacionados à diversidade religiosa, aos direitos fundamentais e à atuação do Estado diante das diferenças, contribuindo diretamente para minha escolha em seguir no campo acadêmico por meio do mestrado em Ciências Sociais.

Após esse período intenso, e marcado pelos impactos da pandemia, iniciei, em 2021, uma nova etapa profissional na Cooperativa Sicredi, atuando no setor de Recursos Humanos. Durante essa experiência, concentrei minha atuação na área trabalhista, o que motivou minha decisão de cursar uma especialização em Direito do Trabalho pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), concluída com êxito no início de 2024.

Simultaneamente à especialização, ingressei como "Aluna Especial" na disciplina "Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas" do programa de Ciências Sociais Aplicadas da UEPG. Nessa disciplina, exploramos a obra de Joaquín Herrera Flores, "A Reinvenção dos Direitos Humanos".

A exploração da obra mencionada, realizada em conjunto com a turma dessa disciplina, proporcionou debates enriquecedores, especialmente ao abordar os diversos tópicos por meio do conceito do "Diamante Ético". Essa experiência solidificou minha convicção de que seguir a trajetória acadêmica neste campo era o caminho que eu realmente desejava trilhar.

Nesse contexto, ao dar início ao ano de 2024, tive a oportunidade de contribuir ativamente para o cenário acadêmico, promovendo discussões e reflexões por meio da publicação de um artigo na Revista Foco. O conteúdo do artigo abordou a mesma temática que foi objeto de análise em meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC): “O princípio da laicidade no ordenamento jurídico brasileiro e a sua incidência no aspecto educacional: o julgamento da adi 4439 perante o Supremo Tribunal Federal”. Esse feito não apenas reforçou minha dedicação às temáticas relevantes e atuais, mas também consolidou meu compromisso em continuar contribuindo para o debate acadêmico e social.

Assim, logo ingressei no Mestrado de Ciências Sociais Aplicadas na linha de pesquisa Estado, Direito e Políticas Públicas, sendo orientada pelo Prof. Dr. Nei Alberto Salles Filho, que me apresentou a Cultura de Paz.

Durante o percurso no mestrado, tive a oportunidade de aprofundar minha produção acadêmica por meio de publicações que dialogam com os principais eixos da minha linha de pesquisa — especialmente voltadas à laicidade, aos direitos humanos e à construção da paz. Dentre os artigos publicados em periódicos científicos, destaco:

1. A Lei Maria da Penha à luz da Teoria Crítica dos Direitos Humanos de Herrera Flores: contribuições teóricas para a proteção dos direitos das mulheres. Artigo publicado em coautoria com Bianca Maria Mioduski e outros no periódico *Caderno Pedagógico* (v. 21, 2024).

2. A segurança pública no Brasil e o diamante ético de Herrera Flores. Trabalho publicado na *Revista Emancipação* (v. 24, 2024), abordando a interface entre ética e segurança.

Além das publicações em periódicos, também participei da elaboração de trabalhos completos apresentados e publicados em anais de congressos, como:

3. Desenvolvimento, direitos humanos e paz: uma década da história do Brasil. Trabalho apresentado no *XI CONAPE – Congresso Nacional de Pesquisa em*

Ciências Sociais Aplicadas (2024), em Francisco Beltrão, com foco na temática de Cooperativismo e Sustentabilidade.

Durante o ano de 2025 e 2026, ainda colaborei com mais quatro artigos, que ainda estão em processo de recepção em revistas. Ao longo do mestrado em Ciências Sociais, cumpri com êxito as disciplinas obrigatórias da grade curricular, que forneceram a base teórica e metodológica essencial para o desenvolvimento da pesquisa. Iniciei com a disciplina Epistemologia e Métodos nas Ciências Sociais, onde tive a oportunidade de aprofundar os fundamentos do conhecimento científico e os principais paradigmas das ciências sociais. Em seguida, Metodologia da Pesquisa e Seminário de Dissertação contribuiu diretamente para a estruturação do meu projeto de pesquisa, ao passo que Análise de Conjuntura ampliou minha capacidade de compreender criticamente os fenômenos sociais contemporâneos sob uma ótica interdisciplinar. Também integrei a disciplina Introdução para a Análise de Dados em Ciências Sociais, a qual, embora não fosse obrigatória, foi fundamental para aprimorar minha leitura e interpretação de dados qualitativos e quantitativos aplicados às ciências sociais.

Também cursei disciplinas eletivas que dialogaram de maneira profunda com minha linha de pesquisa. Dentre elas, destaco o Núcleo Temático: Estado, Políticas Públicas e Práticas Sociais, que possibilitou uma compreensão mais ampla sobre as dinâmicas entre Estado e sociedade; e a disciplina Tópicos Especiais: Direitos Humanos e Cultura de Paz na Perspectiva das Epistemologias do Sul, que foi especialmente relevante para a consolidação dos referenciais teóricos da minha dissertação. Também participei da disciplina Legal Design e Otimização do Acesso à Justiça, que proporcionou um olhar inovador sobre formas de simplificação e humanização do Direito. Ademais, participei das atividades do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas como aluna especial em 2024, cuja carga horária foi integralmente aproveitada e que contribuiu para o aprofundamento do debate sobre direitos e participação social, ampliando meu repertório teórico e metodológico.

Além das atividades curriculares, também exerci funções complementares que ampliaram minha formação acadêmica e meu engajamento com o Programa. Fui responsável pela coordenação do perfil do Instagram do Núcleo de Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, atividade que envolve não apenas a produção e postagem de conteúdos relevantes voltados à divulgação científica e à promoção dos

direitos humanos, mas também a organização da equipe, com a atribuição de responsabilidades entre os colegas quanto às datas e temáticas das publicações. Essa função tem contribuído para o fortalecimento da comunicação do Núcleo com a comunidade acadêmica e externa, promovendo visibilidade às atividades desenvolvidas.

Paralelamente, também atuei como Co-orientadora de Iniciação Científica no XXXIV EAIC, organizada pela UEPG, oferecendo suporte na construção de projetos, delimitação de temas, revisão de bibliografia e estruturação metodológica. Essa experiência foi especialmente enriquecedora, pois permite o diálogo entre diferentes níveis de formação e fortalece a produção colaborativa de conhecimento.

Atualmente, exerço o cargo de professora de Direito Civil e Previdenciário no Centro Universitário Santa Amélia, onde incentivo meus alunos à pesquisa e, a cada dia, me sinto ainda mais encantada pela docência.

Por fim, destaco o presente trabalho. Esta pesquisa representa, para mim, a síntese de um percurso acadêmico e pessoal, ao integrar de maneira profunda os eixos dos direitos humanos, da cultura de paz e da religiosidade.

1.2 CONTEXTUALIZAÇÃO E PROBLEMA DE PESQUISA

Como visto no tópico anterior, autora desta pesquisa é praticante da Umbanda. Essa declaração não é acessória, mas constitutiva da postura ético-política que orienta este trabalho. Em uma pesquisa que investiga saberes historicamente silenciados e que se ancora nas epistemologias do Sul, ocultar o pertencimento religioso da pesquisadora seria reproduzir, paradoxalmente, a mesma lógica de apagamento que se pretende denunciar.

Seguindo a perspectiva do conhecimento situado, tal como proposta por Donna Haraway (1995), todo saber é produzido a partir de um lugar, seja ele de um corpo, de uma experiência, de uma posição no mundo. Assumir esse lugar, portanto, não fragiliza a pesquisa; ao contrário, confere-lhe honestidade epistemológica e coerência com o referencial teórico adotado. Pesquisar a Umbanda de dentro, com afeto e rigor, é também um ato político de resistência à neutralidade fingida que historicamente serviu para legitimar apenas os saberes dominantes.

Portanto, a motivação por trás da presente pesquisa não nasce apenas de uma curiosidade intelectual, mas de uma vivência atravessada por afetos,

ancestralidade e inconformismo. Ao longo dos anos, a autora observa como os terreiros operam como verdadeiros espaços de cura, escuta e acolhimento, mesmo diante do cenário hostil marcado pelo racismo religioso. Diante disso, buscou-se investigar de que maneira a Umbanda, com toda a sua complexidade histórica e espiritual, pode ser compreendida como agente na construção de uma Cultura de Paz, especialmente na cidade de Ponta Grossa.

A Umbanda, mais do que simplesmente uma denominação religiosa, representa um elo profundo com as tradições curativas ancestrais. Nesta pesquisa, no entanto, optamos por não focar no surgimento da Umbanda a partir da figura de Zélio de Moraes e do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Embora este evento seja amplamente reconhecido como um marco na institucionalização da Umbanda no início do século XX, é entendido, conforme veremos nos tópicos do desenvolvimento, que as raízes desta religião são muito mais antigas e complexas. Práticas espirituais e religiosas semelhantes àquelas que compõem a Umbanda contemporânea já eram presentes no Brasil, conforme veremos no tópico 3.

Este culto, conforme veremos, não apenas sobreviveu à repressão ao longo dos anos, mas também se transformou em um potencial vetor para a inclusão social e a promoção da dignidade humana, ressoando então com os critérios da Cultura de Paz.

Assim, a questão que orienta esta pesquisa é a seguinte: como as práticas espirituais dos terreiros de Umbanda de Ponta Grossa/PR, a partir das epistemologias do sul, produzem mediações que contribuem para uma Cultura de Paz?

1.3 OBJETIVOS

O objetivo central desta pesquisa é compreender se, e como, os terreiros de Umbanda em Ponta Grossa/PR atuam como agentes de Cultura de Paz — entendida como um conjunto de valores e comportamentos baseados no respeito pela diversidade e na capacidade de viver pacificamente —, analisando de que forma suas práticas, saberes ancestrais e mediações socioculturais enfrentam violências estruturais, simbólicas e diretas num contexto local conservador.

Os objetivos específicos são: a) mapear os fundamentos teóricos da Cultura de Paz e das epistemologias do Sul, analisando seus limites e contribuições para a compreensão de espiritualidades afro-brasileiras; b) examinar a formação histórica e

simbólica da Umbanda no Brasil, com atenção aos processos de racismo religioso e aos tipos de violência conforme Galtung (1996); c) investigar a presença e trajetória da Umbanda em Ponta Grossa/PR, situando os terreiros em seu contexto urbano e político; e d) identificar, a partir de entrevistas, notícias e leis, as violências diretas, simbólicas e estruturais que atravessam esses espaços.

1.4 LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO E IDENTIFICAÇÃO DE LACUNAS

Apesar de sua importância social e simbólica, os estudos que relacionam a Umbanda com o referencial teórico-epistemológico da Cultura de Paz são ainda escassos. Uma revisão nas bases SciELO, Google Acadêmico e Portal de Periódicos CAPES, realizada com os descritores “Umbanda” e “Cultura de Paz”, demonstra que há pouquíssimos trabalhos que articulem essas duas temáticas de forma direta e aprofundada, ou seja, sem vincular ensino religioso nas escolas e intolerância religiosa de modo geral (sem focar apenas na Umbanda como religião), conforme a seguinte tabela:

Tabela 1: Levantamento bibliográfico sobre Umbanda e Cultura de Paz na Scielo

Base de dados	Descritores utilizados	Período analisado	Nº de resultados	Observações
SciELO	Umbanda AND “Cultura de Paz”	Sem recorte	0	Não foram encontrados estudos

Fonte: a autora, 2025.

Tabela 2: Levantamento bibliográfico sobre Umbanda e Cultura de paz no Google Acadêmico

Base de dados	Descritores utilizados	Período analisado	Trabalho analisado	Observações
Google Acadêmico	Umbanda AND "Cultura de Paz"	2020 - 2025	"O fórum diálogos da diversidade religiosa em Pernambuco: fazeduras nas encruzilhas do diálogo inter-religioso" ¹	O termo Umbanda é mencionado de forma pontual, sem desenvolvimento analítico ou articulação com o referencial da Cultura de Paz.
Google Acadêmico	Umbanda AND "Cultura de Paz"	2020 - 2025	"A Umbanda esotérica e seu processo educativo: caminhos de superação do racismo religioso" ²	A expressão "Cultura de Paz" é utilizada apenas uma vez, não sendo relevante ou o foco do trabalho.
Google Acadêmico	Umbanda AND "Cultura de Paz"	2020 - 2025	"A relação entre cultura de paz e a espiritualidade: inclusão do ensino religioso na LDB" ³	A Umbanda é mencionada de forma ilustrativa, sem constituir objeto de análise ou diálogo teórico específico.
Google Acadêmico	Umbanda AND "Cultura de Paz"	2020 - 2025	"Eu respeito o seu amém, mas você respeita o meu axé? A presença	O descritor "Cultura de Paz" não foi identificado no trabalho, apesar do descritor utilizado,

¹ Embora não tenha como objeto a Umbanda, o artigo de D'Amorim e Medeiros (2023) aborda a temática do racismo religioso, mencionando a Umbanda de forma pontual, sem estabelecer articulação teórica com o referencial da Cultura de Paz, o que inviabiliza sua inclusão como estudo central para a presente análise.

² No trabalho de Lopes (2023), a expressão "Cultura de Paz" aparece apenas uma vez de forma episódica ao citar Almeida, Barbosa e Pedrosa (2014), não sendo o foco do estudo.

³ No capítulo 8 do livro organizado por Salles Filho e Salles (2022), intitulado "A relação entre cultura de paz e a espiritualidade: inclusão do ensino religioso na LDB", a discussão é voltada de forma ampla à relação entre espiritualidade e Cultura de Paz. O texto menciona a Umbanda apenas de forma ilustrativa, sem constituir recorte analítico específico ou aprofundamento teórico sobre religiões afro-brasileiras.

			(des)oculta do racismo religioso nas escolas” ⁴	inviabilizando sua inclusão no levantamento temático.
--	--	--	--	---

Fonte: a autora, 2025

Tabela 3: Levantamento bibliográfico sobre Umbanda e Cultura de paz no Portal CAPES

Base de dados	Descritores utilizados	Período analisado	Trabalho analisado	Observações
Portal CAPES	Umbanda AND “Cultura de Paz”	2015 - 2020	“Conhecendo a umbanda: uma tipologia sob o prisma Bantu” ⁵	Trata-se de um trabalho que mobiliza a noção de cultura da paz em sentido ético e discursivo, sem recorrer ao arcabouço teórico próprio do campo dos estudos sobre Cultura de Paz.
Portal CAPES	Umbanda AND “Cultura de Paz”	2015 - 2020	“Alfabetização de adultos e idosos a partir de um lugarejo quilombola” ⁶	Sem articulação com a Umbanda enquanto objeto nem com a teoria da Cultura de Paz.

Fonte: a autora, 2025.

Entretanto, quando fazemos buscas sobre “Umbanda” e “Epistemologias do Sul”, pesquisas relevantes começam a aparecer, em especial no Google Acadêmico (No Portal CAPES foi encontrado apenas o estudo nomeado “Cultura do cuidado em

⁴ Apesar de identificado inicialmente na busca ampliada, o artigo de Mariana Drescher da Cruz E Letícia Fernandes Ivanike de Almeida (2022) não apresenta o descritor “Cultura de Paz” em seu conteúdo, razão pela qual foi excluído do corpus analítico da pesquisa.

⁵ O artigo de Kaitel e Santos (2017), embora não se insira no campo teórico da Cultura de Paz, apresenta uma proposta ética orientada pelo diálogo inter-religioso e pelo combate ao preconceito religioso, mencionando explicitamente a promoção de uma “cultura da paz entre as religiões”. Contudo, tal noção não é conceituada nem articulada a autores ou marcos teóricos próprios dos estudos sobre Cultura de Paz, sendo utilizada em sentido ético e discursivo. Ainda assim, o trabalho é relevante por evidenciar convergências práticas e valorativas entre a Umbanda e princípios associados à Cultura de Paz, sem, entretanto, desenvolver essa articulação de forma sistemática.

⁶ O enfoque do trabalho de Georgina Helena Lima Nunes (2019) recai sobre alfabetização em comunidades quilombolas, com referências à religiosidade afro-brasileira, sem articulação com a Umbanda enquanto objeto nem com a teoria da Cultura de Paz, apesar de ter sido utilizado os descritores citados na tabela.

saúde na umbanda: reflexões baseadas nas epistemologias do sul”⁷, trabalho este também citado no Google Acadêmico. Já na plataforma Scielo, novamente não foi encontrado estudos, mesmo agora, com os descritores Umbanda AND “Epistemologias do Sul”) do recorte temporal de 2020 a 2025, trabalhos estes que inclusive referenciarei no decorrer do trabalho.

1.5 REFERENCIAL TEÓRICO-EPISTEMOLÓGICO

O referencial teórico-epistemológico deste projeto articula autores que discutem a Cultura de Paz e suas críticas decoloniais, dialogando com as epistemologias do Sul e seus aportes sobre produção de saberes marginalizados. Integra também contribuições centrais dos estudos da religião, com ênfase nas dinâmicas sociais, simbólicas e políticas das espiritualidades afro-brasileiras, especialmente a Umbanda, situando-a em seu percurso histórico, em seus conflitos e em suas formas de resistência.

Foucault (1969) faz uma crítica a historiografia tradicional, essa que se concentra nos grandes acontecimentos, propondo, em vez disso, uma abordagem que valoriza as rupturas e descontinuidades. Ele argumenta que a história dos conhecimentos deve levar em conta as interrupções e os desvios que marcam o desenvolvimento dos saberes.

Em suma, a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da continuidade, enquanto a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos. (Foucault, 2008, p. 11)

Ao observar sob esta ótica, ela se faz particularmente relevante para a análise da Umbanda, uma religião que muitas vezes foi marginalizada pela história oficial tendo em vista que: “[...] o rito nasceu naturalmente como consequência, principalmente, da presença do índio e do elemento negro. Não tanto pela presença física do negro, mas pela presença do Preto-Velho incorporado” (Linhares, 2008, p. 29). Infelizmente, a religião acaba por ser narrada por aqueles que detém o poder, ou

⁷ Este artigo analisa a Umbanda como religião brasileira marcada por saberes ancestrais afro-indígenas, especialmente no campo do cuidado em saúde, interpretando os terreiros como espaços de produção de conhecimentos não hegemônicos. À luz das Epistemologias do Sul, o estudo compreende essas práticas como formas de resistência ao racismo estrutural, ao epistemicídio e à colonialidade do saber, destacando a centralidade dos Pretos-Velhos enquanto expressão de memória, ancestralidade e decolonialidade (Santos; Osaniyi; Ferreira, 2022).

seja, a pessoa branca cristã, refletindo seus interesses e perspectivas, e não daqueles que de fato detêm o conhecimento sobre.

Ainda nesse viés, temos o problema quanto às tentativas de embranquecer a Umbanda, realizada por setores da sociedade que desejam tornar a religião mais palatável e aceitável aos padrões dominantes, refletindo uma dinâmica de poder descrita por Foucault.

Ademais, é evidente a disputa pelo domínio social quando falamos da Umbanda. Em todas as culturas, os grupos que detêm poder econômico, social e cultural têm buscado constantemente impor seus valores e símbolos sobre os grupos marginalizados, perpetuando assim suas posições de supremacia. É o que Pierre Bourdieu (1989) diz quando cita:

A cultura dominante facilita a verdadeira integração da classe dominante ao garantir uma comunicação imediata entre seus membros e ao diferenciá-los das outras classes. Além disso, promove uma integração fictícia da sociedade como um todo, contribuindo para a desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas. Esse processo legitima a ordem estabelecida ao criar e reforçar distinções (hierarquias) e ao validar essas distinções. (Bourdieu, 1989, p. 10)

O sociólogo também destaca que a formação das hierarquias sociais ocorre de maneira desigual, pois "a verdade do mundo social está em jogo nas lutas entre agentes que estão equipados de modo desigual para alcançar uma visão absoluta, isto é, autoverificante (Bourdieu, 2004, p. 164). Bourdieu esclarece que a dominação simbólica de certos grupos é frequentemente facilitada pelo Estado, que confere poder a esses grupos específicos.

É válido citar também que a Umbanda, oferecendo uma nova forma de expressão espiritual, faz surgir conflito com religiões elitizadas, como o Catolicismo, por exemplo, se posicionando como um movimento de resistência, acolhendo as minorias marginalizadas em uma sociedade desigual. "A revolução simbólica contra a dominação simbólica e os efeitos de intimidação que ela exerce tem em jogo não a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas a reapropriação coletiva deste poder sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade" (Bourdieu, 1989, p. 125). Foucault apoia essa visão ao afirmar que "o corpo é investido por relações de poder e de dominação" (Foucault, 1987, p. 29) e que "o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso" (Foucault, 1987, p. 29).

A Umbanda, surgida no Brasil e influenciada pela cultura dos negros escravizados recém-libertos, pelos indígenas e pela pressão que fez com que houvesse a sincretização com o catolicismo, reflete esse complexo entrelaçamento de poder, resistência e identidade cultural, o que está diretamente ligado também, com as obras de Boaventura de Sousa Santos (2019) sobre as epistemologias do sul:

As epistemologias do Sul referem-se à produção e à validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado. Chamo o vasto e muito diverso âmbito dessas experiências de Sul anti-imperial. Trata-se de um Sul epistemológico, não-geográfico, composto por muitos seus epistemológicos que têm em comum o fato de serem conhecimentos nascidos em lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. (Santos, 2019, p. 17)

Conforme o autor, as epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos, o que ressalta a importância de tal referencial tendo em vista que a Umbanda é um exemplo de saber que resistiu e hoje compõe uma ecologia de saberes.

Na obra "A morte branca do feiticeiro negro", Renato Ortiz nos traz uma análise crítica sobre a assimilação e transformação das práticas religiosas afro-brasileiras, dentro de um contexto sociocultural mais amplo dominado por valores ocidentais. Ortiz examina como elementos das tradições afro-brasileiras são reinterpretados, muitas vezes arrancados de suas raízes, em um processo que ele descreve como a "morte branca".

Quanto à temática da paz, Johan Galtung, com sua vasta obra sobre resolução das violências, introduz conceitos fundamentais como violência estrutural e paz positiva, que permitem compreender as dinâmicas subjacentes que sustentam tanto as violências quanto às possibilidades de convivência em sociedades complexas. Sua formulação do chamado triângulo da violência — que articula as dimensões direta, estrutural e cultural — será aqui complementada por abordagens que investigam o papel das religiões na promoção de tolerância e justiça social. Nesse sentido, a obra de Joaquín Herrera Flores, em *A Reinvenção dos Direitos Humanos*, propõe uma filosofia "impura" e situada dos direitos humanos, alicerçada na experiência, na pluralidade de vozes e na ação política cotidiana. Sua proposta metodológica relacional será utilizada para examinar as conexões entre cultura

religiosa, integração social e promoção de justiça, especialmente no contexto da Umbanda e de suas práticas comunitárias.

Também será fundamental a contribuição de Andréia Gaspar Soltoski, cuja obra sobre decolonialidade e Cultura de Paz na América Latina permite deslocar o olhar tradicional sobre os direitos humanos e a paz, resgatando epistemologias periféricas e práticas populares de convivência. Soltoski propõe que pensar a paz na América Latina exige escutar os corpos, os saberes e as resistências que emergem de contextos marcados pela colonialidade — algo que se alinha diretamente à proposta desta pesquisa ao abordar a Umbanda como expressão espiritual, comunitária e política. Sua abordagem amplia a compreensão da paz para além das instituições, reconhecendo-a como prática cotidiana, enraizada e vinculada à justiça relacional.

A integração entre teoria religiosa e práticas sociais é fundamental para compreender plenamente o impacto da Umbanda na promoção de uma cultura de paz. Esta estrutura teórica não se limitará aos autores mencionados, pois a pesquisa buscará incorporar outros teóricos relevantes ao longo do estudo. Esse arcabouço é projetado para proporcionar uma base robusta para a investigação empírica, promovendo entendimento das relações existentes entre religião, sociedade e paz.

1.6 METODOLOGIA DE PESQUISA

A presente pesquisa, de cunho qualitativo, tendo em vista que nela será utilizada revisão bibliográfica, análise de documentos e pesquisas de campo, caracterizada pela observação e entrevistas. Apresenta, também, contextualização social e histórica.

A pesquisa tem início com uma revisão de literatura voltada à construção do marco teórico que fundamenta a análise, abordando os conceitos de Cultura de Paz, suas críticas e os aportes das epistemologias da paz e das epistemologias do Sul, articulados à produção acadêmica sobre a Umbanda, sua formação histórica e simbólica e as disputas que a atravessam, especialmente no que se refere ao racismo religioso, ao embranquecimento e às violências estruturais que produzem silenciamentos epistêmicos. Em diálogo com esse percurso, realiza-se uma análise documental de notícias, legislações e registros institucionais, com o objetivo de contextualizar a presença da Umbanda em Ponta Grossa/PR, identificando episódios

de intolerância, disputas locais e políticas públicas relacionadas à diversidade religiosa, compondo, assim, o arcabouço conceitual e contextual que sustenta a etapa empírica da pesquisa.

Quanto a pesquisa de campo, esta envolve entrevistas com dirigentes, membros e frequentadores de terreiros, além de observação direta de rituais, buscando captar percepções, experiências e práticas que revelam como esses espaços elaboram mediações socioculturais e espirituais frente às violências. A seleção dos participantes seguiu critérios de relevância quanto ao problema investigado, priorizando sujeitos fortemente envolvidos com a vida religiosa e comunitária dos terreiros.

Porém, durante as entrevistas, estas assumiram caráter narrativo e experiencial, extrapolando respostas objetivas e organizadas em categorias analíticas fechadas. Diante disso, optou-se por uma abordagem de história oral temática adaptada para o tema, pois, embora a história oral seja um método amplamente utilizado na pesquisa histórica, nesta dissertação ela não é mobilizada com o objetivo de reconstruir processos históricos ou estabelecer uma narrativa cronológica, mas de compreender as experiências, sentidos e narrativas produzidas pelos sujeitos em seus contextos religiosos, adequando-se melhor à natureza do material empírico produzido.

A historiadora Verena Alberti, importante referência nos estudos de história oral no Brasil, enfatiza que essa abordagem possibilita apreender aspectos sociais e subjetivos que não costumam ser alcançados pelas fontes documentais oficiais. Ela apresenta a história oral como um:

[...] método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo (Alberti, 2004, p. 12)

Nesse sentido, os depoimentos não são fragmentados em unidades de registro isoladas, mas compreendidos como narrativas situadas, capazes de corroborar, aprofundar ou tensionar as interpretações construídas sobre a Umbanda.

O vínculo entre teoria, documentos e campo possibilita compreender, de forma crítica e situada, o papel que a Umbanda desempenha na cidade de Ponta Grossa, evidenciando como práticas, memórias e saberes ancestrais podem funcionar como mediações e afirmar formas de paz decoloniais, comunitárias e profundamente enraizadas nas epistemologias do Sul.

O tópico 2 dedica-se à construção de uma leitura decolonial da Cultura de Paz nas Ciências Sociais, articulando críticas ao eurocentrismo e aportes das epistemologias do Sul. Partindo das contribuições de Galtung sobre paz e violência, dialoga-se com Soltoski e Boaventura de Sousa Santos para evidenciar os limites das epistemologias hegemônicas e a necessidade de reconhecimento de saberes historicamente silenciados. Nesse percurso, mobilizam-se ainda Foucault e Bourdieu para compreender como relações de poder definem a legitimidade do conhecimento, abrindo espaço para analisar as espiritualidades afro-brasileiras — com ênfase na Umbanda — como produtoras de sentidos de paz baseados no cuidado, na reparação e na reexistência, reconhecendo o sagrado como dimensão ética, política e social.

O tópico 3 investiga a formação histórica e simbólica da Umbanda no Brasil, revisitando criticamente seu processo de constituição e o mito fundador atribuído a Zélio de Moraes. A partir de Ortiz (1991), analisa-se o embranquecimento progressivo de sua narrativa de origem, tensionando os elementos negros e indígenas que estruturam a prática religiosa. O diálogo com Arthur Ramos (1940) permite compreender as matrizes africanas da religiosidade popular e os mecanismos estatais e elitistas de controle e deslegitimação. Com Segato (2005), aprofunda-se a leitura da cosmologia afro-brasileira e de seus sistemas relacionais, enquanto Jessé Souza (2021) contribui para a análise do racismo estrutural que organiza hierarquias de reconhecimento e apagamento dessas culturas.

Por fim, o tópico 4 apresenta a pesquisa empírica realizada nos terreiros de Umbanda em Ponta Grossa, articulando entrevistas, observações e análise de notícias e mobilizações locais. A partir desse material, descrevemos o contexto dos terreiros e os relatos sobre violência, acolhimento e resistência, examinando como suas práticas espirituais e comunitárias operam como mediações diante das tensões urbanas e religiosas da cidade. Essa análise permitirá compreender de que modo esses espaços produzem formas situadas de paz, justiça e pertencimento em um cenário marcado pelo conservadorismo e pelas desigualdades.

2 CULTURA DE PAZ E EPISTEMOLOGIAS DO SUL: BASES PARA UMA LEITURA DECOLONIAL DO RELIGIOSO

Este tópico propõe repensar a noção de Cultura de Paz a partir de uma perspectiva decolonial no campo das Ciências Sociais, deslocando-a de leituras universalistas e abstratas para compreendê-la como uma construção situada, plural e atravessada por corpos, memórias e territórios marcados tanto pela violência quanto pela resistência.

O conceito de Cultura de Paz ganhou destaque internacional quando a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou o ano 2000 como o Ano Internacional da Cultura de Paz. Contudo, o interesse e as ações voltadas para a paz não são fenômenos novos; eles possuem raízes históricas profundas, apoiados por uma vasta literatura e uma diversidade de pensamentos filosóficos, acadêmicos e práticos que datam de muito antes. Este empenho em fomentar a paz ganhou um impulso considerável após as duas Guerras Mundiais, época em que a aspiração mundial por uma era sem guerras se intensificou notavelmente.

A interação entre as práticas religiosas e essa aspiração por paz tem sido um aspecto fundamental em muitas culturas, influenciando a maneira como comunidades ao redor do mundo percebem e trabalham em prol da harmonia e da coexistência pacífica.

Neste contexto, a noção de Cultura de Paz vai além da simples ideia de ausência de violência. Segundo Salles Filho (2019), a paz engloba uma vasta gama de atividades humanas que visam construir um mundo mais justo, humano, solidário e sustentável. Para o autor, apesar de sua complexidade, o conceito de paz é concreto e específico, argumentando que a paz não deve ser simplificada como apenas o bem ou como o oposto do mal. Compreender a cultura de paz exige um olhar atento sobre a violência ou, como Salles Filho mesmo cita, “as violências” no plural, considerando suas múltiplas manifestações, uma vez que, embora a paz seja um valor universal, a história humana é marcada por profundas contradições, como guerras, desigualdades e diferentes formas de violência.

A paz, segundo Galtung⁸, vai além da simples ausência de violência direta; ela inclui também a eliminação da violência estrutural e cultural, que pode ser menos

⁸ Johan Galtung é um sociólogo norueguês nascido em 1930, amplamente reconhecido como um dos principais fundadores dos estudos de paz e violências. Ele introduziu muitos conceitos inovadores no campo, como a distinção entre violência direta, estrutural e cultural. Galtung também é conhecido por

óbvia, mas igualmente devastadora. De acordo com o autor, a cultura de paz é um processo ativo e contínuo que visa transformar as relações sociais e as estruturas que sustentam violências e injustiças. Esse processo procura promover igualdade, compreensão mútua e colaboração entre diferentes grupos sociais.

Em diálogo com Andréia Gaspar Soltoski (2024, p. 55), reconhecemos a necessidade de evidenciar as lacunas produzidas pelas epistemologias hegemônicas e de abrir espaço para outras formas de conhecimento que emergem das lutas de povos indígenas, movimentos feministas, organizações comunitárias, coletivos ambientais, camponeses e diversas iniciativas que reivindicam modos próprios de interpretar o mundo e enfrentar a opressão.

Nesse horizonte, torna-se igualmente indispensável considerar as espiritualidades marginalizadas como *locus* de produção de saberes e práticas que tensionam o apagamento histórico. Religiões submetidas à violência simbólica e institucional carregam formas próprias de elaborar cuidado, convivência e justiça, constituindo repertórios que serão aprofundados nos tópicos seguintes, especialmente quando analisarmos a trajetória histórica da Umbanda e seus conflitos no contexto brasileiro.

A verdade é que o silenciamento destas epistemologias se dá, em partes, pela modernidade, pois traz "a ideia de que todos vivemos em um único mundo, agora globalizado, e, pior ainda, a noção de que a ciência é a única verdade legítima, 'o arauto do progresso'" (Acosta *et al* 2021, p. 37 *apud* Soltoski, 2024). É importante salientar, contudo, que a concepção de modernidade aqui trabalhada não sugere que tudo o que é moderno é destrutivo ou injusto, muito menos que toda tradição é positiva — existem elementos modernos que se mostram libertadores, como os Direitos Humanos e o feminismo. Trata-se, antes, da visão de mundo dominante que emergiu da Europa na transição entre a Idade Média e o Renascimento, consolidando-se no fim do século XVIII (Acosta *et al*, 2021). Desta maneira, a proposta decolonizadora nas ciências sociais gera a necessidade de discussões que problematizam e politizam as relações cotidianas (Batthyány, 2023 *apud* Soltoski, 2024).

Neste viés, Soltoski (2024) ainda cita Mignolo (2017), que complementa este raciocínio ao afirmar que o lado mais perigoso da modernidade foi a colonialidade,

sua teoria do "triângulo da paz", que enfoca as conexões entre a paz, a cooperação e a integração social. Ao longo de sua carreira, ele trabalhou internacionalmente em mediações de conflitos e tem sido uma voz influente na promoção da paz e na resolução de disputas em todo o mundo.

através das invasões europeias: "a modernidade precisa ser assumida tanto por suas glórias quanto por seus crimes" (Mignolo, 2017, p. 04 *apud* Soltoski, 2024).

É justamente esta tensão que Boaventura de Sousa Santos (1994) examina em *Pela Mão de Alice*, ao identificar dois pilares sobre os quais o projeto moderno se ergueu: o pilar da regulação, sustentado pelo Estado, pelo mercado e pela comunidade, e o pilar da emancipação, composto por três lógicas de racionalidade, sendo elas a estético-expressiva, a moral-prática e a cognitivo-instrumental.

Para o autor, o problema não está na modernidade em si, mas no desequilíbrio histórico pelo qual o pilar da regulação foi progressivamente absorvendo e esvaziando o da emancipação, reduzindo a promessa libertadora da modernidade a mecanismos de controle, normatização e exclusão. No campo das religiões de matriz africana, esse desequilíbrio se manifesta de forma concreta: enquanto o pilar regulatório operou historicamente por meio da criminalização, da burocracia excludente e do apagamento institucional dos terreiros, o potencial emancipatório que a própria modernidade carrega (nos direitos humanos, na liberdade de crença, na laicidade do Estado) permaneceu sistematicamente negado a essas comunidades.

Desta forma, pensar a Umbanda como agente de Cultura de Paz é, também, reivindicar esse potencial emancipatório que a regulação insistiu em suprimir.

Assim, ao discutir a relevância da Cultura de Paz no campo das Ciências Sociais, torna-se evidente que qualquer reflexão consistente sobre paz exige um deslocamento epistemológico capaz de enfrentar a colonialidade que ainda estrutura o conhecimento. Nesse horizonte, as Epistemologias do Sul oferecem uma base indispensável para compreender a paz não como ideal abstrato, mas como construção situada, vinculada a corpos, territórios e experiências de resistência silenciadas pela modernidade ocidental.

Nessa direção, Boaventura de Sousa Santos (2010) destaca que as Epistemologias do Sul surgem justamente das feridas deixadas pelo colonialismo e pelo capitalismo, que historicamente produziram exclusão, sofrimento e apagamento de saberes. Para o autor, não há justiça social global sem justiça epistemológica, isto é: sem o reconhecimento de que o mundo é muito mais vasto do que aquilo que a racionalidade hegemônica autorizou como conhecimento válido.

Ele propõe, assim, três movimentos fundamentais: uma sociologia das ausências, que visibilize cosmologias e práticas marginalizadas; uma ecologia de saberes, que coloque diferentes tradições de conhecimento em condições de

igualdade; e uma tradução intercultural, que permita o diálogo entre mundos sem reproduzir hierarquias.

À luz dessas contribuições, este tópico articula Cultura de Paz e Epistemologias do Sul como chaves analíticas para reconstruir a compreensão do religioso a partir de uma leitura decolonial. Mais do que ampliar o repertório teórico das Ciências Sociais, essa aproximação reafirma a legitimidade epistemológica de sujeitos, espiritualidades e práticas historicamente subalternizadas, abrindo caminho para uma releitura do sagrado como espaço de produção de sentido, resistência e justiça, tema que orientará as seções seguintes.

2.1 UMA NOVA LEITURA PARA A PAZ

2.1.1 Paz para além da ausência de violência e sua função interdisciplinar

Os Estudos para a Paz, tendo sua natureza interdisciplinar, dedicam-se a compreender as estruturas profundas que sustentam violências. Desta forma, a partir do momento que reconhecemos a complexidade do conceito de paz, reconhecemos que esse campo articula saberes de diferentes áreas, incluindo Sociologia, Antropologia, Filosofia, Comunicação e Ciências Sociais, para aprofundar a análise da paz em sua relação intrínseca com as múltiplas formas de violência. Isso possibilita uma leitura crítica das diversas epistemologias que moldam as violências e revelam como determinados discursos podem servir à legitimação simbólica desta.

Neste sentido, Soltoski (p. 58, 2024) destaca que os estudos sobre a paz e sobre as possibilidades concretas de sua construção no interior das sociedades provocaram um deslocamento relevante nas Ciências Sociais, estimulando a criação de programas acadêmicos, grupos de pesquisa, disciplinas e projetos interdisciplinares voltados a esse campo, lembrando que, como bem diz Galtung (2024), a reflexão sobre a paz não significa apenas analisar os horrores da guerra, seus custos e sofrimentos, mas, sobretudo, enfrentar o desafio maior: compreender os encantos da paz, seus prazeres e benefícios.

Os estudos para a paz (EPP) constituem uma área do conhecimento voltada precipuamente ao estudo do fenômeno da violência e do conflito e à sua redução em distintas esferas. Incluem desde conflitos armados, como guerras interestatais e civis, violência interpessoal, (como violência doméstica e crime), até formas de violência não direta, como, por exemplo as desigualdades sociais e a falta de acesso às necessidades humanas mais

básicas, como alimentação e saúde, sem esquecer a violência cultural, que se origina de crenças e visões de mundo sectárias e excludentes, fornecendo justificativas para opressões, desprezos e silenciamento (Ferreira, Kuhlmann, Maschietto, 2019, p. 13 *apud* Soltoski, 2024, p.59).

É justamente pela amplitude do conceito que se pode observar estes estudos conforme as lentes de diversas epistemologias. Uma tarefa cujo a própria autora admite não ser uma tarefa fácil. Neste viés, Salles Filho (2019), enfatiza que a Educação para a paz como objeto só faz sentido quando, de fato, é observado na perspectiva complexa que engloba relação com violências, convivências, conflitos, Direitos Humanos, valores humanos, entre outras.

Em sua obra *Violence, Peace and Peace Research*, Galtung (1985) estabelece uma correlação direta entre os conceitos de paz e violência, propondo que a paz deve ser entendida como a ausência, ou ao menos a redução significativa, de todas as formas de violência. Essa abordagem, segundo o autor, tem o mérito de ser simples e alinhada ao uso mais comum do termo, permitindo que se pense a paz não como uma condição absoluta, mas como um espectro possível de ordens sociais onde a violência foi eliminada ou minimizada. Nesse sentido, ele destaca que tal espectro abarca uma diversidade de configurações sociais, sendo compatível com diferentes ideologias que priorizam distintos aspectos da convivência e da organização social (Galtung, 1985, p. 10).

Ainda, o que faz a Paz ser um estudo que perpassa pelas mais diversas áreas do conhecimento e se consolide com resultados práticos, Soltoski (2024) cita que isto está justamente relacionado a sua transversalidade. Galtung também cita tal importância:

El investigador de la paz debe buscar causas, condiciones y contextos en varios ámbitos: de la naturaleza, humano, social, del mundo, del tiempo, de la cultura. Este espectro transdisciplinar hace que las ciencias de la paz sean a la vez un reto, intelectualmente complicado, y problemáticas en la práctica. Por otra parte, un enfoque estrecho de miras está condenado de antemano. (Galtung, p. 19, 2003).

Assim, a ausência destes estudos e valores, como destaca Ferreira, Kuhlmann e Maschietto (2019) implicaria na ameaça de vivermos atrocidades vivenciadas na Primeira e Segunda Guerra.

A paz foi formalizada como um direito, em 1945, através da publicação da Carta das Nações Unidas (ONU), que no artigo primeiro estabeleceu como um dos propósitos da ONU manter a paz, essa finalidade aparece ao longo do Diploma e a partir de então a paz passou a sustentar, uma posição de evidência em Documentos internacionais. (Soltoski, p. 60, 2024)

De acordo com Federico Mayor, ex-diretor-geral da UNESCO, a cultura de paz compreende não apenas ideais abstratos, mas práticas concretas, como formas de agir, conviver e se posicionar no mundo que contribuem para a construção de sociedades mais justas e harmoniosas. Essas práticas podem ser implementadas tanto pelo Estado quanto por iniciativas da sociedade civil, e estão organizadas em oito campos de atuação fundamentais: educação para a paz; desenvolvimento econômico e social sustentável; promoção e defesa dos direitos humanos; igualdade de gênero; incentivo à participação democrática; fortalecimento da compreensão, tolerância e solidariedade entre os povos; fomento à comunicação participativa e à circulação livre da informação e do conhecimento; e, por fim, a promoção da paz e da segurança internacional (Mayor, *apud* UNESCO, 1999).

Em contrapartida, devemos nos atentar ao que nomeados de paz liberal⁹ justamente quando pensamos nas diversas epistemologias, pois esta “não examina epistemologicamente violências implícitas e naturalizadas [...] impedindo ações transformadoras da realidade fática. A proposta dos estudos para a paz, conjugado com a interculturalidade é desmontar os mecanismos socioeconômicos, políticos e culturais implantados e mantidos há anos pelo sistema mundial de exploração e dominação” (SOLSTOSKI, 2024).

O discurso crítico da paz liberal chama a atenção para o problema que – sob a aparência de universalização de enquadramentos liberais ocidentais de democracia e de mercado – as necessidades e interesses daqueles sujeitos à intervenção são muitas vezes ignorados, resultando na manutenção das desigualdades e conflitos, e minando os objetivos de intervenientes externos. (Chesterman; Ignatieff e Thakur, 2005; Dobbins *et al*, 2007 *apud* Chandler, 2013).

Segundo Oliver P. Richmond (2008, *apud* Valencia, 2018), a chamada “paz liberal” é resultante da confluência de três correntes distintas e, ao mesmo tempo, complementares de pensamento. A primeira é a paz imposta pelo vencedor, alcançada mediante a vitória militar. A segunda corresponde à paz constitucional-institucional, que promove a inserção do Estado em um modelo democrático liberal global, com base na implementação de democracias representativas, no livre mercado e em valores cosmopolitas.

⁹ A paz liberal, baseia-se na liberalização do mercado e o estabelecimento da democracia. Constitui-se, portanto, em um projeto de paz centrado nas manifestações diretas da violência, sem interferir nas suas causas estruturais e culturais. Representa uma solução paliativa para o conflito (Valencia, 2018).

Já a terceira dimensão, a paz civil, está relacionada à promoção dos direitos humanos, à garantia das necessidades humanas básicas e à justiça social. Nesse sentido, a paz liberal defende tanto os direitos individuais, como vida, liberdade, propriedade e igualdade perante a lei, quanto os direitos sociais, como educação, saúde e trabalho. Contudo, embora proponha a eliminação da violência direta e o fortalecimento da democracia, a paz liberal está ancorada no modelo capitalista e no livre mercado, perpetuando, assim, desigualdades socioeconômicas e não confrontando as injustiças estruturais do status quo (Richmond, 2008, *apud* Valencia, 2018).

Dessa forma, é evidente que a chamada paz liberal opera como um projeto de manutenção de hegemonias. Ela acaba por reforçar estruturas de dominação, deslegitimando práticas locais e epistemologias não alinhadas ao seu modelo. Portanto, pensar uma Cultura de Paz de forma crítica exige romper com essas armadilhas universalizantes, tornando-se possível perceber que as noções de paz jamais foram neutras: ao contrário, elas expressam disputas históricas sobre quem detém o direito de definir o que é ordem, harmonia e convivência legítima.

Em muitos contextos, a sociedade foi moldada pelos interesses do “vencedor” como cita Richmond (2008), isto é, pelos grupos que concentram poder político, econômico e cultural e que, sob o discurso da estabilidade, silenciaram práticas comunitárias, espiritualidades dissidentes e modos diversos de organizar a vida social. Essa dinâmica se evidencia tanto na imposição de modelos liberais de governança quanto, por exemplo, na marginalização de saberes religiosos afro-indígenas, cosmologias camponesas, femininas e populares, frequentemente tratadas como ameaças à racionalidade hegemônica.

Assim, compreender a paz em sua complexidade implica reconhecer como determinadas culturas, religiões e formas de vida foram empurradas para a subalternidade por narrativas que se pretendiam universais. É justamente nesse ponto que a reflexão crítica se torna indispensável: abre-se espaço para imaginar outras possibilidades de convivência, ancoradas na pluralidade de mundos, crenças e saberes que continuam resistindo e produzindo alternativas a um modelo que foi, e ainda é, imposto.

2.1.2 Paz Decolonial

Conforme Góes (2021), o mundo moderno é marcado intensamente pela colonialidade, que é tão presente que acaba fragmentando os diferentes grupos sociais. Ao lançar o olhar sobre a América Latina, deparamo-nos com os resquícios de um colonialismo arraigado, cujas feridas ainda abertas se expressam em tentativas sistemáticas de apagar o outro com base em distinções de raça, classe, fé, gênero, origem nacional, entre tantas outras.

Antes de se aprofundar neste estudo é fundamental estabelecer a diferença entre os conceitos de colonialismo e colonialidade. Conforme explica Torrico Villanueva (2016), o colonialismo corresponde a uma fase histórica marcada pela subordinação político-governamental das colônias às potências europeias, uma condição que foi formalmente superada por diversos países por meio dos processos de independência e formação das repúblicas. A colonialidade, por sua vez, corresponde às condições de subalternidade provenientes das estruturas de superioridade que se manifestam em instâncias como o poder, o saber e o ser (Quijano, 2005 *apud* Cabral; Feltrin, 2023).

Mas por que a importância do pensamento decolonial dentro dos Estudos para a Paz? Ora, partimos do entendimento de que existe o objetivo comum de enfrentar estruturas de dominação e violência. A comunicação para a paz propõe direcionamentos para a ressignificação de contextos de conflitos e, principalmente, busca promover a desnaturalização da violência cultural enraizada na sociedade, a qual tende a legitimar a violência direta (Cabral; Salhani, 2017 *apud* Cabral; Feltrin, 2023).

Dessa forma, pensar em paz sob um viés decolonial implica também em reconfigurar os próprios marcos narrativos que estruturam nossa forma de compreender conflitos, alteridades e justiça. Conforme apontam Amaral (2021) e Castro-Gómez (2005), os modos modernos de produzir conhecimento, ancorados em uma suposta neutralidade epistêmica, criaram o que se convencionou chamar de *hybris del punto cero*, ou seja, a arrogância de se crer um ponto de origem universal do saber, silenciando vozes dissidentes. Essa lógica, quando aplicada às dinâmicas comunicacionais, termina por naturalizar certas formas de violência simbólica, negando o valor epistêmico de saberes periféricos, indígenas e afro-diaspóricos.

Nesse sentido, a comunicação para a paz, quando atravessada pelo pensamento decolonial, ganha novos contornos. Como enfatiza Mondzain (2009), há a urgência de narrativas hospitaleiras, capazes de abrir espaço para o reconhecimento do outro em sua diferença, superando o reducionismo das "histórias únicas" denunciado por Adichie (2009). É nesse lugar de ruptura com a lógica universalizante que se encontra o elo entre os Estudos para a Paz e as epistemologias do Sul.

Ainda conforme Amaral (2021), descolonizar o pensamento comunicacional significa promover a descentralização das teorias eurocentradas e valorizar as experiências comunicativas produzidas desde abaixo, como destaca Rincón (2018), ou seja, a partir das pessoas, das práticas culturais e das formas locais de construção do sentido.

2.2 AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Conforme Boaventura de Sousa Santos “o objetivo das epistemologias do Sul é permitir que os grupos sociais oprimidos representem o mundo como seu e nos seus próprios termos, pois apenas desse modo serão capazes de o transformar de acordo com as suas próprias aspirações” (2022, p. 17).

Conforme discute Santos (2008), a ciência moderna atravessa uma crise de seu paradigma epistemológico, o que torna necessária a construção de um modelo alternativo capaz de romper com a fragmentação do saber. Nessa direção, o autor propõe quatro princípios orientadores desse paradigma emergente: (1) todo conhecimento científico-natural é também conhecimento científico-social; (2) todo conhecimento é simultaneamente local e total; (3) todo conhecimento implica autoconhecimento; e (4) todo conhecimento científico tende a converter-se em senso comum. Essa formulação, como analisa Gomes (2012, *apud* Brandão *et al.*, 2022), aproxima distintos campos científicos, critica a hiperespecialização, relativiza a separação rígida entre sujeito e objeto e revaloriza o senso comum como fonte legítima de produção de saberes.

Ao aprofundar esse debate, Santos (2009) avança para a discussão das Epistemologias do Sul, movimento este que busca recuperar formas de conhecimento silenciadas ou desqualificadas pela racionalidade moderna colonial. Trata-se, como sintetiza Gomes (2012, *apud* Brandão *et al.*, 2022, p. 637), de uma alternativa ao

modelo epistemológico hegemônico justamente por reconhecer que o paradigma vigente mostra sinais evidentes de esgotamento.

Nesse sentido, o objetivo central dessas epistemologias é superar o pensamento ocidental moderno, descrito por Santos como pensamento abissal: uma lógica que cria uma linha simbólica entre norte e sul, separando aqueles cujos saberes são reconhecidos e legitimados daqueles cuja existência é negada. Nesse esquema, tudo o que se encontra “abaixo” dessa linha, isto é, o Sul, é tratado como inexistente ou irrelevante.

Assim, quando falamos de terreiros de Umbanda, reconhecemos que estes espaços constituem saberes ancestrais, práticas próprias e formas de resistência historicamente marginalizadas pela hegemonia da branquitude. Desta forma, é perfeitamente possível situá-los no âmbito das Epistemologias do Sul formuladas por Santos (2009), visto que o processo de silenciamento e apagamento dessas tradições pelos modelos epistemológicos dominantes é nomeado pelo autor como “epistemicídio”, conceito que denuncia a destruição de conhecimentos decorrente das diversas formas de exclusão social. Para Santos, esse quadro pode ser enfrentado por meio de um pensamento pós-abissal, orientado pela defesa da pluralidade epistemológica (Santos, 2009 *apud* Brandão, 2022).

2.3 CULTURA DE PAZ E EPISTEMOLOGIAS DO SUL: UMA RELEITURA DO SAGRADO

Conforme visto nos tópicos anteriores, a articulação entre Cultura de Paz e Epistemologias do Sul revela que as práticas religiosas — especialmente aquelas oriundas de matrizes afro-indígenas — não podem ser compreendidas apenas como expressões espirituais, mas como espaços políticos de produção de sentidos, memória e resistência.

Ao reconhecer que tais tradições enfrentam processos históricos de silenciamento e deslegitimação, torna-se possível revisitar o sagrado a partir de uma perspectiva que privilegia a pluralidade epistemológica, o reconhecimento mútuo e a superação das hierarquias coloniais que estruturam o campo religioso no Brasil.

A partir dessa perspectiva, é possível perceber que a religião adquire centralidade não apenas como dimensão simbólica, mas como força efetiva na organização social, na definição de pertencimentos e na mediação de conflitos.

Ferreira e Nogueira (2020) mostram que, por muito tempo, os Estudos para a Paz privilegiaram explicações materiais do conflito, relegando a segundo plano as dinâmicas culturais que orientam a ação coletiva. Essa negligência começa a se alterar somente no final do século XX, quando se torna evidente que símbolos, ritos e cosmologias também estruturam modos de fazer guerra e modos de fazer paz. Inclusive, é também nesse ponto que as Epistemologias do Sul se aproximam da Cultura de Paz, ao recolocar a agência das tradições e cosmologias subalternizadas como elementos fundamentais na produção de convivência social.

Como destacam os autores, o debate sobre violência cultural surge exatamente quando se reconhece que elementos simbólicos (como religião, linguagem, ritos e arte) podem justificar tanto a violência quanto a não violência. Para Galtung, citado por Ferreira e Nogueira (2020, p. 396):

[...] por violência cultural nos referimos àqueles aspectos da cultura, da esfera simbólica de nossa existência – exemplificada pela religião e ideologia, linguagem e arte, ciência empírica e ciência formal (lógica, matemática) – que pode ser usada para justificar ou legitimar a violência direta ou estrutural. Estrelas, cruzes e crescentes; bandeiras, hinos e paradas militares; onipresença do retrato do líder; discursos inflamados e pôsteres – tudo isso vem à mente [no conceito de violência cultural] (Galtung, 1990, p. 291 *apud* Ferreira e Nogueira, 2020, p. 396).

Essa observação reforça que o sagrado nunca é neutro: ele pode servir como arma ou como abrigo. Em chave decolonial, esse entendimento exige reconhecer como a deslegitimação histórica das religiosidades afro-indígenas reforça hierarquias coloniais e impede essas tradições de exercerem seu potencial pacificador.

A incorporação da dimensão cultural nos Estudos para a Paz também revela que identidades não são dadas, mas construídas relacionalmente. Ferreira e Nogueira (2019) mostram como, no pós-Guerra Fria, os conflitos passaram a ser compreendidos a partir de tensões identitárias que opõem “nós” e “eles”, criando fronteiras simbólicas que definem quem tem humanidade reconhecida e quem é percebido como ameaça. Nesse cenário, a religião torna-se um marcador decisivo.

Todavia, se lida sob uma perspectiva das Epistemologias do Sul, ela pode ser reinterpretada como campo de reconhecimento, reciprocidade e reconstrução do comum e não como fundamento de exclusão.

A crítica feita pelos autores à leitura etnocêntrica da cultura nas Relações Internacionais reforça ainda mais essa direção. Ao mostrar que abordagens

tradicionais reduzem cultura a identidades nacionais e ignoram processos simbólicos mais amplos, Ferreira e Nogueira (2019) revelam o quanto essa visão empobrece a compreensão dos conflitos. De forma decisiva, eles citam Walker para demonstrar que “as teorias de RI baseadas na soberania estatal envolvem um grau extraordinário de simplificação e otimismo” (Walker, 2013, p. 257, *apud* Ferreira; Nogueira, 2019, p. 402). Ou seja, pensar a paz apenas a partir de Estados ignora as cosmologias, práticas religiosas, memórias coletivas e rituais que estruturam a vida social: exatamente os elementos que as tradições afro-indígenas preservam e que a colonialidade tentou silenciar.

É nesse ponto que a interlocução com a Cultura de Paz se torna ainda mais potente. Ao reconhecer que religiões são “comunicação simbólica expressa por ritos e crenças” (Laburthe-Tolra; Wanier, 2010, p. 266, *apud* Ferreira; Nogueira, 2019, p. 406), abre-se espaço para compreender como práticas espirituais podem produzir acordos, restaurar vínculos e sustentar sentidos comunitários capazes de prevenir conflitos.

Nas tradições afro-indígenas, essa comunicação simbólica se realiza por meio de entidades, mitos, cânticos, oferendas e rituais que integram o mundo material e o mundo espiritual em uma lógica relacional e não hierárquica, lógica esta profundamente coerente com a busca de justiça cognitiva situada no horizonte das Epistemologias do Sul.

Torna-se indispensável reconhecer como o campo religioso também foi submetido a um processo profundo de hierarquização e silenciamento. Amaro (2022, p. 3) denomina esse fenômeno de “colonialidade do sagrado”, conceito que explicita a implantação de um projeto epistêmico eurocêntrico que, em sua fase inicial, se apoiou na supremacia da cosmovisão cristã para definir o que seria uma religião legítima dentro de uma sociedade considerada “civilizada”.

Essa lógica, que serviu de base para a catequização forçada e para a legitimação da colonização sobre populações latino-americanas, sustentou a marginalização de formas outras de espiritualidade. Depois, com o avanço da modernidade e da ciência, essa mesma matriz eurocêntrica continuou operando de outra forma: a religião, especialmente as espiritualidades não europeias, passou a ser tratada como objeto inferior, algo a ser explicado pela racionalidade científica. Nesse movimento, o sagrado foi afastado do lugar de produtor legítimo de conhecimento, reforçando a hierarquia que privilegia epistemologias ocidentais e marginaliza saberes

ancestrais. É justamente essa lógica que as Epistemologias do Sul procuram superar, ao recolocar os saberes espiritualizados, negros e indígenas como formas válidas e potentes de conhecimento.

Como observa Rosa (2021), ao analisar a ancestralidade na diáspora africana, os saberes e códigos culturais transmitidos pelas tradições religiosas de matriz africana permanecem vivos na memória e nas práticas de seus adeptos. Essa presença se manifesta tanto nas narrativas ligadas aos Orixás e às entidades espirituais, que constantemente remetem à África, quanto nas experiências subjetivas dos filhos e filhas de santo e nas histórias sobre a terra de origem narradas pelos Pretos-Velhos (Rosa, 2021, *apud* Brandão *et al.*, 2022, p. 638). Nesse sentido, o enfrentamento de lógicas coloniais e pós-coloniais, que estrutura modos de pensar, formas de sociabilidade e estratégias de resistência entre umbandistas e grupos historicamente marginalizados, deve ser compreendido como um processo inventivo e contínuo, e não apenas como reação direta à cultura hegemônica (Almeida; Santos, 2019, *apud* Brandão *et al.*, 2022, p. 638).

A complexidade das relações raciais durante a escravidão no Brasil exigiu que as populações negras elaborassem múltiplas estratégias políticas e simbólicas para garantir a permanência de suas cosmologias e práticas espirituais. Entre esses movimentos de preservação e reinvenção, destacam-se os elementos *bantos*, que desempenharam papel fundamental na resistência cultural e religiosa ao longo do tempo (Alves, 2021, *apud* Brandão *et al.*, 2022, p. 638).

Os conhecimentos cultivados nos terreiros de Umbanda, construídos a partir de trajetórias históricas, étnicas e espirituais diversas, revelam formas de saber que rompem com a lógica epistemológica dominante. Essa produção de sentidos, que se manifesta tanto nas práticas rituais quanto nos modos de cuidado religioso e comunitário, adquire especial relevância quando se reconhece que tais comunidades enfrentam, há séculos, processos de marginalização sustentados pelo racismo estrutural, pela branquitude hegemônica e pela intolerância religiosa. Mesmo diante dessas pressões, seguem vivas, afirmando memórias, cosmologias e modos de existir que foram sistematicamente desqualificados pelas matrizes coloniais.

Ao lado dessas dinâmicas, a noção de Cultura de Paz também auxilia a compreender como os terreiros funcionam como espaços de reconstrução do comum, da afirmação e resgate da ancestralidade que tanto foi silenciada, de acolhimento e de mediação de conflitos, produzindo práticas que fortalecem vínculos sociais e

elaboram respostas coletivas às vulnerabilidades impostas pela desigualdade e apagamento.

O reconhecimento social de suas dimensões terapêuticas e de cuidado amplia ainda mais essa compreensão, evidenciando que tais espaços articulam resistência, espiritualidade e produção de bem-estar em um movimento que contesta o epistemicídio e reivindica a legitimidade de saberes ancestrais.

Essa articulação entre memória, resistência e espiritualidade abre caminhos para compreender a Umbanda não apenas como religião, mas como um sistema complexo de significados que se recria continuamente para garantir sua permanência. É justamente essa dimensão (histórica, simbólica e cultural) que fundamenta a discussão apresentada no tópico seguinte, voltado a examinar a formação da Umbanda como religião brasileira, suas matrizes constitutivas e os processos que moldaram sua identidade no cenário nacional.

3 UMBANDA: HISTÓRIA E CONFLITOS NO CONTEXTO BRASILEIRO

A Umbanda é, historicamente, uma das expressões religiosas mais ricas e contraditoriamente marginalizadas do Brasil. Seus fundamentos espirituais, profundamente conectados a práticas de cura, acolhimento e equilíbrio, ainda são alvo de estigmatização e incompreensão nos espaços públicos, educacionais e políticos.

A imagem desta religião, muitas vezes construída socialmente como obscura ou perigosa, contrasta com as vivências de cuidado, escuta e mediação que marcam o cotidiano dos terreiros. Como observa Michel Foucault (1979), a construção social de certos discursos como “infames” serve para silenciar formas de vida que não se encaixam na normatividade hegemônica. A Umbanda, nesse sentido, é frequentemente apagada ou distorcida no imaginário coletivo justamente por operar saberes e práticas que escapam à lógica branca, cristã e eurocentrada.

Desta maneira, neste tópico analisaremos a formação histórica e simbólica da Umbanda como religião brasileira, partindo da narrativa mais conhecida, centrada na manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas através do médium Zélio de Moraes, até as camadas mais profundas e esquecidas de sua origem. Serão abordadas práticas religiosas anteriores, como os calundus, a cabula, as macumbas urbanas e os candomblés de caboclo, ressaltando a contribuição de tradições afro-brasileiras, indígenas e populares urbanas para a construção da religiosidade umbandista. Em seguida, será discutido o processo de embranquecimento simbólico e institucional da Umbanda, com destaque para sua aproximação com o espiritismo kardecista e os efeitos dessa relação na tentativa de apagar suas raízes negras e indígenas. Também será problematizado o racismo religioso enquanto forma de violência estrutural, simbólica e direta, e como ele se manifesta sobre os corpos e territórios ligados à Umbanda. Por fim, exploraremos o terreiro como espaço de acolhimento, cuidado e reconstrução subjetiva, relacionando essas práticas com a noção de paz positiva, proposta por Johan Galtung. A Umbanda será pensada aqui como um território de disputas simbólicas, mas também como espaço de produção de vínculos, cura e dignidade em meio a uma sociedade marcada por exclusões.

3.1 A FORMAÇÃO HISTÓRICA E SIMBÓLICA DA UMBANDA NO BRASIL

A história da Umbanda, conforme frequentemente narrada em espaços acadêmicos e religiosos, tem como marco simbólico o episódio da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por meio do médium Zélio de Moraes, em 1908. Esse evento, amplamente difundido como ponto de origem da religião, consolidou-se como um mito fundador que confere centralidade a uma vertente específica da Umbanda: a branca, organizada, moralmente aceitável aos moldes, na maioria das vezes, do espiritismo kardecista. No entanto, como mostra Bruno Faria Rohde (2009), essa narrativa oficializada esconde um processo muito mais longo, plural e rizomático de formação do universo umbandista, que remonta às práticas sincréticas de base africana, ameríndia e popular urbana presentes desde o período colonial.

O mito fundador, ao fixar um ponto de nascimento, cumpre uma função política: estabiliza a identidade da religião e a torna mais palatável às estruturas hegemônicas de poder simbólico. Mas essa fixação também opera como uma forma de violência simbólica, na medida em que deslegitima as tradições orais, os cultos de matriz banto e a diversidade real que sempre constituiu a Umbanda. Como destaca Bourdieu (2007), há uma luta constante pelo monopólio das classificações legítimas, e a versão branca, moralizada e codificada da Umbanda foi a que mais se aproximou da institucionalidade, sendo, portanto, a que se impôs no discurso oficial.

Ramos (2001) aponta que a Umbanda emergiu das práticas religiosas como o Calundu¹⁰, a Cabula e os Candomblés de Caboclos, que são rituais de origem Bantu¹¹ comuns no Nordeste e Sudeste do Brasil. Ele também sugere que a macumba do Rio de Janeiro desempenhou um papel crucial como uma das últimas influências no desenvolvimento da Umbanda.

Um fato interessante é que a palavra 'Umbanda', com essa grafia e pronúncia, é uma palavra do *kimbundu*, idioma Bantu, que significa "Magismo", "Arte ou maneira de encantar, de curar" (Assis Júnior, 2022) uma expressão que não só captura a essência curativa das práticas, mas também destaca o potencial vital na promoção do bem-estar e da harmonia comunitária.

¹⁰ Calundu até meados do século XVIII era o nome dado para os cultos afrocoloniais (Silveira, 2006, p.177).

¹¹ Bantu, banto ou bantú são variações ortográficas utilizadas para denominar o grupo linguístico localizado na região subequatorial da África, abrangendo nações como Angola, República do Congo e Moçambique, conforme indicam fontes especializadas. Neste documento, adotaremos a grafia "Bantu".

Desde seus primeiros momentos, fortemente influenciados pelas tradições religiosas africanas, a Umbanda emergiu como um canal para as vozes dos ancestrais que já teriam partido. Originalmente ligada a expressões como "Cabula" e posteriormente "Macumba", essa religião passou por uma evolução contínua. Com o tempo, absorveu elementos dos Orixás da tradição Yorubá e foi notavelmente moldada pelo catolicismo. Isso ocorreu principalmente porque, em um contexto em que era difícil expressar abertamente suas crenças originais, os praticantes começaram a associar os orixás com os santos católicos, uma estratégia de adaptação cultural para manter viva sua espiritualidade.

Esse sincretismo compulsório não foi uma escolha livre, mas uma estratégia de sobrevivência diante da violência estrutural de um Estado que criminalizava as práticas religiosas afro-brasileiras. A adaptação, portanto, deve ser lida não como assimilação voluntária, mas como resistência possível dentro de condições de opressão que, na perspectiva galtungiana, revela a distância que sempre existiu entre a realidade vivida por essas comunidades e qualquer horizonte de paz positiva.

Muito se fala no sincretismo com os santos católicos, mas, se fizermos memória, veremos que o primeiro sincretismo, o primeiro movimento de abertura, foi o que se deu na travessia da África para a América. Foi nesse instante inicial que cada africano aprendeu, ou foi forçado, a se abrir para incorporar o outro dentro do seu horizonte (...) é possivelmente por isso mesmo que se afirma que todos temos um orixá: um inglês, um chinês, um lapão, todos temos um "santo" protetor, e qualquer ser humano pode entrar na genealogia do culto, ingressar ritualmente na estirpe africana. (Segato, 2005, p. 33).

A religião também adotou elementos da doutrina espírita, o que, por um lado, ofereceu uma estrutura mais definida ao mundo dos espíritos, enquanto por outro, tem sido visto criticamente como um meio de "embranquecer" a religião. Essa sincretização trouxe, então, uma "aceitação social" mais ampla da Umbanda, sendo essa também interpretada como uma diluição das suas raízes africanas, alinhando-a mais estreitamente com práticas e crenças ocidentais dominantes.

Os dados confirmam uma vez mais a superioridade numérica dos brancos em relação aos negros e mulatos, mas eles põem em evidência, ainda, a preponderância do mundo branco sobre as crenças afro-brasileiras. A desagregação do universo mítico afro-brasileiro não se reduz unicamente a uma relação quantitativa entre grupos de cores diferentes: é sobretudo a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade moderna. (Ortiz, 1947, p. 27).

A realidade é que a Umbanda não nasceu de um gesto individual, mas se constituiu como resultado de um longo e complexo processo de contato e entrelaçamento entre diversas tradições espirituais presentes no Brasil desde o período do Brasil colônia. Práticas oriundas das matrizes africana, especialmente das nações *bantu*¹², *jeje*¹³ e *nagô*¹⁴, coexistiram e se misturaram com elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, da pajelança indígena e de influências orientais. Esse caldeirão religioso deu origem a uma espiritualidade sincrética, dinâmica e plural, que foi se reorganizando de acordo com os contextos sociais e as pressões simbólicas de cada época. Esta religião, portanto, não surgiu em um único momento, mas foi se formando gradualmente como um campo de saberes, afetos e práticas de cuidado espiritual, articulando curas, consultas, danças, cantos e narrativas míticas em resposta às necessidades concretas das populações marginalizadas.

3.1.1 O Mito Fundador

Não é possível compreender a história da Umbanda sem, primeiramente, citar a centralidade simbólica que lhe foi conferida a partir de 1908, com a famosa manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no corpo do médium Zélio de Moraes. Muito embora esse episódio tenha sido consagrado como marco fundador por grande parte dos adeptos, sua função social vai muito além da narrativa religiosa: ela cumpre, sobretudo, um papel estratégico de legitimação.

Tal mito já foi narrado ou mencionado inúmeras vezes nos mais diversos contextos, como livros de umbandistas e estudiosos da religião (duas

¹² Os *Bantu* são formados pelo conjunto de vários povos que falam línguas de origem comum, abrangendo etnias do sul, leste e centro da África. Apesar da diversidade, compartilham traços culturais semelhantes e são tradicionalmente reconhecidos como falantes de línguas do tronco linguístico banto (Geledés, 2016).

¹³ A “nação Jeje” é uma das matrizes culturais que compõem os candomblés afro-brasileiros, especialmente associada aos povos falantes das línguas fon, ewe, aja e gen — oriundos da região hoje correspondente ao sul do Benin e Togo. Esses grupos, embora diversos, foram amalgamados durante o tráfico atlântico e organizados nas Américas sob um mesmo rótulo identitário. O termo “Jeje”, ao que tudo indica, foi forjado no Brasil colonial e posteriormente ressignificado por afrodescendentes que retornaram ao Golfo da Guiné no século XIX. Trata-se, portanto, de uma identidade diaspórica reconstruída transatlanticamente, e não de uma etnia africana homogênea de origem (Matory, 1999).

¹⁴ “*Nagô*” é um termo amplamente utilizado no Brasil para se referir aos povos de origem iorubá trazidos da África Ocidental, especialmente da região que hoje corresponde ao sudoeste da Nigéria. Embora “*Nagô*” não exista como autodenominação original, passou a designar, na diáspora, um conjunto de tradições religiosas, linguísticas e culturais associadas ao povo iorubá. No contexto brasileiro, a nação Nagô é uma das mais influentes na formação dos candomblés, sendo responsável pela difusão do culto aos orixás, cujas divindades estruturam também parte da cosmologia da Umbanda (Verger, 1981).

categorias que obviamente podem se sobrepor), revistas umbandistas, sites diversos e apostilas formuladas por terreiros e federações. É difícil encontrar um texto, acadêmico ou não, sobre a umbanda (a não ser quando trata de questões muito específicas) que não faça uma referência direta ou indireta a ele, tratando-o como mito propriamente dito ou como marco histórico. Este fato por si só demonstra a preocupação existente na fixação do surgimento da umbanda num período histórico determinado, momento do qual este mito seria como uma metáfora (entre os que julgam tal narrativa mais mito do que realidade) ou então o ápice de um período embrionário que resultou no anúncio da nova religião pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando teria sido nominada e definida ritualisticamente (entre os que consideram a narrativa mais realidade do que mito). (Rohde, 2009, p. 03)

A persistência dessa narrativa não se explica apenas por uma busca de precisão histórica, mas também por seu valor simbólico. Como nos lembra Marilena Chauí (2006), os mitos não existem apenas para contar lendas, mas para oferecer soluções imaginárias a tensões sociais que, no plano real, permanecem sem resolução. O mito fundador, nesse sentido, não apenas narra uma origem, mas opera como uma ferramenta de organização simbólica, fornecendo respostas institucionais e identitárias para uma religião marcada pela diversidade, pela oralidade e por múltiplas linhagens. Diante das incertezas históricas sobre a origem da Umbanda, muitos autores, como Brown (1985), Rohde (2009) e Motta de Oliveira (2013), optam por utilizar a expressão “mito de origem” não como um consenso absoluto, mas como um conceito útil para analisar o modo como esse marco de 1908 foi mobilizado estrategicamente na constituição da religião.

A narrativa conhecida como “mito fundador da Umbanda” gira em torno da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por meio do jovem Zélio de Moraes, em novembro de 1908. De acordo com o relato tradicional, Zélio, então com 17 anos e acometido por um problema de saúde que os médicos não conseguiam diagnosticar com precisão, foi levado a uma sessão kardecista. Nessa ocasião, teria incorporado o espírito do Caboclo, que, diante da recusa da mesa em aceitar entidades de origem negra e indígena, anunciou a criação de um novo culto no qual esses espíritos pudessem atuar livremente e passar suas mensagens.

No dia seguinte, conforme prometido, uma nova reunião ocorreu na casa de Zélio, com a presença de vizinhos, parentes e curiosos. Ali, o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria declarado oficialmente o início da Umbanda, estabelecendo princípios que marcariam a identidade da nova religião: prática da caridade, atendimentos gratuitos, uso de vestes brancas e a centralidade do Evangelho e de Jesus como mestre espiritual. Nesse momento, também foi fundada a Tenda Espírita

Nossa Senhora da Piedade, considerada, dentro dessa narrativa, a casa matriz da religião (Giumbelli, 2002; Rohde, 2009, p. 80).

Apesar da difusão dessa história como marco de origem, sua historicidade permanece envolta em lacunas e contradições. Rohde (2009, p. 81) aponta divergências importantes entre os registros e os detalhes veiculados na narrativa, como o local exato da reunião e a identidade das pessoas presentes. A própria consagração de Zélio como fundador único da Umbanda é relativizada por autores como Giumbelli (2003), que situam essa construção simbólica como uma resposta tardia a um momento de dispersão institucional e busca por estabilidade doutrinária (ROHDE, 2009, p. 98).

Como bem lembra José Henrique Motta de Oliveira (2013), o que estava em jogo não era tanto a identificação de um precursor da Umbanda, mas sim a necessidade de legitimar socialmente um conjunto de práticas espirituais que já vinham sendo reprimidas e estigmatizadas desde o século XIX. A narrativa em torno de Zélio surge, portanto, como uma tentativa de proteger a religião nascente das perseguições policiais e do preconceito social — tornando-a mais aceitável perante o Estado e a elite intelectual do período.

Contudo, essa “anunciação” da Umbanda em moldes organizados, disciplinados e doutrinariamente moralizados, encobriu (e silenciou) o fato de que práticas semelhantes já existiam nas chamadas macumbas urbanas do Rio de Janeiro, nos calundus do Norte e Nordeste, nas tradições de caboclos e curandeiros bantos e nas práticas indígenas sincréticas há muito estabelecidas no Brasil colônia.

Mário Teixeira de Sá Júnior (2012) chama atenção para o fato de que o jovem Zélio foi construído como símbolo de “ordem”, “racionalidade” e “brancura”. Sua formação em ambiente familiar aristocrático, com médicos e até padres, alinha sua imagem ao universo da Casa Grande, enquanto os elementos afros e indígenas que compõem o substrato mais antigo da Umbanda são enquadrados como folclore, superstição ou “elementos esquisitos”.

Há aqui, portanto, uma operação simbólica profunda. Não se trata apenas de contar “como a Umbanda surgiu”, mas de escolher quem teria o direito de fundá-la, e de que forma ela pode ser contada. Ao canonizar Zélio (um médium branco e oriundo da tradição kardecista) a narrativa fundadora encobre o caráter negro, plural, caótico e resistente das tradições religiosas que deram origem à Umbanda.

A análise de Pierre Bourdieu é essencial para entender esse movimento. O mito fundador, nesse caso, funciona como um dispositivo de “consagração simbólica”, conferindo a um único evento (e a um único corpo, sendo ele branco e masculino) o poder de representar toda uma história coletiva. Trata-se de uma “investidura”, um ato “mágico” que legitima socialmente a figura de um profeta, deslocando o poder simbólico da coletividade ancestral para um centro institucional reconhecido.

Essa operação, nos termos de Galtung (1996), configura uma forma de violência cultural: aquela que age no plano simbólico para legitimar e naturalizar a hierarquização, tornando aceitável, e até desejável, o apagamento das raízes negras e indígenas da Umbanda em nome de uma versão mais palatável aos padrões hegemônicos.

Como sintetiza Giumbelli, essa versão tardia do mito de fundação surge apenas na década de 1970, após a morte de Zélio, e se intensifica com a institucionalização da religião, criando uma referência quase natalina em torno do dia 15 de novembro. A escolha dessa data, aliás, não é inocente: coincide com a Proclamação da República, sinalizando o esforço de construir a imagem da Umbanda como “a religião brasileira” por excelência, conciliadora, branca e republicana.

Mas essa reconciliação simbólica exige um preço: a supressão dos elementos mais negros, subalternos e mágicos da prática. Como lembra Motta de Oliveira, o próprio Zélio nunca reivindicou para si o título de fundador. Pelo contrário, submeteu-se às determinações espirituais do caboclo, e viu sua imagem ser manipulada posteriormente para reforçar um modelo doutrinário cada vez mais próximo do espiritismo kardecista e do catolicismo popular.

Essa tentativa de construir uma narrativa ordenada e hierarquizada encontra resistência ainda hoje entre muitos umbandistas, sobretudo aqueles que reivindicam a centralidade das raízes africanas e ameríndias da religião. A crítica à “umbanda branca” não é recente — Tancredo da Silva Pinto já dizia, na década de 1950, que achava graça dos líderes que diziam que a Umbanda “tinha influência africana”, quando na verdade ela era africana em sua essência, um patrimônio da raça negra.

Portanto, não se trata apenas de resgatar a “verdadeira” história da Umbanda, mas de evidenciar que há, nesse mito fundador, um conflito ativo entre legitimidades. Ao fixar a origem da Umbanda em um ponto e em uma pessoa, apaga-se a multiplicidade de vozes, de rituais, de práticas e de corpos que, durante séculos,

mantiveram viva essa espiritualidade nas margens: mesmo diante da repressão, da violência e da tentativa sistemática de apagamento.

Nesse sentido, a história da Umbanda até aqui narrada não pode ser compreendida sem que se reconheça, em cada um de seus momentos, a presença articulada das violências que Galtung (1996) identificou como direta, estrutural e cultural. O apagamento das raízes negras e indígenas da religião, a criminalização histórica de suas práticas e a imposição de uma narrativa fundadora embranquecida configuram, nos termos do autor, um sistema interdependente de violências que opera simultaneamente no plano simbólico, institucional e cotidiano.

Compreender esse processo é condição para entender por que a Cultura de Paz, tal como proposta por Galtung, não é apenas um referencial desta pesquisa, mas uma categoria que nomeia com precisão aquilo que esteve ausente ao longo de séculos na história da Umbanda e o que os terreiros, à sua maneira, foram construindo nas margens, conforme veremos nos próximos tópicos.

3.1.2 As Raízes Antes do Mito

Muito antes do episódio consagrado como marco fundador da Umbanda em 1908, diversas práticas mágico-religiosas afro-brasileiras já se desenvolviam no território nacional, enraizadas nas vivências espirituais trazidas por povos africanos escravizados. As primeiras manifestações documentadas de religiões de matriz africana remontam ao século XVII, período em que o tráfico transatlântico de escravizados começava a se intensificar e a organização dos cultos afrodescendentes passava a ser mais visível (e reprimida) pelas autoridades coloniais.

Segundo Bastide (1985), as expressões religiosas afro-brasileiras mais antigas tomavam forma em rodas de batuque, espaços de sociabilidade nos quais os negros dançavam, cantavam e realizavam rituais nos poucos momentos de liberdade dentro das senzalas. Essas rodas não apenas preservavam elementos centrais das religiões africanas, como também funcionavam como espaços de resistência simbólica frente à violência da escravidão.

Um dos registros históricos mais antigos sobre práticas afro-religiosas no Brasil remonta a 1685, quando Clara Garciez, uma mulher parda, foi denunciada por participar de rituais identificados como pertencentes ao culto do Calundu, prática considerada herética e demoníaca pela Igreja Católica da época (Cossard, 2008).

Esse episódio é significativo não apenas por sua antiguidade, mas porque evidencia como o saber religioso africano era tratado como ameaça espiritual e social, sendo perseguido tanto por autoridades eclesiásticas quanto civis.

De acordo com Cossard (2008), os Calundus eram rituais centrados na figura do curador espiritual, geralmente uma liderança negra, que utilizava elementos como rezas, danças, batidas de tambor e transe para promover curas, aconselhamento e adivinhações. Esses elementos, profundamente ligados à ancestralidade africana, configuraram-se como práticas mágico religiosas complexas e organizadas, embora criminalizadas sob a acusação de bruxaria e feitiçaria.

Já para Simas e Rufino (2021), os Calundus devem ser entendidos como manifestações de uma cosmopercepção africana que sobreviveu ao processo de diáspora e ressignificação cultural no Brasil. Mesmo diante da repressão sistemática, esses cultos mantiveram vivos os princípios de conexão entre corpo, espírito, natureza e comunidade, elementos estes que, posteriormente, também estariam presentes na Umbanda que conhecemos hoje.

Como observa Almeida (2020), é importante reconhecer que, ainda que os registros sobre essas práticas anteriores ao século XVIII sejam escassos, isso não significa ausência histórica, mas sim apagamento documental. A escassez de fontes que relatem o cotidiano e a espiritualidade dos negros escravizados nos primeiros séculos do Brasil colônia é também um reflexo da invisibilização sistêmica das epistemologias afrodescendentes.

Essas práticas ancestrais, por vezes invisibilizadas ou desconsideradas nas narrativas oficiais sobre a origem da Umbanda, são, no entanto, pilares fundamentais de sua constituição simbólica e ritualística. A herança dos Calundus, do curandeirismo afro-indígena e das rodas de batuque forma o solo sobre o qual germinaram outras expressões espirituais como a Cabula, os candomblés de caboclo e as macumbas urbanas do século XIX.

Com raízes profundas nas culturas banto da África Central, particularmente da Angola, do Congo e de Moçambique, os Calundus representavam um sistema religioso complexo e dinâmico, já amplamente praticado no Brasil desde o século XVII, sobretudo nas regiões de Minas Gerais e Bahia (Silveira, 2005). Eram cultos que se estruturavam em torno de práticas de cura, adivinhação e mediação espiritual, com forte presença de rituais de possessão e uso de cânticos, danças, tambores e instrumentos de origem africana. Apesar da ausência de templos fixos, os

calunduzeiros realizavam seus ritos nas casas dos adeptos ou nas senzalas, obedecendo a um calendário festivo próprio, que marcava datas sagradas e estabelecia funções específicas para os participantes (Souza, 2010).

Embora fossem predominantemente praticados por pessoas negras escravizadas ou libertas, os Calundus também contavam com a presença de frequentadores brancos, revelando sua força de atração e eficácia simbólica entre diferentes segmentos sociais. Seus rituais envolviam diagnósticos espirituais, tratamento de enfermidades, resolução de questões amorosas e orientação profissional, sempre mediados por cantos e palavras de origem africana, muitas vezes incompreensíveis aos ouvintes (Mott, 1994). O transe espiritual era um dos elementos centrais: por meio da possessão, o calunduzeiro acessava um saber ancestral que orientava os consulentes e legitimava sua autoridade religiosa.

A origem do termo *calundu* remonta ao século XVI, conforme registrado por Câmara Cascudo (1972), e designava tanto os estados de melancolia quanto os rituais de matriz africana associados à cura e ao encantamento. Ao longo do século XVIII, com o aumento da presença de africanos escravizados, os Calundus se expandiram significativamente, incorporando elementos do catolicismo, como imagens de santos e orações cristãs, e influências indígenas, visíveis no uso de folhas, raízes e penachos semelhantes aos cocares dos pajés (Cossard, 2008; Bastide, 1985).

A sincretização entre essas matrizes culturais não implicava perda das identidades originais, como ocorre em processos híbridos, mas sim um entrelaçamento de elementos diversos que mantinham vivas suas raízes, conforme argumentam Hoonart (1978) e Bittencourt Filho (2003). O sincretismo nos Calundus operava em um campo simbólico aberto e plural, agregando práticas e mitos que permitiam a sobrevivência e a reconfiguração das crenças ancestrais em território colonial.

Importa destacar que os Calundus não eram homogêneos: havia uma diversidade de "nações" com práticas distintas. Os bantos atuavam principalmente nas áreas rurais, enquanto grupos jeje ou fon se concentravam nas cidades, cultivando práticas mais urbanizadas (Silveira, 2005). Em ambos os casos, a religiosidade estava profundamente conectada à vida cotidiana, à saúde física e espiritual e à organização das comunidades.

O rigor e a complexidade desses cultos foram sistematicamente perseguidos pelas autoridades coloniais e pela Inquisição portuguesa, que os associava à heresia

e à feitiçaria. Muitos calundzeiros foram interrogados, torturados e enviados a Portugal, como no caso emblemático de Luzia Pinta, mulher angolana e ex-escravizada, residente em Sabará (MG), cuja história foi documentada por Mott (2008). Acusada de práticas demoníacas e rituais de possessão, Luzia descreveu, diante do Santo Ofício, um sistema ritual estruturado e simbolicamente rico: com uso de altar, danças, instrumentos ritualísticos, cantos em língua africana, uso de ervas e orações aos santos católicos. Suas palavras revelam não apenas a complexidade do Calundu, mas também a forma como ele articulava espiritualidade, resistência e cura.

Ao afirmar que suas habilidades vinham “dos ventos de adivinhar” e que tudo era feito “por destino que Deus lhe deu”, Luzia não apenas defendia sua fé, como também desafiava o monopólio do discurso religioso oficial (Mott, 2008). Mesmo submetida a tortura e degredo, sua atuação permaneceu como marco importante da presença africana no imaginário espiritual brasileiro.

Nesse cenário de confluência cultural e resistência espiritual, podemos afirmar que os Calundus podem ser compreendidos como uma das formas mais antigas e estruturadas de expressão religiosa afro-brasileira. Longe de se limitarem a rituais isolados ou práticas dispersas, constituíram um verdadeiro sistema religioso com raízes africanas, permeado por elementos indígenas e católicos, que sustentou formas de cura, adivinhação e conexão com o sagrado. Por meio da incorporação espiritual, do uso de elementos naturais e da criação de rituais próprios, os calundzeiros estabeleciam um elo entre mundos, desempenhando funções sociais e religiosas cruciais para as comunidades negras no Brasil colonial.

No entanto, mudanças nas rotas comerciais atlânticas, especialmente a partir do final do século XVIII, redirecionaram o foco do tráfico negreiro para as regiões do atual Benin e Nigéria. Isso provocou uma nova onda de chegada de povos das etnias fon e iorubá, como os nagôs, que passaram a aportar em grande número nos portos brasileiros (Cossard, 2008). Com eles, vieram novas cosmologias, sistemas litúrgicos e uma organização mais complexa do culto aos orixás, elementos estes que iriam reconfigurar profundamente o campo religioso afro-brasileiro.

Um episódio emblemático dessa transição ocorreu em Salvador, com a figura de Iyá Adetá, uma mulher africana alforriada que passou a realizar cultos em sua residência, no bairro da Barroquinha. Esses cultos, dedicados ao orixá Oxóssi, eram estruturados nos moldes dos antigos Calundus, mas representavam também um ponto de inflexão: ali começava a se delinear um novo modelo de religiosidade, mais

formalizado e organizado em torno de um terreiro (Silveira, 2003). Posteriormente, Iyá Adetá se estabelecerá em um terreno próximo à Capela de Nossa Senhora da Barroquinha, fundando o que muitos consideram o primeiro terreiro nagô-yorubá de nação ketu em Salvador, e que daria origem a casas tradicionais como o Ilê Axé Opô Afonjá e o Gantois (Amado, 1970).

Esse novo modelo de culto não passou despercebido pelas autoridades coloniais. Já em 1807, há registros de repressão a uma comunidade religiosa liderada por um escravo angolano chamado Antônio, cujos rituais, embora ainda influenciados pelos Calundus, já apresentavam uma organização interna mais robusta e rituais mais elaborados (Cossard, 2008). É importante notar que, mesmo diante da perseguição, os Candomblés se expandiram com vigor, especialmente após a chegada da corte portuguesa em 1808, que trouxe consigo um contexto social propício à formação de redes religiosas mais complexas e estruturadas (Rodrigues, 2006).

A presença crescente de nagôs e jejes (oriundos de nações como Ketu, Oyó, Ijexá, Ijebu Odé, Egba, Ibadan e Daomé) contribuiu para a consolidação de um modelo de culto baseado em hierarquias, mitologias e sistemas iniciáticos próprios, que pouco a pouco procuravam se afastar de elementos católicos e europeus, embora ainda se utilizassem do sincretismo como estratégia de sobrevivência simbólica diante da repressão religiosa. Paralelamente, a Cabula, de raízes banto, continuava a se desenvolver de forma independente, mantendo vínculos mais evidentes com os Calundus originais e com práticas voltadas à cura, à magia e à incorporação de entidades espirituais.

3.1.3 Entre as Raízes e o Sincretismo Religioso

Ainda no final do século XIX, o culto da Cabula, já abalado por perseguições sistemáticas das autoridades civis e eclesiásticas, passa por uma transformação significativa. Em busca de novos meios de sobrevivência e aceitação social, aproxima-se gradualmente do Espiritismo Kardecista, incorporando elementos doutrinários e práticas mediúnicas à sua liturgia. Como destaca Ortiz (1999), essa fusão entre o saber banto e a racionalidade espiritualista europeia não se deu de forma isolada, mas foi acompanhada por uma complexa absorção de referências simbólicas oriundas de tradições jeje-nagôs e outros grupos africanos que transitavam pelo cenário urbano brasileiro.

A partir dessa convergência, surge no Rio de Janeiro uma nova expressão religiosa: a Macumba. No início do século XX, a Macumba carioca já se apresentava como um verdadeiro mosaico ritualístico, caracterizado por seu sincretismo radical. Além das tradições africanas e do Espiritismo Kardecista, havia também influências de magia europeia, como as práticas extraídas de grimórios medievais e do popular “Livro de São Cipriano” (Tavares, 1965), além de elementos islâmicos, especialmente por meio da presença de descendentes dos povos *haussás* e *malês*.

Essa combinação resultava numa prática mágica marcada pela potência simbólica. Os terreiros de Macumba misturavam danças e cantos com oferendas, defumações, pólvora e sacrifícios rituais. Entidades como Exu, Pombagira, Ogum, Iansã e Pretos Velhos tornaram-se figuras centrais dessas manifestações, evidenciando a permanência das raízes africanas e ao mesmo tempo a plasticidade do culto. Era comum que os chefes dos terreiros assumissem diferentes designações conforme a origem de seus fundamentos, sendo que alguns eram chamados de babalorixás ou ialorixás; outros, de alufás, quando ligados a tradições afro-islâmicas (JOÃO DO RIO, 2006).

A Macumba carioca não era apenas uma religião, mas também um fenômeno social. Reunia em seus rituais um público heterogêneo, que atravessava todas as camadas sociais: desde prostitutas e operários até figuras da elite, como empresários, políticos e senhoras da alta sociedade. Nos terreiros, o moralismo burguês se diluía, dando lugar a um espaço de transgressão simbólica, onde as hierarquias sociais eram temporariamente subvertidas. Maggie (2001) interpreta essa dinâmica como uma inversão da ordem dominante, um “micropoder” de resistência popular frente à opressão institucionalizada.

O sincretismo da Macumba ultrapassava o campo espiritual, refletindo-se também na linguagem ritual e na estética dos cultos, com o uso de palavrões, expressões vulgares e uma teatralidade considerada escandalosa pelos padrões da elite branca. Esse perfil contribuiu para a marginalização da Macumba, associada frequentemente à criminalidade e ao exotismo, como apontam Ortiz (1999) e Moura (1995).

No entanto, essa marginalidade não impediu sua expansão. A Macumba se espalhou para São Paulo, Espírito Santo e outras regiões do país, adaptando-se às culturas locais e dialogando com diferentes formas de religiosidade popular. No

ambiente paulistano, por exemplo, ganhou força nas periferias, entre grupos que combinavam práticas mágicas, espiritismo e elementos africanos e indígenas.

Foi nesse contexto, marcado por disputas simbólicas e transformações sociais, que a Umbanda começou a emergir. Sua proposta era mais compatível com os valores da classe média urbana, branca e alfabetizada. A Umbanda, ao incorporar o discurso kardecista e se afastar de práticas consideradas “primitivas”, conseguiu certa legitimidade social e passou a disputar com a Macumba a hegemonia no campo das religiões afro-brasileiras. A cisão tornou-se inevitável: de um lado, os umbandistas que buscavam respeitabilidade social; de outro, os macumbeiros que continuavam praticando os cultos tradicionais, com forte marca africana, ainda que sob o estigma da marginalidade (Bastide, 1985).

Paradoxalmente, essa marginalização atraiu o olhar curioso de alguns intelectuais. Um episódio emblemático foi registrado pelo jornal O Estado de São Paulo, em 1958, quando o escritor inglês Aldous Huxley, autor de Admirável Mundo Novo, foi levado por um grupo de intelectuais para assistir a um ritual de Macumba no Rio de Janeiro. O episódio, embora revestido de exotismo, escancarou o interesse, ainda que superficial, das elites culturais pelos “mistérios” dos subúrbios e favelas (Ortiz, 1999).

Apesar das críticas e da tentativa de apagamento, a Macumba resistiu. Sua força vinha justamente de sua capacidade de adaptação, de seu vínculo visceral com os oprimidos e de seu compromisso com uma espiritualidade viva, complexa e contraditória. Era, como Luz e Lapassade (1972) observaram, a única religião realmente popular do Brasil e, por isso mesmo, indomesticável.

A Macumba, mesmo marginalizada e perseguida, manteve-se viva nas brechas da cidade, escapando ao controle das instituições religiosas hegemônicas. Mas a Umbanda, que nasceu sob sua sombra, não repetiria esse destino. Sua fundação implicou uma escolha estratégica: não apenas resistir, mas negociar. E, para isso, seria necessário dialogar com os códigos de respeitabilidade vigentes.

Essa virada marca o ponto de inflexão no processo sincrético que acompanha as religiões afro-brasileiras desde o período colonial. Como observa Prandi (1998), a própria construção simbólica dessas religiões já nascia marcada por tensões e contradições. O culto aos ancestrais, base das tradições africanas, tornou-se quase inviável diante da destruição das estruturas familiares provocadas pela escravidão. Sem aldeia, sem linhagem, sem o egungum que zelava pela ordem coletiva, o negro

escravizado viu seus vínculos desfeitos. Restaram os orixás mais associados à natureza e ao poder — entidades que, como ele, aprenderam a sobreviver no exílio, mesmo que à custa de transformações radicais.

Nesse cenário, o catolicismo do senhor tornou-se, paradoxalmente, a ponte para o mundo dos brancos. Como Prandi também aponta, para se tornar “brasileiro” era preciso, antes, tornar-se “católico”. A aceitação social exigia essa ambivalência: manter as crenças no terreiro, mas adotar o santo na fachada. Não por fé, mas por estratégia. E é nesse ponto que o sincretismo deixa de ser apenas fusão religiosa e passa a operar como dispositivo de sobrevivência, como ferramenta política de inserção.

A Umbanda surge, então, como uma tentativa deliberada de reorganizar esse mosaico em novas bases. Ao se autodefinir como “Espiritismo de Umbanda”, a religião assumiu um sincretismo ativo e intencional, uma maquiagem simbólica que a tornasse mais palatável à elite urbana e menos vulnerável à repressão. Como afirma Oliveira (2008), esse processo envolveu aproximações conscientes com o Espiritismo Kardecista, apagamentos estratégicos das raízes africanas mais visíveis e a valorização de figuras simbólicas que dialogassem com o ideário nacionalista em ascensão, como os caboclos e pretos-velhos.

No entanto, essa tentativa de legitimação não foi neutra. Ela implicou uma escolha política: entre o reconhecimento institucional e a fidelidade à ancestralidade. Como lembra Bauman (1999), o moderno rejeita o que é ambíguo, selvagem, estranho. A Umbanda, ao buscar aceitação, precisou se afastar justamente daquilo que a tornava mais popular, mais visceral, mais próxima das camadas excluídas. Com isso, instituiu-se um novo eixo simbólico: de um lado, a “religião brasileira”, racional e ordenada; do outro, o “resíduo africano”, caótico e suspeito.

Esse movimento teve reflexos diretos na dinâmica do mercado religioso brasileiro. Como aponta Ortiz (1999), a Umbanda transformou-se na “face aceitável” da religiosidade afrodescendente, enquanto a Macumba seguiu relegada à periferia do sagrado. A cisão entre essas expressões revela muito mais do que uma disputa litúrgica: expõe as formas sutis de racismo simbólico que operam nos processos de validação religiosa.

3.2 O RACISMO RELIGIOSO E O EMBRANQUECIMENTO DA UMBANDA

A reflexão proposta por Jessé Souza (2021, p. 158), em sua obra *Como o Racismo Criou o Brasil*, sobre o racismo cultural ajuda a iluminar as formas pelas quais sociedades colonizadoras construíram um imaginário de superioridade que legitima o domínio sobre os povos do Sul global. Ao discutir essa lógica, Souza observa que a afirmação da suposta inteligência, moralidade e beleza dos colonizadores funciona como mecanismo simbólico para justificar relações de poder profundamente desiguais e a exploração contínua de grupos subalternizados.

Essa operação não se restringe ao campo econômico ou político: ela organiza percepções, valores e hierarquias culturais que definem quem é reconhecido como civilizado e quem é reduzido à condição de "outro" inferiorizado.

No contexto brasileiro, essa estrutura de valoração atravessa também o campo religioso, produzindo formas específicas de racismo que incidem sobre tradições de matriz africana.

Desta forma, a Umbanda, marcada por múltiplas influências negras e indígenas, não escapou dessa dinâmica. Pelo contrário: foi constantemente submetida a tentativas de embranquecimento que buscavam dissociá-la de suas raízes afro-diaspóricas para aproximá-la de padrões religiosos considerados socialmente aceitáveis. Esse processo, analisado por Renato Ortiz (1991) com a obra *Morte Branca do Feiticeiro Negro*, não teve apenas um caráter simbólico — teve efeitos concretos sobre a identidade das comunidades, sobre as entidades cultuadas, sobre os corpos que podiam ou não ocupar os terreiros e sobre os saberes que eram legitimados ou apagados dentro da própria religião.

Assim, o mesmo processo que Jessé Souza (2021) identifica como fundamento da dominação colonial reaparece na história da Umbanda, redefinindo seus símbolos, práticas e entidades a partir de uma lógica que privilegia aquilo que se aproxima do ideal branco e cristão. Esse apagamento, no entanto, nunca foi total. A história da Umbanda é também uma história de resistência, de reinvenção e de afirmação de identidades que se recusaram a desaparecer sob o peso da colonialidade.

É nesse sentido que iniciativas contemporâneas de visibilização e ocupação da cultura afro-brasileira ganham relevância como expressões políticas de resistência ao embranquecimento.

Ponta Grossa, município paranaense localizado na região dos Campos Gerais, com população estimada em aproximadamente 370 mil habitantes, constitui o lócus privilegiado desta pesquisa. Mais do que uma delimitação geográfica, a escolha da cidade não é neutra: Ponta Grossa apresenta um perfil político e religioso marcadamente conservador, que se reflete tanto na composição de suas instituições quanto nas disputas pelo espaço público, tornando-a um cenário especialmente revelador para a análise das tensões entre hegemonia religiosa e liberdade de culto.

Esse conservadorismo se materializa de forma eloquente na configuração do poder executivo municipal. Nas eleições de 2024, a prefeita Elizabeth Schmidt (União Brasil) foi reeleita com 53,72% dos votos válidos no segundo turno, tendo escolhido como vice-prefeito o Pastor Moisés Faria, titular da Igreja do Evangelho Quadrangular, cujo nome de urna, Pastor Moisés Faria, já indica, por si só, a articulação explícita entre identidade religiosa evangélica e representação política (Poder360, 2024; A Rede, 2024).

A composição da chapa vitoriosa não é um dado isolado: ela expressa uma tendência mais ampla de instrumentalização da fé como capital político, que encontra na cidade um terreno historicamente fértil.

Essa tendência ganhou contornos ainda mais nítidos em um episódio ocorrido já no início do segundo mandato da prefeita. Durante cerimônia de entrega das chaves da cidade, realizada na Igreja Cristã Presbiteriana, Elizabeth Schmidt afirmou: "Eu, Elizabeth Schmidt, autoridade máxima da cidade de Ponta Grossa, prefeita eleita pela vontade de Deus e do povo, declaro que Ponta Grossa pertence ao Senhor Jesus" (Dpontanews, 2025). A declaração, feita por uma autoridade pública no exercício de suas funções, em um espaço confessional, evidencia a fragilidade da laicidade estatal no contexto local e a naturalização da hegemonia cristã como norma de governo.

A fala gerou reação imediata de grupos religiosos e sociais, que emitiram nota pública de indignação assinada por terreiros de Umbanda, entidades da sociedade civil e pelo Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, classificando a declaração como afronta à laicidade do Estado e ao direito de liberdade religiosa garantido pela Constituição.

Desta maneira, em 4 de outubro de 2025, cerca de 200 pessoas participaram do "Ato pela liberdade religiosa: Ponta Grossa é do povo", com concentração na Praça dos Polacos e caminhada até o Parque Ambiental (ELOS/UEPG, 2025). A mobilização reuniu terreiros de Umbanda, movimentos sociais e entidades de direitos humanos,

reafirmando que o conflito entre hegemonia religiosa e pluralismo não é abstrato, mas se desenrola nas ruas da cidade.

É nesse contexto, de um município onde a fronteira entre fé e poder público se mostra sistematicamente porosa, onde projetos de lei favoráveis às religiões de matriz africana são rejeitados e onde a declaração de uma prefeita reeleita provoca mobilização de terreiros nas praças centrais, que projetos de resistência cultural ganham seu pleno significado político.

Um deles é a Rota Preta PG, projeto de extensão vinculado ao Museu Campos Gerais da UEPG e coordenado pelas professoras Dra. Merylin Ricieli e Dra. Noemi Santos. A iniciativa parte de uma constatação incômoda: a cidade de Ponta Grossa possui uma história negra densa e pouco contada. Em resposta a esse silêncio, o projeto constrói itinerários que percorrem ruas e praças marcadas pela presença afrodescendente, produz materiais educativos e registros audiovisuais que devolvem à cidade uma memória que ela própria tendeu a encobrir. Desde sua primeira edição, em setembro de 2024, realizada em parceria com o Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, a Rota Preta PG age menos como projeto cultural e mais como intervenção política.

O segundo projeto parte de outro ponto de entrada, igualmente potente. O Benzimento na Rua, idealizado pela sacerdotisa Alana B. Costa e desenvolvido pelo Terreiro de Umbanda Pai José de Aruanda, desloca a prática espiritual do interior do terreiro para o espaço aberto da cidade. O benzimento (prática ancestral de cuidado que articula ervas, rezas e passes) passa a acontecer em praças e pontos de convivência pública, alcançando gratuitamente pessoas que, em muitos casos, jamais cruzariam a porta de um terreiro. Esse deslocamento não é apenas logístico: é um gesto de afirmação. Ao tornar visível no espaço urbano aquilo que historicamente foi forçado à invisibilidade, o projeto desafia a intolerância com presença, saberes e cura.

Ambas as iniciativas operam como atos de contra-hegemonia cultural no sentido que Boaventura de Sousa Santos (2019) atribui às epistemologias do Sul: o de fazer existir o que foi sistematicamente apagado.

Essas estratégias de resistência revelam que o embranquecimento da Umbanda e o apagamento da presença negra em Ponta Grossa não são fenômenos isolados, mas expressões locais de uma estrutura mais ampla de dominação simbólica e cultural. Compreendê-los exige, portanto, articular racismo cultural e racismo estrutural, dimensões que, embora analiticamente distintas, operam de forma

combinada na produção e manutenção das desigualdades que atravessam os terreiros e seus sujeitos, conforme veremos a seguir.

3.2.1 Por que racismo religioso?

Abro esta sessão com a seguinte citação, retirada de uma reportagem e citada por Fernandes (2016):

Não quero tolerância, eu quero respeito. Tolerar é uma forma de dizer que a minha religião está errada, mas dá para fingir que não. Preciso que respeitem o candomblé da mesma maneira que eu respeito todas as religiões. Já vieram na porta da minha tenda espiritual e disseram que o diabo estava aqui. Bom, eu sempre respondo duramente a esse tipo de coisa e falei que realmente o diabo estava lá porque a própria pessoa tinha trazido (Folhabe, 2016, on-line *apud* Fernandes).

Embora o depoimento citado trate especificamente do Candomblé, sua força analítica ultrapassa os limites dessa tradição e alcança outras religiões afro-brasileiras, como a Umbanda.

Isso ocorre porque os mecanismos de intolerância mencionados no relato não se restringem a uma religião em particular, mas derivam de uma estrutura histórica de racismo religioso que incide sobre todas as espiritualidades de matriz africana, independentemente de suas diferenças internas. A desqualificação do sagrado, a associação das entidades ao “mal” e a tentativa de demonização das práticas rituais são estratégias coloniais que, como discutido anteriormente, se articulam com a colonialidade do sagrado (Amaro, 2022) e com o racismo cultural descrito por Jessé Souza.

Desta maneira iniciamos o debate entre intolerância e racismo religioso. Conforme Fernandes (2016):

[...] O termo “intolerância religiosa” nos meios ativistas tem parecido insuficiente para expressar o fato. Os praticantes reivindicam respeito e chamam atenção para as manifestações de racismo constantes, afirmando que o melhor termo para definir essas ações seria “racismo religioso”. Argumentam que outras religiões não cristãs não sofrem o mesmo tipo de preconceito e que esse preconceito estaria ligado à formação colonial, à divisão e valoração racial negativa, influenciando a compreensão da religião. (Fernandes, 2016, p. 123)

O relatório da Secretaria de Direitos Humanos caracteriza a intolerância religiosa como um conjunto de práticas e discursos que desqualificam crenças distintas, podendo evoluir para formas explícitas de perseguição. Trata-se de uma manifestação de ódio que fere diretamente a liberdade de culto e a dignidade humana, expressando-se por meio de ofensas, discriminações e, nos casos mais graves, ações violentas que chegam a colocar vidas em risco (SDH-PR, 2016). Logo a “intolerância se refere a uma atitude de inflexibilidade e intransigência com relação a algo, falta de tolerância, de condescendência” (Fernandes, 2016, p. 124), ou seja, conforme o professor Tomás y Valiente, quando falamos sobre tolerância, na realidade estamos falando algo como: *“concesión graciosa y unilateral que el dominante hace al dominado, trata de una actitud que podría expresarse en la frase – te tolero, pero podría no hacerlo”* (apud Malgesini, 2000, p. 393-394, apud Fernandes, 2016, p. 125).

Assim, a adoção do termo racismo religioso decorre do entendimento de que, ao tratar de religiões de matriz afro-indígena, não se está diante de mera falta de tolerância cultural; o que se nega, de fato, é a própria identidade racial que sustenta essas tradições, conforme artigos escritos por Wanderson Flor do Nascimento:

O que, de fato, se ataca nessas “religiões”? É o fato de que não sejam cristãs? Muitas religiões de nosso país não o são e nem por isso tem seus templos e suas lideranças atacadas com tanto afínco. É o caso de ser (como pensa, indevidamente, o imaginário racista) praticante de bruxaria? Os Wiccas e outros grupos mágicos praticam bruxarias e, nem por isso, são atacados com a mesma brutalidade. O que se ataca é precisamente a origem negra africana destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as “religiões” de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas “religiões”. Portanto, isso que visualizamos sob a forma da intolerância religiosa nada mais é que uma faceta do pensamento e prática racistas que podemos chamar de racismo religioso (Flor do Nascimento, 2016, p. 168 apud Araújo).

A compreensão do racismo religioso, contudo, não se completa sem que se articule com uma categoria mais ampla: o racismo estrutural. Isso porque a violência que recai sobre as religiões de matriz africana não emerge do nada, ela foi alimentada e sustentada por estruturas sociais, institucionais e históricas que organizam, de forma sistemática, as desigualdades raciais no Brasil.

O conceito de racismo estrutural, consolidado nos estudos de Silvio Almeida (2019) e Kabengele Munanga (2004), parte do entendimento de que o racismo não se esgota em atos individuais de preconceito ou hostilidade explícita. Conforme

sistematizado por Paz et al. (2026), Almeida argumenta que o racismo no Brasil é resultado de um processo histórico que remonta à escravidão, quando as relações raciais foram deliberadamente organizadas para favorecer os brancos e subordinar os negros e que esse processo deixou marcas profundas nas instituições, nas normas e nas práticas sociais que persistem até o tempo presente. Munanga, por sua vez, aponta que essa forma de racismo opera de maneira velada, inscrita nas estruturas de poder e nas hierarquias sociais, o que explica por que a população negra, mesmo sendo numericamente majoritária no Brasil, continua a ocupar as camadas mais baixas da hierarquia social e econômica (Paz et al., 2026).

[...] o candomblé e a umbanda sofreram (e ainda sofrem) todas as interferências do racismo existente em nosso país. Quem de nós já não ouviu comentários de que as religiões afro-brasileiras significam algo espiritualmente negativo? Ou que não são religiões, mas, sim, "seitas malignas"? (Munanga, 2006, p. 143)

Uma de suas características centrais é justamente a invisibilidade. O racismo estrutural não se anuncia necessariamente por meio de agressões ou ofensas diretas, mas se perpetua em processos silenciosos de exclusão que naturalizam a desvantagem de determinados grupos.

Nancy Fraser (2002), conforme citada por Paz et al. (2026), contribui para esse debate ao argumentar que o racismo estrutural deve ser compreendido como parte de uma desigualdade mais ampla, que envolve o acesso desigual a direitos fundamentais como educação, saúde e segurança, exigindo, portanto, transformações nas próprias estruturas que reproduzem essa desigualdade, não apenas o combate ao preconceito em sua dimensão individual.

É nesse entrecruzamento entre racismo religioso e racismo estrutural que se situa a experiência cotidiana dos terreiros de Umbanda, submetidos não apenas à hostilidade de vizinhos ou grupos religiosos adversários, mas a uma estrutura mais profunda que os mantém à margem do reconhecimento jurídico, do acesso a políticas públicas e da visibilidade na esfera pública.

Diante desse cenário, a construção de uma Cultura de Paz no campo religioso não pode se contentar com a mera tolerância, conforme vimos no início do presente tópico, pois isto pressupõe uma relação assimétrica entre quem tolera e quem é tolerado, entre o dominante que concede e o subalternizado que aguarda concessão. A Cultura de Paz, tal como proposta por Galtung (1996) e aprofundada por Soltoski (2024) a partir das epistemologias do Sul, exige algo qualitativamente diferente: o

reconhecimento efetivo do outro em sua dignidade, em sua diferença e em sua igual legitimidade de existir no espaço público. Não tolerância, mas respeito — como já anunciava a voz que abre este tópico.

Isso implica, inclusive, pensar a interracialidade não como harmonia forçada ou apagamento das diferenças, mas como processo de diálogo democrático que reconhece as assimetrias históricas sem naturalizá-las.

No contexto das religiões, esse diálogo só se torna possível quando as tradições de matriz africana deixam de ser tratadas como objeto de curiosidade, condescendência ou tolerância cristã, e passam a ser reconhecidas como produtoras legítimas de sentido, de cuidado e de paz, em igualdade de condições como qualquer outra expressão religiosa presente no espaço público brasileiro. É essa perspectiva que orienta a presente pesquisa: investigar a Umbanda não como problema a ser tolerado, mas como agente ativo na construção de uma paz que ainda está por ser feita.

3.2.4 As Múltiplas Violências

Enquanto a paz, conforme Galtung (1969), é ligada como a ausência da violência, esta última “ocorre entre o perpetrador e a vítima; a guerra, entre os beligerantes; o conflito, entre objetivos dos atores e por implicação entre os atores; a paz, entre os atores, como estrutura de paz e como cultura de paz. Os atores podem ser indivíduos ou coletividades” (Duran, 2021, p. 7).

Neste sentido, o triângulo da violência direta-estrutural-cultural desenvolvido por Galtung (1996), é fundamental para a compreensão de como uma sociedade marcada pela hegemonia de discursos religiosos fundamentalistas, atravessados por hierarquias raciais e ideológicas, produz mecanismos de exclusão que recaem sobre religiões de matriz africana, como a Umbanda, contribuindo para a fragmentação das relações sociais.

Assim, a violência não pode ser compreendida a partir de uma concepção única ou restrita aos atos físicos e imediatos. O autor amplia o entendimento do fenômeno ao afirmar que a violência se manifesta de forma estrutural, cultural e direta, compondo um sistema interdependente que sustenta desigualdades e relações de dominação ao longo do tempo. Nesse sentido, a violência direta representa apenas a

face mais evidente de um conjunto mais amplo de mecanismos que produzem sofrimento, exclusão e negação de direitos (Galtung, 1996).

Figura 1: O triângulo da violência Galtungiano (direta-estrutural-cultural)



Fonte: a autora, 2025.

Conforme a imagem acima, podemos ver cinco divisões de violência que acabam por ser interdependentes. A partir dessa formulação, iniciaremos com distinção de Galtung entre violências visíveis e invisíveis. A violência visível corresponde à violência direta, ou seja, àquela que se expressa de forma concreta e imediata, como agressões físicas, ataques a pessoas, destruição de bens ou outras ações identificáveis no plano empírico. Trata-se da manifestação mais perceptível da violência, frequentemente reconhecida socialmente como tal, uma vez que produz danos observáveis.

Por outro lado, as violências invisíveis compreendem tanto a violência estrutural quanto a cultural. A violência estrutural refere-se às formas de organização social, política e econômica que impedem determinados grupos de satisfazerem suas

necessidades básicas, operando por meio da desigualdade sistemática, da marginalização e da exclusão institucional. Já a violência cultural atua no plano simbólico, legitimando e naturalizando as demais violências por meio de crenças, discursos, valores e ideologias que tornam aceitáveis ou invisíveis as práticas discriminatórias e excludentes. Essas formas de violência, embora menos perceptíveis no cotidiano das pessoas (por isso o termo invisível), constituem a base que sustenta e reproduz a violência direta, formando um ciclo contínuo de reprodução das desigualdades sociais (Galtung, 1996).

Assim, à luz da teoria do triângulo da violência proposta por Johan Galtung, analisamos então o triângulo das violências aplicada no contexto da Umbanda. Tal abordagem permite compreender que as agressões ostensivas — como invasões de terreiros, destruição de objetos sagrados, ameaças e ataques verbais — não constituem eventos pontuais ou desvinculados do tecido social, mas expressões visíveis de um conjunto mais amplo de violências que operam de forma interdependente.

Nesse sentido, a violência direta sofrida por praticantes da Umbanda é sustentada por arranjos institucionais e políticos que produzem e reproduzem desigualdades, configurando a violência estrutural, bem como por sistemas simbólicos que deslegitimam determinadas crenças, desumanizam seus adeptos e naturalizam sua inferiorização no imaginário social, o que caracteriza violência cultural (Galtung, 1969; 1996, *apud* Duran, 2021), conforme veremos a seguir:

Figura 2: Exemplo de Violência Direta na cidade de Ponta Grossa-PR

VÍDEO: Vizinho de terreiro joga carro em direção de umbandista e faz ofensas contra mãe de santo no Paraná: 'Bando de macumbeiro'

Segundo mãe de santo, suspeito também jogou banana contra ela. Polícia investiga o caso como injúria preconceituosa por motivos religiosos, injúria racial e racismo. Homem não tem defesa constituída.

Por Elessandra Amaral, **Millena Sartori**, g1 PR e RPC Ponta Grossa
02/10/2024 13h23 · Atualizado há um ano

Fonte: G1- Campos Gerais e Sul (2024). Disponível em Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/campos-gerais-sul/noticia/2024/10/02/video-vizinho-de-terreiro-joga-carro-em-direcao-de-umbandista-e-faz-ofensas-contramae-de-santo-no-parana-bando-de-macumbeiro.ghtml>. Acesso em: 28 nov. 2025

Na reportagem destacada, conforme G1 e RPC Ponta Grossa (2024), após a realização de uma celebração religiosa, frequentadores de um terreiro foram alvo de agressões verbais e ameaças por parte de um morador da vizinhança, que utilizou expressões ofensivas de cunho religioso e racial, além de realizar gestos simbólicos de humilhação.

O episódio escalou para uma situação de risco físico quando o agressor avançou com um veículo em direção a uma das praticantes, evidenciando a materialidade da violência e o potencial lesivo da ação. A ocorrência resultou no registro de boletim de ocorrência e na abertura de investigação policial por crimes relacionados à intolerância religiosa, injúria racial e racismo.

Figura 3: Exemplo 2 de Violência Direta na cidade de Ponta Grossa-PR

Polícia investiga possível caso de intolerância religiosa em PG

Ocorrência teria acontecido entre um motorista de aplicativo e uma mulher medium, sua filha e irmã; delegado vai escutar os envolvidos na situação

🕒 Publicado: 11/04/2025, 00:07

Fonte: A Rede. Disponível em: <https://arede.info/ponta-grossa/568331/policia-investiga-possivel-caso-de-intolerancia-religiosa-em-pg> Acesso em: 12 jul.2025

Figura 4: Mulher ficou com ferimentos na região do braço



Fonte: A Rede. Disponível em: <https://arede.info/ponta-grossa/568331/policia-investiga-possivel-caso-de-intolerancia-religiosa-em-pg> Acesso em: 12 jul.2025

Outro episódio de violência direta (mais uma de várias registradas no município de Ponta Grossa), envolve uma mulher, integrante de um terreiro, sua filha e sua irmã, e um motorista de aplicativo, em um posto de combustíveis da cidade (A Rede, 2025).

Segundo os registros da ocorrência e as informações divulgadas pela imprensa local, a situação teve início a partir da recusa do motorista em realizar a corrida ao perceber as vestimentas religiosas da passageira, o que deu origem a uma série de conflitos verbais, constrangimentos e, inclusive, restrições de liberdade, culminando em danos materiais, lesões físicas e encaminhamento das partes à delegacia.

O episódio foi formalmente registrado e passou a ser investigado como possível caso de intolerância religiosa pelas autoridades policiais. Independentemente das versões apresentadas pelos envolvidos, o caso evidencia a materialização da violência direta enquanto prática concreta de exclusão, constrangimento e risco físico direcionada a sujeitos identificados por sua crença religiosa, revelando como a discriminação simbólica se converte em agressão objetiva e em violação de direitos fundamentais no espaço público.

No âmbito das violências consideradas invisíveis/indiretas, conforme destaca Oliveira (2017), essas formas indiretas de violência tendem a se manifestar de maneira latente, invisibilizada ou normalizada, o que dificulta seu reconhecimento enquanto violência propriamente dita, ao mesmo tempo em que cria as condições para a recorrência da violência direta.

Estabelecida como uma forma indireta de violência, cujas raízes estão na distribuição desigual de poder e de recursos nas sociedades ou entre as sociedades, a violência estrutural chama a atenção para um tipo de violência quase sempre latente, invisível ou disfarçada, que resulta das desigualdades sociais, das injustiças, da pobreza, da exploração e da opressão. Desse modo, se o conceito de paz negativa se define pela ausência de violência direta (física), o conceito de paz positiva passa a ser definido como a ausência de violência estrutural e a ser articulado por Galtung através da noção de justiça social (Oliveira *apud* Duran, 2021, p. 16).

No contexto da Umbanda, a violência nomeada estrutural envolve a naturalização de barreiras históricas ao pleno exercício da liberdade religiosa, na ausência de políticas públicas eficazes de proteção aos terreiros, na seletividade da atuação estatal diante de denúncias de intolerância e na reprodução de desigualdades que colocam as religiões de matriz afro-indígena em posição permanente de vulnerabilidade social e jurídica.

Figura 5: Exemplo de violência estrutural - PL 309/2022 rejeitada



Câmara Municipal de Ponta Grossa

Projeto de Lei Ordinária 309/2022

de 12/06/2023

←

Situação	Retirado / Rejeitado / Vetado / Arquivado	📎 Arquivo Anexo 1
Trâmite	12/06/2023	☰ Trâmite
Regime	Ordinário	📎 Arquivo Anexo
Assunto	SERVIÇOS E OBRAS	
Autor	Vereador JOSI KIERAS DO COLETIVO .	PL309 -2022 .pdf 1,59MB

Ementa

Dispõe sobre a criação de espaços adequados reservados para a realização de atos fúnebres das religiões de Matrizes Africanas, no Município de Ponta Grossa, e dá outras providências.

Fonte: Câmara Municipal de Ponta Grossa. Disponível em: <https://www.legislador.com.br/LegislatorWEB.ASP?WCI=ProjetoTexto&ID=9&inEspecie=1&nrProjeto=309&aaProjeto=2022>. Acesso em 15 nov. 2025

O Projeto de Lei Ordinária nº 309/2022, apresentado no município de Ponta Grossa, propunha a criação de espaços adequados para a realização de rituais fúnebres das religiões de matrizes africanas, reconhecendo a centralidade desses ritos na experiência humana e na organização simbólica dessas tradições religiosas. Ao compreender a vida como um ciclo marcado por rituais de passagem, o projeto buscava assegurar que os praticantes dessas religiões pudessem realizar cerimônias fúnebres compatíveis com suas concepções cosmológicas, nas quais o falecimento representa a transição do plano material ao espiritual.

A análise da rejeição do Projeto de Lei Ordinária nº 309/2022 torna-se ainda mais elucidativa quando comparada à presença historicamente naturalizada de capelas ecumênicas nos cemitérios públicos. Embora formalmente concebidas como espaços plurais, tais capelas operam, na prática, a partir de uma matriz simbólica cristã, tanto em sua arquitetura quanto nos rituais socialmente esperados em seu interior. Essa configuração revela como determinados sistemas religiosos são presumidos como universais e neutros, apesar do Estado Laico.

No caso das religiões de matrizes africanas, cujos rituais fúnebres envolvem práticas específicas de preparação do corpo, cânticos, objetos sagrados e mediações

comunitárias, a inexistência de espaços adequados implica a impossibilidade material de realização plena desses ritos.

No entanto, três anos após a rejeição do referido projeto, a persistência da mobilização das comunidades de religiões de matrizes africanas em Ponta Grossa produziu fissuras nesse arranjo institucional. Como resultado desse processo de resistência e reivindicação coletiva, o Município sancionou a Lei Orgânica nº 15.520/2025¹⁵, que determina a criação de espaços adequados e reservados para a realização de atos fúnebres inter-religiosos nas capelas e cemitérios municipais, abrangendo expressamente as religiões de matrizes africanas.

Figura 6: Exemplo de violência estrutural - PL 369/2019 rejeitada

Projeto de Lei Ordinária 369/2019 de 18/02/2021		
Situação	Retirado / Rejeitado / Vetado / Arquivado	Arquivo Anexo 1
Trâmite	18/02/2021	Trâmite
Regime	Ordinário	Arquivo Anexo
Assunto	SERVIÇOS E OBRAS	
Autor	Vereador CELSO CIESLAK.	PL369 -2019 .pdf 152,80KB
Ementa		
Dispõe sobre a punição por ato discriminatório por motivo de religião, praticado no Município de Ponta Grossa, e dá outras providências.		

Fonte: Câmara Municipal de Ponta Grossa. Disponível em: <https://www.legislador.com.br/LegislatorWEB.ASP?WCI=ProjetoTexto&ID=9&inEspecie=1&nrProjeto=309&aaProjeto=2022>. Acesso em 15 nov. 2025

Quanto a rejeição do Projeto de Lei nº 369/2019, que buscava reconhecer formalmente a intolerância religiosa como um problema social relevante no município de Ponta Grossa, reforça a compreensão da violência estrutural como um mecanismo

¹⁵ A Lei Municipal nº 15.520, de 14 de julho de 2025, dispõe sobre a criação de espaços adequados e reservados para a realização de atos fúnebres inter-religiosos nas capelas e cemitérios municipais. A norma estabelece que a administração pública deverá destinar áreas específicas nos cemitérios e capelas municipais para que rituais e cerimônias de despedida possam ser realizados conforme as liturgias e tradições das diferentes crenças presentes no município, vedando práticas de intolerância por parte de servidores públicos e autorizando, quando necessário, a celebração de convênios com entidades religiosas para a manutenção desses espaços. A lei busca assegurar o respeito à diversidade religiosa e o direito à livre manifestação de fé também no contexto dos ritos de luto e despedida (Ponta Grossa, 2025).

que opera também pela negação simbólica, pois diferentemente da proposição anterior, que demandava investimentos materiais, este projeto tinha como objetivo central afirmar, no plano normativo e pedagógico, a existência da intolerância religiosa como fenômeno social, em consonância com o reconhecimento já estabelecido em âmbito nacional pela Lei nº 11.635/2007, que instituiu o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.

Sob a perspectiva galtungiana, tal negação contribui para a manutenção da violência estrutural, na medida em que impede a construção de mecanismos simbólicos e políticos de enfrentamento do problema, naturalizando a exclusão religiosa e reforçando a ideia de que determinadas violações não merecem reconhecimento público ou resposta estatal.

Por último, mas não menos importante, temos também a violência cultural, que dentro do contexto da Umbanda manifesta-se por meio de discursos, valores e normas simbólicas que deslegitimam suas práticas religiosas, naturalizando sua exclusão do espaço público e do reconhecimento social.

Conforme aponta Galtung (1996), esse tipo de violência atua ao tornar aceitáveis (ou, até mesmo, desejáveis) as violências direta e estrutural, operando no plano do senso comum, da moralidade e da cultura dominante. Um exemplo expressivo desse mecanismo é o Projeto de Lei Ordinária nº 64/2019, apresentado no município de Ponta Grossa, que visava estabelecer proibições relacionadas à sacralização animal em rituais religiosos, prática central em determinadas tradições de matriz africana, inclusive na Umbanda:

Figura 7: Exemplo de violência cultural - PL 64/2019



Câmara Municipal de Ponta Grossa

Projeto de Lei Ordinária 64/2019
de 09/02/2021

Situação	Retirado / Rejeitado / Vetado / Arquivado	Arquivo Anexo 1
Trâmite	09/02/2021	Trâmite
Regime	Ordinário	
Assunto	PROIBIÇÕES	
Autor	Vereador JORGE R. MAGALHÃES - JORGE DA FARMÁCIA.	

Ementa

Dispõe sobre a proibição da utilização, mutilação e/ou sacrifício de animais em pesquisas, em rituais religiosos ou de qualquer natureza no Município de Ponta Grossa, e dá outras providências.

Fonte: Câmara Municipal de Ponta Grossa. Disponível em: <https://www.legislador.com.br/LegislatorWEB.ASP?WCI=ProjetoTexto&ID=9&inEspecie=1&nrProjeto=309&aaProjeto=2022>. Acesso em 15 nov. 2025

A proposição parte de uma leitura moralizante e descontextualizada do rito, ignorando seu significado religioso, simbólico e cultural, ao mesmo tempo em que silencia sobre práticas análogas presentes em outras tradições religiosas ou amplamente naturalizadas no cotidiano social, como o consumo regular de animais provenientes de abatedouros industriais.

Tal assimetria apenas ressalta como determinadas expressões religiosas são classificadas como legítimas e universais, enquanto outras são construídas como bárbaras, primitivas ou moralmente inaceitáveis, configurando um processo de estigmatização cultural que sustenta a marginalização.

Por fim, no contexto específico da Umbanda, esse triângulo da violência se materializa de forma contundente e persistente. Observam-se práticas discriminatórias no acesso a políticas públicas, a ausência ou insuficiência de proteção estatal frente a ataques aos terreiros, bem como a tolerância institucional diante de violações à liberdade religiosa, elementos que evidenciam a dimensão estrutural da violência. Paralelamente, a violência cultural se expressa na estigmatização histórica das entidades espirituais, na associação indevida da religião a imagens demonizantes e na reprodução de discursos que classificam as religiões afro-indígenas como primitivas, exóticas ou perigosas, reforçando hierarquias simbólicas herdadas de uma lógica colonial e racista.

Segundo informações do Disque Direitos Humanos (Disque 100), canal do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, entre janeiro de 2025 e janeiro de 2026 foram registradas 2.774 denúncias de intolerância religiosa no país, mantendo a tendência de crescimento observada nos anos anteriores. Em 2024, por exemplo, foram contabilizadas 2.472 violações motivadas por intolerância religiosa.

Destaca-se que as religiões de matrizes africanas concentram o maior número de registros, evidenciando um impacto desproporcional dessas violências sobre esses grupos religiosos. No período analisado, a Umbanda aparece com 228 denúncias, seguida pelo Candomblé (161), por ocorrências classificadas como Umbanda e Candomblé (47) e por outras religiosidades afro-brasileiras (40).¹⁶

Esses dados revelam que a violência não se restringe a episódios isolados, mas constitui um fenômeno sistemático, sustentado por estruturas institucionais e simbólicas que reiteram esta marginalização.

Nessa perspectiva, quando falamos de intolerância ou, conforme vimos, racismo religioso, não pode ser compreendida apenas como um problema de ordem cultural ou moral, mas como a manifestação concreta de um sistema de violências articuladas que impedem a plena realização social, política e simbólica de quem cultua a Umbanda, nos termos do que Galtung define como a distância entre o potencial humano e sua realização efetiva (Galtung, 1969, *apud* Duran, 2021).

Por outro lado, a noção de paz em Galtung, que ultrapassa a simples ausência de conflito para abarcar a promoção de condições que garantam dignidade, reconhecimento e justiça, ajuda a compreender as formas de resistência dos terreiros. Ao mesmo tempo em que enfrentam violências multiformes, essas comunidades constroem práticas que aproximam o campo religioso dos ideais de “paz positiva”, isto é, ações que geram cuidado, acolhimento, pertencimento e cura, ressignificando a relação entre espiritualidade e bem-estar coletivo, conforme veremos na próxima sessão.

¹⁶ Dados extraídos do Disque Direitos Humanos – Disque 100, canal oficial de denúncias do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), conforme notícia institucional intitulada “Intolerância religiosa segue como violação recorrente em 2026, apontam dados do Disque 100”, publicada em 21 de janeiro de 2026 (Brasil, 2026).

4 TERRITÓRIOS DECOLONIAIS EM PONTA GROSSA: SABERES, VIVÊNCIAS E PRÁTICAS UMBANDISTAS

Após a análise das múltiplas formas de violência que atravessam as religiões de matrizes africanas em Ponta Grossa no último tópico, esta sessão desloca o olhar para os territórios onde essas violências são enfrentadas, reelaboradas e, em muitos casos, transformadas.

Além disso, os terreiros de Umbanda serão aqui compreendidos como territórios decoloniais, nos quais saberes ancestrais, práticas rituais e formas próprias de existência tensionam a lógica epistêmica hegemônica e produzem alternativas concretas de sociabilidade, cuidado e pertencimento – Cultura de Paz.

Isto sugere, em teoria, um papel significativo das religiões na construção de uma sociedade mais justa e harmoniosa:

A religião autêntica preocupa-se ainda em formar seus adeptos de modo a exercerem um juízo crítico sobre a guerra; a refletirem continuamente sobre as condições para a paz mundial, transformando o resultado disso tema e conteúdo de orações e preces; a rejeitarem a guerra global e todas as formas de contendas; a clamarem contra o armamento das nações; a usarem a mídia para estabelecer clima de paz; e a exigirem negociações em vez de soluções violentas. Espera-se ainda que as religiões se transformem em estímulo contínuo para o amor fraterno, o perdão e o desenvolvimento, estabelecendo condições para que uma era possa ligar-se à outra com a participação e a corresponsabilidade de todos os adeptos. (Arns, 2004, p. 346)

O termo "em teoria" é empregado reconhecendo a complexidade das religiões com as dinâmicas entre violência e paz. Estudos empíricos revelam que as religiões não tendem, intimamente, mais para a violência ou para a paz. Portanto, elas podem ser vistas como uma moeda com dois lados: um que pode agravar conflitos e outro que pode atuar como pacificador. O impacto predominante de uma religião em um dado contexto depende largamente da maneira como suas comunidades e fiéis escolhem engajar com seus ensinamentos.

Küng (2004) afirma que a paz entre as nações depende diretamente da paz entre as religiões. Ele destaca a necessidade crítica de um acordo global entre diferentes tradições religiosas em prol de um *ethos* compartilhado que beneficie toda a humanidade. Este *ethos*, segundo o próprio autor é apenas um aspecto das várias dimensões que compõem as inter-relações entre as religiões:

Não se trata, pois, de chegar a uma religião única, nem a um coquetel de religiões, nem de substituir a religião por uma ética. Mas, antes, de um

empenho pela paz entre os homens das diferentes religiões deste mundo, o que constitui uma necessidade urgente. (Küng, 2004, p. 17)

Portanto, ao discutir a paz, torna-se essencial questionar o papel das religiões, um campo de estudo que, apesar de parecer moderno, percorre séculos de reflexão e prática. Historicamente, observa-se o potencial das religiões para promover uma sociedade mais harmoniosa. Esta pesquisa procura preencher a lacuna existente ao articular a interação entre as práticas e crenças da Umbanda e seu impacto social, explorando se essa religião pode ser uma força transformadora.

Nessa perspectiva, compreender as práticas e valores espirituais dos terreiros de Umbanda como mediações simbólicas e sociais exige reconhecê-los também como formas de produção de conhecimento ancoradas nas experiências históricas de resistência de grupos sistematicamente oprimidos. À luz das epistemologias do Sul — entendidas, conforme Boaventura de Sousa Santos (2019), como saberes que emergem das lutas contra o colonialismo, o capitalismo e o patriarcado.

Os terreiros, então, constituem espaços que não apenas enfrentam as múltiplas violências que os atingem, mas elaboram formas próprias de interpretar o mundo e produzir paz. Trata-se de uma Cultura de Paz situada, decolonial e comunitária, sustentada pelo resgate da ancestralidade, pela revalorização de práticas vilanizadas e pela afirmação de modos de existir e conhecer que foram historicamente silenciados pelas epistemologias hegemônicas do Norte.

A investigação se ancora em dados empíricos produzidos especificamente para esta pesquisa, por meio da aplicação de questionários e da realização de entrevistas semiestruturadas¹⁷ com praticantes da Umbanda no município¹⁸, além da inserção social previamente constituída no campo religioso investigado, o que possibilitou o acompanhamento contínuo de práticas, rituais e interações, incorporadas à pesquisa.

Foi adotada, nesta pesquisa, a metodologia da história oral, tendo a realização de entrevistas como instrumento central para acessar as memórias, experiências e sentidos atribuídos pelos sujeitos vinculados aos terreiros de Umbanda em Ponta

¹⁷ Importante frisar que a pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), no dia 5 de julho de 2025, por meio do parecer nº 7.689.999 (vide Anexo A).

¹⁸ As entrevistas foram realizadas mediante assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE (vide Anexo B).

Grossa/PR. A história oral mostra-se particularmente adequada para este estudo por possibilitar o acesso a dimensões subjetivas, afetivas e simbólicas da experiência religiosa e comunitária, frequentemente ausentes ou silenciadas nos registros oficiais e nos discursos institucionais sobre religião, violência e paz.

No campo metodológico, a historiadora Verena Alberti, referência nos estudos de história oral no Brasil, destaca que essa abordagem permite apreender dimensões sociais e subjetivas que escapam às fontes documentais tradicionais. Para Alberti (2004, p. 12), a história oral constitui um “método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas e visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo”. Ao mobilizar a história oral, esta dissertação assume também uma posição epistemológica, ao deslocar o olhar das narrativas hegemônicas e eurocentradas e reconhecer os saberes produzidos nos territórios religiosos afro-brasileiros como formas legítimas de conhecimento.

Nessa perspectiva, a entrevista não é tratada apenas como um relato factual, mas como um espaço de produção de memória e de sentido. Conforme assinala Alberti (2004, p. 35), é fundamental “tomar a entrevista como resíduo de ação, e não apenas como relato de ações passadas”, pois ela permite compreender os processos pelos quais as memórias são construídas, reelaboradas e atualizadas no presente. Ao reconhecer os interlocutores como sujeitos históricos ativos, esta pesquisa dialoga diretamente com as epistemologias do Sul, valorizando vozes historicamente subalternizadas e frequentemente marginalizadas nos campos acadêmico, político e religioso.

O diálogo com Alessandro Portelli, uma das principais referências da história oral contemporânea, reforça essa opção metodológica. Para o autor, o valor das fontes orais reside precisamente na centralidade da subjetividade e na forma como os sujeitos atribuem significados às suas experiências. Segundo Portelli (2016, p. 12), “as fontes orais são únicas entre todas as fontes porque revelam não apenas o que as pessoas fizeram, mas o que pensam que fizeram, o que gostariam de ter feito, o que agora se lembram de ter feito ou sentiram que fizeram”. Essa compreensão é especialmente relevante para esta pesquisa, pois permite analisar como os praticantes da Umbanda constroem narrativas sobre acolhimento, resistência, violência e práticas de paz, evidenciando modos próprios e situados de compreender justiça, cuidado e convivência.

Importa destacar também que, embora a história oral seja um método amplamente utilizado na pesquisa histórica, nesta dissertação ela não é mobilizada com o objetivo de reconstruir processos históricos ou estabelecer uma narrativa cronológica dos terreiros de Umbanda em Ponta Grossa. As entrevistas, portanto, tiveram a compreensão das experiências, sentidos e narrativas produzidas pelos sujeitos em seus contextos religiosos.

Assim, ao articular história oral, Cultura de Paz e epistemologias decoloniais, esta dissertação reconhece os terreiros de Umbanda como espaços de produção de sentidos, saberes e práticas que contribuem para a construção de formas plurais de paz, enraizadas nas experiências vividas, na espiritualidade e nas relações comunitárias.

Nesse sentido, o tópico busca analisar as dinâmicas internas dos terreiros (incluindo experiências mediúnicas, práticas de cura, organização comunitária e trajetórias pessoais) bem como suas relações com o território, com políticas públicas e com a sociedade ponta-grossense.

Iniciamos com um Formulário via Google Forms, onde foram convidados 20 participantes, porém, destes 20 participantes, apenas 10 responderam a pesquisa¹⁹, conforme a tabela a seguir:

Tabela 4: Participantes do Formulário (Google Forms)

PARTICIPANTE (P)	IDADE	TEMPO DE UMBANDA	QUANTO TEMPO O TERREIRO QUE PARTICIPA EXISTE?
P1	50	+ de 10 anos	+ de 10 anos
P2	34	+ de 10 anos	1 a 5 anos
P3	65	+ de 10 anos	6 a 10 anos
P4	33	6 a 10 anos	- de 1 ano
P5	28	Desde o nascimento	+ de 10 anos
P6	47	Desde o nascimento	+ de 10 anos

¹⁹ Algumas recusas estiveram associadas a sentimentos de medo e insegurança quanto ao que poderia ou não ser dito, aspectos recorrentes entre sujeitos pertencentes a uma religião historicamente estigmatizada. Em contextos marcados pela intolerância religiosa, o receio de se expor tende a ser intensificado, sobretudo diante de possíveis repercussões no ambiente de trabalho ou nas relações sociais mais próximas.

P7	37	+ de 10 anos	6 a 10 anos
P8	52	+ de 10 anos	+ de 10 anos
P9	38	+ de 10 anos	6 a 10 anos
P10	41	1 a 5 anos	6 a 10 anos

Fonte: a autora, 2025.

Além dos dados coletados, também foram inseridas perguntas, nas quais as respostas serão analisadas ao decorrer da presente sessão. São elas:

Tabela 5: Lista de perguntas do formulário (Google Forms)

• Em poucas palavras, o que a Umbanda representa para você?
• Como você vê o papel dos terreiros na comunidade de Ponta Grossa?
• Você já participou de eventos comunitários ou sociais organizados pelo terreiro? Se sim, quais?
• Conforme sua vivência, existem situações de desentendimento ou preconceito contra os terreiros ou os praticantes da Umbanda na cidade de Ponta Grossa? Se sim, como costuma acontecer? Poderia citar uma situação?
• Na sua visão, o terreiro contribui de alguma forma para promover a paz ou a convivência na comunidade de Ponta Grossa? Se sim, como?
• A Umbanda, em sua vivência, ensina ou inspira atitudes de paz e respeito? De que forma isso ocorre nas práticas e ensinamentos?

Fonte: a autora, 2025.

As informações obtidas por meio do formulário, abrangendo tanto os dados de caracterização dos participantes quanto as respostas às questões propostas, foram essenciais para orientar a seleção dos interlocutores convidados a participar das entrevistas semiestruturadas. Desta maneira, os participantes escolhidos foram:

Tabela 6: Participantes selecionados para a entrevista

PARTICIPANTES (P)²⁰	FUNÇÃO NO TERREIRO	ACEITOU SER ENTREVISTADO?	MODALIDADE DA ENTREVISTA	DATA
P1	Sacerdote	Sim, mas houve incompatibilidade de agenda	Não se aplica	Não se aplica
P2 ²¹	Sacerdote	Sim	Google Meet	23/09/2025
P3	Sacerdote	Sim	Presencial	01/10/2025
P5	Sacerdote	Sim	Presencial	01/10/2025
P6	Sacerdote	Sim, mas houve incompatibilidade de agenda	Presencial	Não se aplica
P7	Sacerdote	Sim	Google Meet	01/10/2025
P8	Sacerdote	Sim	Google Meet	14/10/2025
P9	Sacerdote	Não houve retorno	Não se aplica	Não se aplica

Fonte: a autora, 2025.

A análise teve cunho interpretativo, na qual as falas dos interlocutores são compreendidas em diálogo com o referencial teórico-epistemológico e com as discussões desenvolvidas ao longo dos tópicos anteriores. Dessa forma, os depoimentos não são tratados como unidades isoladas, mas como narrativas situadas, capazes de aprofundar, tensionar e corroborar os argumentos construídos acerca da Umbanda, das violências religiosas e das práticas de produção de paz positiva no contexto de Ponta Grossa.

²⁰ Os participantes P4 e P10 não integraram a etapa de entrevistas em virtude do menor tempo de vivência na Umbanda, de vínculo institucional com o terreiro e de exercício de funções religiosas, critérios que orientaram a escolha dos interlocutores com vistas ao aprofundamento qualitativo da pesquisa.

²¹ O participante P2, embora atualmente exerça a função de sacerdote de Umbanda em outro município do estado do Paraná, teve parte significativa de sua trajetória religiosa construída em Ponta Grossa, o que justificou sua inclusão na etapa de entrevistas, apesar de não residir mais no município que constitui o recorte espacial da pesquisa.

4.1 PONTA GROSSA EM DISPUTA: PODER LOCAL, TERRITORIALIDADES E OS TERREIROS INVISIBILIZADOS

Antes da análise das entrevistas, é imprescindível compreender a presença da Umbanda em Ponta Grossa, que exige ir além do mapeamento de seus terreiros e de seus episódios de violência.

Exige perguntas como: quem detém o poder de definir o que é legítimo nesse espaço urbano? Quais territórios são reconhecidos, nomeados e protegidos? Quais são sistematicamente apagados? Quem pode ocupar o espaço público com suas práticas, sua fé, seus corpos, e quem é empurrado para a invisibilidade? É nesse horizonte que os conceitos de poder local e de territórios alternativos se tornam ferramentas analíticas indispensáveis para a leitura da experiência dos terreiros de Umbanda na cidade.

O poder local, conforme elaborado por Ladislau Dowbor (2016) em 'O que é poder local', não se reduz à administração municipal ou às estruturas formais de governo. Sua compreensão parte de um horizonte mais amplo: o da capacidade das comunidades de intervirem nas decisões que afetam concretamente suas próprias vidas.

É bom dizer que também em torno da ideologia do poder local formou-se uma concepção simplificadora, de solução universal na linha das tecnologias alternativas, do pequeno, do comunitário. Dar a devida importância ao espaço local e à participação não significa que este mecanismo possa assegurar o conjunto dos equilíbrios necessários ao nosso desenvolvimento. Mas no conjunto este "terceiro eixo" está abrindo um espaço político profundamente renovador na nossa concepção de democracia. (Dowbor, 2016, p. 8)

Para o autor, poder local é quando uma comunidade participa ativamente nas decisões do espaço de vida do cidadão, constituindo assim o mecanismo mais racional de regulação das atividades sociais e urbanas. Trata-se, portanto, de uma concepção que vai na contramão da democracia meramente representativa, exercida de quatro em quatro anos nas urnas, para afirmar a possibilidade de uma democracia participativa e permanente, enraizada no cotidiano das comunidades e nos seus espaços de vida (Dowbor, 2016).

Todavia, Dowbor não idealiza o poder local como solução automática ou isenta de contradições, pois reconhece que a democratização do espaço local enfrenta resistências estruturais profundas: são frequentemente os mesmos grupos que historicamente concentraram riqueza e decisão os que mais resistem à redistribuição do poder nas escalas municipais. Para Dowbor (2016), qualquer projeto

genuíno de poder local implica necessariamente enfrentar interesses estabelecidos que historicamente organizaram a centralização das decisões em benefício próprio, mantendo à margem do processo decisório justamente as populações mais vulneráveis.

Nesse sentido, o poder local não pode ser compreendido como um espaço neutro ou harmonioso, ele deve ser compreendido, antes de tudo, como um campo de disputa, atravessado por hegemonias consolidadas, por relações de força desiguais e por exclusões que se reproduzem mesmo na menor escala de governo.

É exatamente nessa dimensão de disputa que o conceito se torna útil para analisar Ponta Grossa. Como vimos anteriormente, a cidade apresenta um perfil político e religioso em que a hegemonia cristã se expressa não apenas nos discursos das autoridades públicas, mas na própria arquitetura das decisões institucionais: na forma de projetos de leis, na ausência de políticas públicas de proteção aos terreiros, na naturalização de um Estado que, apesar de formalmente laico, opera com frequência como extensão de uma agenda confessional específica.

O poder local, aqui, não apenas favorece determinados grupos religiosos, ele opera ativamente para invisibilizar outros:

Durante anos, os mesmos interesses que criaram os nossos desequilíbrios organizaram a centralização das decisões, reforçaram a concentração de renda e, hoje, pregam a privatização como se a participação ou não do Estado fosse o aspecto essencial do problema e não as próprias deformações que as elites nele introduziram. O aspecto essencial do problema é a democratização das decisões, para que possam corresponder às necessidades da população, e isso implica uma profunda descentralização. (Dowbor, 2016, p. 23)

Desta maneira, no campo religioso, consolidaram hierarquias simbólicas que determinam quem pode existir no espaço público e quem deve permanecer às margens.

Compreender essa dinâmica exige também uma lente espacial, por isso a noção de territórios alternativos, desenvolvida por Rogério Haesbaert (2002), oferece uma contribuição decisiva. Haesbaert (2002) nos convida a perceber que nem todo território nasce do poder oficial. Há espaços que se constroem exatamente onde o poder hegemônico não quis olhar. São territórios erguidos por grupos que, mantidos à margem das narrativas dominantes, encontraram outras formas de ocupar, nomear e habitar o espaço: formas ancoradas em memórias que resistiram ao esquecimento,

em identidades que sobreviveram à invisibilização, em práticas cotidianas que insistem em existir mesmo sem o aval das instituições.

Esses territórios alternativos não pedem licença para existir: eles já existem, em múltiplas escalas, do gesto ritual ao espaço urbano, do corpo que dança ao terreiro que abre suas portas semana após semana. São, em última instância, respostas vivas à lógica homogeneizadora dos territórios hegemônicos: a prova concreta de que outras formas de pertencimento, de organização política e de produção de sentido estão sendo construídas, especialmente onde o poder dominante preferiria o silêncio.

Aplicada ao contexto ponta grossense, essa noção permite nomear o que os terreiros de Umbanda já constroem há décadas: territórios físicos e simbólicos que existem e resistem mesmo sem o aval das instituições, mesmo sem CNPJ, mesmo sem, muitas vezes, visibilidade na esfera pública.

A questão do registro formal merece atenção específica, pois ela não é um detalhe burocrático, mas sim um dado político. Essa dimensão foi capturada com precisão por um dos sujeitos desta pesquisa, ao ser questionado sobre o papel dos terreiros de Umbanda em Ponta Grossa:

Então, atualmente, a gente luta por espaço e os terreiros de Umbanda dentro de Ponta Grossa, eles ainda sofrem muita resistência. Então, é um ato de mostrar que a gente vive e resiste dentro de Ponta Grossa. A gente tem catalogado de boca, que dizem, mais de 4 mil terreiros. E terreiros incluem desde a benzedeira do fundo do quintal, a todas as religiões de matriz africana, que não só a Umbanda. Então, eu acho que a gente tem um papel na sociedade de Ponta Grossa atualmente como um ato político, de ter a nossa resistência. (P5, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

A fala de P5 revela duas dimensões fundamentais. A primeira é quantitativa: o número de quatro mil terreiros, transmitido "de boca", evidencia que o conhecimento sobre a presença da Umbanda em Ponta Grossa circula entre os próprios praticantes de forma oral e comunitária, precisamente porque os registros oficiais são escassos ou inexistentes.

A segunda é política: para P5, simplesmente existir e resistir já constitui um ato político, o que confirma que os terreiros não operam apenas como espaços religiosos, mas como territórios de afirmação identitária e disputa pelo direito de ocupar a cidade.

A maioria desses terreiros não possui Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), o que os mantém fora dos sistemas oficiais de mapeamento, impossibilita o acesso a determinados direitos e os torna juridicamente invisíveis perante o Estado.

Araújo e Santos (2025), ao analisarem a luta pela imunidade tributária de terreiros em Vitória da Conquista - BA, demonstraram que essa ausência de registro não decorre de desorganização ou descaso, mas de uma burocracia que, historicamente, desconsiderou as especificidades das religiões de matriz africana: terreiros erguidos dentro de casas e quintais dos sacerdotes, com propriedades em nome de pessoas físicas, organizados por uma tradição oral e comunitária que não se encaixa nos moldes ocidentais de pessoa jurídica.

Conseguimos concluir que a informalidade dessas instituições não decorre de negligência, mas da ausência de políticas públicas que promovam inclusão fiscal e do acesso a informações claras e culturalmente sensíveis.

É também importante resistir a leituras simplificadoras que associem diretamente a ausência de CNPJ ao grau de embranquecimento de um terreiro. A realidade empírica é mais complexa: o acesso à formalização jurídica depende de múltiplos fatores, sendo eles localização geográfica, capital social das lideranças, redes de apoio, acesso à informação e assessoria técnica, que não se reduzem, de forma absoluta, à identidade racial ou à orientação religiosa de cada casa. Embora essa correlação possa se verificar em determinados contextos, ela não pode ser tomada como regra geral.

Neste sentido, inclusive, existem terreiros de Umbanda popular, de tradição negra e ancestral consolidada, que conquistaram o registro formal justamente como estratégia de resistência e proteção, reconhecendo na formalidade um instrumento de acesso a direitos e não um sinal de adequação à ordem hegemônica, como os terreiros Pai José de Aruanda e Caboclos da Lei, de Ponta Grossa. França e Olave (2025), ao estudarem a concessão de imunidade tributária aos terreiros em São Cristóvão - SE, apontam nessa direção ao demonstrar que a simplificação dos processos burocráticos foi determinante para que terreiros de tradição afro-brasileira pudessem acessar direitos constitucionais que já lhes pertenciam.

Desta forma, compreender a ausência de CNPJ como dado político significa reconhecer que esta ausência é resultado de uma estrutura que dificulta a formalização de quem mais precisaria dela, sem que isso determine ou revele a essência religiosa, racial ou cultural de cada terreiro.

Como aponta Dowbor (2016), o poder local pode tanto empoderar comunidades quanto engessá-las por meio de mecanismos que centralizam decisões e excluem os grupos mais vulneráveis do acesso aos seus direitos. É nessa tensão que a invisibilidade jurídica dos terreiros se inscreve: não como dado natural ou escolha, mas como um efeito de estruturas não foram desenhadas para reconhecê-los.

Essa invisibilidade jurídica se articula, por sua vez, com uma invisibilidade territorial. A noção de territórios alternativos, desenvolvida por Haesbaert (2002), oferece uma lente útil para compreender os terreiros de Umbanda em Ponta Grossa não como ausências no mapa oficial, mas como presenças que o mapa oficial se recusa a reconhecer.

Terreiros erguidos em quintais, em bairros periféricos, em endereços que não constam em nenhum cadastro municipal, são territórios que, sim, existem e funcionam. Territórios que cuidam, acolhem, celebram e resistem, independentemente de qualquer validação institucional.

Como aponta Dowbor (2016), o poder local pode tanto empoderar comunidades quanto engessá-las por meio de mecanismos que centralizam decisões e excluem os grupos mais vulneráveis do acesso aos seus direitos. No caso dos terreiros, esse engessamento se manifesta na burocracia que não os reconhece, nas políticas que não os alcançam e na invisibilidade que os mantém à margem da esfera pública.

É precisamente nesses territórios apagados, no entanto, que se produz uma vida religiosa, comunitária e política intensa — que preexiste ao reconhecimento institucional e que não depende dele para existir. Compreendê-los como territórios alternativos, no sentido de Haesbaert, é reconhecer que esses espaços existem e resistem independentemente do mapa oficial, pois são o resultado de décadas de cuidado coletivo, de construção identitária e de afirmação feita à margem e apesar do poder hegemônico local.

É, portanto, justamente essa dimensão de resistência e de produção situada de paz que esta pesquisa busca iluminar a partir das narrativas de seus sujeitos.

4.2 A UMBANDA COMO ESPAÇO DE PAZ POSITIVA, CUIDADO E MEDIAÇÃO

Até aqui, esta pesquisa se debruçou sobre o que os terreiros de Umbanda enfrentam: as violências diretas, estruturais e culturais que incidem sobre eles, o racismo religioso que os persegue, o apagamento institucional que os invisibiliza. Neste tópico iremos virar o olhar, não no sentido de ignorar as violências, mas para perceber o que se produz dentro dos terreiros apesar destas violências.

Este tópico, portanto, busca perceber que a Umbanda opera, no cotidiano, práticas que se aproximam daquilo que Johan Galtung denomina paz positiva, isto é: a construção ativa de condições que favoreçam bem-estar, dignidade e relações sociais equilibradas.

Desta forma, se a violência estrutural, direta e cultural atua desumanizando religiões afro-indígenas e sustentando o racismo religioso, os terreiros respondem com uma lógica inversa: produzem acolhimento, reorganizam sofrimentos, reparam desigualdades simbólicas e reconstroem sentidos de pertencimento, processos estes que configuram verdadeiras tecnologias sociais de cuidado.

Essa dimensão emerge com força nas narrativas das sujeitas desta pesquisa, que serão analisadas. P3, mãe de santo com quatro décadas de caminhada na Umbanda, descreve a paz, justamente, não como ausência de conflito, mas como conquista espiritual que se traduz em capacidade concreta de convivência:

Eu consegui ter essa paz, porque mesmo com os problemas do dia a dia, mesmo com as dores, tristezas, percalços, pedras no caminho, que isso a gente vai ter a vida toda, porque fácil não é, e quem disse que seria, né? Mas eu aprendi a lidar com tudo isso. Eu consigo hoje, facilmente estar num mesmo espaço com pessoas que me fizeram muito mal e isso pra mim é a maior das conquistas dentro do meu espiritual. (P3, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Essa fala ilumina com precisão o que Galtung (1996) entende por paz positiva: não uma harmonia forçada, muito menos a ausência de tensão, mas a transformação interior e relacional que permite ao sujeito habitar o conflito sem ser destruído por ele.

Assim, quando analisamos a paz que P3 descreve notamos que ela não é passiva, mas sim o resultado de um processo de aprendizado espiritual que a Umbanda oferece como caminho. Nesse sentido, o terreiro opera não apenas como lugar de cura individual, mas como comunidade que produz sentido coletivo diante do sofrimento.

P8, servidora pública e praticante de Umbanda e Candomblé em Ponta Grossa, aprofunda essa dimensão ao revelar que a paz não é um estado dado, mas uma exigência que a própria religião impõe cotidianamente a quem a pratica:

A religião te mostra todo dia. Você não precisa nem entrar na vida de ninguém. Você tem que fazer a prática do bem. É uma cobrança. Quando vem a entidade, a entidade é a primeira coisa, a entidade usufruir do teu corpo, você já tem que ter essa paz, esse amor dentro do coração, pra então você conseguir passar pro próximo. (P8, entrevista realizada em 14 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

P7, pai de santo com formação acadêmica em Filosofia e Sociologia, articula essa mesma ideia a partir do ensinamento central que recebeu de seu guia chefe:

Cada um só pode dar o que tem. Se você não tem amor em si mesmo, como que você vai dar amor pra outra pessoa? Se você não tem alegria em si mesmo, como que você vai dar alegria pra outra pessoa? Se você não tem respeito por si mesmo, como que você vai dar respeito pra outra pessoa? Então tudo começa com a gente. A gente precisa ter isso dentro de nós pra a gente poder transbordar isso nas outras pessoas. (P7, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Essas três falas revelam, em conjunto, uma pedagogia da paz que começa no interior do sujeito antes de se expandir para o coletivo. Trata-se, nos termos de Soltoski (2024), de uma paz cotidiana: aquela que nasce não das declarações institucionais, mas da prática diária que produz a teoria, uma paz que se constrói, quando falamos de Umbanda, no transe, nos preceitos, no passe e na gira, e que depois se expressa na capacidade concreta de estar com o outro sem que esse outro precise ser igual a si mesmo.

Como aponta Salles Filho (2019, p. 20 apud Soltoski, 2024), a Cultura de Paz deve ser compreendida como um conjunto de práticas humanas e sociais relacionadas às vivências e convivências, pautadas na construção conjunta de valores humanos positivos, na solidariedade, no respeito às diferenças e no diálogo, evitando formas violentas de viver e conviver. É exatamente essa Cultura de Paz que os terreiros de Umbanda praticam, muito antes de ela ter recebido esse nome nos documentos internacionais.

A Umbanda ela tem o acolhimento não só a uma ou duas pessoas, mas realmente a diversidade, ao povo LGBT, aos que têm uma deficiência física ou mental, aos mais necessitados. (P3, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Essa abertura à diferença, que inclui aqueles historicamente excluídos de outros espaços religiosos e sociais, configura uma das expressões mais concretas da paz positiva nos terreiros. Herrera Flores (2009) compreende os direitos humanos não como abstrações jurídicas universais, mas como processos de luta pelo acesso a bens materiais e imateriais que permitem uma vida digna. Nessa perspectiva, acolher corpos marginalizados é uma forma de reinvenção dos direitos humanos a partir das experiências situadas, o que os terreiros de Umbanda realizam cotidianamente, independentemente de reconhecimento institucional.

Soltoski (2024) aponta nessa mesma direção ao argumentar que decolonizar a paz pressupõe proteger os direitos de forma coletiva, pensando nas comunidades, nos povos e em seus territórios, indo além da ausência de conflito para fundamentar-se na valorização de pluralidades e no abandono de padrões pré-estabelecidos.

Os terreiros operam exatamente nessa lógica: produzem reconhecimento onde as estruturas oficiais produzem exclusão, sem aguardar autorização das instâncias hegemônicas para fazê-lo. P3 sintetiza essa dimensão ao descrever como o terreiro se apresenta ao mundo:

A gente enfrenta, não impondo, mas mostrando o nosso trabalho, de como ele é, através de projetos, através da nossa conduta como pessoa, eu como mãe de santo, com o acolhimento das pessoas que vêm até nós em busca de uma ajuda, uma palavra, um bom dia, um abraço, então a gente procura mostrar o lado bom da nossa religião, porque a Umbanda ela é uma religião onde ela tem o acolhimento. (P3, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

P7 complementa ao situar os terreiros como espaços que produzem novas perspectivas de mundo para pessoas que não encontraram respostas em nenhuma outra tradição:

Os terreiros de Umbanda ajudam a criar novos sentidos, criar novas perspectivas sobre a realidade, para além daquelas bases cristãs que a gente tá acostumado. (P7, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Essa mesma lógica aparece nas ações sociais desenvolvidas pelos terreiros, que extrapolam o campo espiritual e incidem diretamente sobre vulnerabilidades materiais da comunidade. P5 descreve as ações do seu terreiro:

A gente tem mensalmente uma ajuda que a gente dá principalmente para idosos, a gente faz com as arrecadações que a gente faz dentro do terreiro, principalmente em valores, a gente reverte uma parte por cestas básicas e

fraldas e remédios para idosos. Mas a gente também faz a doação de cestas básicas para as famílias que precisam, que vêm até nós. (P5, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

P3, por sua vez, relata ações que alcançam espaços institucionais de privação de liberdade:

Nós temos projetos no presídio Hildebrando de Souza, levando nosso axé [...] também com a minha corrente a gente tem ido no SENSE, na semiliberdade, a gente também leva o nosso axé para os meninos lá, que estão em socioeducativa [...] a partir do primeiro dia que a gente foi eles começaram a frequentar o terreiro toda quarta que eles podem. (P3, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

P8, por sua vez, sustenta o terreiro pela prática da caridade gratuita mesmo diante de dez anos de racismo religioso sofrido por parte de um vizinho (situação que será analisada com mais detalhe no próximo tópico):

Toda segunda-feira as pessoas vêm e é gratuito. Porque como você também é envolvida na religião, você sabe que fazer o gratuito é só quem quer fazer caridade mesmo. Então a gente faz a caridade. (P8, entrevista realizada em 14 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

E acrescenta o que sustenta o terreiro nos momentos de maior pressão:

A gente sempre tem alguém que vem ou liga dizendo: olha, eu quero agradecer porque deu certo, meus caminhos foram abertos. E a gente é isso, isso fortalece a gente, saber que a gente tá continuando fazendo certo. Porque chega uma hora que é tanta coisa que a gente fica abalado. Essa situação com o vizinho aqui abalou muito a gente, sabe, a ponto de a gente meio que querer desistir. Só que daí vem uma pessoa e diz: olha, eu consegui isso, eu consegui aquilo, quero agradecer porque vocês ajudaram, eu me sinto muito bem na casa de vocês, e eu alcancei o meu objetivo profissional, eu me encontrei. E isso pra nós é o suficiente pra gente não desistir. (P8, entrevista realizada em 14 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

O conceito de paz imperfeita, desenvolvido por Muñoz (2001 *apud* Soltoski, 2024), oferece uma lente útil para compreender o que os terreiros produzem: trata-se do reconhecimento de que práticas de paz existem e se sustentam mesmo em contextos atravessados por conflito e violência, sem que a adversidade externa suspenda a produção interna de cuidado.

Os terreiros de Umbanda operam exatamente nessa lógica. O cuidado que oferecem não depende da cessação das violências que os cercam, mas se afirma apesar delas, retroalimentado pelas próprias relações que constrói: pessoas que chegam em situação de vulnerabilidade tornam-se, ao longo do tempo, parte da comunidade que sustenta o terreiro quando as pressões externas tentam fechá-lo. Os

relatos de P7 apontam nessa mesma direção, evidenciando situações em que a intervenção do terreiro alcança pessoas em estado de extrema vulnerabilidade:

Tem também pessoas completamente desorientadas, sem saber pra onde ir, com tentativa de suicídio nas costas. Já vi várias pessoas aqui que um dia antes de virem no terreiro tentaram se matar. No outro dia vieram no terreiro e descobriram um novo sentido pra vida, nunca mais pensaram em se matar. Essa pra mim é uma das contribuições mais significativas. (P7, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

A fala de P7 permite uma leitura teoricamente precisa. Galtung (1996) define a violência estrutural como a distância entre o potencial humano e sua realização efetiva, ou seja, tudo aquilo que impede uma pessoa de viver plenamente. O suicídio, nesse enquadramento, não é apenas um ato individual de desespero, mas também o resultado acumulado de violências invisíveis que foram impedindo aquela pessoa de existir com dignidade. Quando um terreiro recebe essa pessoa e devolve a ela um sentido para continuar, está operando exatamente onde o Estado e as instituições hegemônicas falharam, praticando paz positiva em seu sentido mais concreto: não a ausência de conflito, mas a reconstrução ativa das condições que tornam a vida possível e desejável.

Esses relatos confirmam que os terreiros ocupam um papel de proteção social tradicional diante do vazio deixado pela proteção pública estatal. Populações que o Estado muitas vezes não alcança, como pessoas em situação de rua, idosos abandonados, jovens em cumprimento de medidas socioeducativas e pessoas em crise existencial, encontram nos terreiros uma rede de cuidado que combina dimensão espiritual e assistência concreta.

Mascaro (2017, p. 135-137 *apud* Soltoski, 2024) observa que diante de uma indignidade estrutural, os direitos humanos, como no caso dos direitos sociais, são tentativas de solucionar efeitos sem alterar as causas, o que torna necessária a busca pela dignidade estrutural de todos os seres humanos. Os terreiros de Umbanda atuam exatamente nessa fissura: não apenas aliviando efeitos, mas produzindo, a partir de suas práticas espirituais e comunitárias, condições concretas de dignidade para quem as estruturas oficiais não alcançam. Isso não é acidental: é o resultado direto de uma religião que, como aponta P2, tem o viés político inscrito em sua própria origem:

Não existe uma religião de matriz africana sem viés político. A Umbanda é o culto a povos marginalizados, então a política ela é intrínseca. (P2, entrevista realizada em 23 de setembro de 2025, Ponta Grossa)

Do ponto de vista epistêmico, a Umbanda também encarna aquilo que as Epistemologias do Sul afirmam: a centralidade de saberes historicamente deslegitimados na construção de formas plurais de existência e de convivência. Ao articular matrizes afro, indígenas e espíritas, o terreiro transforma conhecimentos subalternizados em práticas terapêuticas, em redes de solidariedade e em formas de mediação que escapam à racionalidade hegemônica. Esse saber se manifesta nos ensinamentos das entidades, que os sujeitos desta pesquisa evocam como orientações éticas fundamentais para a vida em sociedade.

P3 compartilha dois ensinamentos que recebeu de seus guias e que orientam sua prática cotidiana:

Tudo na vida tem dois lados, então você tem que lembrar que você é meio, você não pode tomar partido nem defesa e nem bater um martelo em relação a alguma coisa ou alguma pessoa, porque você sendo o meio você não conhece os outros dois lados, então você não pode julgar. (P3, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

P5, por sua vez, traz a mensagem que recebeu de sua entidade e que a impulsionou a ocupar o espaço público:

A tua luta ela vem lá de trás e quanto mais você dá a cara a tapa mais pessoas vão conseguir enxergar, mais pessoas vão conseguir acessar e mais pessoas vão desmistificar isso. (P5, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

P8 evoca o ensinamento central de seu guia espiritual, Pai Benedito, que orienta toda a prática do seu terreiro:

O Pai Benedito deixa muito claro que é o amor, ele faz toda a diferença. Se você não tem amor no coração, não tem por que você tá com pé no chão. Se você não tem amor, você não precisa ajudar o próximo. Você tem que ter amor, porque é só o amor que favorece e direciona a prática do bem. (P8, entrevista realizada em 14 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Esses ensinamentos expressam uma filosofia ética de não julgamento, de persistência e de amor que não se encontra em manuais acadêmicos, mas que orienta vidas e comunidades inteiras. São, no sentido de Boaventura de Sousa Santos (2019), saberes que resistiram ao epistemicídio e que seguem sendo transmitidos oralmente, de entidade para médium, de terreiro para terreiro, constituindo uma ecologia de saberes viva e em constante renovação.

Os terreiros de Umbanda não esperam o reconhecimento institucional para produzir paz. Eles a produzem onde estão, com o que têm, para quem chega. É essa dimensão política da prática cotidiana que o próximo tópico busca aprofundar.

4.3 OS TERREIROS ALÉM DO ESPIRITUAL: UMA DIMENSÃO POLÍTICA PARA A PAZ

No Brasil, religião e política nunca estiveram separadas. No período colonial, prevaleceram a dominação portuguesa e o catolicismo como religião oficial, sendo a religião do Estado a católica e os súditos obrigados a sê-lo (Fausto, 1995 *apud* Marques; Oliveira, 2015).

Essa hegemonia foi gradualmente disputada ao longo do século XX, especialmente pelo crescimento pentecostal e evangélico. A expansão do pentecostalismo foi responsável pelo estabelecimento da modernidade religiosa no Brasil, consolidando a dinâmica pluralista e competitiva no campo religioso nacional (Mariano, 2011 *apud* Vital da Cunha, Lopes, 2021), o que levou a disputa entre catolicismo e pentecostalismo a migrar para a mídia e para a esfera política.

Assim, desde as décadas de 1980 e 1990, observa-se grande interesse dos partidos políticos pelos pentecostais, com lideranças partidárias estimulando filiações e candidaturas de atores religiosos, favorecendo não só a entrada dos pentecostais na política institucional, como também na direção das máquinas partidárias (Scheliga; Vital da Cunha, 2017).

Nesse campo de disputas, as religiões de matriz africana ocupam uma posição radicalmente distinta. Enquanto católicos e evangélicos constroem sua presença política por meio de representação institucional, bancadas e alianças partidárias, os terreiros de Umbanda e Candomblé exercem sua dimensão política de outra forma: pela resistência cotidiana, pela ocupação do espaço público e pela afirmação de uma existência que o poder hegemônico insiste em negar.

Oliveira (2014) demonstra que essa exclusão não é apenas simbólica, mas juridicamente produzida: desde o Código Penal de 1890, que criminalizava práticas religiosas de matriz africana equiparando-as ao curandeirismo e à feitiçaria, passando pelas perseguições policiais dos séculos XIX e XX, até as formas contemporâneas de intolerância protagonizadas por políticos evangélicos que propõem e executam ações

contrárias ao desenvolvimento dessas religiões, o que se observa é uma continuidade histórica de violações que apenas muda de forma, mas não de essência.

Esse cenário, embora apresente sinais de transformação nos últimos anos, com praticantes de religiões de matriz africana ocupando de forma ainda incipiente espaços na política institucional, permanece marcado pela sub-representação e pela ausência de políticas públicas efetivas de proteção e reconhecimento.

Como aponta Franco (2021), os praticantes dessas religiões sempre precisaram lutar contra o racismo e a intolerância para preservar e ressignificar suas crenças no solo brasileiro, submetidos a um contexto historicamente pautado pela visão eurocêntrica de mundo.

Essa dimensão política não é exterior à religião, mas constitutiva dela. P7, articula durante a entrevista essa relação ao situar a Umbanda como projeto de contra colonização:

Muitas vezes chegam pessoas que não conseguiram encontrar respostas em nenhuma das outras religiões, ou pessoas que abandonaram sua religião, pessoas que desacreditaram na espiritualidade, e acabam encontrando caminho na Umbanda. Porque a Umbanda, essas religiões de matriz afroindígena, têm uma proximidade, uma construção social mais próxima de uma descolonização, de uma contracolônização, do que é você ser cristão católico ortodoxo romano, que é completamente colonizado. (P7, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa).

Ele nomeia ainda o mecanismo contemporâneo pelo qual o racismo religioso se perpetua de forma sofisticada:

Hoje em dia existe o que Jessé Souza chama de culturalismo: eles substituem o racismo xingando a cultura, xingando a religião, xingando tudo que é produzido pelos povos afro-indígenas. (P7, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

P2 sintetiza essa compreensão de forma direta e precisa:

Não existe uma religião de matriz africana sem viés político. A Umbanda é o culto a povos marginalizados, então a política ela é intrínseca. (P2, entrevista realizada em 23 de setembro de 2025, Ponta Grossa)

Boaventura de Sousa Santos (2019) identifica como traço central das epistemologias do Sul o fato de que saberes que emergem de experiências de resistência contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado não são apenas conhecimentos alternativos: são posicionamentos políticos encarnados em práticas cotidianas.

A Umbanda, nesse sentido, não é uma religião que também tem dimensão política: ela é, em sua origem e em sua forma de existir, um ato político. Soltoski (2024) reforça essa perspectiva ao argumentar que a paz decolonizada pressupõe o reconhecimento e a proteção de saberes e práticas historicamente subalternizados, compreendendo que a construção de uma Cultura de Paz na América Latina passa necessariamente pelo protagonismo das vozes e das experiências que o colonialismo tentou silenciar.

Compreender os terreiros de Umbanda de Ponta Grossa como territórios políticos é, portanto, reconhecer que sua existência e sua resistência se dão em disputa ativa com uma hegemonia religiosa que organiza não apenas o campo simbólico, mas também as estruturas institucionais, as políticas públicas e o acesso ao espaço urbano.

Essa disputa se manifesta no cotidiano dos terreiros, que constroem respostas concretas às violências que sobre eles incidem, como evidenciam os relatos dos sujeitos desta pesquisa.

P5, por exemplo, relata ter recebido ameaças de morte pelas redes sociais, com uma pessoa afirmando que iria até o terreiro para atirar contra ela, que precisava ser eliminada porque sua religião não deveria existir em Ponta Grossa. P2 menciona os casos recorrentes de motoristas de aplicativo que recusam corridas ou tentam evangelizar passageiros identificados como umbandistas. P3 relata que filhos da casa já foram trancados dentro de veículos por motoristas de aplicativo ao perceber suas vestimentas religiosas, situação que culminou em lesões físicas e registro policial.

O caso de P8 oferece uma dimensão ainda mais contundente dessa violência. Durante dez anos, ela e os membros do seu terreiro foram submetidos a agressões verbais racistas e religiosas sistemáticas por parte de um vizinho católico. A própria P8 descreve as ofensas que recebia cotidianamente:

Todo dia que ele conseguia descobrir os horários que eu estaria vindo embora ele falava palavrão, ele me humilhava: ai, nossa, que fedor, que suja a rua, ah, mas é essa nega lazarenta que tá passando, essa macumbeira dos inferno, para de fazer tua macumba que você vai ser presa, para com essa macumbaria aí, nega do diabo, nega tentação, nega desgraçada. (P8, entrevista realizada em 14 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

A situação escalou para uma tentativa de atropelamento filmada por câmeras, momento em que o vizinho também jogou uma banana em seus pés, num gesto de

inequívoco teor racista. Diante da omissão e do tráfico de influência na polícia militar, P8 recorreu à imprensa:

Se a polícia não pode me ajudar, o que me restou é a imprensa. Conversei com o pessoal da imprensa, a gente passou por umas três redes de comunicação aqui da cidade. E aí a atenção: demorava mais de nove meses pra polícia civil chamar a gente. Naquela semana, no terceiro dia que foi ao ar, a Polícia Civil chamou a gente. (P8, entrevista realizada em 14 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Essa fala evidencia dois elementos analiticamente relevantes. O primeiro é a seletividade da proteção estatal: a mesma polícia que demorava nove meses para atender uma umbandista vítima de racismo religioso respondeu em três dias quando a pressão midiática tornou o caso publicamente visível. O segundo é a agência política dos sujeitos: diante da falha institucional, P8 não recuou, mas encontrou outros instrumentos de luta. Essa capacidade de mobilizar recursos alternativos quando as vias oficiais falham é, nos termos de Dowbor (2016), uma expressão do poder local construído pelas próprias comunidades à margem das estruturas hegemônicas e confirma o que Oliveira (2014) identificou como uma das marcas históricas das religiões de matriz africana no Brasil: a resistência que cresce precisamente onde o Estado falha.

No plano da violência estrutural, os terreiros de Ponta Grossa enfrentam barreiras que vão da ausência de registro jurídico à dificuldade de acesso a políticas públicas e editais. P7 descreve essa experiência com precisão:

A dificuldade de acesso a informações, de saber onde procurar, como escrever um edital. A gente é acadêmico, isso que a gente estuda, e ainda assim é difícil às vezes entender esses editais pra poder fazer um projeto. Às vezes até saber a data do edital, a gente fica sabendo depois que já acabou. (P7, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Essa fala revela como a violência estrutural opera de forma silenciosa e naturalizada: não é necessário proibir explicitamente que terreiros acessem recursos públicos quando a própria arquitetura burocrática já os exclui por de praxe. A linguagem dos editais, os prazos, os requisitos documentais, a ausência de redes de informação, tudo isso funciona como filtro que favorece quem já tem mais acesso e penaliza quem historicamente foi mantido à margem.

Como demonstram Araújo e Santos (2025), a burocracia não é neutra: ela carrega em sua estrutura os mesmos pressupostos coloniais que organizam as

demais formas de exclusão, sendo a exigência de CNPJ e regularização fundiária um dos mecanismos mais eficazes de invisibilização jurídica dos terreiros.

Apesar dessas barreiras, os terreiros desenvolvem estratégias de inserção política que merecem atenção. P5 descreve o acúmulo de conquistas obtidas pela justamente por conta da mobilização coletiva: a criação de um canal direto com o Ministério Público para denúncias de racismo religioso, o diálogo com dois vereadores dos dezenove que compõem a câmara municipal, e a aprovação da Lei Orgânica nº 15.520/2025, que garante espaços para atos fúnebres de religiões de matriz africana nos cemitérios municipais:

A gente conseguiu criar muito pouco ainda, mas temos diálogo com alguns governantes, dois dos dezenove que a gente tem na cidade. Uma coisa que é muito relevante foi que foi criada uma lei aqui em Ponta Grossa sobre poder ter ato fúnebre nas capelas municipais e nos cemitérios municipais, porque até então era algo proibido. (P5, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Essa conquista, obtida após anos de mobilização e após a rejeição do Projeto de Lei nº 309/2022, exemplifica o que Soltoski (2024) descreve como paz cotidiana construída diariamente: não a paz dada pelas instituições, mas aquela conquistada pela resistência, pela insistência e pela organização coletiva dos que historicamente foram excluídos das decisões que afetam suas vidas. P8 confirma essa lógica ao narrar que, após dez anos de luta judicial, o vizinho que a perseguia foi finalmente condenado:

A gente precisa ser organizado e cobrar. Tem que cobrar, a gente tem que exigir que a sociedade policial entenda que a nossa religião não é a religião do diabo, nossa religião não é de fazer maldade. A maldade tá no coração de cada um e cada um que lute com a sua maldade. (P8, entrevista realizada em 14 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

O que essas trajetórias revelam, em conjunto, é que os terreiros de Ponta Grossa não aguardam condições ideais para produzir paz, direitos e comunidade. Eles o fazem agora, com os recursos que têm, nas frestas que o poder hegemônico deixa abertas, e às vezes nas que eles mesmos abrem — o que nos leva à terceira dimensão dessa disputa: a violência cultural e a laicidade seletiva que estrutura o espaço público ponta grossense.

No plano da violência cultural, os terreiros respondem ao estigma histórico que associa as religiões de matriz africana ao mal e ao atraso. Essa resposta não se dá apenas pelo discurso, mas pela presença pública e pela afirmação cotidiana de

uma outra narrativa. Como já relatou P8, a experiência de ser humilhada recorrentemente pelo vizinho durante dez anos não a fez recuar, ao contrário, a impulsionou a buscar outros instrumentos de luta e visibilidade.

P5, por sua vez, já identificou com precisão o mecanismo que sustenta esse estigma:

Eu acho que é levar tudo que ainda vem do preto periférico como algo ruim. A Umbanda ela vem do povo preto, ela vem do povo preto que foi escravizado e que foi colocado e plantado na cabeça das pessoas que tudo que vem do povo preto é ruim, é pra maldade. Isso tá dentro do racismo religioso. (P5, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

P7 aprofunda essa leitura ao situar a Umbanda como resposta direta a esse processo de dominação cultural:

Religião é só caminho pra chegar ao Sagrado. Todas elas chegam, podem chegar até Deus, são caminhos diferentes pra chegar. Não existe uma religião pura. Quando fica nessa de dizer que existe uma religião pura, começa a se reproduzir o preconceito que os europeus trouxeram. (P7, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Essa fala sintetiza o que a Cultura de Paz exige no campo religioso: não a tolerância condescendente de quem permite que o outro exista, mas o reconhecimento da legitimidade plural dos caminhos espirituais, sem que nenhum deles precise se apagar para conviver com os demais. Trata-se, nos termos de Jares (2002 *apud* Soltoski, 2024), de compreender a paz como processo dinâmico que atravessa todas as dimensões da vida interpessoal e intergrupal, e que só se realiza quando o outro é reconhecido em sua diferença, não apenas tolerado em sua existência.

P5 articula essa compreensão a partir da própria cosmologia umbandista, revelando que a Umbanda já carrega em sua estrutura espiritual uma resposta à lógica maniqueísta que a demoniza:

Então eu acho que a paz dentro do contexto, de todo esse contexto na Umbanda ela vem pra firmar um compromisso, um laço espiritual. Então o viver em paz dentro da Umbanda pra mim, enquanto umbandista, é eu aceitar o próximo e saber conviver com as diferenças desse próximo. (P5, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

E complementa ao explicar por que a Umbanda inspira essa postura:

Inspira, só que a gente vai muito naquilo de, porque na Umbanda não tem a divisão do que é o bem e o que é o mal, a gente não acredita nem no certo

nem no pecado. Então vai muito daquela visão do tipo: não dar o troco, mas se aquela pessoa tá fazendo o bem pra mim, eu vou fazer o bem pra ela. Então a Umbanda ela inspira isso. (P5, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

A ausência desta divisão entre bem e mal não é ingenuidade teológica, é uma postura epistemológica que recusa a lógica colonial cristã de classificar o mundo entre o sagrado e o demoníaco, entre o civilizado e o bárbaro, entre o que merece existir e o que deve ser combatido. É, em sua essência, uma forma de paz que a Umbanda pratica antes mesmo de nomeá-la como tal.

A dimensão política dos terreiros se manifesta ainda na disputa pela laicidade do espaço público. Como já demonstrou P2, o Estado brasileiro é formalmente laico, mas seu Deus é cristão, e essa contradição se traduz em políticas públicas seletivas, em projetos de lei rejeitados e em silêncio institucional diante das demandas das religiões de matriz africana. P8 descreve como essa lógica opera no nível municipal e o que seria necessário para transformá-la:

Hoje em dia a prefeitura tem alguns dirigentes que estão favoráveis a ouvir. O que a gente precisa como comunidade de axé é achar um bom vereador, um bom deputado estadual, federal, e trabalhar em cima de uma pauta e dizer: olha, nós precisamos disso. Mas gente que realmente quer o bem pra todos nós, não só pra meia dúzia. (P8, entrevista realizada em 14 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Essa fala aponta para uma compreensão madura da política institucional: não basta denunciar a exclusão, é preciso construir representação. E essa construção, como já evidenciou P5 ao descrever a conquista da lei dos cemitérios e o canal com o Ministério Público, é lenta, custosa e depende de uma organização coletiva que vai além dos muros de cada terreiro. P5 resume com precisão o horizonte dessa luta:

Eu acredito e é pra isso que a gente sempre luta. A nossa luta diária é que tenha essa tolerância, porque afinal a gente existe e a gente tá aqui também. A sociedade acaba não inserindo a gente, então a gente tem que se mostrar de alguma forma, então a gente precisa crescer nisso pra que a gente seja inserida na sociedade. (P5, entrevista realizada em 1 de outubro de 2025, Ponta Grossa)

Soltoski (2024) argumenta que a América Latina é marcada por um sentimento de luta e insurgência contra as desigualdades produzidas pelas mais diversas formas de violência, e que é o momento de pensar, a partir desse contexto, na construção de uma Cultura de Paz que valorize as próprias vozes e a própria cultura, numa filosofia de paz e não violência que não legitima sequer a indiferença.

É exatamente essa indiferença que os terreiros de Ponta Grossa recusam. Ao ocupar o espaço público com o Benzimento na Rua, ao conquistar a lei dos atos fúnebres, ao manter aberta a porta do terreiro toda segunda-feira mesmo sob ameaça, ao recorrer à imprensa quando a polícia falha, esses sujeitos constroem, na prática cotidiana, aquilo que Galtung (1996) define como paz positiva estrutural: a substituição das condições de violência estrutural por valores como a solidariedade, a liberdade e o reconhecimento.

Não como projeto futuro, mas como ação presente, situada e encarnada nos corpos, nos territórios e nas memórias de quem nunca deixou de existir, mesmo quando tudo conspirava para que desaparecessem.

Compreender a Umbanda de Ponta Grossa em sua dimensão política é, portanto, reconhecer que os terreiros não são apenas espaços de fé: são territórios onde se produz paz, onde se disputa dignidade e onde se constrói, dia após dia, uma outra forma de estar no mundo, radicalmente distinta daquela que o poder hegemônico insiste em impor como única possível.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa partiu de uma pergunta aparentemente simples, mas atravessada por profundas implicações epistemológicas, políticas e humanas: como as práticas espirituais dos terreiros de Umbanda de Ponta Grossa/PR, a partir das epistemologias do sul, produzem mediações que contribuem para uma Cultura de Paz?

Ao longo da investigação, essa questão não encontrou uma resposta única ou linear. Pelo contrário, revelou-se em camadas, exigindo deslocamentos teóricos, metodológicos e sensíveis para compreender formas de paz que escapam aos modelos tradicionais e universalizantes produzidos pela racionalidade moderna ocidental.

O primeiro objetivo específico, voltado à discussão dos fundamentos da Cultura de Paz e das epistemologias do Sul, permitiu demonstrar que pensar a paz desde uma perspectiva decolonial implica questionar a pretensa universalidade da chamada paz liberal, frequentemente construída a partir de parâmetros eurocentrados que silenciam saberes periféricos e deslegitimam outras formas de existência.

O diálogo entre Galtung (1996), Soltoski (2024) e Boaventura de Sousa Santos (2019) possibilitou construir uma chave interpretativa capaz de reconhecer a Umbanda como espaço produtor de conhecimento, cuidado, pertencimento e práticas concretas de paz, historicamente invisibilizadas pelos processos de colonialidade e epistemicídio.

No desenvolvimento do segundo objetivo, dedicado à formação histórica e simbólica da Umbanda e às violências que atravessam sua trajetória, tornou-se evidente que a própria história da religião é marcada por múltiplas formas de violência articuladas entre si.

A violência cultural manifesta-se no embranquecimento de sua narrativa de origem e no apagamento sistemático de suas matrizes negras e indígenas; a violência estrutural aparece na criminalização histórica das religiões de matriz africana e na permanência contemporânea de mecanismos burocráticos de exclusão; e a violência direta se evidencia tanto nos registros históricos de perseguição quanto nos ataques e discriminações que persistem no presente.

Desta maneira, compreender essas dinâmicas revelou que a Cultura de Paz não é um conceito externo à experiência umbandista, mas algo que emerge

justamente de uma necessidade histórica de resistência, acolhimento e reconstrução da dignidade em contextos marcados pela dor, pela intolerância e desrespeito.

O terceiro objetivo específico, dedicado a investigar a presença e a trajetória da Umbanda em Ponta Grossa/PR, demonstrou que os terreiros podem ser compreendidos também como territórios políticos, culturais e comunitários inseridos em disputas concretas por reconhecimento e existência. A análise do contexto local, incluindo discursos políticos, rejeições legislativas e episódios de intolerância, evidenciou como determinadas hegemonias religiosas e morais atravessam as instituições e produzem silenciamentos.

Ao mesmo tempo, os terreiros revelaram-se espaços de resistência cotidiana, construindo formas próprias de pertencimento e proteção coletiva mesmo diante da ausência de apoio. Nesse sentido, os conceitos de poder local e territórios alternativos contribuíram para compreender que esses espaços existem não porque foram plenamente legitimados pelo Estado, mas porque persistem historicamente através das redes comunitárias, da espiritualidade e da solidariedade.

O quarto objetivo específico, voltado à identificação das violências diretas, simbólicas e estruturais a partir de entrevistas, notícias e leis, permitiu verificar que as violências discutidas teoricamente ao longo da dissertação se materializam concretamente nas trajetórias dos sujeitos da pesquisa. Relatos de racismo religioso, ameaças, exclusão institucional e medo de exposição revelaram que a intolerância religiosa continua produzindo impactos profundos na vida cotidiana dos praticantes da Umbanda. As violências descritas por Galtung deixaram, portanto, de ocupar apenas o plano conceitual para aparecerem inscritas nos corpos, nas relações sociais e nos territórios vividos pelos participantes desta investigação.

Retomando o objetivo central da pesquisa, conclui-se que os terreiros de Umbanda de Ponta Grossa atuam, efetivamente, como agentes produtores de Cultura de Paz. Não se trata, contudo, de uma paz desprovida de conflito. Trata-se de uma paz construída diariamente em meio às tensões sociais, religiosas e políticas que atravessam esses espaços. Uma paz que se manifesta no acolhimento de pessoas em sofrimento, na escuta, no cuidado espiritual, na distribuição de alimentos, na construção de vínculos comunitários e na permanência das portas abertas mesmo diante da hostilidade. Aproxima-se, assim, da noção de paz imperfeita proposta por Muñoz (2001 *apud* Soltoski, 2024): uma paz processual, cotidiana e concreta, produzida apesar das violências e não na ausência delas.

A pesquisa também permitiu enfrentar uma questão metodológica e epistemológica que atravessou todo o percurso investigativo: a possibilidade de produzir conhecimento acadêmico sobre a Umbanda a partir de um lugar implicado afetivamente com o tema pesquisado. Ancorada nas contribuições de Haraway (1995) e das epistemologias do Sul, esta dissertação compreende que o conhecimento situado não compromete a validade científica; ao contrário, explicita as condições de produção do saber e rompe com a ficção da neutralidade absoluta.

Assumir a posição de pesquisadora e praticante não significou abandonar o rigor analítico, mas reconhecer que toda produção de conhecimento parte de lugares específicos, históricos e relacionais.

Algumas limitações da pesquisa, entretanto, precisam ser reconhecidas. A ampliação do número de entrevistas poderia oferecer maior diversidade de experiências e perspectivas, especialmente diante das dificuldades de agenda e das recusas motivadas pelo receio de exposição religiosa. Além disso, a ausência de dados sistematizados sobre os terreiros de Umbanda em Ponta Grossa, consequência da própria invisibilidade institucional discutida ao longo do trabalho, impôs limites ao mapeamento quantitativo desses espaços.

Tais limitações, contudo, não invalidam os resultados alcançados; ao contrário, evidenciam a necessidade de continuidade e aprofundamento das pesquisas sobre religiões de matriz africana, Cultura de Paz e epistemologias decoloniais.

Entre as possibilidades para pesquisas futuras, destaca-se especialmente a relação entre Umbanda e saúde mental, questão que emergiu com força nas entrevistas, sobretudo nos relatos envolvendo sofrimento psíquico, crise existencial e reconstrução de sentido de vida a partir do acolhimento encontrado nos terreiros.

Também se mostra relevante ampliar comparativamente a investigação para outros municípios paranaenses, buscando compreender de que maneira diferentes contextos políticos e religiosos influenciam as dinâmicas de violência, resistência e produção de paz nos espaços umbandistas.

Por fim, esta pesquisa não pretende encerrar debates, mas contribuir para abri-los. Durante muito tempo, a Umbanda permaneceu ausente ou marginalizada nas discussões acadêmicas, inclusive sobre paz, cidadania e produção de conhecimento. Inserir os terreiros nesse debate significa mais do que preencher uma lacuna bibliográfica: significa reconhecer a legitimidade de saberes historicamente

silenciados. Significa compreender que existem práticas de paz sendo construídas muito antes de serem nomeadas pelos organismos internacionais ou legitimadas pelas epistemologias dominantes.

Nos terreiros, a paz aparece como cuidado, escuta, ancestralidade, partilha e permanência. Aparece no tambor, no passe, na reza, na comunidade e na resistência cotidiana de quem insiste em existir apesar das violências.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AMADO, Jorge. **Bahia de Todos os Santos: guia de ruas e mistérios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1970.

AMARO, Flávia Ribeiro. Colonialidade e decolonialidade do sagrado: ciências da religião e a desconstrução de paradigmas estanques. **RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 8, n. 1, art. 2295, jan.–abr. 2022. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2295/1554>. Acesso em: 20 set. 2025.

ARAÚJO, Alexandre Garcia; SANTOS, Cláudio Eduardo Felix dos. Machado de Xangô contra o racismo religioso: análise sobre a Ação Civil Pública que garantiu a imunidade tributária dos terreiros de Vitória da Conquista-BA. **Revista da Faculdade de Direito da UFRGS**, Porto Alegre, n. 57, p. 272-298, abr. 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/0104-6594.132932>. Acesso em: 18 mar. 2026.

A REDE. **ICP realiza culto cívico e Apóstolo Nelson Braido recebe a chave de Ponta Grossa da prefeita Elizabeth**. Ponta Grossa, 2025. Disponível em: <https://dpontanews.com.br/geral/video-icp-realiza-culto-civico-e-apostolo-nelson-braido-recebe-a-chave-de-ponta-grossa-da-prefeita-elizabeth>. Acesso em: 15 mar. 2026.

A REDE. **Pastor Moisés Faria é o vice de Elizabeth nas eleições à Prefeitura**. Ponta Grossa, 8 ago. 2024. Disponível em: <https://arede.info/eleicoes/532709/pastor-mois-es-faria-e-o-vice-de-elizabeth-nas-eleicoes-a-prefeitura>. Acesso em: 15 mar. 2026.

A REDE. **Polícia investiga possível caso de intolerância religiosa em PG**. Ponta Grossa, 2025. Disponível em: <https://arede.info/ponta-grossa/568331/policia-investiga-possivel-caso-de-intolerancia-religiosa-em-pg>. Acesso em: 12 jul. 2025.

ARENDT, H. **Sobre a violência**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARNS, E. A paz e as religiões. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 341–350, 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10040>. Acesso em: 7 maio 2024.

ASSIS JUNIOR, A. de. **Dicionário kimbundu-português, linguístico, botânico, histórico e corográfico: seguido de um índice alfabético dos nomes próprios**. Luanda: Argente, Santos, [s.d.]. Disponível em: <https://archive.org/details/dicionriokimbu00assiuoft/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 15 jul. 2024.

BONILLA VALENCIA, Solange. ¿Paz liberal o paz desde los territorios? **Opinión Pública**, n. 10, p. 11–22, 2018. DOI: 10.52143/2711-0281.541. Disponível em: <https://revistas.cun.edu.co/index.php/opinionpublica/article/view/541>. Acesso em: 4 dez. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O poder do simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. The forms of capital. In: RICHARDSON, John G. (Ed.). **Handbook of theory and research for the sociology of education**. Westport: Greenwood Press, 1986. p. 241-258.

BRANDÃO, J. de L.; GOMES, A. M. T.; CALDAS, C. P.; DAVID, H. M. S. L.; MELO, L. D. de. A Cultura do Cuidado em Saúde na Umbanda: reflexões baseadas nas epistemologias do Sul. **Revista Fragmentos de Cultura**, v. 32, n. 4, p. 631–644, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.18224/frag.v32i4.13046>. Acesso em: 20 set. 2025.

BRASIL. Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **Intolerância religiosa segue como violação recorrente em 2026, apontam dados do Disque 100**. Brasília, DF: MDHC, 21 jan. 2026. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2026/janeiro/intolerancia-religiosa-segue-como-violacao-recorrente-em-2026-apontam-dados-do-disque-100>. Acesso em: 16 nov. 2025.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia de Assuntos Jurídicos. **Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990: Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências**. Brasília, 1990.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia de Assuntos Jurídicos. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996: Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Brasília, 1996.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia de Assuntos Jurídicos. **Lei nº 13.663, de 14 de maio de 2018: Altera o art. 12 da Lei nº 9.394 para incluir a promoção de medidas de conscientização, prevenção e combate à violência nas escolas**. Brasília, 2018.

BRASIL. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. **Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)**. Rev. e atual. Brasília: SDH/PR, 2009. Disponível em: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PNDH3.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2023.

CABRAL, Raquel; FELTRIN, Diuan dos Santos. Reflexões sobre comunicação para a paz a partir de uma perspectiva do Sul Global e decolonial. **Revista da Associação**

Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação – E-Compós, Brasília, v. 26, n. 1, art. e2815, p. 1–19, 2023. DOI: 10.30962/ec.2815. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/2815/2119>. Acesso em: 17 fev. 2025.

CÂMARA MUNICIPAL DE PONTA GROSSA. **Projeto de Lei nº 309/2022**. Ponta Grossa, 2022. Disponível em: <https://www.legislador.com.br/LegislatorWEB.ASP?WCI=ProjetoTexto&ID=9&inEspecie=1&nrProjeto=309&aaProjeto=2022>. Acesso em: 15 nov. 2025.

CHANDLER, D. A crítica “não-crítica” da paz liberal. **Universitas: Relações Internacionais**, 2013. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/relacoesinternacionais/article/view/2534>. Acesso em: 10 jul. 2025.

COSSARD, Marlise. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. São Paulo: Pallas, 2008.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. Tradução de Magda Lopes. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010. 296 p.

D'AMORIM, Cyntia Virginia Farias; MEDEIROS, Jair Nery de. O fórum diálogos da diversidade religiosa em Pernambuco: fazeduras nas encruzilhas do diálogo inter-religioso. **Revista Semana Teológica**, 2023. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/semanateologica/article/view/2875/2590>. Acesso em: 10 de jul. 2023.

DEUTSCHLAND.DE. **Sobre a responsabilidade de paz das religiões**. Disponível em: <https://www.deutschland.de/pt-br/topic/politica/sobre-a-responsabilidade-de-paz-das-religioes>. Acesso em: 8 maio 2024.

DRESCHER DA CRUZ, Maritana; FERNANDES IVANIKE DE ALMEIDA, Letícia. **Eu respeito o seu amém, mas você respeita o meu axé? A presença (des)oculta do racismo religioso nas escolas**. Revista de Fronteiras e Investigação Religiosa, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/5080/3678>. Acesso em: 10 de julho de 2025.

DOWBOR, Ladislau. **O que é poder local**. Impertriz: Ética, 2016. 144 p.

ELOS/UEPG. **Ato em Ponta Grossa reúne terreiros e entidades em defesa da liberdade religiosa**. Ponta Grossa, 7 out. 2025. Disponível em: <https://elos.sites.uepg.br/posts/ato-em-ponta-grossa-reune-terreiros-e-entidades-em-defesa-da-liberdade-religiosa>. Acesso em: 15 mar. 2026.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. **Revista Calundu**, v. 1, n. 1, jan.–jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7627/6295>. Acesso em: 20 set. 2025.

FERREIRA, Marcos Alan S. V.; NOGUEIRA, Silvia Garcia. Identidade, cultura e religião nos estudos para a paz. In: FERREIRA, Marcos Alan S. V.; MASCHIETTO, Roberta Holanda; KUHLMANN, Paulo Roberto Loyolla (org.). **Estudos para a paz: conceitos e debates**. São Cristóvão: Editora UFS, 2019. p. 395–412. Disponível em: https://www.academia.edu/40957071/Estudos_para_a_Paz_conceitos_e_debates. Acesso em: 23 ago. 2025.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história de violência nas prisões**. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANÇA, Eldro Cardoso da; OLAVE, Maria Elena Leon. Simplificar para reparar: a concessão da imunidade tributária do IPTU aos terreiros de religiões de matriz africana, no município de São Cristóvão/SE. **Revista Foco**, 2026. DOI: 10.54751/revistafoco.v18n7-096. Disponível em: <https://doi.org/10.54751/revistafoco.v18n7-096>. Acesso em: 18 mar. 2026.

FRANCO, Gilciana Paulo. As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência. **Sacrilegens**, v. 18, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/34154>. Acesso em: mar. 2026.

G1 CAMPOS GERAIS E SUL. **Vizinho de terreiro joga carro em direção de umbandista e faz ofensas contra mãe de santo no Paraná**. 2 out. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/campos-gerais-sul/noticia/2024/10/02/video-vizinho-de-terreiro-joga-carro-em-direcao-de-umbandista-e-faz-ofensas-contramae-de-santo-no-parana-bando-de-macumbeiro.ghtml>. Acesso em: 28 nov. 2025.

GALTUNG, J. **Direitos humanos: uma nova perspectiva**. Lisboa: Instituto Jean Piaget, 1994. 252 p.

GALTUNG, J. **Peace by Peaceful Means: peace and conflict, development and civilization**. Tradução: Teresa Toda. Gernika Gogoratuz, 2003. Disponível em: <https://www.gernikagogoratuz.org/wp-content/uploads/2020/05/RG07completoA4.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2025.

GALTUNG, J. **Transcender e transformar: uma introdução ao trabalho de conflitos**. Tradução de Antonio Carlos da Silva Rosa. São Paulo: Palas Athena, 2006. 247 p.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GELEDÉS. **Instituto da Mulher Negra**. Candomblé Bantu e a importância dos afro-saberes na educação. São Paulo, 2016. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/candomble-bantu-e-a-importancia-dos-afro-saberes-na-educacao/>. Acesso em: 09 jan. 2025.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto, 2002.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

KÜNG, H. **Religiões do mundo: em busca de pontos comuns**. Campinas: Verus Editora, 2004.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LOPES, Alcides Junio Silva. A umbanda esotérica e seu processo educativo: caminhos de superação do racismo religioso, 2023. Dissertação (Mestrado) – **Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/server/api/core/bitstreams/cd127ffb-bf37-4905-97f5-1d50c35c6cac/content>. Acesso em 24 de nov. 2025.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARQUES, Luiz; OLIVEIRA, Samuel. Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/8wQjZZ5sDp8g63KZ4sLQDdM/>. Acesso em: abr. 2026.

MATORY, J. Lorand. **Jeje: repensando nações e transnacionalismo**. Mana, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 57-80, 1999.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na Umbanda. **Revista USP**, São Paulo, n. 31, p. 76–89, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25977>. Acesso em: 7 maio 2024.

NODARI, P. C. As religiões e a cultura de paz. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 83, n. 326, p. 615–638, 2023. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/5219>. Acesso em: 7 maio 2024.

NUNES, Georgina Helena Lima. Alfabetização de adultos e idosos a partir de um lugarejo quilombola. **Revista Eletrônica de Educação**, São Carlos, v. 13, n. 3, p. 1170-1190, 2019. Disponível em: <https://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/2591/895>. Acesso em: 9 de setembro de 2024.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Perseguição aos cultos de origem africana no Brasil: o direito e o sistema de justiça como agentes da (in)tolerância. In: **ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI/UFSC**, 23., 2014, Florianópolis: CONPEDI, 2014. p. 308-

332. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=13d83d3841ae1b92>. Acesso em: mar. 2026.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Uma discussão teórica sobre as interpretações do mito fundador da Umbanda. **Revista Jesus Histórico**, [s.d.]. Disponível em: <https://www.klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos11/7-josehenrique.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2025.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PAZ, José Flávio da et al. O racismo estrutural no Brasil: desafios, perspectivas de superação e o papel da educação escolar. **REI – Revista de Educação do UNIDEAU**, v. 6, n. 1, p. e399, 2026. DOI: 10.55905/reiv6n1-024. Disponível em: <https://periodicos.ideau.com.br/index.php/rei/article/view/399>. Acesso em: 18 abr. 2026.

PODER360. **Elizabeth Schmidt é reeleita prefeita em Ponta Grossa (PR)**. 27 out. 2024. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/poder-eleicoes/elizabeth-schmidt-e-reeleita-prefeita-em-ponta-grossa-pr>. Acesso em: 15 mar. 2026.

PONTA GROSSA. **Lei nº 15.520**, de 14 de julho de 2025. Dispõe sobre a criação de espaços adequados e reservados para a realização de atos fúnebres inter-religiosos nas capelas e cemitérios municipais. Ponta Grossa, PR: Câmara Municipal, 2025. Disponível em: <http://leis.org/2fzw1>. Acesso em: 15 nov. 2025.

PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n. 1, p. 15–33, 2007. DOI: 10.15448/1984-7289.2003.1.108. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/108>. Acesso em: 7 maio 2024.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Hucitec, 1997.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa**. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RODRIGUES, Lísias. **As religiões africanas no Brasil: Candomblé e Umbanda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, p. 77–96, mar. 2009. ISSN 1677-1222. Acesso em: 10 fev. 2025.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 6, n. 11, 2012. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/historiaemreflexao/article/view/1892>. Acesso em: 4 dez. 2025.

SALLES FILHO, Nei Alberto. **Cultura de paz e educação para a paz: olhares a partir da teoria da complexidade de Edgar Morin**. 2016. 359 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2016.

SALLES FILHO, Nei Alberto; SALLES, Virgínia Ortroski (org.). **Cultura de Paz: direitos humanos e sustentabilidade**. Texto e Contexto Editora, 2022. Disponível em: <https://www.textoecontextoeditora.com.br/assets/uploads/arquivo/33516-ebook-cultura-de-paz-2.pdf#page=110>. Acesso em 24 de nov. de 2025.

SANTOS, Ana Caroline da Silva; OSANIYI, Alexandre; FERREIRA, Lidyane Maria. A cultura do cuidado em saúde na umbanda: reflexões baseadas nas epistemologias do sul. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 32, n. 4, 2022. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/13046/6321>. Acesso em: 4 dez. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1994.

SANTOS; OLIVEIRA. Educação e preconceito religioso: a invisibilidade das religiões de matriz africana no espaço escolar. **EccoS – Revista Científica**, 2026. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/29521>. Acesso em: abr. 2026.

SCHELIGA, Eva Lenita; VITAL DA CUNHA, Christina. Religião e política no Brasil. **Ciências de la Religión**, 2017. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742017000100223. Acesso em: mar. 2026.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetípica**. Brasília: UNB, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, José Alípio. **História do Candomblé da Barroquinha**. Salvador: EDUFBA, 2003.

SOLTOVSKI, Andréia Gaspar. **Quando a base epistemológica é a essência: Decolonialidade e Cultura de Paz na América Latina**. 2023. Tese (Doutorado em Ciências Sociais Aplicadas) – Área de Concentração: Cidadania e Políticas Públicas, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2023.

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

UNESCO. **Manifesto 2000: por uma cultura de paz e não-violência**. Brasília: UNESCO, 2000. Disponível em: <http://www3.unesco.org/manisfesto2000>. Acesso em: 7 maio 2024.

VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. São Paulo: Corrupio, 1981.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. Secularização, laicidade e espaço público. **Revista de Ciências Sociais**, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/bVqTsHZSmSwkVfZFhShr9cg/?format=html>. Acesso em: mar. 2026.

ANEXO A – PARECER PLATAFORMA BRASIL

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
PONTA GROSSA - UEPG



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: O papel dos terreiros de Umbanda na promoção da cultura de paz em Ponta Grossa

Pesquisador: JULIANA MACIEL BOHALENKO

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 89904625.6.0000.0105

Instituição Proponente: Universidade Estadual de Ponta Grossa

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 7.689.999

Apresentação do Projeto:

Projeto de Pesquisa:

CULTURA DE PAZ E RELIGIOSIDADE: EXPLORANDO O PAPEL DOS TERREIROS DE UMBANDA NA CIDADE DE PONTA GROSSA/PR. A presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de caráter exploratório e configurada como um estudo de caso. Será realizada uma pesquisa

de campo na cidade de Ponta Grossa/PR, com o objetivo de investigar de que maneira os terreiros de Umbanda contribuem para a promoção da

Cultura de Paz em um contexto socialmente conservador. Inicialmente, será aplicada uma coleta de dados por meio de questionários a dirigentes e

membros de terreiros, seguida de entrevistas semiestruturadas aprofundadas com participantes selecionados. A pesquisa também utilizará

observação direta das práticas religiosas e atividades sociais desenvolvidas pelos terreiros. A análise dos dados seguirá a técnica de análise de

conteúdo, buscando identificar padrões e categorias que evidenciem a contribuição da religiosidade para a coesão social e o respeito à diversidade.

A metodologia também será complementada por pesquisa bibliográfica e análise documental, visando construir um marco teórico sólido sobre a

relação entre religiosidade, direitos humanos e cultura de paz. A pesquisa terá abordagem qualitativa, de natureza exploratória e configurada como um estudo de caso. A coleta de dados

Endereço: Av. Gen. Carlos Cavalcanti, nº 4748. UEPG, Campus Uvaranas, Bloco da Reitoria, sala 22
Bairro: Uvaranas **CEP:** 84.030-900
UF: PR **Município:** PONTA GROSSA
Telefone: (42)3220-3282 **E-mail:** cep105@uepg.br

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA - UEPG



Continuação do Parecer: 7.689.999

será realizada por meio de questionários aplicados a dirigentes e membros de terreiros de Umbanda da cidade de Ponta Grossa/PR, seguidos de entrevistas semiestruturadas aprofundadas com participantes selecionados. A pesquisa também incluirá observação direta das práticas religiosas nos terreiros participantes. A seleção dos sujeitos será feita por critério de relevância para os objetivos da pesquisa, mediante consentimento livre e esclarecido. Os dados serão organizados e analisados por meio da análise de conteúdo temática, buscando identificar padrões e significados associados à promoção da Cultura de Paz. A pesquisa respeitará os princípios éticos previstos nas resoluções vigentes, garantindo o sigilo das informações e a preservação da identidade dos participantes.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Analisar a contribuição dos terreiros de Umbanda para a promoção da Cultura de Paz em um contexto conservador.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

A pesquisa apresenta riscos mínimos para os participantes, consistindo principalmente em possíveis desconfortos emocionais ao relatar experiências de discriminação religiosa ou intolerância. Existe ainda o risco de exposição da identidade dos participantes, caso os dados não sejam devidamente protegidos. Para minimizar esses riscos, será assegurado o sigilo das informações, a preservação da identidade dos participantes mediante o uso de pseudônimos e a obtenção do Consentimento Livre e Esclarecido. O participante poderá, a qualquer momento, desistir de participar da pesquisa, sem qualquer prejuízo, e terá garantido o direito de não responder a perguntas que lhe causem desconforto.

Benefícios:

A pesquisa poderá trazer benefícios indiretos aos participantes, contribuindo para a valorização e a visibilidade social das práticas religiosas da Umbanda, reforçando o reconhecimento da diversidade religiosa e o respeito aos direitos

Endereço: Av. Gen. Carlos Cavalcanti, nº 4748. UEPG, Campus Uvaranas, Bloco da Reitoria, sala 22
 Bairro: Uvaranas CEP: 84.030-900
 UF: PR Município: PONTA GROSSA
 Telefone: (42)3220-3282 E-mail: cep105@uepg.br

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA - UEPG



Continuação do Parecer: 7.689.999

humanos. Espera-se que o estudo amplie o entendimento acadêmico e social sobre o papel das religiões minoritárias na promoção da Cultura de Paz, fomentando reflexões que possam subsidiar políticas públicas e ações de combate à intolerância religiosa. Ainda que não haja benefícios diretos e imediatos para os participantes, o projeto visa impactar positivamente a construção de uma sociedade mais inclusiva, plural e respeitosa

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O presente estudo investiga o papel dos terreiros de Umbanda em Ponta Grossa, Paraná, questionando como essas entidades religiosas

minoritárias podem contribuir para a promoção da Cultura de Paz em um contexto local considerado conservador socialmente. Motivada pela

escassez de estudos que articulem as práticas e crenças da Umbanda com o trabalho social desenvolvido por essas comunidades, a pesquisa

analisará de que forma tais elementos influenciam a coesão social, enfrentam preconceitos e fortalecem a tolerância.

O objetivo central é compreender se, e como, os terreiros de Umbanda atuam como agentes de Cultura de Paz, entendida como um conjunto de

valores e comportamentos baseados no respeito pela diversidade e na capacidade de viver pacificamente. A investigação se estrutura em quatro

eixos: a identidade religiosa da Umbanda; a resiliência de seus seguidores frente às discriminações; a relação entre os valores umbandistas e os

princípios universais de convivência; e a contribuição desses valores para a Cultura de Paz.

Com abordagem interdisciplinar e metodologia qualitativa, a pesquisa utiliza revisão bibliográfica, análise documental, entrevistas semiestruturadas

com dirigentes e membros dos terreiros e observações de rituais. Busca-se compreender os sentidos atribuídos pelos próprios sujeitos às práticas e

crenças, reconhecendo a potência epistemológica dos saberes locais. A análise será fundamentada em autores como Galtung, Herrera Flores, Nei

Salles Filho, Donna Haraway e Sofia Fávero, que permitem um olhar decolonial e situado sobre os saberes religiosos, seus efeitos sociais e relações

com a paz.

Endereço: Av. Gen. Carlos Cavalcanti, nº 4748. UEPG, Campus Uvaranas, Bloco da Reitoria, sala 22
Bairro: Uvaranas CEP: 84.030-900
UF: PR Município: PONTA GROSSA
Telefone: (42)3220-3282 E-mail: cep105@uepg.br

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA - UEPG



Continuação do Parecer: 7.689.999

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Em anexo e de acordo com as normas.

Recomendações:

Enviar o relatório final ao término do projeto

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Apos avaliação documental o projeto está aprovado

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2548188.pdf	09/06/2025 09:10:29		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TERMO_DE_CONSENTIMENTO_LIVRE_E_ESCLARECIDO_assinado.pdf	09/06/2025 09:09:37	JULIANA MACIEL BOHAJENKO	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_DETALHADO_assinado.pdf	09/06/2025 09:09:25	JULIANA MACIEL BOHAJENKO	Aceito
Folha de Rosto	Folhaderosto.pdf	09/06/2025 09:08:14	JULIANA MACIEL BOHAJENKO	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

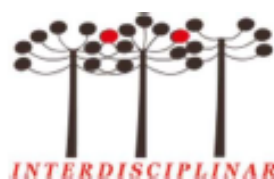
Não

PONTA GROSSA, 05 de Julho de 2025

Assinado por:
ULISSES COELHO
(Coordenador(a))

Endereço: Av. Gen. Carlos Cavalcanti, nº 4748. UEPG, Campus Uvaranas, Bloco da Reitoria, sala 22
Bairro: Uvaranas CEP: 84.030-900
UF: PR Município: PONTA GROSSA
Telefone: (42)3220-3282 E-mail: cep105@uepg.br

ANEXO B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais Aplicadas

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

**CULTURA DE PAZ E RELIGIOSIDADE:
 EXPLORANDO O PAPEL DOS TERREIROS DE UMBANDA NA CIDADE DE
 PONTA GROSSA/PR**

CAEE Nº

Nome do(a) Pesquisador(a) responsável: Juliana Maciel Bohaienko

Nome do(a) Participante:

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa intitulada "Cultura de Paz e Religiosidade: explorando o papel dos terreiros de Umbanda na cidade de Ponta Grossa/PR", que será realizada como parte dos requisitos acadêmicos do Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

O objetivo da pesquisa é compreender de que forma os terreiros de Umbanda, por meio de suas práticas religiosas, valores e ações comunitárias, contribuem para a promoção da Cultura de Paz em um contexto local marcado por conservadorismo social e histórico de intolerância religiosa.

Sua participação é importante, *mas voluntária*. Você não é obrigado(a) a participar e pode desistir a qualquer momento, sem prejuízo algum. Leia atentamente as informações abaixo e, se desejar, faça perguntas antes de concordar.

ENVOLVIMENTO NA PESQUISA

A pesquisa será realizada entre os meses de junho e setembro de 2025, por meio de:

a) Inicialmente, será enviado um questionário com perguntas abertas por meio de um formulário eletrônico (Google Forms), com duração estimada de 20 minutos para resposta. O link será disponibilizado por e-mail ou aplicativo de mensagens, conforme preferência do(a) participante;

b) Com base nas respostas recebidas, alguns participantes serão convidados para uma segunda etapa: entrevistas semiestruturadas, realizadas de forma presencial ou virtual, conforme disponibilidade, com duração aproximada de 40 a 60 minutos. Essas entrevistas serão gravadas com autorização prévia;

c) A etapa de observação direta será realizada em um terreiro previamente definido, mediante autorização da liderança, durante eventos públicos ou cerimônias abertas, sempre com o consentimento prévio dos presentes, respeitando os limites éticos e a privacidade dos praticantes.

Todos os dados serão utilizados exclusivamente para fins acadêmicos, com anonimato e sigilo garantidos durante todas as etapas da pesquisa.



Programa de Pós-Graduação em **Ciências Sociais Aplicadas**

CRITÉRIOS ÉTICOS E RESOLUÇÕES APLICÁVEIS

Esta pesquisa segue os princípios da ética em pesquisa com seres humanos, conforme as diretrizes da Resolução nº 510/2016, do Conselho Nacional de Saúde, aplicável a pesquisas nas áreas das ciências humanas e sociais, e também da Resolução nº 466/2012, quando pertinente.

RISCOS, DESCONFORTOS E BENEFÍCIOS

A participação nesta pesquisa envolve riscos mínimos, relacionados principalmente à possibilidade de desconforto emocional ao relatar vivências pessoais ligadas à fé, identidade religiosa ou episódios de preconceito e intolerância. Para minimizar esses riscos, serão adotadas as seguintes medidas:

- Nenhuma pergunta será obrigatória, e o(a) participante poderá pular qualquer questão que não se sinta confortável em responder;
- A entrevista poderá ser interrompida a qualquer momento, sem necessidade de justificativa;
- Nenhuma informação que possa identificar o(a) participante será divulgada, sendo todos os dados codificados, anonimizados e tratados com rigor ético e confidencialidade.

Caso o(a) participante sinta qualquer tipo de desconforto durante ou após a participação, poderá solicitar apoio, sendo acolhido(a) pela pesquisadora e, se necessário, encaminhado(a) a atendimento especializado, de forma gratuita e respeitosa.

Este estudo não garante benefícios diretos imediatos aos participantes. No entanto, de forma indireta, busca contribuir para a valorização das religiões de matriz afro-brasileira, o reconhecimento das práticas de resistência cultural e espiritual, e o enriquecimento do debate público e acadêmico sobre Cultura de Paz e diversidade religiosa em contextos sociais conservadores.

GARANTIA DE SIGILO E USO DOS DADOS

Todas as informações fornecidas serão mantidas em sigilo, e os registros (gravações, transcrições, anotações) serão armazenados em local seguro, acessível apenas à pesquisadora. Após a conclusão da pesquisa, os dados serão descartados com segurança.



Programa de Pós-Graduação em **Ciências Sociais Aplicadas**

DECLARAÇÃO DE CONSENTIMENTO

Declaro que fui informado(a) de todos os aspectos da pesquisa de forma clara e compreensível, incluindo seus objetivos, métodos, procedimentos, riscos e benefícios.

Entendo que:

1. A minha participação é voluntária, podendo ser encerrada a qualquer momento, sem qualquer prejuízo;
2. Nenhuma pergunta é obrigatória e posso recusar-me a responder questões que me causem desconforto;
3. Meus dados serão utilizados exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, com anonimato e sigilo garantidos;
4. Posso, a qualquer momento, solicitar esclarecimentos adicionais ou ter acesso aos resultados da pesquisa diretamente com a pesquisadora responsável.

Fui informado(a) de que, em caso de dúvidas sobre aspectos éticos deste estudo, posso entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa, cujos dados estão disponíveis ao final deste termo.

Este documento foi elaborado em duas vias de igual teor, que serão assinadas e rubricadas em todas as páginas. Uma via ficará em minha posse e a outra será arquivada pela pesquisadora.

Caso ainda tenha dúvidas, não assine este termo até que todas estejam esclarecidas.

Nome do(a) Participante:

Assinatura:

Data: ____ / ____ / ____

(SOMENTE PARA PARTICIPANTES NÃO ALFABETIZADOS/AS)

Declaro, como testemunha imparcial, que li e expliquei todo o conteúdo deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido ao(à) participante acima identificado(a), em linguagem clara e acessível, e que o(a) mesmo(a) demonstrou ter compreendido e consentiu, de forma livre e esclarecida, com sua participação na pesquisa.

Impressão digital do(a) participante (polegar direito):

Nome da testemunha:

Assinatura da testemunha:

Data: ____ / ____ / ____

Nome da Pesquisadora Responsável: Juliana Maciel Bohaienko
Instituição: Universidade Estadual de Ponta Grossa – PPGCSA (Programa de Pós-



Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais Aplicadas

Graduação em Ciências Sociais Aplicadas)

E-mail: 240401900018@uepg.br Telefone para contato: (42) 99920-0133

Nome do Orientador: Prof. Dr. Nei Alberto Salles Filho

Em caso de dúvidas éticas, você pode entrar em contato com:

Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos – CEP/UEPG
Universidade Estadual de Ponta Grossa – Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação,
localizado em Rua General Carneiro, 150 – Bloco B – Sala 27, Ponta Grossa, Paraná,
CEP: 84030-900 Telefone: (42) 3220-3094 E-mail: cep@uepg.br

ANEXO C – ROTEIRO DE ENTREVISTA

1. Identidade e Missão dos Terreiros

- 1.1 Como se deu a fundação deste terreiro?
- 1.2 Quais são os princípios que orientam sua atuação?
- 1.3 De que forma o(a) senhor(a) compreende o papel do terreiro na vida comunitária da cidade?

2. Preconceito, Intolerância e Estratégias de Resistência

- 2.1 O terreiro já enfrentou situações de intolerância religiosa? Poderia relatar como foi e como reagiram?
- 2.2 Existem estratégias internas para lidar com o preconceito social ou institucional? Quais são?

3. Ações Sociais e Relação com a Comunidade

- 3.1 O terreiro realiza algum tipo de ação social, educativa ou comunitária? Como essas ações são organizadas?
- 3.2 Na sua visão, qual é o impacto dessas ações no entorno social do terreiro?

4. Noções de Paz e Convivência

- 4.1 O que significa “paz” para o(a) senhor(a), dentro do contexto espiritual e comunitário da Umbanda?
- 4.2 A Umbanda, em sua vivência, ensina ou inspira atitudes de paz e respeito? De que forma isso ocorre nas práticas e ensinamentos?

5. Saberes Tradicionais e Reconhecimento

- 5.1 O que o(a) senhor(a) acredita que ainda é pouco compreendido pela sociedade sobre a Umbanda?
- 5.2 Quais ensinamentos os guias e entidades costumam transmitir sobre respeito, perdão e convivência entre as pessoas?

6. Relações com Instituições e Esfera Pública

- 6.1 Há algum tipo de diálogo ou parceria entre o terreiro e instituições públicas, como escolas, postos de saúde, órgãos de assistência social, relação com a própria prefeitura?
- 6.2 O(a) senhor(a) acredita que a Umbanda pode contribuir de forma efetiva para a construção de uma sociedade mais justa e tolerante?

7. Encerramento

7.1 Que mensagem ou reflexão o(a) senhor(a) gostaria de deixar sobre o papel da Umbanda na vida das pessoas?

7.2 Houve algum episódio marcante em que o terreiro, ou a fé umbandista, teve um impacto significativo na transformação da realidade de alguém?