



A Experiência Religiosa do Imigrante Umbandista na Covilhã

(versão final pós defesa)

Thaís Juliane Girasol

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em
Estudos de Cultura
(2º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor Alcides Almeida Monteiro
Co-orientador: Prof. Doutor José António Campelo de Sousa Amaral

Dezembro de 2024

Declaração de Integridade

Eu, Thaís Juliane Girasol, que abaixo assino, estudante com o número de inscrição M11146 do Curso de Mestrado em Estudos de Cultura da Faculdade de Artes e Letras, declaro ter desenvolvido o presente trabalho e elaborado o presente texto em total consonância com o **Código de Integridades da Universidade da Beira Interior**.

Mais concretamente afirmo não ter incorrido em qualquer das variedades de Fraude Académica, e que aqui declaro conhecer, que em particular atendi à exigida referência de frases, extratos, imagens e outras formas de trabalho intelectual, e assumindo assim na íntegra as responsabilidades da autoria.



Universidade da Beira Interior, Covilhã 20/12/2024

Dedicatória

Dedico este trabalho aos meus pais, meu irmão e amigos que sempre estiveram comigo na caminhada da vida

Agradecimentos

Inicio agradecendo ao Sagrado: aos Orixás, Entidades e Espíritos que me permitiram realizar este trabalho. Mesmo não sendo a minha fé, reverencio e respeito com profunda admiração a cultura a que me dediquei meses e meses e que aprendi muito mais do que consta nestas páginas. Agradeço ao Todo, à Deusa, à existência inexplicável da vida que contém o sagrado em tudo e em todos, bem ao estilo espinosano, que me conecta com tudo e que ao final tudo compõem um só.

Agradeço a família que a Deusa me concedeu: minha mãe, Neide, meu pai, Luiz e meu irmão, André, que são a base da minha vida, o primeiro e último lugar onde encontro o Amor, o alicerce de tudo nesta vida terrena independente do lugar em que eu decida estar. Agradeço aos meus amigos, que são muitos, graças à Deusa. Eles são a maior sorte que tive e uma das poucas coisas em que julgo possuir um dom: a capacidade de reconhecer almas irmãs por onde eu vou. Em especial, agradeço aos meus *companheiros* de casa, Beatriz, Catarina e Fernando, que me ajudaram e me suportaram (em ambos os sentidos do verbo) durante o processo de escrita acadêmica. Também agradeço aos meus amigos brasileiros, que, mesmo à distância, sempre estiveram presentes: Carol, Dany, Fer, Leo, Isa e Rick.

Aos meus orientadores que foram um enorme norte no direcionamento desta produção, sem nunca me privar da liberdade de ir pelos caminhos que eu julgava mais interessantes e pertinentes dentro da pesquisa.

Resumo

O presente trabalho investiga a transnacionalização da religião brasileira de raiz africana, a umbanda, com foco na sua expressão na cidade da Covilhã, Portugal, através da perspectiva dos imigrantes brasileiros praticantes dessa fé. Inicialmente, uma revisão bibliográfica é realizada para embasar o estudo, destacando a história e a expansão da umbanda, além de temas como racismo e discriminação religiosa.

Em sequência adentraremos no contexto migratório e religioso em Portugal, incluindo a presença significativa de igrejas evangélicas brasileiras no contexto português. Observa-se que a internet desempenha um papel fundamental na vida desses imigrantes, sendo crucial para suas atividades migratórias e religiosas. O que se pretende com estes recortes temáticos é compreender os aspectos que permeiam e interferem a experiência do umbandista em situação migratória.

Após esta apresentação contextual, concentramos nosso olhar para o local do estudo, o interior de Portugal, mais especificamente a Covilhã, destacando as particularidades sociais e religiosas dessa região.

No final, são realizadas entrevistas semi-diretivas com os umbandistas imigrantes brasileiros na Covilhã, procuramos explicitar o modo como a umbanda se manifesta fenomenologicamente nesse contexto específico. Os relatos dos participantes são compilados e analisados para compreender melhor a adaptação da umbanda na Covilhã. Em suma, o estudo visa fornecer uma compreensão mais profunda da experiência de uma minoria religiosa em um contexto migratório no interior de Portugal.

Palavras-chave: Umbanda – Religião – Imigração – Covilhã.

Abstract

This work investigates the transnationalization of the Brazilian religion with African roots, Umbanda, focusing on its expression in the city of Covilhã, Portugal, through the perspective of Brazilian immigrants who practice this faith. Initially, a bibliographical review is carried out to support the study, highlighting the history and expansion of Umbanda, as well as themes such as racism and religious discrimination.

Next, we will delve into the migratory and religious context in Portugal, including the significant presence of Brazilian evangelical churches in the Portuguese context. It is observed that the internet plays a fundamental role in the lives of these immigrants, being crucial for their migratory and religious activities. The aim of these thematic excerpts is to understand the aspects that permeate and interfere with the experience of Umbanda in a migratory situation.

After this contextual presentation, we focus our attention on the study location, the interior of Portugal, more specifically Covilhã, highlighting the social and religious particularities of this region.

In the end, semi-directive interviews are carried out with Brazilian immigrant Umbanda supporters in Covilhã, we seek to explain the way in which Umbanda manifests itself phenomenologically in this specific context. Participants' reports are compiled and analyzed to better understand Umbanda's adaptation in Covilhã. In short, the study aims to provide a deeper understanding of the experience of a religious minority in a migratory context in the interior of Portugal.

Keywords: Umbanda – Religion – Immigration – Covilhã

Índice

Introdução.....	16
1. Sobre a umbanda.....	18
1.1 A origem da umbanda.....	18
1.1.1 A retórica mítica do fundador branco da religião preta.....	20
1.2 A transnacionalização da umbanda e a chegada a Portugal.....	22
2. Metodologia e objetivos.....	31
2.1 Objetivos.....	31
2.2 Fenomenologia da religião como método.....	32
2.3 Processos do trabalho dentro da metodologia.....	36
3. A religiosidade e os fluxos migratórios.....	36
3.1 Fluxos migratórios atuais: contexto Portugal e Brasil.....	42
3.2 Motivadores de migração.....	42
3.3 A religião e o imigrante em Portugal.....	42
3.4 A internet como mecanismo de manutenção da fé.....	50
3.4.1 A ferramenta a serviço da fé em trânsito.....	53
4. A umbanda no interior de Portugal.....	55
4.1 Limitadores da transnacionalização.....	59
5. Entrevistas.....	64
6. Análise das entrevistas.....	81
6.1 A entrada na umbanda e o cotidiano da religião antes de imigrar.....	81
6.2 A umbanda do imigrante na Covilhã.....	81
6.3 O uso de redes sociais.....	85
6.4 As percepções sobre a intolerância religiosa e processos discriminatórios.....	87
7. Conclusão.....	89
Referências.....	93
Apêndice A - Glossário.....	97
Apêndice B - Guião da entrevista:.....	99

Lista de Figuras

Gráfico 1 – Panorama Religioso de Portugal 2011.....	45
Gráfico 2 – Panorama Religioso de Portugal 2021.....	47
Figura 1 – Mapa de Portugal com a distribuição de casas de axé oficiais no país.....	56
Fotografia 1 – Velas com imagens de entidades (pomba-gira) cultuadas na Umbanda vendidos na Lojas de artigos diversos, conhecidos como China. Foto do autor – Covilhã 2024.....	61
Fotografia 2 – Líquidos em formato de Spray para ambientes com imagens de orixás em seus rótulos na imagem Iemanjá e Oxum. Foto do autor – Covilhã 2024.....	62
Quadro 1 – tabela com dados biográficos dos entrevistados.....	64

Lista de Acrónimos

INE	Instituto Nacional de Estatística
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
SEFSTAT	Serviço de Estrangeiro e Fronteiras Estatística
TUOM	Terreiro de Umbanda Ogum Megê
UBI	Universidade da Beira Interior
UEUB	União Espiritista de Umbanda do Brasil

Introdução

O presente trabalho incide sobre a manifestação da religião brasileira de raiz africana, a umbanda, em contexto de transnacionalização, mais especificamente no tocante a sua expressão e existência no interior de Portugal, na cidade da Covilhã. Optou-se aqui por focar a atenção nos imigrantes brasileiros que são umbandistas para compreender como estes lidam com a adaptação da sua crença em um contexto migratório.

Para compreender como se manifesta a umbanda no interior de Portugal percebeu-se que era necessário acessar a literatura existente em circunstâncias similares ou em situações mais amplas de internacionalização da umbanda. Há pesquisas históricas e antropológicas sólidas a respeito desta temática, que nos guiarão em processo seguro de para compreender um contexto que nos trouxe até à realidade que, recorrendo a uma abordagem tendencialmente fenomenológica, procuraremos descrever e compreender com base no modo como ela se apresenta e manifesta.

O trabalho apresenta uma estrutura que parte da recolha de material teórico para a seguir realizar uma pesquisa empírica com o recorte de estudo proposto. Portanto, primeiramente procede-se à revisão da literatura, abordando o contexto histórico da umbanda, sua expansão para outros países e sua chegada e adaptação em Portugal, e a seguir, é delineada a metodologia escolhida para dar sustentação a investigação, em sequência, temos a realização da pesquisa empírica e seus resultados. Dentro da temática expositiva da religião, também serão abordados temas adjacentes que transpassam e interferem com a realidade da umbanda, tanto no contexto brasileiro, quanto em sua transnacionalização, como questões raciais, preconceitos e discriminação religiosa. Compreender o processo histórico e evolutivo da religião é necessário para em que possamos compreender a umbanda como um fenômeno religioso em transformação.

Posteriormente, são apresentados os contextos dos fluxos migratórios mais recentes, juntamente com dados estatísticos mais atuais sobre o panorama religioso português. Também é discutido a presença das igrejas evangélicas brasileiras em Portugal. Trata-se, nesse contexto, de um fenômeno de transnacionalização religioso muito mais abrangente, que impacta os umbandistas direta e indiretamente. O objetivo aqui é identificar em que contexto está inserido o imigrante brasileiro umbandista.

Com o decorrer do estudo, observou-se que todos estes fenômenos sociais são fortemente influenciados pela internet, meio digital que se impôs como o principal canal de comunicação.

Todas as atividades, sejam elas migratória ou religiosas, ou ambas concomitantemente, recorrem a esta ferramenta em algum de seus processos, tornando-se indispensável dedicar uma breve reflexão acerca do meio que viabiliza e potencializa a vida em deslocamento.

Finalmente, adentramos no local que foi escolhido como objeto de estudo, a Covilhã, cidade no interior de Portugal. Desde logo convém referir que a vida dos imigrantes que se desloca para o interior do país é muito distinta dos que optam por viverem próximos de grandes centros urbanos, em todos os aspectos da vida social, e conseqüentemente da prática religiosa. A este propósito procurou-se apresentar a Covilhã em termos demográficos e característicos, indagando aí por evidências da presença de religiões de matriz africana.

No capítulo seguinte adentramos nas entrevistas qualitativas realizadas com os imigrantes umbandistas que vivem na Covilhã. Dentro da perspectiva da fenomenologia da religião, buscou-se compreender como se manifesta a umbanda neste contexto específico, por se tratar de um objeto de estudo inédito dentro do domínio a que se propõe, e não havendo coleta de dados anterior que possa ser utilizado de referencial ou comparativo, seja quantitativa ou qualitativamente, e também por ser uma experiência muito particular de cada indivíduo, sentimos a necessidade de coletar relatos destas vivências de maneira empírica. As entrevistas qualitativas semiestruturadas pareceram o melhor método para compreender o modo como a umbanda se manifesta na Covilhã.

Após a análise detalhada de cada entrevista, decidiu-se compilar as respostas, considerando tanto os objetivos traçados quanto as temáticas que emergiram e se mostraram relevantes ao longo do processo de investigação. A partir das perspectivas desses brasileiros umbandistas na Covilhã, pode-se perceber como a umbanda se manifesta em um contexto significativamente diferente daquele em que originalmente se apresentava na vida dos indivíduos.

Trata-se, pois, de compreender a manifestação da umbanda desde a sua historicidade, bem como os processos de expansão e adaptação, para finalmente chegar à etapa da sua incorporação individual e coletiva no contexto da Covilhã. Enquanto instrumento de compreensão de uma maneira de existir, este trabalho ambiciona ser uma ferramenta para interpretar o contexto atual de uma minoria religiosa em um contexto migracional no interior de Portugal.

1. Sobre a umbanda

A umbanda é uma religião afro-brasileira, com origem no início de século XX e cultua elementos de variadas vertentes religiosas, com base no espiritismo europeu ou kardecismo, catolicismo, e principalmente em tradições africanas. A umbanda é popularmente conhecida como a “primeira religião brasileira”, porque apesar de fortemente ligada ao candomblé, ela cultua suas próprias entidades que estão presentes no imaginário brasileiro como a figura do Preto-Velho, Marinheiro, Caboclos e Erês. A umbanda também possui influências, no entanto, em menor propensão, de cultos a divindades hindus, budistas, voo e do paganismo europeu.

Trata-se de um ambiente pouco homogêneo e que também, por isso, atrai um público bem diverso de praticantes no Brasil e no mundo, como será visto ao longo deste trabalho. Apesar de sua recente trajetória, a expansão das práticas umbandistas já é conhecida em todos os países lusófonos, toda a América e vários países europeus como Alemanha, França e Espanha Jiménez (2015). Sua miscelânea de ritos e credos confere à umbanda uma enorme versatilidade, cuja morfologia cultural pode variar de terreiro para terreiro. A umbanda possui uma grande adaptabilidade em diferentes ambientes, fato que facilita sua entrada em cada país adicionando elementos da cultura local em seus ritos, mas mantendo características essenciais aos cultos, como veremos a seguir.

A umbanda, embora seja uma religião que acredita em Cristo (tanto na figura bíblica quanto em sua versão sincrética, Oxalá), possui fortes vínculos com a fé católica, especialmente de natureza sincrética. A umbanda não se apoia na Bíblia, nem possui um livro sagrado como referência central. Muitos dos ensinamentos e histórias mitológicas são transmitidos por meio de músicas conhecidas como pontos de umbanda, e os aconselhamentos aos praticantes são realizados em sessões ritualísticas por médiuns em transe, incorporando entidades espirituais. As atividades nos terreiros podem variar significativamente, sendo comum que práticas corriqueiras em certos espaços sejam completamente proibidas em outros. Uma compilação de práticas estabelecida por Jorge (2013) permite-nos enumerar algumas características e atividades comuns a todos os terreiros de umbanda:

i) transe mediúnico, ii) culto aos orixás e ancestrais, iii) música e danças sacras, iv) liderança religiosa que norteia os valores da comunidade de santo, v) uso de roupas brancas para a maioria dos rituais, vi) uso de roupas pretas e vermelhas para os rituais destinados aos exus e pombas-giras, vii) uso de ervas rituais, viii) rituais de sacrifício e uso de bebidas (características não presentes em todos os terreiros). (Jorge, 2013, p. 160).

As principais religiões afro-brasileiras têm por característica comum entre si o culto aos orixás de origem africana, mais especificamente os de origem Iorubá, que são entidades espirituais ligados a fenômenos da natureza. Os orixás possuem uma mitologia própria conectada entre

si, e tal qual os deuses gregos, os orixás são antropomórficos com personalidade humana e poderes sobrenaturais, sendo as histórias movidas por amores, rivalidade, bondade, paixões, vinganças... Tais entidades sempre ocupam um lugar de destaque dentro das tendas e terreiros. Secundando os orixás, dentro da umbanda, estão os guias espirituais, que são almas humanas mais evoluídas que morreram e desencarnaram, possuindo a missão de auxiliar os seres humanos vivos e outras almas mortas que estão em sofrimento.

Uma das singularidades das religiões afro-brasileiras destaca-se pelo fato de os espíritos guias ou entidades serem personagens características do povo brasileiro, tais como: indígenas, caboclos (pessoas de origem mestiças de povos indígenas com negros), pretos velhos (negros que foram escravizados ou que são descendentes diretos de negros escravizados), marujos, ciganas e boiadeiros. Apesar desta imensa diversidade de divindades e guias espirituais, a umbanda é uma religião que possui um Deus principal, único e onipresente, chamado Olorum criador de todo universo e de toda vida, a que se soma a crença em Jesus Cristo, sincretizado na figura do orixá Oxalá. Esta diversidade que engloba outras crenças é o que torna a umbanda singular, como é bem descrito por Berkenbrock:

“[...] de forma teórica, é ainda possível distinguir a origem dos diversos elementos nelas presentes, mas não se pode dizer que tenham assumido a identidade religiosa a partir destes elementos, exatamente por serem muitos os elementos e que em parte se sobrepõem, em parte se complementam e em parte são paralelos e em parte são inclusive contraditórios. (Berkenbrock, 1995, p. 160).

Um fator fundante da umbanda é a crença na reencarnação espiritual e na imortalidade da alma, crença essa que ganha espessura numa filosofia de aprendizado e evolução do espírito através da experiência de vida terrena atual. O aperfeiçoamento da alma através da bondade e fraternidade permitiria uma próxima reencarnação cada vez mais evoluída, próspera e menos dolorosa. Por isso, assim como no kardecismo, a caridade é um dos pilares centrais da umbanda, pois a ajuda ao próximo colocaria o ser humano no caminho desta evolução espiritual.

Dentro da umbanda também encontramos uma forte conexão com o catolicismo, o que pode ser considerado um sincretismo religioso, apesar de diferir em sua origem do sincretismo religioso de outras religiões afro-brasileiras. O sincretismo religioso é pautado pela sobrevivência de uma cultura religiosa diante de uma hierarquia desigual e impositiva de outrem, como explica Romão:

Perante a religiosidade cristã dos colonizadores, baseada em um catolicismo fincado na Inquisição e num repúdio a quaisquer outras manifestações religiosas, os africanos, em seu afã por sobrevivência, lançaram mão,

consciente ou inconscientemente, de um refinado estratagema para driblar a vigilância de seus senhores e poder professar seus cultos originais: o sincretismo religioso (Romão, 2018, p. 359)

O culto aos santos na umbanda é uma característica central herdada de outras religiões afro-brasileiras e, obviamente, do próprio catolicismo, refletindo o hibridismo religioso da umbanda. Diferentemente das religiões ancestrais de origem africana, o sincretismo na umbanda não foi adotado para camuflar o culto aos orixás e entidades, uma prática utilizada pelos africanos escravizados para escapar da perseguição católica durante os mais de 300 anos de escravidão. A umbanda, cuja origem remonta ao início do século passado, reconhece e cultua a conexão entre os orixás e seus respectivos santos católicos, como ocorre no candomblé. A crença de que São Jorge é o orixá Ogum e São João é o orixá Oxóssi é uma herança que conecta a umbanda às demais religiões africanas e, simultaneamente, ao catolicismo, através do uso das mesmas imagens de fé, do calendário litúrgico e da partilha de crenças e milagres.

Essas múltiplas raízes tornam a umbanda uma fé única e cheia de especificidades. Sua capacidade adaptativa permite que ela assuma formatos variados e fluidos onde quer que se instale. Diante dessas especificidades, tornou-se pertinente investigar como a umbanda se manifesta no interior de Portugal, mais especificamente na Covilhã. Para isso, foram delineados os objetivos desta pesquisa, conforme apresentados a seguir.

1.1 A origem da umbanda

A origem da umbanda é um assunto delicado e controverso entre os estudiosos da área e praticantes umbandistas. As divergências ramificam-se em três linhas de possíveis surgimentos: a primeira diz que os rituais ligados a diferentes crenças religiosas africanas estavam espalhados por todo o Brasil, mas foram tomando formato próprio e se concentraram principalmente no sudeste, onde eram denominados inicialmente de Macumba, institucionalizando-se posteriormente como umbanda (Giumbelli, 2002; Rohde, 2009; Rivas, 2013); a segunda diz que o processo se originou na região sudeste do Brasil entre a década de 1920 e 1930 a partir de uma urbanização latente que trouxe pessoas de pequenos povoados e zonas rurais para grandes cidades, fazendo com que os cultos espiritualistas que já existiam se fossem fundindo e criando uma nova religião (Bastide; Capellato; Krähenbühl, 1971; Ortiz, 1991); a terceira remonta a um mito-fundador com data específica, um personagem central instituidor e uma cadeia de acontecimentos simbólicos e lineares, que pode não ser o mais consensual entre os estudiosos, mas é amplamente aceito entre umbandistas, encontrando-se em si repleto de alegorias que ajudam a compreender a umbanda e suas particularidades de

religião brasileira até à atualidade, razão pela qual nos dedicaremos a pontuar brevemente a sua história descritiva.

Segundo Cumino (2010, p. 255-256), foi na data 15 de novembro de 1908 quando um jovem marinheiro branco, de 17 anos, chamado Zélio Fernandino de Moraes que participava de uma sessão mediúnica kardecista na Federação Espirita de Niterói, no Rio de Janeiro, se viu envolvido num imbróglio espiritual que deu origem à umbanda: durante a sessão desse dia, vários médiuns entraram em transe dizendo estar sob possessão de espíritos de negros escravizados e indígenas e que estes queriam passar mensagens aos presentes. Acontece que dentro da doutrina kardecista é veementemente proibido a incorporação de espíritos que não fossem tidos como “elevados” e todos os médiuns que recebiam estes espíritos eram retirados da sessão. A história conta que Zélio, recebendo em seu corpo também um dos espíritos proibidos na doutrina, se levanta da mesa branca de atividade mediúnica (o ato de levantar-se por iniciativa própria é também uma atitude proibida dentro do kardecismo) e declara estar incorporado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Os médiuns presentes na mesa repudiam a entrada de mais uma entidade na sessão, mas Zélio, sob possessão do Caboclo, inicia um famoso monólogo em que questiona a razão pela qual a presença daquelas entidades espirituais não são bem quistos na sessão: “Por que repelem a presença desses espíritos, se nem sequer se dignaram a ouvir suas mensagens? Será que é por causa de suas origens sociais e da cor?” (Bonandin, 2022, p. np) Esta é uma das frases mais emblemáticas atribuídas a Zélio durante este acontecimento.

Há diversas versões do monólogo de Zélio sob possessão, transcritos daquela sessão com pequenas variações de autor para autor, mas todos convergem na ideia que a entidade do Caboclo das Sete Encruzilhadas questiona os padrões elitistas e racistas vigentes da doutrina espírita kardecista da época. O guia espiritual, através do corpo de Zélio, narra a sua história aos presentes relatando que apesar de sua última passagem na terra ter sido como um caboclo brasileiro, em tempos anteriores ele tinha sido um padre católico português, Gabriel Malagrida, morto na fogueira da inquisição em 1761 em Lisboa, acusado de bruxaria. No segmento do relato, ele continua a realçar que ter reencarnado em sua última existência terrestre como um mestiço brasileiro era uma honra e um benefício que lhe permitirá evoluir espiritualmente. A fala de Zélio, ou do Caboclo, termina anunciando o nascimento de uma nova religião que privilegiará os humildes e humilhados, momento instaurador que assinalaria o primeiro encontro de aderentes a partir do dia seguinte, na casa da família de Zélio.

Tal como anunciado, passaram a acontecer os encontros oficiais do que posteriormente foi batizado de umbanda. Relata-se que o primeiro encontro foi cheio de pessoas, tendo muitos dos presentes estado na sessão do dia anterior e de imediato migrado para a casa de Zélio,

enquanto outros fizeram-no movidos por curiosidade ao saber do ocorrido, pelo que rapidamente a popularidade da casa atraiu muitos seguidores. O espaço deste novo culto foi batizado de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e é até hoje oficialmente considerado como primeiro terreiro de umbanda da história.

A sequência desta narrativa possui um hiato temporal com poucos relatos históricos que confirmem de fato a credibilidade desta história, mas o certo é que a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade foi nestes períodos iniciais da umbanda um ponto unificante da religião. Conforme narrado por Brown (1985, p. 10) foi em 1939 que o Caboclo das Sete Encruzilhadas deu a ordem para que se unificassem, sob comando da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, todas as casas de umbanda que até o momento recorriam aos ensinamentos difundidos por Zélio de forma autônoma e singular; estas passaram a estar vinculadas diretamente à Tenda fundante. A partir de 1954, as tendas de umbanda contavam com 158 templos filiados e passaram a chamar-se União Espiritista de Umbanda do Brasil – UEUB. Esta nova configuração trouxe uma maior centralização e legitimidade perante a sociedade civil, num período em que a gestão da UEUB ainda estava vinculada à figura central de Zélio de Moraes.

No entanto, segundo Giumbelli (2002, p. 191) a narrativa fundante da umbanda, com o seu protagonista supramencionado, só passa a constar nos registros e pesquisas acadêmicas ao final da década de 1960, quando foi mencionado em reportagens do *Jornal de Umbanda* pelo historiador Cavalcanti Bandeira. Foi só após a morte de Zélio, em 1975, que este ganhou alguma notoriedade acadêmica como possível fundador da religião, fato que concorre para introduzir alguma incerteza na história fundante, sem, contudo, lhe retirar a credibilidade como mito fundador carregados de simbolismos interpretativos do que poderia ser considerado como a primeira religião genuinamente brasileira.

1.1.1 A retórica mítica do fundador branco da religião preta

A mítica história atrai diversas controvérsias entre os pesquisadores da área e o fato é que a umbanda adotou a figura de Zélio como peça central de sua fundação e organização, independentemente da veracidade dos fatos. Apesar da data oficial apontar para o começo do século XX, há notícias que práticas semelhantes às práticas umbandistas, chamadas macumbas, já aconteciam dentro e fora do Rio de Janeiro desde meados do século XIX, como referido por Rohde (2009, p. 78).

A popularidade do mito fundador e da união das casas de umbanda em torno da figura de Zélio e de sua tenda umbandista, conferem aos aderentes desta religião uma origem e uma

historicidade demarcadas no tempo com personagens que existiram, contribuindo para criar um sentido de pertença e coesão em conjugação com os fatos históricos. Além do mais, a história mítica responde a uma demanda da época em que a mesma foi disseminada: era um momento em que se propagava um nacionalismo defendido pelo governo populista de Getúlio Vargas, sendo a umbanda, mesmo com todos os estigmas associados à sua raiz africana, praticamente reconhecida como a primeira religião de origem brasileira.

Nada soava mais brasileiro que uma história que contém um protagonista branco como face simbólica de uma religião de costumes predominantemente pretos, fato que a diferencia de outras religiões de origem africana, tornando a umbanda mais “tolerável” perante uma sociedade notoriamente racista. A umbanda ao mesclar o espiritismo europeu kardecista e a religião católica, juntamente com elementos africanos e brasileiros para os seus ritos, corroborava uma visão freyriana¹ do Brasil de miscigenação pacífica, que se defendia, à época, de uma democracia religiosa e racial que nunca chegou de fato a existir.

O nascimento da umbanda sempre esteve conectado com questões políticas e raciais. Oriunda de classes baixas intrinsecamente impactadas por questões de índole racial, a umbanda, tal como o espiritismo kardecista, também possui uma filosofia pautada na caridade e almeja uma transformação social através da solidariedade.

A narrativa fundadora da umbanda entende a práxis ritualística dela decorrente como embranquecedora dos ritos negros; a que transforma magia “negra” (como eram chamadas as religiões africanas de forma pejorativa) em magia “branca”: os caboclos representam o indígena enaltecido na literatura romântica e popularizado na pajelança, no catimbó e no candomblé de caboclo. Porém, representam-se na umbanda como espíritos civilizados, doutrinados ou batizados, como dizem os umbandistas.

[...] O preto-velho, quando incorporado nos médiuns, apresenta-se como o espírito de um negro escravo muito idoso [...] Esse estereótipo representa a idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus-tratos da escravidão, foi capaz de voltar à Terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de humildade e resignação ao destino que lhe foi imposto em vida. (Silva, 2005, p. 121-123)

¹A teoria racial de Gilberto Freyre, articulada principalmente em sua obra "Casa-Grande & Senzala" (1933), propõe que a formação da sociedade brasileira se deu através de uma "democracia racial", onde diferentes etnias (brancos, negros e indígenas) se integraram harmoniosamente. Freyre argumenta que a miscigenação cultural e biológica resultou em uma sociedade única e mestiça, sem divisões raciais rígidas e com interações sociais relativamente pacíficas. No entanto, essa teoria é amplamente criticada por ignorar e minimizar as profundas desigualdades e discriminações raciais presentes no Brasil. Críticos apontam que Freyre romantiza a escravidão e as relações entre senhores e escravos, além de subestimar o impacto duradouro do racismo estrutural e institucional.

A história de Zélio tem os papéis centrais do negro e do branco bem estabelecidos, o negro se apresenta como o ser espiritual sábio e elevado, e que não é aceito por ter em sua vivência terrena uma origem e uma cor marginalizada, mas a sua aparição e seus ensinamentos só se manifestam e são validados dentro de um contexto hegemônico. A religião preta precisa do corpo do homem branco, de um espaço frequentado por pessoas brancas, em um contexto de religião europeia para que seu conhecimento, mesmo que com teor antirracista, seja validado. Simbolicamente falando, temos a sabedoria e a magia do povo negro passando pelo corpo de um homem branco para poder se difundir dentro da sociedade. A cultura africana precisaria da mediação e de uma materialização branca para existir como relevante, e só mediante tal validação poderia passar a integrar o culto religioso.

Outro fato notório que exemplifica a necessária validação branca acontece quando o espírito do Caboclo relata ter sido, numa fase anterior a da àquela encarnação, um padre português, ou seja, uma forma de atestar a “evolução” da alma do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Tendo sido um branco, colonizador e representante da religião oficial vigente, e munida com todos estes “validadores brancos”, a entidade recém-chegada que se apresenta é passível de ser merecedora de estar entre o culto dos espíritas kardecistas.

Este poderia ser mais um dos relatos contidos no livro de Frantz Fanon: *Pele Negra, Mascaras Brancas* (2008) no qual se narra, recorrendo literariamente a exemplos de relacionamentos afetivos reais e fatos sociais, a necessidade de “embranquecer” signos negros para que eles sejam aceitos na sociedade que sente a pressão da cultura hegemônica e a padronização do que seria considerado normal e correto.

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida (Fanon, 2008, p. 180).

As questões raciais atravessam toda história da umbanda até aos tempos atuais, inclusive na sua expansão para o velho continente. A umbanda em comparação com outras religiões afro-brasileiras tem uma possibilidade de maior adesão aos espaços mais conservadores por ser mais “embranquecida” em sua trajetória, além da capacidade de absorver os elementos locais para os seus ritos, culto e filosofia. Os simbolismos narrativos do seu mito/histórico fundador são fenomenologicamente elucidativos para interpretar os anos subsequentes ao “marco” do nascimento da umbanda.

Tanto Brown (1985) quanto Ortiz (1991) convergem em relatar que havia uma necessidade de os umbandistas se dissociarem do que era tido como “macumba” ou “magia negra”, era um

esforço consciente e explícito, sobretudo das primeiras tendas vinculadas a Zélio. Brown (1985, p. 13) traça o perfil dos “primeiros” umbandistas ligados à Tenda Espirita Nossa Senhora da Piedade: eram kardecistas insatisfeitos, de classe média baixa, brancos e mestiços, que passaram a se identificar com os ritos e entidades espirituais das religiões africanas mas não queriam se apropriar do que julgavam “incivilizado” e “repugnante”, razão pela qual a umbanda passou também a ser conhecida como “macumba branca”, ou “macumba do bem”, para se diferenciar das demais religiões de origem africana existentes no Brasil, como o candomblé, a quimbanda e o nagô, que eram consideradas como “magia negra” e “feitiçaria do mal”, sendo maioritariamente praticadas por pessoas negras descendentes de povos escravizados.

Um outro importante tema nesta primeira literatura produzida pela Umbanda é a ênfase fortemente moral nas formas benevolentes de caridade, e na missão da Umbanda de resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria (Quimbanda). Esse dado - juntamente com o esforço para desafrikanizar e branquear as tradições afro-brasileiras e com um forte movimento para organizar e burocratizar as formas de crença e prática - refletia os valores, o racismo e as preocupações sociais e políticas da classe média. (Brown, 1985, p. 12).

Se por um lado se tratava de incorporar os valores “brancos” da sociedade global, havia também o reconhecimento de um fato “negro” recusado pelos kardecistas, que não aceitavam os espíritos da macumba em suas mesas. De fato, a relação entre kardecismo e macumba, presente tanto nos relatos nativos quanto nos acadêmicos, é um ponto fundamental na consideração das origens da umbanda. (Giumbelli, 2002, p. 187)

Apesar da história da fundação dividir pesquisadores e umbandistas sobre sua veracidade, seja ela total ou parcial, a umbanda é considerada por largo consenso de autores e estudiosos da matéria como a primeira religião de fato nascida no Brasil; tal qual seu país de origem, tem uma história marcada e permeada pela grande diversidade racial, reproduzindo por inevitável consequência as desigualdades e contradições dela decorrente.

Independentemente da verdade factual do seu surgimento, a umbanda nasce num meio altamente sincretizado e, por força disso, envolvendo igualmente a figura de seu fundador: um homem jovem e branco que brada e se revolta contra uma fé exclusivamente branca e europeia, que pede a reverência e o respeito aos espíritos de negros e indígenas, produz um impacto de dimensão altamente simbólica e ilustrativa, e até certo ponto disruptiva, muito embora recorrendo a uma narrativa que centraliza no homem branco o papel de pioneiro e mártir, no clássico estilo *white savior*. Zélio é o personagem branco que cria uma religião que cultua e valoriza a fé negra de forma que seja confortável à cultura hegemônica. Trata-se de uma releitura e adaptação ao que convém, sendo essa a razão pela qual se explica que autores como

Giumbelli (2002) descrevem a umbanda como uma espécie de embranquecimento do candomblé, ao mesmo tempo que o enegrecimento do kardecismo.

1.2 A transnacionalização da umbanda e a chegada à Portugal

A umbanda, como qualquer dinâmica religiosa difusiva, consolidou-se num fenómeno sociológico que rapidamente se espalhou por diversos países, através de uma expansão rápida e significativa, principalmente se pensarmos na sua recente história formalizada. Apesar de não possuir um número tão expressivo em alguns países em que se instalou, como sucedeu, por exemplo, na Alemanha e no Japão, é digno de nota o fato de ela existir em ambientes com uma cultura tão distinta da brasileira, o que atesta bem a sua capacidade de mobilidade e adaptação.

Como relatado por Pordeus Jr. (2009, p. 22), a transnacionalidade da religião umbanda teve o seu início a partir das fronteiras ao sul do Brasil, pelos caminhos do Rio da Prata, chegando primeiramente no Paraguai, Uruguai e Argentina na década de 1960, e a partir daí alargando-se até ao seu presente estágio de desenvolvimento, tendo por base relatos atuais de práticas umbandistas em toda a América do Sul. Após a forte expansão sul-americana na década de 60, importa referir que foram os portugueses que trouxeram a religião ao velho continente na década de 1970. Emigrantes portugueses que vão viver no Brasil entre 1950 e 1960 entram em contato com a religião, convertem-se a umbanda (fazem a cabeça) e regressam a Portugal onde iniciam os seus atendimentos.

A inserção da umbanda em Portugal, juntamente com outras religiões afro-brasileiras, consolida-se após a revolução democrática do país. Com o fim do governo ditatorial Salazarista assistiu-se a uma abertura econômica e cultural que permitiu que as pessoas que praticavam clandestinamente atividades mediúnicas em suas casas pudessem instalar os primeiros terreiros de Portugal, numa fase inicial na região de Lisboa, como mais adiante se verá.

Um aspecto crucial para a rápida expansão da umbanda é a sua liberdade em incorporar características, mitos e ritos existentes dentro da cultura que o recebe. O caráter não dogmático da religião possibilita uma adaptação mais fácil ao contexto e a cultura que se insere. A transnacionalidade da religião ocorre de forma dialética, o que significa que há características centrais que se mantêm, enquanto outras são eliminadas, modificadas ou criadas para atender as demandas socioculturais do novo território. A liberdade que a religião tem em se fundir com a cultura local é parte crucial para sua expansão e capacidade de assimilação pelos povos locais, como, por exemplo, na Alemanha em que a umbanda além de cultuar os tradicionais orixás,

santos, povos indígenas, caboclos, ciganos, incorpora igualmente elementos culturais de deuses nórdicos presentes no folclore e na cultura pagã deste país Jiménez (2015).

Aqui no continente europeu a via de entrada das religiões afro-brasileiras se deu através de atendimentos individuais, foi assim que ocorreu em Portugal, e assim é a realidade de muitos países de santo em atendimento em outros países europeus, conforme relatado no estudo de caso com países de santo brasileiros que residem na Alemanha (Bahia; Vieira; Nogueira, 2021). Nenhum deles possui um terreiro instituído, mas atendem em toda Europa, Norte da África e Oriente Médio. Deslocando-se a pedido e por financiamento de clientes, eles se autodenominam “País de Santo Delivery”: prestam atendimento espiritual, aconselhamentos, fazem leituras oraculares e prescrevem rituais e oferendas a serem realizados pelos clientes. Não é raro o uso de recurso complementar à bruxaria europeia, sobretudo a Wicca, o que indicia que, por parte dos ministradores desse serviço religioso em mobilidade, há um estudo prévio da cultura do país do cliente para saber oferecer paralelos de comparação em seus atendimentos.

Voltando à questão dos espíritos na cultura muçulmana, eles têm o mesmo papel que os exus e as pombagiras na umbanda: são perigosos e zombeteiros, e o contato com eles pode ser liminar. São seres invisíveis, feitos de fogo, que compõem o universo simbólico da religião islâmica. Não são facilmente percebidos, a não ser quando as pessoas mudam de comportamento, precisando proteger-se deles. (Bahia; Vieira; Nogueira, 2021, p. 19)

Também se atribui a facilidade de assimilação da umbanda em territórios estrangeiros ao perfil das atividades religiosas: elas são majoritariamente festivas e catárticas, sempre acompanhadas de música, instrumentos de percussão e danças que permitem ao indivíduo libertar-se de forma momentânea do concreto da existência, realizando um ponto de união fenomenologicamente relevante entre a festividade e a espiritualidade. Os seus aderentes e adeptos fazem uma pausa na realidade, cultuam, celebram, festejam, entram em transe, recebem ensinamentos e benzimentos, sendo essa a razão por que os umbandistas passam a integrar um espaço lúdico em que deixam de ser eles próprios por um tempo determinado sem que isso lhes acarrete problemas futuros.

A entrada da umbanda em Portugal não foi diferente. O pré-existente sincretismo religioso das religiões afro-brasileiras foi um fator simbólico preponderante para a assimilação dos cultos umbandistas à moda portuguesa: a inserção de cânticos populares e católicos nas celebrações, a adaptação da linguagem e os escritos litúrgicos da Mãe Virgínia, como veremos mais adiante, foram fatores cruciais para a adaptabilidade da religião em Portugal.

A antropóloga Saraiva (2011) ressalta a importância do curandeirismo das religiões afro-brasileiras para sua popularidade em Portugal. Segundo a autora, a grande maioria dos

portugueses procuram a umbanda para tratamentos, inclusive de doenças físicas. A visão holística da religião nega a dicotomia corpo-espírito e como tudo está interligado, as doenças do corpo físico podem ser curadas no plano espiritual, motivo pelo qual a atividade do transe e da incorporação é espontaneamente assumido e terapêutico.

De fato, a busca pela cura foi a primeira porta de entrada da religião no país, que aconteciam de forma quase que individualizada em atendimento sigilosos oferecidos por mulheres, similar às bênçãos realizadas pelas bruxas e curandeiras tradicionais nas aldeias do interior do país, fator que gerou familiaridade a população local. Conforme descrito por Gentilini e Rodrigues (2021) alguns ritos e celebrações pagãs pré-cristãs também foram aderidas pelos Umbandistas portugueses:

Através de dados empíricos-etnográficos obtidos entre os praticantes de Umbandas nas áreas metropolitanas do Porto e em Aveiro, verificamos que a aderência a esta religião pelos nacionais vai muito mais pelo caminho da matriz religiosa medieval portuguesa, e mesmo pela remota ligação com a ocupação celta lusitana da região geográfica que hoje denomina-se Portugal, associado à magia e encantarias, do que pela assimilação sociocultural desta prática religiosa de origem brasileira como citamos a princípio. Percebemos que a forma como a memória religiosa portuguesa percebe e revive a Umbanda como prática de fundo medieval - ou até mesmo pré-cristã-católica – facilitou a aceitação deste culto e o processo de ressignificação religiosa, demonstrando que, em tese, a mentalidade sociológica de uma comunidade é capaz de preservar uma memória ancestral coletiva e dela fazer uso para validar ou justificar seu comportamento coletivo e, muitas vezes, a sua coesão social. (Gentilini; Rodrigues, 2021, p. 3)

As práticas iniciais da umbanda em Portugal tiveram o seu início na década de 1970 e aconteciam às escondidas devido à perseguição e intolerância que poderiam sofrer durante o período do regime ditatorial. As primeiras mães de santo em Portugal eram mulheres portuguesas que retornam de um período de emigração no Brasil, onde tiveram contato com religiões de matriz africana. Ao se reinstalarem no seu país de origem, passam a realizar atendimentos clandestinos em seus apartamentos. Os espaços ainda não possuíam a configuração de terreiros, apenas serviam para atendimentos por indicação ou recomendação privativas devido aos motivos anteriormente referidos. Apesar disso, os atendimentos foram-se progressivamente popularizando.

Com a democratização de Portugal, houve a possibilidade de abertura dos primeiros terreiros e as práticas da umbanda puderam gradualmente expandir-se e atrair mais adeptos, o que não é de estranhar na medida em que o caráter assistencial e de cura individualizada ainda se encontra recorrentemente presente nas práticas umbandistas do país.

A respeito do início da umbanda em Portugal, três mulheres, todas elas residentes em Lisboa, como precursoras e protagonistas deste processo de assimilação religiosa. Segundo Pordeus

Jr. (2009), Pordeus Jr. (2000), as duas primeiras são as Irmãs Fernanda e Georgete, portuguesas que emigraram para o Brasil na década de 1950, onde casam, constituem família e tem contato com a umbanda, tornando-se iniciadas na religião no Rio de Janeiro.

Ao retornarem para Portugal no início de 1970, passam a realizar atendimentos dentro das suas casas até 1998, sem nunca terem aberto oficialmente um terreiro. Era nesse contexto domiciliário que desenvolviam as práticas umbandistas em seus ritos, reunindo no máximo 30 pessoas, tornando-se ambas famosas por suas práticas de cura, muito embora confessassem em algumas entrevistas uma profunda decepção pelo fato de as pessoas procurarem não apenas curas, mas colocarem sobretudo o foco na obtenção de bens materiais. O filho de Fernanda, de seu nome Fernando, nascido no Brasil e introduzido na religião pela mãe e pela tia, tornou-se pai de santo e abriu 2 terreiros anos após o término dos atendimentos da família. O terreiro de Fernando continua em funcionamento até a data deste estudo. Trata-se do Terreiro do Umbanda Pai Oxalá², Mãe Iemanjá que se localiza atualmente em Sintra. Fernanda e Georgete, apesar de serem pioneiras nas práticas umbandistas em Portugal, nunca foram consideradas, nem por elas próprias, ialorixás, mas Fernando, sim, já inicia suas atividades como babalorixá.

A terceira mulher a destacar é Virginia de Albuquerque, a quem os especialistas na área Saraiva (2011) e Pordeus Jr. (2000) atribuem ser a primeira mãe de santo portuguesa e a instauradora do primeiro terreiro de umbanda de Portugal: o autor Pordeus dedica um livro inteiro para narrar a biografia da primeira ialorixá portuguesa.

A história de Virginia liga-se à origem da umbanda em Portugal. Também ela emigrou para o Rio de Janeiro com a família na década de 1950, quando adolescente, casando-se no Brasil com um português e passando a frequentar centros umbandistas em cujos cultos e rituais foi iniciada. Ao regressar a Portugal para visitar a família no início da década de 1970, decide não mais voltar ao Brasil e começa a frequentar centros espíritas kardecistas em Lisboa. Enquanto isso, ela passa receber pessoas em sua casa para atendimentos espirituais em que incorporava entidades de preto-velho e exus, abrindo pouco tempo depois o primeiro terreiro em Lisboa na Calçada Salvador Correia de Sá, n.1.

Mãe Virginia, nos primeiros anos de terreiro, iniciou quatro mulheres na religião e cada uma a seu modo deu continuidade na difusão da umbanda, seja em atendimentos, seja promovendo a abertura de outros terreiros. Em 1988, Mãe Virginia mudou-se para uma cave em Benfica,

²O site do terreiro do Pai Fernando está disponível em: <https://atupomi.pt/index.html>

onde instalou o Terreiro de Umbanda Ogum Megê (TUOM) tendo a par disso comprado um terreno mais amplo em Polima para instalar o panteão de *Omolokô*³.

No decurso desse período, Mãe Virginia passou a escrever e disseminar seus conhecimentos religiosos aos filhos de santos dos seus terreiros. Os impressos eram elaborados de forma rudimentar nos terreiros, mas foram eles que ajudaram a suprir a falta de literatura vinda do Brasil. Foi através deste meio rudimentar que se começou a difundir a incipiente religião em terras lusitanas, o que preencheu, de certo modo, a lacuna de informação litúrgica que os iniciados na umbanda precisavam.

A existência de recursos físicos constitui um fator determinante para a expansão da umbanda em Portugal. Com os proventos gerados pela atividade religiosa, Mãe Virgínia passa a investir em equipamentos para imprimir seus livros de maneira mais adequada e profissional. O fato de existir um material litúrgico impresso evidencia uma pequena adaptação, mas também uma assinalável ruptura com a umbanda tradicional, visto que é uma característica desta religião o teor oralizado dos seus costumes e práticas.

Um saber oral tradicional que se textualiza para entrar no mundo da erudição, no processo de transculturação das tradições religiosas, revela a necessidade da escrita como uma alternativa não aleatória, mas em decorrência de uma situação histórica, em qual a transvocalidade não ocupa mais o papel anterior. - A escrita, aqui, torna-se o instrumento de evocação de um Luso-Afro-Brasil imaginário concretizado no espaço religioso do TUOM, em Lisboa. A produção de textos da autora, Virgínia de Albuquerque, inclui livros utilizados pelos filhos-de-santo durante os diversos cursos sobre a religião ministrados no Terreiro de Umbanda Ogum Megê. Ao corpo, à oralidade na transmissão e na produção da memória acrescenta-se a escrita que passa a outro patamar nesse contexto histórico, formando o que designo de memória Luso-Afro-Brasileira. Pordeus Jr. (2000, p. 37-38).

A utilização da linguagem escrita é fundamental para esclarecimentos, disseminação e perpetuação da umbanda em Portugal. Ela fixa diante do tempo os ensinamentos que poderiam perder-se soltos nas palavras, dentro de uma realidade de mudanças e adaptações, como é o caso da instalação de uma religião afro-brasileira em um país europeu. Há que tornar tangível algo que se revela tão distanciado de sua realidade.

As raízes africanas dão, por sua vez, à umbanda expressões que não são originárias da língua portuguesa, e neste sentido Mãe Virginia também foi fundamental para a difusão destas palavras dentro do contexto religioso umbandista português, assegurando um léxico similar ao utilizado nos terreiros de umbanda brasileiro.

³Segmento de Umbanda, com uma influência africana de origem Iorubá se aproximando bastante do Candomblé. Este tipo de rito costuma ser afastado de grandes centros urbanos pela sua aproximação com a terra e a natureza, esta vertente é muito praticada no Rio de Janeiro – explicação retirada de: <https://templopanteranegra.com.br/umbanda-omoloko/>

2. Metodologia e objetivos

O processo de produção acadêmica exige uma metodologia científica para que seja possível atestar a validade e a veracidade do conteúdo produzido, é preciso que se mostre de que maneira se trilhou o caminho do processo do conhecimento para obter o(s) resultado(s) que se conquistou. Por isto a metodologia não é apenas o que ajuda a conferir credibilidade ao conteúdo para o leitor que acede ao trabalho desenvolvido, mas é também um aliado do pesquisador para pensar no seu próprio labor científico com a racionalidade que se é exigida.

A escolha do método de pesquisa no contexto das ciências sociais é influenciada pelos elementos coletados no processo de investigação. Posto isto, neste processo dialético entre pesquisar, ler, aprender, refletir e produzir, os caminhos vão se compondo e se recompondo, e originalmente aquilo que parecia mais adequado pode ser mudado ou adaptado, mas sempre respeitando o rigor científico. A metodologia facilita o processo de pesquisa e também possibilita a validação das teorias propostas, assim como o aprimoramento dos resultados obtidos, portanto é necessário gerar uma série de hipóteses derivados de observações analíticas a fim de compreender e explicar fenômenos complexos e multifacetados.

Neste trabalho analisaremos a experiência fenomenológica da umbanda, uma religião afro-brasileira que se expandiu para diversos países, com foco principal na sua presença no interior de Portugal, especialmente na cidade da Covilhã. Desde sua origem, a umbanda resulta de uma composição sincrética de várias práticas religiosas. Percorreremos o trajeto de sua transnacionalização e adaptação a um novo país. O estudo também abordará, com menor ênfase e de modo mais associativo, outras expressões religiosas afro-brasileiras que se entrelaçam e se confundem com a umbanda, principalmente o candomblé, o xamanismo e a quimbanda. Além disso, será necessário discutir as origens e interligações europeias da umbanda, como o kardecismo e o catolicismo.

2.1 Objetivos

O objetivo deste trabalho visa compreender como se manifesta a umbanda em Portugal com ênfase no caso da Covilhã, isto é, de que forma os imigrantes brasileiros que são umbandistas vivenciam e experienciam a sua fé não estando no seu país de origem, e que também é o local de origem da sua religião. Como se transpõe uma atividade tão fundamentalmente coletiva para contextos individuais? Como passa a relacionar-se com o sagrado um imigrante brasileiro

umbandista que está no interior de Portugal? Como isso afeta sua experiência no país? Estes umbandistas estão organizados entre si?

Os objetivos específicos decorrem da tentativa de coletar por meio da oralidade a vivência dos brasileiros imigrantes umbandistas da Covilhã. Para dar respaldo a estas narrativas foi construído um arcabouço teórico através da literatura já existente no meio acadêmico: uma linha cronológica sobre umbanda, umbanda em Portugal, processos migratórios e considerações sobre o panorama da Covilhã.

2.2 Fenomenologia da religião como método

Dentre as diversas formas em que podemos abordar a experiência religiosa, um dos métodos a que decidimos recorrer neste trabalho concentrou-se na descrição de atividades e vivências através da ótica da fenomenologia religião. Tal abordagem de cariz mais fenomenológico permitirá descrever e compreender processos e assimilação da umbanda em Portugal no território de estudo delimitado, no entanto, ele não será o único. Durante todo o processo de elaboração da dissertação houve necessidade de assegurar uma revisão de referências bibliográficas dentro das temáticas abrangidas, compor uma pesquisa qualitativa, dentro do método de entrevistas exploratórias, como pode ser visto nos capítulos subsequentes, além da coleta e análise de dados dentro do campo de investigação para compor as (in)conclusões a que chegamos neste presente trabalho.

Se sabe que la pretensión de los investigadores cualitativos es realizar una investigación subjetiva. No se considera que la subjetividad sea un fallo que hay que eliminar, sino un elemento esencial de la comprensión. (Stake, 1999, p. 48)

A fenomenologia da religião é uma abordagem teórica que busca compreender e descrever a experiência religiosa vivida pelos indivíduos, a partir de uma perspectiva descritiva e analítica. A fenomenologia busca observar e interpretar as experiências humanas em sua essência, porém nunca em sua totalidade ou de forma conclusiva, buscando compreender a subjetividade, neste presente caso em cada vivência religiosa. Toda religião é um fenômeno social e cultural, e está sujeito a mudanças e adaptações a todo instante. Tratando-se de uma dimensão viva e vivenciada ela é passível de diversas alterações no seu formato, nas suas crenças, na capacidade de crescimento e diminuição, mutações, adaptação ao ambiente e a sociedade, reprodução de novas vertentes.

Através do método fenomenológico, os estudiosos da religião podem abordar as experiências religiosas individuais e coletivas, a fim de compreender as motivações,

significados e implicações dessas experiências. Isso envolve a exploração das crenças, rituais, práticas espirituais e a dimensão transcendente que permeiam a vida religiosa. (Neto, 2023, p. 61)

A experiência religiosa de um grupo de pessoas pode ser objeto de estudo fenomenológico, quando nos empenhamos em explicitar os diversos aspectos da dimensão de fé, procurando descrever e compreender alguns índices significativos da sua estrutura. Nesse caso, importa fixar a atenção nas crenças e ritos, ou no impacto social que uma determinada religião pode exercer em um espaço, ou até avançar algumas observações de caráter mais subjetivo na vida psicológica, social e afetiva de determinado grupo de pessoas, tendo sempre em conta, porém, que traçar a totalidade de um impacto religioso é algo que a nossa limitada compreensão, o processo científico, e o próprio caráter metamórfico do processo religioso nos impossibilita alcançar.

Como explica Pereira (2007) a experiência religiosa é passível de análise por meio do relato do sujeito, e/ou a observação externa e descritiva da atividade. Tais observações, contudo, resultam apenas em um fragmento da realidade, não que isso seja de menor importância, pelo contrário, mas de forma alguma podemos dar como completa e encerrada a perspectiva fenomenológica de uma experiência religiosa ou de uma atividade religiosa, visto que esta sempre será parcial e fragmentada, e em constante transformação, mesmo que os métodos utilizados para a análise possuam todo o rigor de um processo científico.

Será que a fenomenologia da religião proporciona um acesso à essência de uma experiência religiosa vivida na sua mais íntima e imediata condição individual? Tal feito não será possível integralmente. O que a fenomenologia da experiência religiosa possibilita é o acesso a relatos experienciados que se explicitam em fenômenos de manifestação do sagrado e de produção de sentido existencial (individual e coletivo).

A fenomenologia não é uma metafísica, e ela não estreita mais a realidade empírica. Ela observa a reserva, a *epoché*, e sua compreensão do que se dá depende sempre de uma "colocação entre parênteses". A fenomenologia se ocupa somente dos fenômenos, ou seja, do que se mostra; para ela, não há nada por "de trás" do fenômeno. Esta reserva não é simplesmente um procedimento metódico, uma medida de prudência; é a qualidade própria a todo comportamento humano em face da realidade. (Leeuw, 2009, p. 181)

Esta prudente contextualização fenomenológica é importante na medida em que a diversidade litúrgica da umbanda é extremamente rica e difusa, apesar de na grande maioria das vezes tais atividades não se encontrarem documentadas, mesmo porque uma das características desta religião é a transmissão dos ritos por observação e repetição e/ou oralidade. Isso significa que ela possui características únicas e facilmente adaptáveis, e que seus símbolos culturais reúnem diversos elementos como danças, vestimentas específicas, música, comidas, bebidas e objetos

de ofertas materiais - as chamadas oferendas. Uma das bases de sua ritualística, que é comum em todos os centros de umbanda, é o contato e a comunicação com entidades espirituais, por meio de transes mediúnicos, razão pela qual essa expressão cultural pode ser vista como um dos pilares da experiência religiosa umbandista.

A dinamicidade do fenômeno cultural sociológico nos exige uma flexibilidade, na recolha dos dados, na sua análise e no processo de conclusão, sem, contudo, perder de vista o rigor exigido a uma investigação de teor acadêmico. A questão passa por evitar limitar-se apenas ao que se foi apresentado e também por evitar ficar amarrado ao que foi absorvido e apreendido em pesquisa como conclusão absoluta, mas compreender que lidamos com um recorte da realidade experienciada por estes indivíduos neste espaço e tempo, e que estas experiências mesmo estando em constante mutação, podem ser similares à que outras pessoas vivenciam em condições semelhantes. Por isso, não escondemos que um dos objetivos da nossa pesquisa se foque também em contribuir para que esta dissertação seja relevante para mais estudos futuros na área em um processo dialético de saber.

Dentre as diversas formas em que podemos abordar a experiência religiosa, um dos métodos a que decidimos recorrer neste trabalho concentrou-se na descrição de atividades e vivências através da ótica da fenomenologia religião. Tal abordagem de cariz mais fenomenológico permitirá descrever e compreender processos e assimilação da umbanda em Portugal no território de estudo delimitado, no entanto, ele não será o único. Durante todo o processo de elaboração da dissertação houve necessidade de assegurar uma revisão de referências bibliográficas dentro das temáticas abrangidas, compor uma pesquisa qualitativa, dentro do método de entrevistas exploratórias, como pode ser visto nos capítulos subsequentes, além da coleta e análise de dados dentro do campo de investigação para compor as (in)conclusões a que chegamos neste presente trabalho.

Se sabe que la pretensión de los investigadores cualitativos es realizar una investigación subjetiva. No se considera que la subjetividad sea un fallo que hay que eliminar, sino un elemento esencial de la comprensión. (Stake, 1999, p. 48)

A fenomenologia da religião é uma abordagem teórica que busca compreender e descrever a experiência religiosa vivida pelos indivíduos, a partir de uma perspectiva descritiva e analítica. A fenomenologia busca observar e interpretar as experiências humanas em sua essência, porém nunca em sua totalidade ou de forma conclusiva, buscando compreender a subjetividade, neste presente caso em cada vivência religiosa. Toda religião é um fenômeno social e cultural, e está sujeito a mudanças e adaptações a todo instante. Tratando-se de uma dimensão viva e vivenciada, ela é passível de diversas alterações no seu formato, nas suas

crenças, na capacidade de crescimento e diminuição, mutações, adaptação ao ambiente e a sociedade, reprodução de novas vertentes.

Através do método fenomenológico, os estudiosos da religião podem abordar as experiências religiosas individuais e coletivas, a fim de compreender as motivações, significados e implicações dessas experiências. Isso envolve a exploração das crenças, rituais, práticas espirituais e a dimensão transcendente que permeiam a vida religiosa. (Neto, 2023, p. 61)

A experiência religiosa de um grupo de pessoas pode ser objeto de estudo fenomenológico, quando nos empenhamos em explicitar os diversos aspectos da dimensão de fé, procurando descrever e compreender alguns índices significativos da sua estrutura. Nesse caso, importa fixar a atenção nas crenças e ritos, ou no impacto social que uma determinada religião pode exercer em um espaço, ou até avançar algumas observações de caráter mais subjetivo na vida psicológica, social e afetiva de determinado grupo de pessoas, tendo sempre em conta, porém, que traçar a totalidade de um impacto religioso é algo que a nossa limitada compreensão, o processo científico, e o próprio caráter metamórfico do processo religioso nos impossibilita alcançar.

Como explica Pereira (2007) a experiência religiosa é passível de análise por meio do relato do sujeito, e/ou a observação externa e descritiva da atividade. Tais observações, contudo, resultam apenas em um fragmento da realidade, não que isso seja de menor importância, pelo contrário, mas de forma alguma podemos dar como completa e encerrada a perspectiva fenomenológica de uma experiência religiosa ou de uma atividade religiosa, visto que esta sempre será parcial e fragmentada, e em constante transformação, mesmo que os métodos utilizados para a análise possuam todo o rigor de um processo científico.

Será que a fenomenologia da religião proporciona um acesso à essência de uma experiência religiosa vivida na sua mais íntima e imediata condição individual? Tal feito não será possível integralmente. O que a fenomenologia da experiência religiosa possibilita é o acesso a relatos experienciados que se explicitam em fenômenos de manifestação do sagrado e de produção de sentido existencial (individual e coletivo).

A fenomenologia não é uma metafísica, e ela não estreita mais a realidade empírica. Ela observa a reserva, a *epoché*, e sua compreensão do que se dá depende sempre de uma "colocação entre parênteses". A fenomenologia se ocupa somente dos fenômenos, ou seja, do que se mostra; para ela, não há nada por "detrás" do fenômeno. Esta reserva não é simplesmente um procedimento metódico, uma medida de prudência; é a qualidade própria a todo comportamento humano em face da realidade. (Leeuw, 2009, p. 181)

Esta prudente contextualização fenomenológica é importante na medida em que a diversidade litúrgica da umbanda é extremamente rica e difusa, apesar de na grande maioria das vezes tais

atividades não se encontrarem documentadas, mesmo porque uma das características desta religião é a transmissão dos ritos por observação e repetição e/ou oralidade. Isso significa que ela possui características únicas e facilmente adaptáveis, e que seus símbolos culturais reúnem diversos elementos como danças, vestimentas específicas, música, comidas, bebidas e objetos de ofertas materiais - as chamadas oferendas. Uma das bases de sua ritualística, que é comum em todos os centros de umbanda, é o contato e a comunicação com entidades espirituais, mediante transes mediúnicos, razão pela qual essa expressão cultural pode ser vista como um dos pilares da experiência religiosa umbandista.

A dinamicidade do fenômeno cultural sociológico nos exige uma flexibilidade, na recolha dos dados, na sua análise e no processo de conclusão, sem, contudo, perder de vista o rigor exigido a uma investigação de teor acadêmico. A questão passa por evitar limitar-se apenas ao que se foi apresentado e também por evitar ficar amarrado ao que foi absorvido e apreendido em pesquisa como conclusão absoluta, mas compreender que lidamos com um recorte da realidade experienciada por estes indivíduos neste espaço e tempo, e que estas experiências mesmo estando em constante mutação, podem ser similares à que outras pessoas vivenciam em condições semelhantes. Por isso, não escondemos que um dos objetivos da nossa pesquisa se foque também em contribuir para que esta dissertação seja relevante para mais estudos futuros na área em um processo dialético de saber.

2.3 Processos do trabalho dentro da metodologia

Esta investigação incidirá em primeiro lugar na literatura produzida sobre a temática com o objetivo de compreender o que seria a umbanda, sua origem, principais ritos e características. Daremos ênfase em assuntos que transpassam a existência da religião e são pertinentes à pesquisa, como questões raciais, de intolerância religiosa e relação com o cristianismo, principalmente o católico e evangélico e o processo de secularização. A seguir abordaremos a transnacionalização da religião, e principalmente sua entrada em Portugal, contexto histórico e característica da expansão da religião para o velho continente.

Ainda dentro do escopo teórico, mas com ênfase no sujeito migrante, abordaremos os processos migratórios mais recentes de brasileiros em Portugal e quais são as principais características na contemporaneidade. O passo a seguir será delimitar e contextualizar a Covilhã como o local de estudo do nosso objeto de pesquisa, apresentando as principais características demográficas, e buscando na cidade as evidências da existência e de manifestação da umbanda na cidade.

Para avançarmos para a pesquisa com os brasileiros migrantes umbandistas na Covilhã com a finalidade de compreendermos o que se propôs como objetivo, será aplicado um questionário de entrevista qualitativa semiestruturada que acreditamos ser pertinente para o fim desejado. Este formato foi pensado para que pudéssemos, após uma visão da situação macro do objeto de estudo, adentrar por meio das entrevistas exploratórias de cunho qualitativo a realidade dentro da esfera pessoal do indivíduo com a religião. As entrevistas exploratórias não têm como função verificar a hipóteses nem recolher ou analisar dados específicos, mas sim abrir pistas de reflexão, alargar e precisar os horizontes de leitura, tomar consciência das dimensões e dos aspectos de um dado problema, nos quais o investigador não teria pensado espontaneamente, como observado por Quivy e Van Campenhoudt (1992, p. 79).

Cada etapa da escrita teórica que compõe um trabalho acadêmico é parte fundamental do desenvolvimento da pesquisa empírica que se segue, os conhecimentos encontrados da literatura acadêmica devem formar os elementos norteadores que amparam e justificam a investigação, a fim de construir um arcabouço teórico que dialogue com o processo de entrevistas.

No caso deste trabalho será utilizado o discurso como a fonte de informação, razão pela qual foi valorizada a experiência individual que se explicitará na entrevista. A escolha por este tipo de pesquisa se mostrou válido mediante uma busca prévia na região da Covilhã, nos distritos de Castelo Branco e Guarda especificamente, revelando que não há coletivos, casas de axé ou terreiros de umbanda organizados dentro das cidades, mas há umbandistas. Procurou-se, compreender de que modo as vivências destas pessoas se dão no âmbito das experiências religiosas individuais, como é o processo de adaptação ao novo meio e se há atividades de pequenos grupos de cunho afetivo familiar.

O trabalho do investigador dentro da pesquisa qualitativa *in loco* é muito mais sensível a nuances que uma pesquisa quantitativa. O recolhimento de dados pode começar antes mesmo da própria entrevista, desde a maneira que o entrevistado reage ao ser convidado a participar da entrevista, as nuances do encontro, e até se refletir na forma como o entrevistado comunica quando sai da entrevista.

Nesse sentido, a análise de discurso, a subjetividade expressa pelos entrevistados, a interferência do meio, a sensibilidade ao assunto abordado, tudo comunica, tudo é passível de interpretação, e é trabalho do investigador saber discernir aquilo que é relevante, dando voz àquilo que se apresenta dotado de significação e sentido fenomenológico. Às vezes o próprio silêncio, o constrangimento ou a negação em abordar certos assuntos, o discurso gestual e as atitudes podem ser mais elucidativos que a própria verbalização do entrevistado.

No existe un momento determinado en que se inicie la recogida de datos. Empieza antes de que lo haga la dedicación plena al estudio: antecedentes, conocimiento de otros casos, primeras impresiones. Una gran proporción de datos se basan en la impresión, se recogen de modo informal en los primeros contactos del investigador con el caso. Más adelante, muchas de estas primeras impresiones se perfeccionarán o se sustituirán, pero en el conjunto de datos se incluyen las observaciones más tempranas. El estudio cualitativo se aprovecha de las formas habituales de conocer las cosas. El conocimiento es cerebral en gran medida, y sólo unas pocas cosas quedan registradas. Todos los investigadores tienen un gran privilegio y una gran obligación: el privilegio de atender a aquello que consideran digno de atención, y la obligación de sacar conclusiones de aquellas opciones que son significativas. (Stake, 1999, p. 51)

Para esta investigação foi reunido um total de 10 pessoas, sendo elas todas de nacionalidade brasileira, residentes na Covilhã e que se autodeclaram umbandistas. A amostragem foi estipulada de forma livre, sendo entrevistados todos os que a ela se dispuseram. A inquirição foi realizada pelo investigador nos mais diversos grupos virtuais de moradores da Covilhã e grupos de brasileiros na Covilhã e também por meio de uma rede de contato pessoal, possibilitando a indicação cruzada de outras pessoas que se encaixavam nos requisitos da pesquisa. No total obtivemos respostas de 12 pessoas, de entre as quais 11 aceitaram participar das entrevistas, embora 10 delas tenham sido efetivamente entrevistadas.

O guião de perguntas, incluído no apêndice deste trabalho, foi elaborado de maneira a permitir a fluidez do diálogo entre entrevistador e entrevistado, de modo que este pudesse abordar as temáticas da maneira que lhe fosse mais conveniente. As entrevistas foram realizadas para que a ordem das perguntas fosse sendo alterada em função da fluidez da conversa e da abordagem aos assuntos feita pelos entrevistados, ainda que garantindo que todos os tópicos previstos iriam ser contemplados, sendo conduzidas da maneira mais orgânica possível, procedimento esse que se revelou imprescindível para este formato de entrevista.

Esse formato pede também uma formulação flexível das questões, cuja sequência e minuciosidade ficarão por conta do discurso dos sujeitos e da dinâmica que flui naturalmente no momento em que entrevistador e entrevistado se defrontam e partilham uma conversa permeada de perguntas abertas, destinadas a "evocar ou suscitar" uma verbalização que expresse o modo de pensar ou de agir das pessoas face aos temas focalizados, surgindo então a oportunidade de investigar crenças, sentimentos, valores, razões e motivos que se fazem acompanhar de fatos e comportamentos, numa captação, na íntegra, da fala dos sujeitos. (Alves; Silva, 1992, p. 64)

3. A religiosidade e os fluxos migratórios

Como pôde ser visto anteriormente, a entrada da umbanda em Portugal não aconteceu de forma planejada, mesmo porque os terreiros de umbanda têm uma organização muito mais difusa, singular e unitária. Na sua maioria os terreiros são autônomos, portanto não foi uma escolha da “Instituição Umbanda” internacionalizar-se.

A umbanda chegou em solo português através do fenômeno da migração. Foi devido ao retorno à pátria que emigrantes portugueses trouxeram consigo uma nova fé e seus aprendizados. Ainda hoje o fenômeno da migração surge conectado à umbanda em Portugal, mesmo tendo uma aderência significativa da população portuguesa dentro dos terreiros, como descreve Saraiva (2011, p. 58). A conexão com o Brasil como terra mãe da religião e norteadora das práticas, aliada ao aumento migratório de brasileiros para Portugal, influenciam e potencializam a religião no país.

Fluxos migratórios e religião são dimensões correlativas de processos dinâmicos, fluidos e intrínsecos da nossa civilização cujo alcance se evidencia através da história em inúmeros exemplos. A evolução da humanidade foi induzida e acelerada por meio de deslocamentos de grupos de pessoas. Mesmo após ultrapassado o nosso nomadismo pré-histórico, o homem continuou se deslocando pelos fatores mais diversos, mas sempre em busca de conforto e estabilidade para si próprio e dos seus. A complexidade de um fenômeno tão antigo quanto a própria humanidade, passa e passou por diversas transformações: “It should be clear from the foregoing that migration is too diverse and multifaceted to be explained in a single theory” (King, 2012, p. 11).

A pessoa que migra leva com ela a complexidade e pluralidade de sua existência, e sendo elemento crucial da qualquer cultura, a expressão religiosa acompanha intrinsecamente o indivíduo que a celebra, mesmo que ao emigrar encontre um ambiente menos propício, ou até completamente inóspito para a expressão cultural da sua fé. Aqueles que migram buscam meios de entrelaçar as suas novas experiências com aquilo que lhe é familiar, e a busca por um grupo religioso do seu país de origem é um relevante ponto de apoio

As igrejas dinamizam um conjunto de atividades e prestam um vasto de leque de serviços tais como: apoio social e apoio jurídico, que facilitam a integração dos cidadãos (Tomás, 2017, p. 478)

A história portuguesa é um grande exemplo do deslocamento religioso cultural através de fluxos migratórios, revelando no seu cerne uma dinâmica marcada pelo deslocamento de pessoas e entrada de outros povos em seu território, mesmo antes das grandes navegações:

romanos, mouros, muçulmanos, judeus... Mas foram as navegações que tornaram Portugal um império expansionista no século XVI, totalmente acompanhado e impulsionado pela igreja católica.

Neste período a configuração de migração e religião se apresentavam no seu formato mais poderoso, o colonizatório. Foi sob o manto da coroa portuguesa, e impulsionado pela economia mercantilista, que se levou o catolicismo ao novo continente. A religião tornou-se a base espiritual e filosófica para a dominação da nova colônia com a pretensa justificativa de civilizar e salvar os povos originários do pecado e da perdição, e posteriormente, os escravizados africanos.

O objetivo católico foi alcançado e fez com que a religião se expandisse vertiginosamente em pouco tempo, tornando-se hegemônica em suas colônias. Todavia, esse crescimento em número de fiéis também veio atrelado à necessidade de uma adaptação para uma maior aceitação dos colonizados, motivo pelo qual o catolicismo europeu teve que se coadunar à realidade que encontrou nas colônias.

A idolatria indígena (...), não pode ser identificada apenas como um elemento dessa cultura, mas, também, como resistência do povo ameríndio em relação ao Catolicismo Colonial. Assim, conseguiram manter viva a sua cultura, disfarçando, escondendo e mesclando aspectos da sua tradição com a religiosidade católica. Esse disfarce cultural era muito praticado pelos mamelucos, os quais diante dos padres, Visitadores e demais agentes da fé, encenavam um Cristianismo um pouco descuidado, ou seja, um Catolicismo “desleixado”, mas às escondidas continuavam praticando os seus ritos e feitiços originais (Melo, 2010, p. 58)

No Brasil, as missões jesuíticas desempenharam um papel significativo, tendo o Padre José de Anchieta como um papel emblemático nesse processo. Os jesuítas adotaram uma abordagem de aculturação, que consistia na combinação dos ensinamentos cristãos com elementos da cultura local. Essa estratégia tinha como objetivo facilitar a conversão dos povos indígenas. Contudo, tais as práticas estavam inseridas em um método impositivo de acultramento sob ordem de uma monarquia teologicamente legitimada que recorreu à violência física para sua implementação.

Além da imposição, destaca-se a adaptabilidade da religião católica diante da realidade culturalmente díspar com que os europeus se depararam. A cosmovisão europeia se deparava com formas completamente diferentes de modelos sociais e culturais no contato com os povos originários. A somar a isso, o projeto expansionista enfrentou um novo desafio com a chegada dos povos escravizados da África à colônia americana.

Foi neste contexto que o sincretismo religioso no Brasil se manifestou por meio dos negros escravizados que aparentavam venerar santos católicos enquanto, na verdade, celebravam suas

próprias entidades espirituais. Atualmente, compreende-se melhor esses mecanismos de adaptabilidade, e a Igreja Católica no Brasil mantém relações variadas em relação a esses cultos, aceitando-os ou rejeitando-os em função da região do país.

Esse sincretismo persiste até hoje nas práticas dos umbandistas, que celebram simultaneamente o santo e o orixá, quase considerando-os equivalentes. Além disso, recorrem ao calendário católico para marcar as comemorações tanto do santo quanto de sua respectiva entidade espiritual “equivalente”. Essa dualidade cultural e religiosa revela a riqueza e complexidade das tradições espirituais que se formaram no contexto brasileiro, resultando em uma síntese única e peculiar.

O catolicismo, parte fundamental dessa pluricultural religião, apresenta-se configurado de três maneiras dentro da umbanda no contexto português: 1) no seu cerne espiritual, o contexto formativo e como parte da sua filosofia, verifica-se que, apesar de a bíblia não ser textualmente referencial, a adoção do mesmo calendário celebrativo e da mesma expressão cultural de alguns ritos revela um profundo sincretismo traduzido na devoção e culto de muitas das figuras arquetípicas católicas; 2) no seu processo diaspórico, constata-se que as mulheres portuguesas que fundaram os primeiros terreiros de umbanda de que se tem conhecimento no país eram todas de origem e família católica tendo-se convertido posteriormente à umbanda no Brasil, o que influenciou nas suas práticas; 3) na sua necessidade de adaptação ao contexto português, confirma-se que a umbanda se inspirou fortemente no catolicismo, principalmente nos seus ritos e cânticos, para ser mais palatável a novos públicos que a ela continuam a aderir nos tempos atuais. (Giumbelli, 2002; Cumino, 2010; Ortiz, 1991).

Ao avançarmos temporalmente, reconhecemos a história como uma sucessão de processos interligados, em consonância com os movimentos migratórios, culturais e espirituais mencionados. Neste ponto, voltamos nosso foco para os contextos contemporâneos. Observamos o deslocamento de praticantes de umbanda brasileiros, séculos após os eventos descritos acima, que optaram por migrar para Portugal, levando consigo sua fé. A mudança de contexto cultural requer flexibilidade para adaptar-se às transformações inerentes à condição de migrante, o cenário do migrante hoje é diferente; os praticantes de umbanda vivem sem as restrições estatais à sua religião, porém enfrentam novos desafios e conflitos culturais.

3.1 Fluxos migratórios atuais: contexto Portugal e Brasil

A imigração de brasileiros em Portugal é um fenômeno constante após a democratização do país. Segundo o Serviço de Estrangeiros e Fronteiras - SEFSTAT (2021), os brasileiros representam mais de 30% de todos os estrangeiros residentes no país, atingindo em 2022 a cifra absoluta de 239.744 pessoas. Neste número estão contabilizados os brasileiros que pediram ou possuem visto de residência, motivo pelo qual os dados não abarcam cidadãos com dupla nacionalidade ou os residentes ilegais. Reportados a 2022, os números mostram um aumento de 17% na comunidade brasileira quando comparados a 2021, podendo-se afirmar, portanto, que esse valor estatístico pode ser muito maior devido aos brasileiros residentes não incluídos na pesquisa.

A proporção de pessoas brasileiras em Portugal é extremamente significativa, visto que o país possui atualmente uma população de cerca de 10 milhões de pessoas INE (2022), sendo de esperar um significativo impacto da comunidade brasileira na cultura portuguesa, fato que é facilmente perceptível em todos os aspectos da vida social, não só pelos meios de convívio pessoal entre imigrantes e nativos, mas pela cultura brasileira que é também amplamente disseminada através de meios de comunicação, sobretudo na internet.

O Brasil é o maior país em número absoluto de falantes da língua portuguesa, tendo, portanto, uma quantidade maior de artistas, influenciadores, jornalistas, criadores de conteúdo digital e uma produção cultural muito mais expressiva em termos de quantidade, do que qualquer país de idioma lusófono, e isto é amplamente "assimilado" pela comunidade portuguesa.

Os fluxos migratórios sempre existiram, no entanto, é evidente que o avanço das redes sociais potencializou a troca de informações, e esta extensa troca virtual concretiza mudanças no mundo físico e influenciam nas atividades migratórias atuais.

3.2 Motivadores de migração

Os motivos pelos quais as pessoas decidem imigrar vai muito mais além do fator econômico do que habitualmente se pensa. Os processos migratórios costumam ser multifacetados, podendo ser associados a outros fatores que não exclusivamente os econômicos e de proteção, como, por exemplo, a decisão de viver novas experiências, uma desilusão amorosa, um luto, a busca por relações afetivas de todas as ordens, estudos, nomadismo digital, aspirações religiosas, convicções políticas, necessidade por mudança no estilo de vida, a aposentadoria, entre outros. (King; Lulle, 2016, p. 14)

O fenômeno migratório de brasileiros para Portugal exemplifica a pluralidade de motivações que impulsionam essa movimentação. O Brasil, sendo um país extremamente heterogêneo e multicultural, é profundamente marcado por diferenças regionais de sotaques e costumes culturais, além das disparidades entre classes sociais. Essas diferenças são frequentemente transpostas e reproduzidas em Portugal.

As identidades brasileiras construídas a partir da experiência da imigração são distintas entre si, cortadas por: 1) questões de classe entre a população imigrante, 2) por questões de temporalidade da imigração, 3) por questões de gênero e sexualidade, 4) de ascendência portuguesa (por sua vez diferenciada por graus diferentes de ascendência), 5) por questões de cor/raça, 6) por questões de ocupação no mercado de trabalho, 7) por questões de origem regional e, finalmente, 8) questões de religião, entre outras possíveis. (Machado, 2006, p. 126).

Migração é um fenômeno social, portanto, completamente indissociável da subjetividade do indivíduo, e o fator econômico como incentivador da mudança pode até ser um dos mais relevantes, mas definitivamente não é o único. No caso da migração brasileira, Portugal torna-se fortemente atrativo pela “comodidade” do mesmo idioma, a segurança oferecida em comparação com as megalópoles brasileiras. Por outro lado, uma vasta comunidade brasileira já residente no país, a que se somam mais recentemente múltiplos acordos entre os países de língua portuguesa, facilitam o deslocamento de brasileiros para o velho continente.

Os fluxos migratórios são produtos das relações sociais humanas, motivo pelo qual os destinos e motivos que originam a migração tendem a ser partilhado por variadíssimos grupos de indivíduos: ora, no momento presente estamos vivendo a mudança da quarta para a quinta onda migratória de brasileiros para Portugal. É isso que defendem Oltramari *et al.* (2023), num dos estudos mais recentes realizados sobre o tema, onde se resume de forma muito sucinta os três primeiros fluxos contemporâneos:

Em linhas gerais, tem-se a: a primeira onda, que diz respeito ao período anterior a 1990 e tem como principal característica a inserção de trabalhadores qualificados em segmentos formais do mercado de trabalho português; b) a segunda onda, após 1990, que foi composta por brasileiros com pouca escolaridade, majoritariamente homens, inseridos sobretudo nos serviços pessoais e construção civil e c) a terceira onda, ocorrida na virada do século crescendo até 2011, aproximadamente, que seguiu o mesmo padrão da segunda, entretanto, com o aumento da imigração de mulheres. Salienta-se que depois da crise econômica mundial, iniciada em 2008, segue-se a intervenção da troika (resgate financeiro) em Portugal, entre 2011 e 2014. Só depois começa o que podemos chamar “quarta onda”. (Oltramari *et al.*, 2023, p. 50)

A chamada quarta onda ocorreu de 2015 a 2020. Esta apresenta-se muito mais híbrida e multifatorial em relação às motivações dos que decidem migrar, embora o motivador econômico e a segurança que o país português promete oferecer surjam como as prioridades com mais peso para os que imigram. As facilidades de entrada em vista de uma formação acadêmica tornaram-se também um fator preponderante, na medida em que passou a ser

percepcionado como forma legal e duradoura de estar no país, o que expandiu consideravelmente a quantidade de estudantes brasileiros.

O estudante imigrante sempre esteve presente, seja aquele que se estabelece de forma maleável participando de programas de mobilidade como o Erasmus, seja aquele que escolhe viver de forma mais permanente no país para cursar toda a sua formação acadêmica. No entanto, trata-se de um fenômeno que se popularizou mais recentemente. Nas primeiras ondas de fluxos migratórios, os estudantes brasileiros que vinham para Portugal geralmente eram apenas os filhos de famílias mais abastadas, com condições financeiras suficientemente amplas para pagar os elevados custos dos estudos na Europa. Este perfil de universitário imigrante ainda persiste, mas o que prevalece hoje em dia são estudantes oriundos das classes média e média baixa a ingressar numa qualificação superior ao nível de mestrado e doutoramento. Estes estudantes obtiveram diplomas universitários no Brasil devido ao aumento expressivo do acesso ao ensino superior na última década, ingressam no país com visto de estudante, contando muitas vezes com alguma reserva financeira, mas tendo, porém, de enfrentar a necessidade de encontrar empregos e de se estabilizar financeiramente enquanto concluem seus estudos.

Outro fator crucial no novo perfil migratório, e este diretamente influenciado pelas novas tecnologias, refere-se àqueles que desempenham trabalhos remotos e optam por Portugal como destino. O país destaca-se pela oferta de um custo de vida mais acessível, um clima ameno em comparação aos países vizinhos na Europa, uma legislação mais simplificada para os falantes lusófonos e uma comunidade brasileira com expressivo estabelecimento na maioria do território.

Independentemente dos motivos que impulsionam uma pessoa a migrar de um país para outro, há denominadores comuns para todos os seres humanos que se deslocam: a transferência do indivíduo para outro país atrela consigo toda a sua bagagem cultural de origem, sua vivência e subjetividade. Os recursos simbólicos que o migrante possui para enfrentar sua nova realidade estão fortemente moldados pelas experiências e vivências de seu país de origem, incluindo sua religião: tais recursos simbólicos e religiosos são determinantes no modo como são modeladas as diferentes etapas e as diversas perspectivas da vida de cada indivíduo.

Esta diversidade de motivações, classes econômicas e níveis de escolaridade com origem num país territorialmente extenso e multicultural como o Brasil é o que promove a vasta heterogeneidade do perfil do imigrante brasileiro em Portugal, sendo facilmente observável nos diferentes grupos em que se dividem os próprios imigrantes, até que ponto a religião tanto

pode ser tida como um fator de conexão quanto de tensão entre estes distintos grupos e indivíduos.

3.3 A religião e o imigrante em Portugal

Ao enxergarmos a religião como um sistema, como explica Bourdieu 2007, com símbolos, ritos, sistema de poder, influência política e social por ela exercida, percebe-se que a religião possibilita um modo de experienciar a realidade social em que o indivíduo se insere.

Professar a uma determinada doutrina influencia de maneira incisiva a forma como indivíduo reage ao ambiente no seu entorno, porque as estruturas mentais de comportamento estão intimamente ligadas às estruturas sociais como um jogo dialético de aprendizado e reprodução. O ser humano pode recorrer à sua fé voluntária ou involuntariamente em todos os âmbitos da sua existência. A religião viabiliza uma maneira de estar no mundo numa determinada construção social que se conecta em muitos aspectos da vida, sobretudo no moral e social.

Quando um indivíduo migra, passa a integrar um contexto que difere em muitos aspectos daquele do qual ele é originário. Se o migrante pratica uma religião diferente da predominante no país de destino, é natural que busque encontrar seus conterrâneos e correligionários nesse novo ambiente, visando estabelecer contatos e construir uma rede de apoio que lhe seja mais familiar. Essa busca pela religião de sua terra natal no país de acolhimento é uma maneira de manter viva a sua cultura de origem, o que pode ser crucial para sua adaptação e integração duradoura.

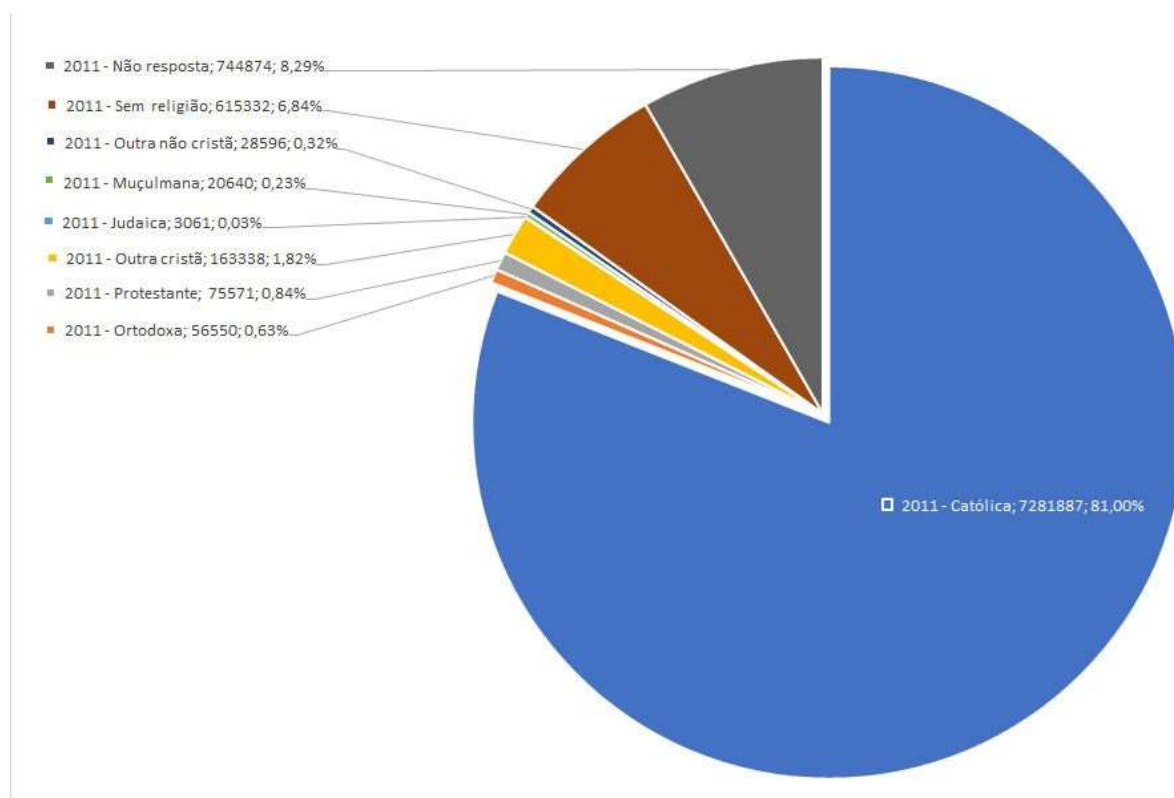
Para um migrante é reconfortante estar com aqueles que compartilham dos mesmos signos culturais, e por isso a religião revela-se como um elemento estruturante da experiência humana em sociedade. A ponte que liga essas pessoas alicerça-se muitas vezes nos locais de culto que permitem que eles se encontrem, professem sua fé, criem redes de apoio entre si, laços afetivos, um grupo social para facilitar contatos profissionais, partilhem costumes, idioma, atividades religiosas e festivas, momentos de lazer, proporcionando ao indivíduo um conforto espiritual, emocional, familiar e muitas vezes até material, a depender do contexto.

O sentido de comunidade é, por norma, um dos atributos das minorias religiosas. A comunidade – em especial se tem um espaço físico para o encontro - possui a virtualidade de reforçar a posição do grupo dentro do campo religioso e de o projectar na sociedade. A comunidade de crentes é um recurso que potência a visibilidade

pública da minoria religiosa na sociedade em que se insere e, principalmente, a reprodução de sua identidade. (Vilaça, 2008, p. 31)

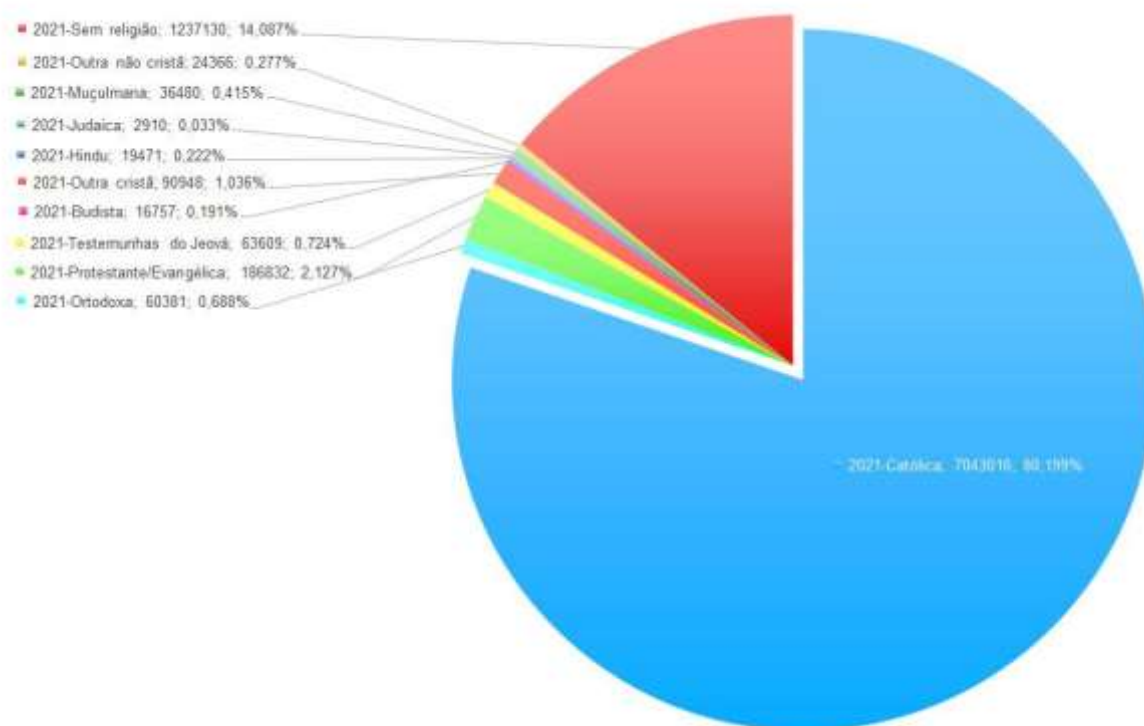
Apesar de Portugal ser um país laico em seu regime democrático semipresidencialista, o que é um fato relevante para os que decidem migrar, os residentes de Portugal ainda se declaram em sua maioria católicos, formando uma parcela expressiva da população. Atualmente 80,2% de pessoas residentes de Portugal são católicas, segundo a última pesquisa do Instituto Nacional de Estatística em 2021, mesmo tendo em conta que o catolicismo vem perdendo fiéis nos últimos anos, em relação ao estudo anterior realizado em 2011, numa perda percentual na ordem dos 0,8%. Em contrapartida, o número de pessoas que se declaram sem religião teve um aumento muito mais significativo: em 2011 correspondia a 6,84%, e no último estudo, passada uma década, são 14%. Os dados do último censo reportam-se a 2021 em que foram entrevistadas pessoas acima dos 15 anos com residência em Portugal. Abaixo recorremos a dois gráficos reportados aos dois últimos censos realizados no país (2011 e 2021), com base nos quais podemos aferir estas mudanças no cenário religioso português:

Gráfico 1 — Panorama Religioso de Portugal 2011



Fonte: Agência Ecclesia, 2022 Sociedade:(2022).

Gráfico 2 – Panorama Religioso de Portugal 2021



Fonte: Agência Ecclesia, 2022.

Conforme indicam os gráficos apresentados, observa-se uma clara prevalência do cristianismo de matriz católica na sociedade portuguesa contemporânea. No entanto, é importante destacar um decréscimo no número de católicos, que, embora não seja tão significativo, contrasta com o considerável aumento daqueles que se declaram sem religião. Esse fenômeno não é exclusivo de Portugal, mas também é observado em outros países europeus, refletindo uma cultura mais secularizada e uma prática religiosa diversificada e dispersa em "múltiplos altares", como demonstrado por Berger (2017).

Na nomenclatura "sem religião" temos um problema de definição por si só, porque sem religião não significa sem fé, ou sem alguma crença espiritual, tampouco é sinônimo de ateu, razão pela qual temos um enorme grupo que pode conter diversos subgrupos, como explica Dix (2013):

Assim, o crescimento patente dos indivíduos «sem religião» em Portugal afirma uma tendência geral, embora permaneça numa certa invisibilidade, sobretudo no que diz respeito à maneira de pensar, às características pessoais e cognitivas, às atitudes sociais ou às particularidades demográficas. Até ao momento, em Portugal não existe nenhum estudo que tente analisar este grupo de uma forma mais sistemática, capaz de oferecer uma imagem qualitativamente viável e representativa. (Dix, 2013, p. 62-63)

Ao abordarmos os umbandistas e outras religiões de origem africana, deparamo-nos com o desafio recorrente da falta de uma nomenclatura adequada para classificá-los. Tanto a Umbanda quanto outras religiões de matriz africana não são especificamente identificadas nos censos, sendo possivelmente agrupadas sob a categoria genérica de "outros cristãos" e/ou "outros não cristãos".

Quando pensamos nesta perspectiva a respeito da umbanda, somos confrontados com uma ambivalência anterior à sua internacionalização: enquanto religião afro-brasileira ela é concomitantemente cristã. As religiões de matriz africanas, na sua origem, não são cristãs, mas no caso da umbanda, a influência da colonização e o sincretismo religioso levam-na a cultuar Jesus, na figura de Oxalá, tornando-se, portanto, cristã e sendo dessa forma que é percebida pelos seus praticantes. Entretanto, socialmente, a umbanda não é reconhecida como tal, nem mesmo pelos brasileiros não umbandistas, pois foge do padrão associado comumente a uma religião cristã.

Apesar do INE (2022) apontar em seus relatórios que o número de pessoas de outras religiões, como as afro-brasileiras, não atingiram valores percentuais suficientes para serem considerados separadamente, o que os gráficos nos permitem refletir, implicitamente, é a complexidade da classificação da umbanda, não só pela ausência de descrições precisas, mas também pela natureza ambígua que desafia as categorias convencionais. Este cenário enfatiza a necessidade de abordagens mais refinadas e inclusivas no contexto da diversidade religiosa, reconhecendo a singularidade de práticas como a umbanda e demais religiões de matriz africana no contexto português.

Da leitura dos gráficos ressalta igualmente que o terceiro maior grupo religioso em 2022 é formado por “cristãos protestantes/evangélicos”, que correspondem a 2,12% dos entrevistados. Convém prestar atenção à mudança de nomenclatura deste grupo em questão, dado que no censo de 2011 eram apenas nomeados como “protestantes”, mas em 2021 houve necessidade de os categorizar especificamente como "evangélicos", o que indicia a crescente presença de cristãos evangélicos em Portugal.

O primeiro sinal disso ocorre com a vinda para Portugal, em 1989, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), muito associada a imigrantes brasileiros, que não se limitaram à timidez dos salões em garagens arrendadas (RODRIGUES, 1999; GRACINO JUNIOR, 2016). Ao contrário dos evangélicos instalados há décadas, a IURD introduziu uma novidade no campo religioso português: adquiriu cinemas, recorreu a múltiplos meios de comunicação como fator imprescindível à difusão da mensagem, orientou-se segundo uma lógica de mercado, funcionando por isso de um modo bastante competitivo, e mesmo ameaçador à Igreja Católica. (Villaça, 2016, p. 213)

Os cristãos evangélicos estão em notável aumento em todo mundo, porém no caso de Portugal, este crescimento está diretamente ligado ao fator de imigração, tanto brasileira quanto angolana, comunidades em cujos países os evangélicos representam uma parte muito mais significativa da população. Entretanto, estamos vivenciando um momento em que o número de portugueses convertidos a essa corrente religiosa já começa a ser bastante expressiva.

Sem dúvida que a imigração é um dos principais fatores explicativos do crescimento evangélico, mas não é o único. O IRP revela ainda que, semelhantemente aos outros cristãos, mais de 40% deles, teve um momento da sua vida em que experimentou uma mudança religiosa, valor esse só abaixo do das Testemunhas de Jeová. Tendo em conta que boa parte de africanos e brasileiros já eram evangélicos, aquela percentagem sugere que há um número relevante de portugueses nativos que se converteu (Villaça, 2016, p. 213)

Na realidade brasileira, os evangélicos são o segundo maior grupo logo após os católicos, mas numa quantidade bem mais expressiva. Atualmente eles totalizam 31% da população, ficando apenas atrás dos católicos que representam hoje 50% da população, segundo uma pesquisa do Datafolha⁴ (2020).

O fenômeno das igrejas cristã evangélicas é atribuído principalmente ao poder persuasivo das vertentes pentecostais e neopentecostais que são as mais significativas dentro do grande segmento chamado “evangélicos”. Além do fator de imigração orgânica do contingente de novas pessoas brasileiras evangélicas que se instalam em Portugal, as próprias igrejas desenvolvem projetos expansionistas com uma intenção de internacionalização desde a sua origem, como de imediato se explicita através de uma breve incursão histórica dessa corrente:

Teve início nos EUA, nos primeiros anos do século XX, expandindo-se à escala planetária, obtendo particular recepção no sul global, com destaque na América Latina, em países como o Chile e o Brasil. As igrejas pentecostais focam-se no poder dos dons do Espírito Santo, nomeadamente o da cura, o da glossolalia e o da libertação de demónios, tendo como fundamento o relato bíblico da descida do Espírito Santo sobre os seguidores de Jesus na festa judaica do Pentecostes e os feitos realizados, a partir de então, pelos discípulos. Na segunda metade do século passado, irrompeu dentro do movimento pentecostal um novo tipo de teologia que veio a dar origem a novas ramificações. A fronteira entre igrejas pentecostais e outras evangélicas e igrejas neopentecostais nem sempre é clara. Aliás, é comum encontrar congregações diferenciadas dentro de uma mesma denominação, com matizes neopentecostais, dependendo dos pastores que as dirigem. (Santos; Villaça, 2022, p. 114)

A prosperidade do indivíduo, tal como advoga o modelo Calvinista, aproxima-o do reino dos céus na vida após a morte. A filosofia das igrejas pentecostais e neopentecostais é apoiado no

⁴O órgão oficial que realiza o censo no Brasil é o IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia Estatística, entretanto, devido a pandemia de Corona Vírus e as crises políticas no país não houve a realização da pesquisa que deveria ter sido realizada, portanto, para a análise deste trabalho convencionou-se utilizar-se da pesquisa realizada pelo instituto Datafolha de 2021, que estaria mais atualizado em termos quantitativos atuais que o último censo oficial realizado pelo IBGE em 2011.

que se chama “teologia da prosperidade” em que o sucesso material e espiritual é celebrado por meio de uma releitura da imagem e da palavra de Cristo. Nesta interpretação, o sucesso, fama, bens materiais e ascensão social, são procurados, incentivados e cultuados. Os líderes destas igrejas surgem sempre envoltos em riqueza e prestígio, sendo um exemplo de estilo de vida a seguir. A prática do dizimo é obrigatória e inegociável independente de sua classe social, razão pela qual igrejas como a IURD – Igreja Universal do Reino de Deus, a maior dentro do neopentecostalismo, determinam que um mínimo de 10% do orçamento familiar deve ser destinado obrigatoriamente à igreja.

Outra característica marcante deste grupo dentro da realidade brasileira, e que se reproduz em sua expansão por outros países, é a recorrente intolerância religiosa associada a outras religiões, sobretudo as de matriz africana. Na teologia do pentecostalismo crê-se que todo culto que não é destinado a Santíssima Trindade: pai, filho e espírito santo (que na verdade são um único Deus) é imediatamente conotado como um culto demoníaco. Segundo a sua visão, não há intermediários entre o crente e o único Deus trino. Nesse sentido, qualquer outra religião que cultue outras entidades, sejam elas santos, anjos ou orixás, acaba por cultuar seres antagonistas de Deus.

A IURD, no conflito (simbólico e real) com as religiões afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé, demonizando seus deuses e os expulsando da vida e do corpo dos seus fiéis, acaba por produzir um espetáculo mediático e de fé. Logo, os indivíduos oriundos de outras religiões – e principalmente daquelas de matriz africana – tornam-se um diferencial para a instituição, que inclusive usufrui disso para o seu crescimento. (Cardoso, 2022, p. 80)

Devido a uma visão um tanto ao quanto maniqueísta e conflitante das mundividências religiosas, a que se soma a força que a igreja evangélica tem dentro do Brasil, os praticantes de religiões afro-brasileiras sentem nos últimos anos um drástico e crescente aumento de intolerância religiosa face às suas convicções e práticas culturais. A interferência do neopentecostalismo na vida do umbandista provém de um discurso que demoniza, literalmente, a prática umbandista até um ponto que pode culminar na destruição de terreiros e perseguição religiosa. O espaço virtual tem proporcionado um campo de embate entre “evangélicos e macumbeiros”; contudo, tal circunstância, pode, por mais paradoxal que pareça, servir como ferramenta eficaz para mitigar possíveis desinformações e desconstruir estigmas.

3.4 A internet como mecanismo de manutenção da fé

O que os gráficos acima indicados não apontam, mas deixam-nos refletir, é o aumento da secularização e a razão subjacente às mudanças nos perfis religiosos. Sob múltiplos aspectos, estas mudanças ocorrem devido à influência que a comunicação tem no nosso modo de existência atual. A comunicação cada vez mais instantânea, individualizada e personificada, tem reflexo em todas as instâncias de um ser social, fato a que a dimensão religiosa não é alheia.

A transitoriedade e a maneira volátil com que são estabelecidas as atuais relações sociais são próprias de uma modernidade líquida, de que o pluralismo religioso é característica sintomática. A modernidade líquida é um conceito cunhado pelo sociólogo Bauman (2001), com base no qual a contemporaneidade é caracterizada pela fluidez, pela instabilidade das informações e relações, e pela rápida mudança de paradigmas. Bauman argumenta que neste contexto de relações fluidas, as identidades individuais e coletivas tornam-se fragmentadas e as certezas à incerteza e à ambiguidade.

Neste contexto, podemos estabelecer uma analogia com a teoria de Berger (2017), que descreve a sociedade contemporânea como caracterizada por uma religiosidade mais difusa, fluida e menos institucionalizada. Em sua obra intitulada "Múltiplos Altares da Modernidade", Berger observa que as religiões não desaparecerão, como se presumia com o avanço do pensamento científico crítico, culminando acima de tudo numa secularização simplista e extrema do indivíduo "racional". Em vez disso, é possível notar uma diversificação da fé: os seres humanos estão se tornando cada vez mais heterogêneos em suas crenças, mas, ao mesmo tempo, personalizados em suas práticas, buscando atender aos anseios e crenças individuais, muitas vezes desvinculando-se de estruturas tradicionais, como templos, igrejas e hierarquias.

A permeabilidade e agilidade das experiências humanas são aspectos dos nossos tempos que se traduzem numa espiritualidade menos institucionalizada e mais virtual, onde as fronteiras entre as tradições religiosas se tornam mais difusas. "O pluralismo enfraquece a certeza religiosa e abre uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas. Em grande parte do mundo, contudo, muitas dessas escolhas são religiosas." (Berger, 2017, p. 52).

Notamos que a umbanda possui um perfil que dialoga com a nossa contemporaneidade: uma maior abertura e diversidade de seus ritos e crenças; uma doutrina pouco dogmática; o sincretismo e a abertura em cultuar diversos elementos sagrados de diferentes culturas; uma flexibilidade em adaptar-se nas realidades em que se insere; o perfil consultivo e não impositivo que envolve a maioria dos encontros; uma relação não vinculativa dos crentes com templos edificadas; a sua ritualística cerimonial arraigada nos cânticos e na oralidade em detrimento da palavra escrita. A umbanda, emerge como um fenômeno complexo e multifacetado, cuja adaptabilidade e sincretismo são características inerentes à sua estrutura,

mas que coincidem com as condições fluidas da modernidade equacionadas por Berger e Bauman.

Ao unirmos essas perspectivas, percebemos que o cruzamento da modernidade líquida com uma lógica de comunicação onde a informação flui de forma constante e acelerada, influencia diretamente a forma como as pessoas vivenciam e praticam sua espiritualidade. Neste contexto, um dos grandes catalisadores destes fenômenos sociais são os meios de comunicação, com ênfase no meio digital, que possibilita interações de forma instantânea e extremamente pulverizada, influenciando todos os âmbitos da vida de um indivíduo. E aqui cabe destacar a utilização das redes sociais como ferramenta de pesquisa e manutenção da fé, e como maneira de estabelecer vínculos para o indivíduo migrante.

As redes sociais têm desempenhado um papel significativo, conectando indivíduos de diferentes tradições religiosas e permitindo a expressão e compartilhamento de suas convicções, mas também um palco de embates, tornando-se uma ferramenta eficaz para conectar pessoas com interesses religiosos semelhantes.

Para o indivíduo migrante, o espaço virtual constitui, para além outras funções, uma ferramenta de conexão com o seu local de origem, permitindo-lhe manter contato com aquilo que lhe é culturalmente familiar, não apenas pela interação virtual que estabelecem com os seus entes queridos que ficaram no país de origem, mas por todo o consumo de atividade midiática, entretenimento e informação inerentes aos conteúdos digitais. Como categorizou Lévy (1999) o espaço cibernético ultrapassa a capacidade de interação de qualquer outro meio de comunicação que o antecedeu. A possibilidade de interação e a plasticidade do meio viabiliza a criação de comunidades antes impensáveis devido às limitações geográficas.

As interações viabilizadas pelas redes sociais proporcionam um ambiente flexível e em constante mudança, representando um típico exemplo da modernidade líquida. Ao pensarmos na espiritualidade, as redes sociais permitem que pessoas entrem em contato com conteúdos que reforçam as suas crenças, mas também possibilitam a exploração de diversas formas de espiritualidade sem a rigidez das estruturas tradicionais.

A espiritualidade menos institucionalizada está relacionada ao declínio da autoridade das instituições religiosas tradicionais e ao aumento da busca por experiências espirituais mais pessoais e autênticas. Por meio de redes sociais, os indivíduos podem construir comunidades espirituais fora dos limites das instituições convencionais, e conectar-se com pessoas de crenças fluidas semelhantes. Isso pode ser observado em grupos online, páginas, blogs e principalmente em redes sociais que permitem a criação de grupos como no caso do Facebook e de outras plataformas atualmente dominantes.

Embora não seja a realidade de Portugal, dado que se trata de um país majoritariamente católico tal como o Brasil, a exposição a uma diversidade religiosa local pode desafiar as crenças do migrante, levando a uma reavaliação de suas convicções. Todavia, isso pode induzir uma integração de elementos locais em sua prática religiosa, uma adaptação que reflete a natureza fluida da espiritualidade contemporânea, e nesse quadro, como visto anteriormente, a umbanda é uma religião completamente aberta as novas interações possíveis com a cultura que a rodeia.

3.4.1 A ferramenta a serviço da fé em trânsito

Na rede social Facebook encontramos dois grupos com o mesmo nome: “Umbanda em Portugal”, um contando atualmente com 6,5 mil pessoas e o outro com 6,1 mil. Ambos possuem conteúdos semelhantes: compartilham os eventos umbandistas que ocorrem em todo o país, trocam informações, tiram dúvidas diversas aos que pedem conselhos, oferecem serviços espirituais, buscam, vendem e trocam objetos e materiais sagrados à umbanda. O que se pode observar é que as atividades relacionadas com a umbanda, tal qual a distribuição demográfica no país, se concentram em zonas costeiras e em grandes centros, principalmente, nas regiões do Porto, Lisboa e Algarve. Nestes grupos, nota-se também que os membros integrantes são majoritariamente brasileiros imigrantes, e que estes relatam suas vivências, tiram dúvidas e partilham dificuldades relativo à realidade imigrante umbandista.

Os grupos são ativos e seus membros interagem com muita frequência, percebendo-se que se trata de um canal com grande projeção na interação entre os participantes. É possível observar a plasticidade da religião e a adaptabilidade a que os umbandistas se submetem no contexto de transnacionalização da prática religiosa pelas postagens. O grupo é ativo e as pessoas se correspondem livremente. Por outro lado, através da verificação e filtragem de moderadores, também aí acedem pessoas de outras religiões que se apresentam ao grupo pedindo conselhos, informações e até oferecendo seus serviços. Um ponto notório foi a quantidade de pessoas que não eram umbandistas e faziam perguntas por interesse em conhecer as respectivas práticas religiosas. Outras pessoas de outras religiões de matriz africana e indígenas inserem-se igualmente no grupo para oferecer seus trabalhos, procurar materiais para rituais e até pedir sugestões de casa de axé de confiança.

As regras do grupo permitem que sejam feitos vídeos e fotos. No entanto, nos grupos supracitados não foi presenciada nenhuma transmissão, ou atividade audiovisual que mostrasse gira, consulta ou qualquer atividade ritualística, tampouco discursos religiosos ou

embates e discussões. O que aí mais prevalece são os terreiros portugueses com fanpages no Facebook, divulgando os seus eventos nos grupos e convidando as pessoas para as cerimônias em suas casas de axé.

4. A umbanda no interior de Portugal

Apesar de já haver um número significativo de casas de axé nos grandes centros urbanos de Portugal, a umbanda ainda se encontra em processo de estabelecimento no país. Volvidos 50 anos de regime democrático, durante os quais se proporcionou a entrada de uma pluralidade de movimentos religiosos em Portugal, essa afluência continua em fase inicial de consolidação, especialmente quando observada sob a perspectiva de seu desenvolvimento histórico. Além disso, as constantes mudanças no cenário econômico, político e social – com destaque para os consideráveis movimentos migratórios no país – indicam que a umbanda está em crescimento, em paralelo com o aumento da pluralidade étnica que se observa em todo o território português.

Diferentemente de algumas religiões cristãs que possuem um plano de expansão geográfica planejado e estruturado, como no caso da IURD (Oro, 2014, p. 103) e de algumas outras doutrinas evangélicas brasileiras, a expansão da umbanda é descentralizada, orgânica e, geralmente, individualizada. A organização da umbanda, mesmo no Brasil, é muito mais difusa e orientada pelos diversos segmentos e variantes que existem dentro da própria religião; esses aspectos se refletem em seu processo de internacionalização.

A transnacionalização de uma religião encontra no novo espaço geográfico tanto desafios quanto oportunidades. No entanto, a resistência ao novo é sempre mais contundente. Inicialmente, não há necessidade de enfrentar embates pré-estabelecidos, pois não existem relações sociais prévias. A oportunidade de um novo campo a se instaurar abre a possibilidade de estabelecer novas condições com a comunidade local. Contudo, isso é uma visão simplista e um tanto quanto romantizada.

Não há mudanças que não gerem conflito. A interferência no convívio comunitário na relação com o sagrado é algo extremamente sensível ao status quo já dominante. O fato de a umbanda ser uma religião muito distinta do padrão cristão católico e ter raízes brasileiras e africanas torna-a mais sensível a situações de discriminação por parte dos locais. O embate pode ser ainda mais desafiador em pequenas cidades e aldeias, que possuem um padrão cultural vigente bem estabelecido e estruturado.

Para os umbandistas portugueses, ou para aqueles que estão em Portugal, é comum a associação pejorativa com bruxaria, curandeirismo e paganismo europeu (Saraiva, 2011, p. 71). Essa associação não é totalmente errônea, visto que, no processo de adaptação da religião em Portugal, há uma fusão com algumas tradições pagãs europeias.

A umbanda nos grandes centros urbanos de Portugal tem registrado uma grande adesão de portugueses (Pordeus Jr., 2009; Saraiva, 2011), o que justifica a necessidade de adaptação de símbolos e rituais para que estejam mais alinhados com suas realidades e raízes culturais. É importante salientar que, mesmo nas maiores cidades portuguesas, o conhecimento da existência dessa religião é massivamente ignorado pela população. No interior do país, devido à menor densidade demográfica, o desconhecimento é ainda maior, e portugueses que se dizem adeptos de religiões de matriz africana são raros. Seja como for, é legítimo aduzir que a presença de umbandistas no interior de Portugal é quase exclusivamente de imigrantes brasileiros.

Para os imigrantes umbandistas brasileiros, encontrar um local que esteja alinhado com sua fé é um desafio. Estar em contato com comunidades brasileiras nem sempre é acolhedor, visto que, no Brasil, os preconceitos com religiões de matriz africana são frequentes. Ao procurar inserir-se nessas comunidades, os umbandistas imigrantes temem que os mesmos conflitos e preconceitos religiosos enfrentados no Brasil sejam reproduzidos, embora, na prática, isso nem sempre ocorra.

As múltiplas camadas de subjetividade que permeiam o sujeito – nacionalidade, classe social, cor da pele e religião – sobrepõem-se e estabelecem relações distintas daquelas presentes no país de origem quando submetidas a contextos migratórios. No entanto, essas camadas carregam consigo os estigmas da cultura na qual estavam inseridos. Assim, os umbandistas podem encontrar-se numa situação de vulnerabilidade social e cultural, enfrentando desafios similares ou mais hostis aos enfrentados no Brasil, mesmo que inseridos num novo ambiente. Neste estudo, tomaremos como amostra os imigrantes residentes na cidade da Covilhã, no interior do país, que possui uma quantidade expressiva de brasileiros. Isso ocorre seja por motivos acadêmicos, devido à presença da Universidade Beira Interior – UBI, seja pela busca de uma vida mais tranquila, segura e menos onerosa em comparação com as principais cidades do país.

A questão é que a comunidade brasileira na cidade já representa uma parcela considerável da população, que é de aproximadamente 30 mil habitantes INE (2022). Segundo o SEFSTAT (2021), o número de brasileiros no distrito de Castelo Branco, do qual a Covilhã faz parte, rondava as 1,7 mil pessoas em 2021. Tal cifra deverá estar, todavia, subavaliada em relação à realidade atual, já que com a reabertura das fronteiras pós-pandemia e a atual crise imobiliária que afeta principalmente os grandes centros urbanos, o número de imigrantes que vieram para o interior do país aumentou seguramente. Essa realidade também se estende a municípios próximos, mas que pertencem a outros distritos, como a Guarda.

Todas as principais cidades da região possuem um expressivo número de brasileiros, no entanto, as pesquisas realizadas in loco indicam que em nenhuma delas existe um terreiro de umbanda, ou qualquer sinal visível de religião de matriz africana. Isso não implica inexistência de praticantes, ou ausência de indícios de suas práticas. A religiosidade e a crença espiritual precedem a instituição religiosa, razão pela qual, mesmo sem a presença de uma instituição formal, os crentes de uma determinada fé podem manifestá-la em seu íntimo e na sua rotina.

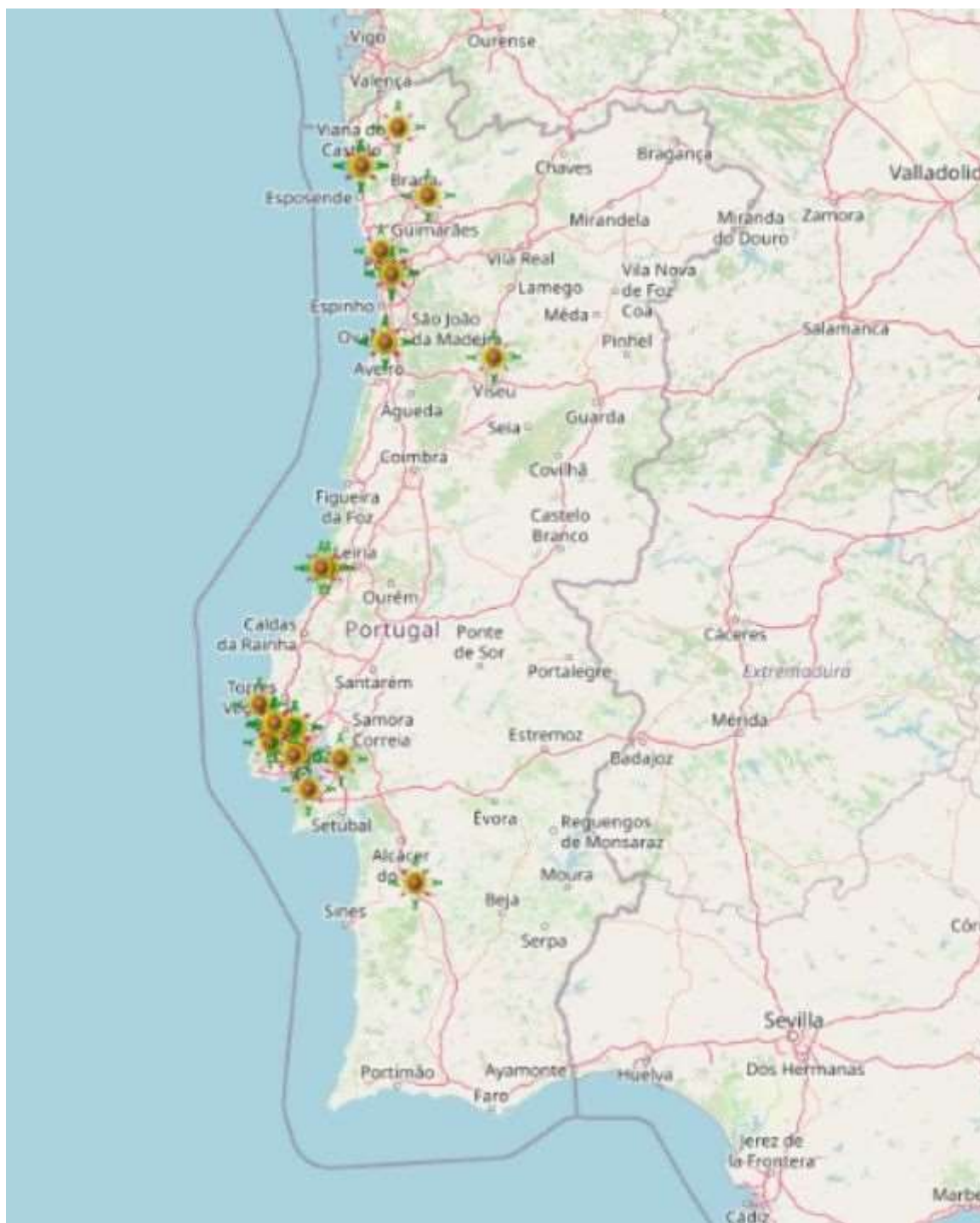
Apesar dos vestígios da religião serem difíceis de rastrear no plano visível das interações sociais, devido à sua inerente descentralização, a comunidade umbandista em Portugal tem se mobilizado através da internet para organizar-se e comunicar melhor entre os seus membros. Quando se busca por “umbanda em Portugal” encontramos resultados que mostram que a comunidade vem se articulando no meio virtual, revelando maior profissionalismo e credibilidade. Exemplo disso são as compilações de terreiros cadastrados em plataformas: a primeira está disponível no domínio “<https://sites.google.com/view/terreiros-em-portugal>” e a segunda “terreirosdeportugal.pt”. Ambos mostram a localização dos terreiros cadastrados no site e possuem uma avaliação dizendo se o terreiro é verificado pelos organizadores.

O segundo site é mais completo e atualizado, possibilitando diversas maneiras de entrar em contato com os administradores do mesmo. Dentro do site é possível encontrar serviços como assessoria jurídica para abertura de terreiro; divulgação de encontros e giras; fotografia de atividades; realizações de cerimônias religiosas de casamento e divulgação de atividades diversas. O site é administrado por um dos mais tradicionais terreiros de Portugal que se localiza na cidade de Aveiro. Segundo os próprios administradores, o site não pertence a nenhuma instituição regulamentadora centralizada, tratando-se apenas de um projeto de organização de terreiros no país para conferir credibilidade às casas de axé idôneas e denunciar quem se serve da fé para manipular e extorquir pessoas – palavras usadas pelos próprios organizadores quando foi estabelecido contato com eles por e-mail.

Segue-se um mapa retirado do segundo portal que registra uma totalidade de 34 terreiros⁵. O número não deve ser tomado em termos absolutos, mas tomado apenas como valor indicativo das atividades desenvolvidas por terreiros regulares no país. Como pode ser observado, existe uma distribuição desigual dos mesmos ao longo do território:

⁵Presume-se que este não seja a quantidade absoluta, visto que além da informalidade muito presente nas atividades umbandistas, ainda há a necessidade de cadastramento, vistoria do espaço. Entretanto, todas as casas citadas neste trabalho, e os maiores terreiros de Portugal, estão inclusos nesta plataforma, ele está em vigor e atualizado, bem como suas redes sociais, o que atribui credibilidade à fonte selecionada. O site só contempla Portugal continental.

Figura 1 — Mapa de Portugal com a distribuição de casas de axé oficiais no país



Fonte: Terreiros de Portugal 2023.

No litoral, a partir de Lisboa e seguindo para o norte até Torres Vedras, observamos uma maior concentração de casas. Seguidamente, observamos que as mesmas se distribuem de forma mais difusa pela região de Aveiro e Porto, com prolongamentos pontuais até à Galiza, mas sempre

em contexto litoral. Apesar de não assinalados no mapa, existem terreiros na região do Algarve com atividades contínuas confirmadas no primeiro site.

4.1 Limitadores da transnacionalização

Quando há a transnacionalização de uma religião já se pressupõe que haverá limitações de diversas ordens, sejam elas de cunho celebrativo, social, ritualístico, religioso e/ou também material. Os objetos ritualísticos são símbolos necessários para firmar a identidade do indivíduo e exercem um papel de viés emocional e de pertença relativamente àquilo em que se crê.

A umbanda é uma religião altamente ligada à utilização de artefatos e utensílios, e a indumentária faz parte de todos os processos religiosos, independentemente do fato de serem celebrativos ou não. As atividades da umbanda recorrem a objetos do mundo material para alcançar a comunicação com o mundo espiritual por meio de oferendas, padês, ebós, guias, imagens, plantas, bebidas, comidas, tabacos, brinquedos, velas, incensos, banhos... A lista de itens que podem ser utilizados de forma ritualística dentro da umbanda é extenso e varia de terreiro para terreiro.

Mesmo que a sociedade portuguesa, no geral, tenha um grande desconhecimento sobre as religiões afro-brasileiras, o entendimento acerca dos objetos considerados mágicos e da ritualização do mundo físico para o contato com o espiritual é conhecido por muitos como “bruxaria” ou “macumba”, sendo estes designativos os que dominam popularmente, por vezes até de forma pejorativa, tanto mais que as atividades de religiões de matriz africana e o entendimento das mesmas mesclam-se frequentemente com a bruxaria wicca e o paganismo europeu.

A indumentária da umbanda é por vezes um desafio para o umbandista brasileiro, já para não falar do fato de muitas das plantas, comidas e roupas utilizadas em seus rituais não se encontrarem (pelo menos não facilmente) em países europeus. Já quanto aos objetos mágicos utilizados pelas religiões de matriz africana, os mesmos podem ser encontrados de maneira mercantilizada em todo país.

Mesmo reinando um grande desconhecimento sobre a religião em Portugal, é possível encontrar facilmente alguns objetos em lojas de itens variados, popularmente conhecidas como "Casa China" ou "Lojas dos chineses". Entre esses itens, destacam-se aqueles

relacionados especificamente com as religiões de matriz africana, como as imagens dos principais orixás, além de embalagens de preparos de banhos que prometem atrair prosperidade, amor, saúde e proteção. As embalagens apresentam imagens dos orixás associados ao que se espera obter com o uso destes itens. Os artigos de religião de matriz africana misturam-se sincreticamente com os incensos, imagens de Buda, Ganesha e Nossa Senhora.

No caso específico da Covilhã, contexto em que incide o presente estudo, existem lojas com artigos religiosos que oferecem duas imagens de divindades ligadas às religiões afro-brasileiras: Iemanjá e Oxum. A primeira aparece em sua versão mais popular e europeizada, com pele branca e semelhante a Nossa Senhora, mãe de Jesus. Já a segunda, mitologicamente negra, veste roupas amarelas e apresenta-se adornada com acessórios cor de ouro. Em uma conversa informal com o dono da loja com artigos religiosos, o mesmo relatou que a procura por esses itens é comum e que, às vezes, há demandas por imagens específicas, que ele encomenda de seu fornecedor numa loja de artigos religiosos em Lisboa. Ele próprio também desconhece a presença de tendas umbandistas na região, afirmando conhecer a religião apenas por ouvir falar dela aos clientes que o procuram.

Fotografia 1 – Velas com imagens de entidades (pomba-gira) cultuadas na Umbanda vendidos na Lojas de artigos diversos, conhecidos como China. Foto do autor – Covilhã 2024.



Fonte: O autor (2024).

Fotografia 2 — Líquidos em formato de Spray para ambientes com imagens de orixás em seus rótulos na imagem Iemanjá e Oxum. Foto do autor – Covilhã 2024



Fonte: O autor (2024).

O fácil acesso à venda destes artigos, coabitando com outros itens religiosos, e muitos de origem não cristã, como imagens hindus e budistas, não é sinônimo da existência de pessoas umbandistas na Covilhã, embora as haja. Seja como for, a demanda destes produtos indicia que há pessoas recorrem a estes artefatos em busca de suas propriedades mágicas.

Convém prestar atenção aos sinais empíricos, escondidos no cotidiano, que indiciam fenomenologicamente uma abertura maior às diferentes crenças, muitas delas mediadas por atos direcionados de consumo, suscetíveis de se expressar na veneração de múltiplas formas de sacralidade mediante uma fé híbrida, pese embora a expressão dessa crença não se encontrar explicitamente vinculada a locais específicos de culto.

5. Entrevistas

As entrevistas foram realizadas entre dezembro de 2023 e janeiro de 2024 todos os participantes eram brasileiros, imigrantes, umbandistas e residentes da Covilhã, todos estavam na cidade pelo menos há 3 meses, os participantes tinham entre 18 e 50 anos, eram originários de diferentes regiões do Brasil; as entrevistas foram aplicadas de forma presencial a todos os entrevistados, exceto à entrevistada número 2 que no momento estava em Salamanca por conta de um Erasmus. O inquérito aplicado está no formato de pesquisa semi-estruturada, para que tivéssemos a liberdade de abrir as perguntas e aprofundar o assunto quando fosse pertinente.

Os entrevistados foram todos conseguidos mediante grupos de brasileiros em redes sociais como Facebook e WhatsApp, contatos pessoais do entrevistador e indicações de terceiros, foi abordado o total de doze pessoas que foram encontradas e se enquadravam em todos os pré-requisitos supracitados, sendo que apenas duas pessoas se negaram a ser entrevistadas, totalizando dez pessoas. As entrevistas aconteceram entre 19 de dezembro de 2023 a 31 de janeiro de 2024.

Houve também o contato com pessoas do candomblé e quimbanda que não entram neste relatório pela necessidade de delimitação temática religiosa. Bem como a resposta de dois umbandistas portugueses residentes da Covilhã que não foram entrevistados, mas a título de curiosidade, informaram pertencer a casas de axé em Lisboa.

Abaixo uma tabela contendo o perfil dos entrevistados por ordem cronológica dos encontros de entrevista.

Quadro 1 – tabela com dados biográficos dos entrevistados

Entrevista	Nome	Genero	Idade	Local	Tempo na Umbanda	Tempo em Portugal
1	RFP	Feminino	36	Guarulhos - SP	28 anos	3 meses
2	RDA	Feminino	40	Belém - PA	6 anos	2 anos
3	JMS	Masculino	27	São Paulo -SP	11 anos	1 ano e 6 meses
4	AMR	Feminino	18	Vila Velha - ES	4 anos	2 anos
5	RMS	Masculino	34	Aracaju - SE	7 anos	4 anos
6	PMS	Feminino	38	Aracaju - SE	8 anos	4 anos
7	VRS	Feminino	50	Barreiras -BA	19 anos	2 anos
8	MVR	Masculino	24	Três Corações - MG	16 anos	1 ano
9	KG	Feminino	28	Blumenau - SC	8 anos	1 ano e 6 meses
10	TSC	Feminino	32	Uruguaiana- RS	32 anos	1 ano e 3 meses

Fonte: O autor (2024).

A pesquisa procurou saber da experiência vivida pelo imigrante brasileiro umbandista em Portugal, sobretudo na Covilhã; identificar as mudanças percebidas dentro da sua realidade em relação às suas práticas religiosas antes e depois da decisão de migrar, às relações sociais estabelecidas em contexto migratório, hábitos religiosos que permanecem mesmo na ausência de terreiros de umbanda, costumes que mudaram ou se adaptaram ao novo contexto, percepções da existência da religiosidade afro-brasileira em uma região distante de grandes centros.

Entrevistada 1 - RFP:

A entrevistada número 1, tem 36 anos, identifica-se com o gênero feminino e é natural de São Paulo–SP, é mãe de santo; atuava em uma casa de axé em Guarulhos, região metropolitana da cidade de São Paulo, sob o nome de Ialorixá R. de Oiá⁶.

Chegou a Portugal tem apenas três meses e pretende abrir um terreiro de umbanda na cidade. Ela enxerga a falta de terreiros na Covilhã como uma oportunidade para aquilo que ela diz ser

⁶A entrevistada permitiu que seu nome fosse divulgado, mesmo o nome de babalorixá, mas por uma questão de consonância com os demais participantes, convencionou-se também omitir o nome religioso da entrevistada.

sua “missão de vida”. Ela se dedica à umbanda desde os oito anos e entrou para a religião devido a um problema de saúde solucionado após as visitas ao terreiro.

Ela se diz muito ativa na religião mesmo estando na Covilhã, porque segue fazendo seus atendimentos online e presencialmente, ela diz que deve sua vida à umbanda, por isso, sente o compromisso de estar sempre a trabalhar para os orixás e entidades.

A entrevistada também disse desejar que a religião seja mais conhecida e desmitificada, mostrar que a umbanda cultua as forças da natureza e isto a conecta a todos os seres vivos; que a religião é bonita, cheia de paz, amor e ajuda ao próximo.

Ela disse ter contato com outros umbandistas portugueses desde quando estava no Brasil, que são pessoas relativamente próximas e que auxiliam neste processo de se estabelecer como mãe de santo em Portugal.

A entrevistada também comenta que a maior dificuldade que encontra no momento é a escassez dos materiais que costumava usar nos rituais, principalmente as plantas; tendo que adaptar o que é possível ser adaptado nas cerimônias.

Sobre os hábitos diários como mãe de santo, ela tem obrigações vinculadas a cada dia da semana, a saber: segunda-feira, dia de Exu, dia de despachar na rua; na quarta-feira, dia de Iansã, preparar um acarajé quando preciso; sexta-feira, dia de Emolu, estourar pipoca... “Tratar pessoas que estejam doentes quando estas cruzam o meu caminho, a rotina que eu praticava em casa não mudei nada, as minhas atividades para a religião são diárias”.

Ela disse que ainda não realizou nenhuma atividade oficial, exceto os atendimentos, mas que planeja com a abertura do terreiro fazer as celebrações e ter um projeto social porque, segundo ela, é uma obrigação de qualquer espaço de umbanda realizar ajuda social na comunidade em que se está inserido.

Ela diz que almeja construir aqui o que ela tinha no Brasil em relação à prática da umbanda, e que acredita que as redes sociais serão o canal de comunicação para trazer adeptos ao seu futuro terreiro.

Quanto ao fato de ter sofrido preconceito, RFP diz que nunca sentiu nenhum constrangimento, e que sempre quando se apresenta a novas pessoas faz questão de falar sobre a sua religião já que ela é uma Ialorixá, mas que sabe que quando houver as giras e os batuques pode ser que isso gere problemas com a vizinhança ou algo do tipo.

Entrevistada 2 – RDA:

A entrevistada 2 foi a única a conceder entrevista online porque ela é estudante da UBI e, naquele momento, estava em Erasmus em Salamanca. Ela tem 40 anos, é natural de Belém – PA, mas cresceu em Fortaleza – CE; há seis anos pratica a umbanda e está há dois anos na Covilhã.

Ela narra brevemente sua trajetória até chegar à religião, relatando que sua família era majoritariamente "macumbeira", mas recentemente se converteu à religião evangélica. RDA cresceu em um lar católico e frequentou uma escola da mesma orientação, a qual critica por julgar ser um ambiente "hipócrito" e "repressor". Como nunca se identificou com tal religião, buscou o espiritismo kardecista e diz que sua entrada na umbanda ocorreu de forma natural, a convite da mãe de sua irmã paterna.

Ela critica o ambiente conservador da cidade da Covilhã, afirmando que a quantidade de brasileiros evangélicos a torna ainda mais "repressora e julgadora". RDA declara nunca ter sofrido intolerância religiosa em Portugal, mas sim xenofobia, e esse é um dos motivos pelos quais não pretende viver a longo prazo na Covilhã. Ela acredita que os portugueses não conseguem viver nem com a presença do imigrante brasileiro, e, portanto, menos ainda, com um imigrante brasileiro "macumbeiro", assim, ela não compartilha com ninguém sua dedicação à umbanda, temendo os julgamentos.

Quanto às suas atividades de rotina na religião, ela menciona que a única mudança desde sua imigração foi não frequentar mais terreiros, "mas faço minhas coisas dentro de casa, meus ebós, minhas velas, meus banhos de axé, tudo em casa. Uso minhas guias na rua, mas não tenho um terreiro para ir."

Entrevistado 3 – JMS:

JMS, 27 anos, natural de São Paulo – SP, está na Covilhã há um ano e seis meses. Ele pratica a umbanda desde 2013, influenciado por um amigo que o convidou para uma festa no terreiro, o que o fez encantar-se desde o primeiro dia, "me encantei pela gira".

JMS relata que se afastou gradualmente da religião. No início, ia ao terreiro todas as semanas, depois a cada quinze dias, até que parou de frequentá-lo regularmente. No entanto, nunca deixou de acreditar, e isso não teve peso decisório em sua escolha quando decidiu migrar para outro país.

Ele menciona ter uma amiga próxima, também umbandista, que conheceu na Covilhã e que também foi entrevistada para este trabalho. Os dois já conversaram sobre a religião e se aconselham mutuamente dentro da fé que compartilham.

Quanto às atividades que mantém relacionadas à umbanda, o entrevistado 3 pratica banhos quando julga necessário e expressa saudades de frequentar um terreiro. Ele afirma que se houvesse algum na Covilhã, voltaria a frequentar.

JMS relata que a experiência mais próxima que teve com a umbanda em Portugal foi em Braga ao contemplar uma loja de itens religiosos que exibia orixás e itens de rituais de religiões afro, mas que nunca teve a oportunidade de visitar um terreiro em tal cidade.

Como empregado de mesa em um restaurante na Covilhã, o entrevistado 3 evita falar sobre sua religião com seus colegas de trabalho devido a um desconforto que sentiu quando, em certa ocasião, compartilhou sobre sua fé. Eles chegaram a associá-lo com um praticante de bruxaria, o que ele interpreta como um grande desconhecimento, mais do que um preconceito.

Entrevistada 4 – AMR:

A mais jovem entre todos os entrevistados tem apenas 18 anos. Natural de Vila Velha–ES, veio para Portugal com os pais há dois anos, mas agora está sozinha na cidade a cursar Psicologia na UBI. Apesar de muito jovem, sua trajetória na umbanda não se deu através de seus familiares diretos, seus pais são espíritas kardecistas e sua avó, católica. Por desejo da avó, AMR cumpriu todos os anos de catequese e crisma, mas após concluir a formação católica, voltou-se apenas para o espiritismo europeu.

Por iniciativa própria, AMR pediu a uma colega da família, sogra de uma tia, que a levasse ao terreiro de umbanda, e desde os 14 anos passou a frequentar ambos: a umbanda e o centro espírita kardecista.

Ela afirma fazer o máximo para manter-se em contato com sua espiritualidade mesmo estando distante fisicamente. Ela participa das atividades online promovidas pelo centro espírita kardecista, mas o espaço de umbanda que ela costumava frequentar não oferece nenhuma atividade neste modelo, entretanto houvesse, ela também participaria.

AMR relata que, quando vai ao Brasil durante as férias universitárias, participa de todas as atividades promovidas pelo seu terreiro de umbanda. Seu momento preferido acontece às sextas-feiras, quando o terreiro realiza uma gira na praia.

Ela diz que continuaria a frequentar ambas as religiões se houvesse oportunidade na Covilhã e buscou diligentemente por isso, mas só ouviu rumores sobre um possível centro espírita kardecista que encerrou as atividades durante a pandemia. Ela não conheceu ninguém que frequentasse o local e não sabe se realmente existiu. Também menciona conhecer um centro espírita kardecista no Fundão, mas nunca esteve lá.

A entrevistada 4 revela-se muito tocada por não poder exercer sua espiritualidade como gostaria na Covilhã, considerando até se mudar assim que terminar a universidade, pois, em suas palavras, "viver a religião era parte da sua rotina" e estar na cidade, apenas realizando atividades pessoais e online, não supre a falta que ela sente.

Ela diz não conhecer muitos brasileiros na Covilhã e, por isso, não conhece ninguém que seja umbandista. No entanto, teve um contato com a religião quando um professor brasileiro do departamento de sociologia da universidade apresentou a umbanda aos alunos do curso e trouxe um pai de santo para explicar sua filosofia, fé e sistema de crenças. AMR descreve essa experiência como "positiva e reconfortante" e a considera extremamente importante aos alunos de Psicologia para ampliarem suas perspectivas "sobre as diversas formas de existir".

Entrevistado 5 – RMS:

RMS é natural de Aracaju–SE e está em Portugal faz quatro anos. Com 30 anos, mudou-se para Portugal para cursar o mestrado em Estudos de Cultura na UBI, na Covilhã, onde permanece até hoje.

RMS conta que a religião o conquistou, em grande parte devido à música. Ele, que é professor e músico, se sentiu tocado pelo tambor presente em todas as atividades da umbanda. Ele narrou em detalhes sua trajetória até a umbanda: sua família era espírita kardecista e ele frequentou o espiritismo dos 6 aos 17 anos. Porém, afastou-se da doutrina ao ingressar na faculdade e ter contato com "os males que a igreja causou na sociedade ao longo dos anos, como instituição (...) isso me revoltou à época e eu me afastei de tudo que pudesse ser religioso, e isto não foi nenhum sacrifício, porque eu sempre fui muito cético." Simultaneamente ele diz

ter começado a namorar uma menina de família evangélica que repudiava veementemente qualquer doutrina espírita, o que o incentivava a não buscar nenhuma outra religião.

Quando RMS rompeu com a antiga namorada, um amigo, integrante de sua banda, o convidou para ir a um terreiro. Ele por sua vez convidou sua namorada à época, com quem se casaria futuramente. Como não encontraram o terreiro sugerido por seu amigo, se dirigiram a outro, sugerido por um conhecido dela. Tudo isso se passou em 2017, ano quando se tornaram umbandistas.

O entrevistado 5 destaca que tudo que vivenciou naquele terreiro pareceu muito verdadeiro para ele. O fato de tudo ser muito vibrante, animado, sempre ao som do tambor, com pessoas de todas as idades e sem palestras e sermões, convenceu-o e converteu-o. Ele pontua que a dinâmica de uma gira é completamente diferente de uma missa e que aquilo era diferente de tudo o que ele conhecia como religião, “pois para começar, não era enfadonho.”

RMS relata que quando estava no Brasil, sua rotina na religião era intensa, comparecendo sempre às segundas e sextas-feiras, esporadicamente às quartas, e nos finais de semana, quando havia festas para as entidades. Apesar de sentir falta dessa rotina, isso não afeta seu desejo de continuar morando em Portugal ou de mudar-se do interior do país.

Ele declara que a religião exerceu uma influência positiva quanto da sua decisão de migrar, já que por várias vezes no terreiro, perguntou para diferentes entidades se vir para Portugal era a melhor escolha, e a resposta sempre foi afirmativa: “A pomba-gira afirmava que onde eu fosse haveria ouro, ouro aqui ou ouro lá, que é como a entidade fala, né?! Eu só teria de continuar trabalhando porque meu trabalho sempre seria recompensado”.

Ele menciona conhecer poucas pessoas que são umbandistas em Portugal e que esse não é um assunto comum de se mencionar. No entanto, diz não esconder que é umbandista e sempre utiliza suas guias à mostra, embora as pessoas raramente perguntem. Ele acredita que esse aparente desinteresse das pessoas se deve ao grande estigma que a religião tem entre os brasileiros, o qual são as pessoas com quem mais convive no seu cotidiano em Portugal. Pela sua perspectiva, as pessoas de religiões africanas evitam afirmar-se como tal por terem de lidar com muitos julgamentos e preconceitos dos próprios brasileiros. Ele sugere que talvez fosse mais fácil falar sobre isso com uma pessoa portuguesa, já que esta desconheceria completamente sua religião e, por isso, talvez possua menos estigmas.

RMS diz que para além das guias que carrega junto consigo onde quer que vá, ele e sua esposa, que é umbandista e também concedeu uma entrevista a este trabalho, fazem as comidas específicas de algumas entidades quando são as datas comemorativas, e realizam pequenas

celebrações dentro de sua casa. Ele exemplifica: “um cabrito para Exu, os doces para os Erês, uma feijoada para o Preto Velho...” Eles costumam realizar estas atividades dentro de casa ouvindo os pontos de cada entidade; algumas pessoas já participaram destas celebrações mais intimistas, mas eram sempre amigos que tinham curiosidade, ninguém que tenha participado destas “festas de santo dentro de casa” eram da religião, “sempre um ou outro amigo vinha para o almoço da entidade”.

Ele narra como são as dinâmicas das festas de improviso: faz-se a comida da entidade, as pessoas presentes comem, faz-se o canto acompanhado das palmas, mas sem os tambores por falta de acesso a eles, sua esposa que é médium, recebe algumas entidades que vez ou outra dão conselhos e atendimento espiritual aos presentes.

Entre suas práticas rotineiras, RMS menciona que toda vez que viaja, utiliza uma camiseta de São Jorge, que nas religiões de origem africana sincretiza com o orixá Ogum, a quem ele se considera filho, ele também traz consigo um grande Ogum tatuado no braço esquerdo. A entrevista ocorreu dentro de sua casa, então RMS mostra o altar que tem em sua sala com várias imagens de santos, orixás e entidades.

Ele diz que foi a uma missa em Fátima apenas uma vez, para acompanhar o sogro que estava visitando a família. Ele afirma que não mudaria da Covilhã para estar mais perto de um terreiro, mas se houvesse um na Covilhã, certamente iria, e até consideraria não dar aulas nas segundas-feiras, por exemplo, para se dedicar novamente ao exercício da religião.

Entrevistada 6 – PMS

PMS, tem 38 anos, nasceu em Aracaju–SE, mas viveu quase toda a sua vida em Salvador–BA, e reside na Covilhã há 4 anos. PMS concedeu a entrevista mais detalhada entre todos os entrevistados, iniciando-a com uma narrativa minuciosa sobre sua incursão na religião. Seu primeiro contato se deu durante sua licenciatura em Publicidade e Propaganda, quando realizou um trabalho acadêmico sobre a influência das religiões no marketing, sendo designada na ocasião para abordar o candomblé.

Por meio de pesquisas e visitas a terreiros com finalidades acadêmicas, acabou se tornando uma frequentadora do terreiro Ilê Axé Opó Afonjá de candomblé. Ela relata que, apesar de ter sido criada na igreja católica, nunca se sentiu completamente à vontade nesse ambiente, encontrando, no candomblé, uma conexão mais significativa e autêntica. A fama de charlatanismo dentro das religiões afros era algo que a fazia ter um preconceito inicial com a

religião, mas relata que de imediato sentiu veracidade nas giras da casa de Mãe Estela, a responsável na altura pelo terreiro de candomblé: “ela me ensinou muito sobre a religião, fé, ancestralidade, matriarcado mas também sobre a vida”.

O que era apenas um trabalho para uma disciplina na universidade se tornou o tema do trabalho final de conclusão de curso e a religião que PMS escolheu viver ativamente. Sua permanência na religião seguiu por alguns anos até que ela precisou tomar a decisão de encarar o processo de iniciação na religião. Dentro do Candomblé, o processo para se tornar filha de santo, na visão da entrevistada 6, exigia muitos esforços, sacrifício da vida social e de aparência física, e ela não podia se comprometer tanto no período de vida profissional em que vivia. Portanto, apesar de já estar intimamente ligada com a casa, atuar como médium incorporando entidades, não conseguiu dar continuação aos preceitos exigidos pelo candomblé.

Por motivos profissionais, PMS retornou a Aracaju, onde teve seu primeiro contato com a umbanda por recomendação de amigos, em 2016. Ela e seu marido, que também participa desta entrevista, passaram a frequentar assiduamente a casa até 2020, quando migraram para Portugal. Durante esse período, suas visitas à casa eram frequentes, ocorrendo no mínimo duas vezes por semana e, em certas ocasiões especiais, diariamente.

A entrevistada 6 expressa saudades do Brasil, principalmente da possibilidade de frequentar o terreiro, o que influencia sua decisão de permanecer na Covilhã. Porém, ressalta que a escolha do terreiro é intimamente ligada à conexão e confiança, portanto ela diz que mesmo se houvesse um terreiro na Covilhã ela só o frequentaria se sentisse credibilidade na casa de axé. Sobre a influência que a religião teve na decisão de migrar, PMS diz que a escolha foi assentida pelas entidades, e que se as entidades advertissem algo ou fossem contrárias, o casal não viria.

Ela percebe menos preconceito em Portugal em comparação ao Brasil, atribuindo isso à falta de familiaridade dos portugueses com a umbanda. No entanto, acredita que, se a umbanda fosse mais difundida, enfrentaria os mesmos desafios discriminatórios do Brasil, ou até piores devido à xenofobia, e que, portanto, evita falar da religião e que só o faz quando sente abertura do interlocutor. Ela entende que não deve ser a única a pensar assim quando afirma “eu conheço muitos brasileiros e pouquíssimos umbandistas, a gente que é da umbanda tá tão acostumado a camuflar a religião que faz isso sem perceber que tá fazendo, eu tenho certeza que tem muito mais umbandistas e candomblecistas ao meu redor eu só não sei que são”.

Por mais que mantenha alguns hábitos dentro de sua rotina, a entrevistada 6 diz que muita coisa mudou em relação a sua religião desde que se mudou para Portugal e que, ela se sente mais desconectada com a sua espiritualidade. Ela menciona práticas como acender velas, incensos, defumações, banhos, rituais e a celebração de datas comemorativas ligadas à religião.

Disse que a depender do local que vai, ela anda com as guias; na sua casa tem um altar com santos católicos, orixás e entidades espirituais apresentado previamente por seu marido. PMS também relata que ela e o marido fazem cerimônias para celebrar as entidades nos períodos comemorativos: festa de Exu, Preto Velho, Erê. No entanto, ela enfrenta dificuldades para reproduzir certos rituais devido à falta de recursos ou ingredientes específicos.

A respeito das festividades dedicadas à entidade, a entrevistada 6 descreve os acontecimentos do evento. Eles se vestem com as roupas apropriadas, fazem ‘a comida do santo’, cantam músicas, dançam, e ela, como médium, no processo de transe, incorpora a entidade e fala através dela às pessoas presentes. PMS diz que pouquíssimas pessoas já participaram destas atividades que ocorreram dentro da sua casa e que não considerou estas participações muito satisfatórias, porque a religião é muito diversa dentro de si própria e as pessoas tinham hábitos e ritos distintos que fez com que não fluísse da maneira esperada.

Há inúmeras adaptações para que o rito aconteça, mas não é algo que ela acredita diminuir a importância do evento “o Orixá não precisa da minha oferenda, da minha festa para ele, quem precisa sou eu. Minha mãe de cabeça é Iansã, eu não consigo fazer um acarajé pra ela estando em Portugal, então eu faço um camarão, eu improviso como posso. Ao final o que vale é o esforço que eu estou fazendo pra manter essa comunhão, é a intensão com que eu faço a minha oferenda”.

Sobre quando questionada se já frequentou outras religiões estando em Portugal, PMS diz que foi à uma missa pela primeira vez em 2023, em Fátima, para acompanhar seu pai, que é católico praticante, ressaltando que não sentiu conexão espiritual com nenhuma outra religião além da Umbanda. Entretanto, PMS salientou que a Umbanda é cristã e afirmou que isto é algo que ela sempre gosta de lembrar a todos que possuem preconceito com a religião.

Questionada sobre a importância de haver terreiros na Covilhã, a entrevistada 6 enfatiza que, embora não seja uma necessidade imperativa para sua permanência na cidade, a existência de um terreiro onde ela pudesse contribuir certamente influenciaria sua decisão de permanência. Ela destaca que, na umbanda, a caridade e a subsistência do indivíduo vêm antes das atividades religiosas formais. Estar em um terreiro é mais uma vontade do que uma necessidade, não há uma imposição ou uma culpabilização do indivíduo por não estar no terreiro quando ele por motivos de subsistência precisa abdicar destas atividades.

Ela relembra que as religiões de matriz africana têm uma dinâmica diferente às demais religiões que é a cultura de realizar consultas. A pessoa vai ao terreiro conversar entidade através do transe do médium, também há a consulta com oráculos, com o dirigente da casa (mãe ou pai de santos) e os tratamentos para as mais variadas aflições humanas. Todas as

atividades podem ser feitas sem que necessariamente você pertença à religião, o que permite visitas ocasionais sem um envolvimento profundo com a casa.

As redes sociais, para PMS, nunca foram usadas para pesquisa ou contato a respeito da umbanda. Entretanto, o movimento contrário ocorreu, ela diz já ter sido procurada por conta do tema. Ela explica “eu sou muito ativa no Instagram e tenho ele aberto, lá eu falo abertamente da minha religião, da minha situação como mulher, imigrante e umbandista no interior de Portugal, por isso comumente eu atraio pessoas curiosas, ou que estão se preparando para viver essa realidade, e eu respondo atenciosamente a todos que me perguntam”

PMS conclui ressaltando que, embora sua prática religiosa tenha passado por adaptações desde que se mudou para Portugal, seu compromisso com a religião e a comunhão com as entidades espirituais permanecem fundamentais em sua vida. Ela destaca a importância do esforço pessoal na manutenção dessa conexão espiritual, independentemente das limitações geográficas ou culturais.

Entrevistado 7 – VRS

VRS, de 50 anos, é originária do estado da Bahia, mas viveu grande parte da sua vida no estado do Espírito Santo e está na Covilhã há dois anos.

A entrevistada número 7 começa sua reflexão questionando se ainda pode se considerar umbandista. Essa reflexão surge não apenas pelo fato de estar há dois anos em Portugal sem frequentar um terreiro, mas também porque, antes de imigrar, já havia deixado o terreiro devido a desavenças pessoais. Ela já era iniciada como filha de santo.

Sua entrada na Umbanda se deu em 2005, por influência de uma amiga que era zeladora de santo⁷ e “abria o jogo”⁸, e foi gradativamente se tornando mais envolvida e ativa dentro da casa que frequentava. Em 2018, desligou-se da única casa que frequentou durante 13 anos devido a problemas pessoais que ela prefere não detalhar. Desde então, nunca mais voltou a frequentar um terreiro de umbanda.

Apesar de questionar sua identidade religiosa, a entrevistada 7 afirma que sua fé nos orixás e entidades permanece inabalável. Para ela, sua religião é Deus, independentemente do nome dado a Ele “eu tenho respeito e devoção por todas as entidades, só não frequento mais terreiros”.

⁷Cargo de importância em uma casa de axé

⁸Ato de ler oráculos

Sobre seus hábitos cotidianos, VRS relata que reza diariamente, pratica a caridade, acende velas e incensos, faz banhos e pequenas oferendas para expressar sua gratidão à espiritualidade e fazer pedidos. No entanto, enfatiza que o mais importante para se manter conectado com o divino é não julgar os outros e manter sua mente elevada em Deus.

Ela disse que não houve tantas mudanças das suas práticas devido à imigração porque o que ela realizava intimamente, nos últimos anos que viveu no Brasil, ela continuou a realizar estando em Portugal. No entanto, ela relata que sente que só pelo fato de não estar mais no Brasil ela se desconectou um pouco da espiritualidade, embora continue a acreditar e praticar seus ritos pessoais.

VRS não costuma falar sobre sua religião para as pessoas, exceto com o amigo (entrevistado 3). Ela também relatou um episódio em que teve uma longa conversa com uma amiga que demonstrou curiosidade pela umbanda. Para as demais pessoas de seu convívio ela prefere não mencionar sua religião, pois não se considera mais umbandista e teme ser recriminada, especialmente pelos brasileiros com quem convive.

VRS ainda narrou com orgulho a experiência de ter ido à cidade de Fátima: “assisti duas missas no mesmo dia e ainda rezei o terço duas vezes também!” mas além dessas experiências, não frequenta missas ou outras atividades católicas.

Entrevistado 8 – MVR

MVR, de 24 anos, natural de Três Corações–MG, está na Covilhã há um ano e é umbandista desde os 8 anos. Sua entrada na religião ocorreu devido a motivos de saúde na família: sua irmã mais velha estava doente e não estava apresentando melhoras com a medicina tradicional, isso motivou sua mãe a buscar outras alternativas, inclusive na espiritualidade. Por meio do irmão de uma amiga da família, que era Babalorixá, ela conheceu a umbanda e passou a levar sua filha no terreiro para tratamento. A melhora da irmã do entrevistado 8 foi atribuída à religião, fazendo com que toda a família passasse a frequentar a umbanda.

Sobre sua rotina na religião, MVR diz que pelo fato dele e sua família estarem há muitos anos na doutrina, e serem muito ativos dentro da casa de axé, necessitam frequentar menos o terreiro que antigamente, porque já possuem os seus santos assentados em sua própria casa, isso significa que realizam práticas diárias em casa e participam apenas das atividades maiores no terreiro. Mesmo assim, costumavam frequentar o terreiro pelo menos uma vez por semana

e, em épocas de festas, a frequência chegava a ser quase diária. Ele destaca que o terreiro que frequentava ficava em uma quinta, o que tornava o ambiente mais acolhedor.

A religião teve um papel crucial na decisão de MVR em migrar. Ele afirma que todas as suas decisões passam pelo aconselhamento dos Orixás. Quando surgiu a oportunidade de continuar seus estudos acadêmicos na Covilhã, foi aconselhado pelo Preto Velho a seguir esse caminho, considerado próspero e benéfico para ele. No entanto, o entrevistado 8 ressalta que a escolha foi dele, que os conselhos das entidades não são impostos, e que a decisão sempre é do indivíduo. Ele acredita que imigrar para Portugal estava intimamente ligado à sua ancestralidade, já que a família de seu pai é de origem portuguesa e ele sempre teve esse sonho.

Apesar de não conhecer nenhum umbandista na Covilhã, MVR expressa o desejo de fazer amizades com esse propósito. Para ele, falar sobre sua religião é fundamental, e ele faz questão de mencionar que é umbandista sempre que possível, explicando do que se trata. Ele acredita que dessa forma é possível desmistificar e disseminar o conhecimento de seus ancestrais.

Sobre o que mudou na sua realidade dentro da religião depois que imigrou, ele disse que o convívio familiar para as orações era um hábito que ele sente muita falta e que não consegue fazer aqui. Ele também lamenta não ter conseguido trazer seus orixás assentados. MVR sempre utiliza as guias de proteção, e já planeja trazer seus orixás assentados. Como ele não consegue bater cabeça para os seus orixás porque estão no Brasil, nos seus hábitos diários para a religião, ele procura fazer saudações no nascer e no pôr do sol todos os dias.

MVR diz nunca ter estado em um terreiro de umbanda em Portugal, lamenta muito o fato de não haver locais próximo a Covilhã, mas que isto não afeta em nada a decisão de estar na cidade. Ele reitera que suas práticas religiosas, mesmo no Brasil, eram predominantemente realizadas dentro de casa e que isso não mudou tanto. Quando questionado se já havia estado em contato com outras religiões aqui em Portugal, ele diz que por curiosidade, uma única vez, ele assistiu a uma missa na Covilhã.

O entrevistado 8 relatou que nunca buscou por contatos da sua religião nem de forma online, nem de forma presencial, entretanto, gostaria de fazer amigos umbandistas na Covilhã. Ele busca ser um divulgador da sua religião de forma virtual; diz sempre compartilhar informações e conteúdo sobre a umbanda em suas redes sociais de modo a popularizar e desmistificar sua religião. Ele ainda mantém laços virtuais com as pessoas de seu terreiro no Brasil, realizando consultas, conversas e aconselhamentos de forma remota, como uma maneira de se manter ativo em sua fé.

Entrevistado 9 – KG

KG de 28 anos, natural de Blumenau–SC, está na Covilhã há um ano e seis meses. Ela relata que sua entrada na umbanda ocorreu por intermédio de outra prática religiosa, o xamanismo. A grande diversidade de crenças e ritos presentes na prática xamânica, que inclui a crença em orixás e nas religiões de matriz africana, levou a entrevistada 9 a se aprofundar no umbandismo.

No Brasil, sua conexão com a umbanda era frequentemente intermediada pelo Chá de Ayahuasca (também conhecido como Chá de Santo Daime). Como era muito ativa no xamanismo, e a conexão entre ambos, no Brasil, é muito forte, dedicou-se a estudar para adquirir mais conhecimento sobre a umbanda. KG diz que suas visitas aos terreiros puramente de umbanda eram esporádicas e que suas atividades eram mais voltadas para práticas individuais, como acender velas, fazer oferendas, preparar café para o Preto Velho, realizar defumações.

Sobre a decisão de migrar, KG relata que foi uma escolha difícil, principalmente pelo xamanismo, já que as chamadas “medicinas da floresta” não existem ou são proibidas em Portugal, afetando significativamente suas práticas religiosas.

Ela conhece algumas pessoas que são umbandistas e fez amigos na Covilhã que também seguem religiões de matriz africana, e que considera isso um alívio e uma sorte. O assunto é frequentemente discutido em seu círculo social, onde trocam experiências.

Foram estes encontros e amizades que incentivaram KG e a entrevistada número 10 (a seguir) a organizarem uma atividade em sua casa, que contou com a presença de sete pessoas. Esta era uma vontade que elas já tinham desde o Brasil. O evento incluiu música, defumação, dança e medicinas da floresta legalizadas em Portugal, como o rapé e o cacau cerimonial. Um xamã do Porto foi convidado para mediar as atividades. O encontro não foi classificado como uma gira, festa de orixá ou cerimônia de umbanda, mas como uma atividade ecumênica espiritualista, visando o encontro com a espiritualidade e ancestralidade, abrangendo diversas religiões, inclusive a umbanda. KG encontrou este xamã ainda mesmo no Brasil quando decidiu migrar, o contato se deu por meio de grupos em redes sociais, em que ela buscava por alternativas viáveis para a sua fé dentro da realidade de imigrante, ela o encontrou no Facebook e mantém contato com ele até hoje.

A entrevistada 9 também relata já ter se deslocado até o Porto duas vezes, uma antes e outra depois da atividade realizada em sua casa, sempre para participar das atividades propostas

pelo xamã, e só não o fez mais vezes porque é muito dispendioso e cansativo manter essas visitas de forma recorrente.

Mesmo tendo conseguido reunir essa quantidade de pessoas em sua casa para uma cerimônia, ela acredita que há muito mais pessoas umbandistas espalhadas dentro da Covilhã que apenas não se conhecem, ou não abordam o assunto, ou não se organizam adequadamente. Segundo KG “as coisas na Covilhã são menos explanadas”.

Ela diz ter a expectativa de realizar mais encontros como esses com cada vez mais pessoas e mais recursos e comenta que no sul de Portugal e nos grandes centros, atividades dessa natureza já são uma realidade; ela quer fazer o mesmo no interior.

Sobre suas práticas pessoais atuais, KG diz que pratica exercícios do Tantra, meditação, rapé, defumação, fumar o cachimbo, entoar mantras, incensos, oferendas, banhos, músicas e rezas na sua rotina. Ela diz que a prática da meditação é diária, mas que as demais atividades variam com a necessidade do momento, o período do ano, humor e datas comemorativas. O que ela mais sente falta é a possibilidade de consagrar as medicinas que eram de fácil acesso no Brasil.

KG relata que desde que chegou a Portugal, além das visitas que fez ao Xamã no Porto, foi algumas poucas vezes num centro espírita kardecista no Fundão, ela diz que não prosseguiu com as visitas ao centro por conta da distância. Na Covilhã ela diz nunca ter estado em nenhuma igreja ou local religioso porque “aqui as opções são igrejas católicas e evangélicas, e eu não me sinto confortável em nenhum dos dois, não gosto das pregações, me sinto sufocada”.

A entrevistada 9 considera a ausência de espaços para cultos umbandistas na Covilhã como um fator determinante para seu desejo de se mudar da cidade. Ela comenta que sua recente viagem ao Brasil, onde pôde estar em contato direto com suas práticas religiosas, a deixou em conflito quanto à sua permanência na Covilhã. "Sei que seguir em Portugal nunca será como estar no Brasil (em relação à religião), mas talvez estar em cidades maiores aqui em Portugal, a minha adaptação seja melhor".

Quanto as experiências de constrangimento em relação à sua religião em Portugal, KG menciona um incidente ocorrido na semana em que se realizou esta entrevista, que se deu através das redes sociais. Uma pessoa conhecida que reside na Covilhã a questionou sobre uma foto no Instagram em que mostrava KG em uma de suas práticas religiosas no Brasil, a pessoa a abordou de maneira rude, a chamou pejorativamente de “macumbeira” e chamou pela medicina que aparecia na foto como sendo uma “droga”. KG diz que fica triste, mas que está acostumada com este tipo de abordagem, e que tentou argumentar com educação.

Ela entende que faz parte do papel do xamanista e do umbandista desmistificar as religiões e não vê problema algum em fazê-lo. Quando se trata de pessoas portuguesas no seu convívio, ela acha válido falar sobre o sincretismo religioso da umbanda com o catolicismo. Ela acredita que ao mostrar essa conexão, o entendimento e a aceitação são facilitados, mas também ressalta que não busca converter ninguém, afirmando: "não quero e não estou aqui para mudar a opinião de ninguém, não quero que tentem fazer isso comigo".

Entrevistado 10 – TSC

A entrevistada número 10, TSC, natural de Uruguaiana–RS, tem 32 anos e reside em Portugal há um ano e três meses. Desde sua infância, TSC esteve imersa na religião, sendo criada por sua avó paterna, cuja filha era Ialorixá na umbanda, tendo também envolvimento com a quimbanda. A proximidade com essa tia e seu terreiro proporcionou a TSC uma conexão desde a mais tenra idade com as práticas religiosas. Embora sua avó não se considerasse umbandista e frequentasse missas esporadicamente, ela também participava de giras, festas e realizava atividades como leitura de oráculos, banhos e defumações em casa.

No Brasil, TSC mantinha sua própria casa de rezo, onde atuava como dirigente. Essa casa, possuía atividades mais diversas e ecumênicas, fazia uso de algumas medicinas sagradas, mas mantinha nos preceitos da umbanda suas principais crenças e atividades. Dentro da casa de rezo, TSC concentrava seus ritos, principalmente na chamada “linha branca” da umbanda. Todos os eventos eram abertos ao público, ocorrendo regularmente aos finais de semana e, eventualmente, durante a semana.

Em Portugal, TSC lamenta a falta de acesso aos materiais necessários para suas práticas religiosas, mesmo que as práticas tenham saído de atividades coletivas para atividades de cunho pessoal. No entanto, ela continua a realizar benzimentos, defumações e rezas para amigos, mas sem caráter público ou divulgado. Suas práticas pessoais incluem meditação diária, acendimento de velas para entidades, banhos e oferendas.

Antes de migrar, a entrevistada 10 realizou uma extensa pesquisa e buscou contatos através das redes sociais com pessoas da mesma fé em Portugal. Estabeleceu vínculos virtuais com uma pessoa no Porto, que possui uma casa de rezo semelhante à sua no Brasil. Apesar de inicialmente considerar abrir uma casa de rezo na Covilhã, seus planos mudaram devido à abertura de uma barbearia, sua outra profissão. Atualmente, seus esforços estão direcionados para esse empreendimento, com planos de conciliar suas atividades religiosas.

TSC considera-se afortunada por suas amigadas brasileiras e africanas compartilharem interesses religiosos semelhantes, tornando as conversas sobre o tema leves e naturais “uma partilha natural de quem sabe mais ou menos do que estou falando e entende as minhas experiências”.

Ela já organizou três atividades informais, sendo duas em sua casa, e uma em parceria com a entrevistada 9. Ela ressalta o esforço de sempre ter que adaptar as práticas às limitações de espaço e recursos. Segundo TSC, pessoas a procuram para que ela faça mais atividades como essa “eu percebi que há muito espaço; fez muito bem, tanto pra mim quanto para as pessoas que participaram dos encontros”, mas ela diz que exige muita dedicação, tempo e criatividade para se dedicar.

Embora tenha frequentado o centro espírita kardecista no Fundão algumas vezes, ela diz que pretende ir ainda mais vezes, mas que por conta da rotina não é tão fácil se deslocar até lá. Ela diz que o fato de não haver nenhum espaço em que possa celebrar sua fé a faz questionar sua permanência na Covilhã. Contudo, ela reconhece a possibilidade de ser uma agente de mudança neste cenário: “eu fiz contato com pessoas que trabalham na mesma linha que eu em cidades maiores: Sintra, Lisboa, Porto e Faro, mas nada aqui para o interior, e isso me mostra que há abertura”.

Ela também narrou sua chegada aqui, ela disse que havia feito muitos contatos e pesquisa antes de vir, mas que quando realmente chegou a Covilhã, percebeu que a distância e a dificuldade seriam ainda maiores do que havia pensado. Ela cogitou retornar ao Brasil ou mudar-se para uma cidade maior, mas que a espiritualidade conversou com ela e lhe aconselhou a permanecer na Covilhã.

Acerca de ter sofrido algum constrangimento em Portugal a respeito da sua religião, ela disse que uma vez, em uma conversa informal com conhecidos, uma pessoa ficou assustada e pareceu ter medo dela quando soube da sua religião, como se ela pudesse lhe fazer algum mal, “a pessoa não foi agressiva, mas ficou receosa na minha presença a partir de então” afirmou TSC. Ela termina afirmando que só discute esses assuntos quando abordada por alguém, e diz que este é curiosamente um tópico muito abordado pelos clientes de sua barbearia, mas que ela procura evitar a temática especialmente com clientes portugueses.

6. Análise das entrevistas

A análise das entrevistas foi realizada de acordo com as temáticas propostas pelo objetivo do trabalho, além de temáticas que se mostraram relevantes no processo de investigação do tema.

6.1 A entrada na umbanda e o cotidiano da religião antes de imigrar

Quase todas as entrevistas foram iniciadas com perguntas sobre a inserção do indivíduo na religião. Esta escolha foi adotada não só para situar temporalmente o envolvimento do entrevistado com o tema, mas também para tentar compreender como se estabeleceu esse vínculo, que se mantém mesmo diante das mudanças que a imigração causou na vida desses umbandistas. Foi a partir dessa perspectiva que pudemos depreender os dados mais objetivos coletados nas entrevistas, um dos poucos quantitativos disponíveis: há quanto tempo cada entrevistado está na umbanda.

Dentre os dez entrevistados, três estão na religião desde a infância (entrevistados 1, 8 e 10). Desses três, apenas um nasceu em um lar já umbandista. Os demais converteram-se na adolescência ou na fase adulta. Cabe observar que todos os entrevistados estão na umbanda há vários anos. A entrevistada 2, que está há menos tempo na religião, declara ser umbandista há quatro anos; no entanto, ela tem apenas dezoito anos, o que significa que estar na umbanda por quatro anos representa uma parcela considerável de sua vida.

Podemos então afirmar que, dentre este grupo de entrevistados, não havia recém-iniciados na religião. Portanto, a noção de pertencimento e de familiaridade com a umbanda já estava consolidada na vida de todos os entrevistados quando decidiram imigrar para Portugal. Esta constatação é importante para considerarmos que as mudanças causadas na rotina religiosa dos indivíduos entrevistados após a imigração foram realmente significativas.

Sobre as motivações que os levaram a buscar a umbanda, os entrevistados 1 e 8, por exemplo, enfatizam sua dedicação à religião desde muito jovens, e a entrada de ambos se deu por motivos de saúde pessoal ou de algum familiar, uma motivação muito comum de iniciação na umbanda. Este fenômeno também foi observado na sua transnacionalização e chegada a Portugal por Saraiva (2011). Duas pessoas afirmaram que sua motivação para buscar a umbanda foi via outras religiões, como o kardecismo e o xamanismo. Os demais entraram na umbanda incentivados por amigos ou familiares.

Para compreender como a umbanda se manifesta no interior de Portugal, conforme se objetivava ao início deste trabalho, é necessário primeiro retroceder e observar os principais hábitos dos entrevistados antes de migrarem. O que se intenciona nesta reflexão não é traçar uma comparação direta, mas perceber as nuances dessas mudanças por conta da migração, o que foi passível de adaptação e o que foi abandonado por necessidade.

Podemos dividir os entrevistados em dois grupos com base em sua rotina religiosa antes da migração: aqueles que tinham uma prática cotidiana e aqueles que já estavam afastados da religião mesmo no Brasil. Os entrevistados 3 e 7, por exemplo, relataram que não frequentavam mais terreiros desde o Brasil; entretanto, ambos mantinham suas crenças integradas em seus hábitos diários. Os demais entrevistados afirmaram ter atividades religiosas frequentes em suas residências no Brasil e frequentavam o terreiro no mínimo uma vez por semana. Destacam-se as entrevistadas 1 e 10, que ocupavam cargos de liderança em casas de axé e mencionaram que frequentemente as idas aos terreiros eram diárias. Os entrevistados 5 e 6 disseram que, em determinadas épocas do ano, as práticas eram mais intensas, com atividades diárias.

A utilização de uma métrica de temporalidade para medir a dedicação à prática religiosa é uma forma de avaliar o envolvimento com a doutrina; contudo, tal abordagem não pode ser considerada conclusiva, uma vez que a fé é algo profundamente subjetivo. Medir o envolvimento e o comprometimento com o sagrado apenas através de uma métrica temporal de dedicação é, em certa medida, arbitrário. Por exemplo, a entrevistada 7 pode parecer uma das menos envolvidas com a religião se considerarmos apenas a frequência com que frequenta o terreiro. No entanto, durante a entrevista, ficou evidente que a crença religiosa está profundamente presente em sua vida; a fé é algo que ela carrega de forma enraizada, mesmo estando afastada dos terreiros desde 2018.

6.2 A umbanda do imigrante na Covilhã

Todos os entrevistados descreveram práticas religiosas presentes em pequenas atividades diárias. Mesmo os entrevistados que questionam sua atual ligação com a religião afirmam que as crenças nas entidades e orixás permanecem de alguma maneira, e todos mencionaram práticas íntimas e pessoais em suas rotinas que no geral não sofreram grandes alterações de quando eram feitas no Brasil e como são realizadas agora.

As principais atividades destacadas por todos incluem o uso de guias, banhos com plantas, acendimento de velas, defumações, momentos de orações, meditações e oferendas,

alimentação e vestimentas especiais em dias comemorativos. Entre essas práticas íntimas, as entrevistadas 1 e 9 relataram a maior quantidade de atividades pessoais dentro da religião, algo que pode ser atribuído ao seu maior grau de envolvimento com a doutrina.

As entrevistadas que exerciam papéis de liderança religiosa no Brasil afirmaram realizar atendimentos espirituais em suas residências. Esses atendimentos possuem diversas finalidades e variam conforme a necessidade do indivíduo, incluindo atividades oraculares, orações e benzimentos para diferentes fins. Os atendimentos ocorrem conforme há procura, ambas as entrevistadas relataram que não são frequentes, e todos os atendimentos presenciais foram realizados para pessoas conhecidas. A entrevistada 1, por ser Ialorixá, realiza esses atendimentos de forma profissional online. Ela relata que ainda não os realiza com frequência presencialmente em Portugal, pois se mudou recentemente e ainda não conhece muitas pessoas. No entanto, seu objetivo é expandir essas atividades no novo país.

Quanto às práticas religiosas coletivas e sazonais, quatro participantes narraram experiências realizadas em suas casas. Os entrevistados 5 e 6, que são casados, descreveram as celebrações da "Festa do Santo" realizadas em sua residência em conjunto com amigos, mas liderado por eles. As entrevistadas 9 e 10 também promoveram atividades em conjunto e separadamente com pequenos grupos, uma das quais contou com a presença de um xamã vindo do Porto.

Todas as atividades descritas foram realizadas com pessoas de seus círculos de convivência, não necessariamente umbandistas. É importante enfatizar que as atividades realizadas pelos entrevistados 5 e 6 são distintas das realizadas pelas entrevistadas 9 e 10, e que eles não se conhecem. Nenhum dos quatro nomeou as atividades supracitadas como giras, ou uma celebração formal como ocorreria em um terreiro de umbanda.

O teor das atividades também variou. A "Festa do Santo", relatada pelos entrevistados 5 e 6, é uma celebração anual realizada na data dedicada ao orixá. Essas festas podem ocorrer dentro do terreiro ou em locais específicos, geralmente em contato com a natureza, dependendo do orixá celebrado. Habitualmente, incluem comida e música específicas e podem ou não contar com atendimentos realizados pelas entidades da mesma linha.

Por outro lado, os rituais promovidos pelas entrevistadas 9 e 10 eram celebrações mais amplas e menos festivas, sem data específica e sem a presença de comidas e bebidas. Esses rituais contavam com um altar preparado para a celebração, contendo objetos de devoção, como imagens, velas, incensos, terços católicos, pedras e plantas. Algumas dessas atividades também incluíam o uso de medicinas da floresta.

Todos os entrevistados, de maneira unânime, queixaram-se da falta de acesso a materiais necessários para realizar as atividades ritualísticas. Plantas, bebidas e outros materiais específicos que apenas são encontrados no Brasil devido à sua biodiversidade natural ou cultural. No entanto, todos estavam cientes dessas limitações antes de migrarem. A indumentária usada nos rituais e oferendas é algo corriqueiro para o umbandista, e a lista de produtos necessários varia conforme a atividade, o orixá ou a entidade a quem se dedica o ritual.

Um fator relevante observado é que as líderes religiosas entre os entrevistados têm visões diferentes sobre a imigração atrelada à sua prática religiosa. Enquanto a entrevistada 1 viu a ausência de casas de axé na Covilhã como uma oportunidade para ser pioneira e criar seu próprio terreiro, tornando-se um incentivo para sua vinda, a entrevistada 10 vê com pesar essa ausência de tendas de umbanda na região. Essa carência foi um fator negativo que a fez refletir mais profundamente sobre sua decisão, embora considere a possibilidade de, um dia, estabelecer sua própria casa de rezo na Covilhã.

Quanto ao contato com outros umbandistas na Covilhã, as entrevistadas 9 e 10 foram as únicas que relataram um contato próximo com outros praticantes de religiões de matriz africana, não apenas brasileiros. A entrevistada 9 destacou que essas pessoas formam seu círculo de amizade mais próximo na cidade e que é grata por isso. Os entrevistados 2, 4 e 8 afirmaram não conhecer nenhum umbandista na Covilhã; os dois últimos lamentaram a falta de contato com pessoas da mesma fé, sendo que o entrevistado 8 foi enfático ao dizer que busca por amigos umbandistas na cidade.

Os entrevistados 5 e 6 disseram conhecer algumas pessoas, mas que não têm mais contato com esses umbandistas. Quando estes realizam atividades religiosas coletivas em sua casa, preferem convidar apenas amigos que não pertencem à umbanda para evitar divergências de ritos e crenças. Isto porque eles já tiveram algumas discordâncias no passado com outros umbandistas que não concordavam com a forma com que eles executavam os ritos. Este é um reflexo da grande variedade de práticas umbandistas. Os entrevistados 3 e 7 afirmaram conhecer apenas um ao outro, estabelecendo uma relação próxima de amizade que não foi conectada pela religião.

Conforme os relatos dos entrevistados que já organizaram atividades coletivas na Covilhã, esses encontros não foram feitos para reunir outros umbandistas, mas para estabelecer uma conexão com o sagrado e celebrar o orixá e/ou entidade. As pessoas convidadas não eram necessariamente umbandistas; eram indivíduos de seus círculos pessoais que respeitam e convivem bem com os símbolos religiosos da umbanda. Além disso, o caráter festivo das

celebrações de umbanda, com música, comida e bebida alcoólica (que fazem parte da indumentária do rito), aproxima as atividades religiosas de eventos festivos comuns. Essas atividades conjuntas demonstram a capacidade de resistência e organização das pessoas mesmo em cenários adversos ou restritos.

Sobre o fenômeno destas atividades ritualísticas que ocorrem na Covilhã, o que se depreende é que esta organização ainda é ocasional e difusa, completamente pautada pelas relações pessoais e agregando pessoas de cultos distintos. As celebrações, apesar de relevantes no sentido fenomenológico da religião, não evidenciam propriamente uma estruturação mais coesa da própria umbanda na região central de Portugal.

Como apontado por Tomás (2017) a religião costuma um ser um ponto de ajuntamento e apoio para os imigrantes em vários aspectos da vida social. No entanto, o que notamos com os umbandistas presentes na Covilhã é justamente o contrário, a maioria dos entrevistados não tem contato com outros praticantes da religião. Este fenômeno observado na Covilhã não se opõe à afirmação da autora, mas aponta que somente congregação da mesma religião não é fator suficiente para criar-se uma rede de apoio, ou elos afetivos. Uma hipótese para a desunião ou até o desconhecimento destas pessoas entre si é a inexistência de espaços dedicados ao culto, o que prejudica a organização social desses praticantes.

As associações culturais, recreativas e religiosas desempenham um papel fundamental à valorização da identidade cultural e ao estabelecimento de laços de amizade e de solidariedade entre os imigrantes e /ou os naturais da sociedade de acolhimento (Tomás, 2017, p. 475)

A falta de terreiros de umbanda na Covilhã é mencionada por vários entrevistados como uma limitação que os impede de vivenciar plenamente sua espiritualidade, todos disseram que se houvesse terreiro na Covilhã o frequentaria, evidentemente com algumas ressalvas nestas afirmações. Para a entrevistada 1, a falta de casas de axé na Covilhã é um motivador para instalar-se aqui e ser a pioneira na cidade. Os entrevistados 4, 9 e 10, afirmam que o fato de não haver espaços para vivenciar sua religião é um ponto negativo relevante, tanto que os fazem pensar em deixar a cidade em um futuro. Os entrevistados 2, 3 e 8 afirmaram que não é determinante a presença de terreiros em sua decisão de estar na Covilhã, mas que se houvesse frequentariam. A entrevistada 6, foi enfática em dizer que de todas as coisas que sente saudades sobre o Brasil, o que mais lhe faz falta é estar em um terreiro de umbanda, entretanto isso não influenciou na sua decisão de estar na Covilhã. Tanto ela quanto o entrevistado 7, disseram que primeiro precisariam ter a certeza da boa conduta da casa para frequentá-la, e mostraram-se receosos em confiar em uma casa de axé.

Todos os entrevistados foram questionados se buscaram outras vertentes religiosas em Portugal. Quatro participantes relataram ter assistido a missas, mas as motivações que os fizeram estar na igreja católica são distintas. A entrevistada 7 considerou a experiência de assistir a uma missa na cidade de Fátima uma realização pessoal e espiritual, enquanto os entrevistados 5 e 6 encararam a mesma experiência, no mesmo local, como um compromisso de protocolo familiar enfadonho. O entrevistado 8 assistiu à uma missa na Covilhã por curiosidade, para ver como era uma missa em Portugal. Nenhum desses entrevistados demonstrou interesse em continuar na doutrina católica. Duas participantes afirmaram frequentar ocasionalmente o centro kardecista na cidade do Fundão, mas deixaram de ir devido à dificuldade de deslocamento até a cidade vizinha. A entrevistada 4 mencionou que nunca frequentou o centro, mas gostaria de fazê-lo.

Esses relatos indicam que àqueles que assistiram a missas católicas o fizeram em momentos isolados e não pretendem repetir a experiência. Embora a religião católica esteja inserida em muitos ritos e frequentemente sincretizada na umbanda, ela não é procurada pelos umbandistas para fins religiosos. Em contraste, aqueles umbandistas que se abrem para frequentar o centro espírita kardecista fariam isso com mais regularidade se fosse mais acessível, quase como uma alternativa viável a ausência de terreiros.

6.3 O uso de redes sociais

A respeito do uso de tecnologias e da internet, a entrevistada 4, a mais jovem entre os entrevistados, revela uma busca por conexão espiritual que transcende as fronteiras geográficas, e apoia-se nos dispositivos tecnológicos como alternativa. Ela é a única que narra utilizar-se da tecnologia para estar em contato direto com a sua religião, no caso dela a religião kardecista, já que a umbanda não lhe dá alguma alternativa neste sentido.

Entrevistados 6 e 8 usam das redes sociais para compartilharem algumas práticas e atividades dedicadas à religião, ambos afirmam que tem a intenção que a umbanda se torne mais conhecida e desmistificada para as pessoas que os seguem, principalmente em Portugal. A entrevistada 1 pretende ser mais ativa nas redes sociais, e que não o faz neste momento por dificuldades financeiras, mas que o seu intuito principal é divulgar seus serviços como mãe de santo na cidade. Paradoxalmente, nenhum destes que foram citados acima recorreram as mesmas redes sociais para conectar-se com outros umbandistas e terreiros, apenas a utilizaram para criar conteúdo próprio.

O posicionamento das entrevistadas 9 e 10 a respeito do uso das redes sociais é oposto, ambas afirmaram que usaram os grupos do Facebook para conhecer pessoas e lugares, estabelecer vínculos e criar eventos mesmo antes da vinda a Portugal. A entrevistada 10 disse que o uso da ferramenta tecnológica se mostrou útil desde o Brasil quando houve a decisão de migrar para Portugal, e que saber da existência de atividades umbandistas e xamânicas em Portugal foi crucial para a sua decisão. No total foram quatro entrevistados que afirmaram não se utilizar da internet ou das redes sociais para nenhuma finalidade atrelada à sua religião.

O que se depreende dessas afirmações é que o uso das redes sociais para fins religiosos depende mais do perfil do entrevistado e de seu uso cotidiano da internet do que de um padrão de comportamento estritamente ligado à umbanda que possa ser analisado. Por exemplo, aqueles que têm o hábito de criar conteúdo na internet também o farão em relação à sua religião, enquanto aqueles que não têm esse hábito não o farão. Embora as redes sociais possam ser utilizadas como ferramenta de informação e contato com outros umbandistas, nem todos as utilizam para esses fins.

6.4 As percepções sobre a intolerância religiosa e processos discriminatórios

Sobre a intolerância religiosa vivida em Portugal, especificamente na Covilhã, os entrevistados 2, 3, 9 e 10 relataram ter enfrentado algum tipo de discriminação relacionada às suas práticas religiosas. Dois desses entrevistados descreveram situações de discriminação pessoalmente vividas, enquanto os outros dois mencionaram episódios de constrangimento ocorridos nas redes sociais. Como consequência, todos afirmaram evitar compartilhar informações sobre sua religião com outras pessoas.

Apesar de nunca terem sofrido preconceito em Portugal, os entrevistados 5, 6 e 7 também expressaram receio de revelar que são umbandistas, a fim de evitar possíveis constrangimentos. A entrevistada 2 foi a mais enfática nas críticas à religião católica, aos evangélicos e ao conservadorismo presente na cidade da Covilhã. Sua experiência migratória é marcada por confrontos culturais e religiosos, e ela se refere também aos embates que enfrentou em um ambiente predominantemente evangélico no Brasil, destacando que, para ela, os evangélicos brasileiros pouco diferem da realidade majoritariamente católica da Covilhã.

Apenas dois entrevistados afirmaram não terem sofrido discriminação religiosa em Portugal e não se sentirem receosos em falar sobre a umbanda, buscando até a disseminar em seus círculos sociais. Eles entendem a necessidade de divulgar a religião para aumentar o número de adeptos e reduzir a intolerância.

Quando indagamos se a religião foi determinante no processo de imigrar, as respostas dividiram-se entre: “não me influenciou em nada” respondido pelos entrevistados 2, 3, 4 e 7; ‘me incentivou a emigrar porque a espiritualidade me aconselhou’ respondido por 1, 5, 6 e 8. As participantes 9 e 10 disseram que a espiritualidade foi um fator desfavorável em suas decisões de emigrar, mas claramente não foi um impeditivo.

De modo geral, os entrevistados concordam que o preconceito religioso era mais evidente no Brasil. No entanto, os entrevistados 3, 5, 6 e 8 atribuem essa aparente ausência de preconceito em Portugal ao desconhecimento da maioria da população portuguesa em relação à umbanda. A falta de familiaridade dos portugueses com a umbanda é vista de maneiras diferentes pelos entrevistados: alguns consideram isso favorável, enquanto outros veem como mais um estigma a ser combatido.

A percepção de preconceito ou discriminação é um tema controverso e varia entre os participantes. O medo de constrangimento ou intolerância religiosa manifesta-se em atividades cotidianas, como a relutância em falar abertamente sobre a religião, a hesitação em ouvir músicas religiosas em volume alto dentro de casa ou a falta de liberdade para usar vestimentas características fora de casa. Apenas duas pessoas relataram não ter passado por nenhum constrangimento de ordem étnica ou religiosa em Portugal, o que não necessariamente significa que não tenha ocorrido. Os relatos daqueles que afirmam ter enfrentado tais situações são bastante distintos, refletindo a enorme subjetividade do tema. A percepção do que pode ser considerado preconceito depende de cada indivíduo, revelando a complexidade e a variabilidade das experiências de intolerância religiosa entre os imigrantes.

7. Conclusão

Na constante dialética da existência humana somos transpassados por múltiplos fatores - pessoais, sociais, religiosos, culturais e históricos - que se entrelaçam e se transformam em um mundo fluido e plural. A experiência religiosa é uma dimensão essencial da experiência humana. Apesar do processo contínuo de secularização, ou mesmo da recusa em assumi-la existencialmente por opção individual, é impossível não ser influenciado por ela de alguma forma, quanto mais não seja por estarmos culturalmente imersos numa cultura judaico-cristã ocidental.

Com este estudo, metodologicamente impulsionado por uma abordagem fenomenológica e sociologicamente ancorado num trabalho de campo centrado num conjunto de entrevistas, pensamos ter lançado alguma luz sobre a forma como as interações espirituais e religiosas são influenciadas por processos migratórios e vice-versa. A partir dos relatos explicitados nas entrevistas, procuramos mostrar até que ponto as experiências religiosas narradas pelos inquiridos evidenciam fenomenologicamente uma busca por significado e transcendência através da umbanda, mediada por interações sociais e em contexto migratório, tomando como foco de análise o caso específico da cidade da Covilhã. Com base nestes pressupostos, o que podemos inferir em termos interpretativos mais vastos?

Desde logo, a migração para Portugal apresenta desafios significativos para os praticantes da umbanda, incluindo a falta de espaços de culto adequados, restrições às práticas religiosas específicas, escassez de materiais tidos como fundamentais, e a necessidade de enfrentar estigmas e preconceitos por parte da sociedade local. As situações de intolerância religiosa, seja através de comentários negativos online ou experiências pessoais, destacam a importância da construção de redes de apoio e solidariedade entre os imigrantes brasileiros e a necessidade de promover o diálogo intercultural e a compreensão mútua.

Além disso, todos os entrevistados compartilham a influência significativa de sua religião em decisões importantes, como a emigração para Portugal. A orientação espiritual recebida por meio de consultas aos Orixás ou outras entidades espirituais desempenharam um papel fundamental na escolha de alguns dos entrevistados em migrar para o país europeu. Mas o movimento inverso também se verifica: o medo de não encontrar casa de axés, de poder conectar-se com sua espiritualidade, também foi um fator contrário à vinda, para outros.

Em qualquer dos casos, há uma ilação consistente a extrair: por dissonantes que sejam as experiências no novo país em relação aos hábitos, costumes e práticas do país de origem, não

há de forma alguma um desaparecimento da religião, menos ainda da espiritualidade, mas sim uma renovação, uma remodelação da forma com que se expressa e manifesta a fé. A partir das entrevistas conduzidas com estes imigrantes brasileiros praticantes da religião umbanda na Covilhã, emerge uma complexa interação entre experiências individuais e coletivas, contextos migratórios, situações de intolerância religiosa e o uso das redes sociais como meio de manter e difundir a prática religiosa em um ambiente transnacional.

Outro aspecto a destacar fenomenologicamente em termos conclusivos tem a ver com o fato de o sincretismo religioso se encontrar revestido de uma nova roupagem. Significa isto que já não está em causa camuflar sua religião original por conta de uma proibição institucional, mas trata-se agora de recorrer a práticas mais ou menos conscientes e assumidas de assimilação intercultural, a fim de tornar viável a conclamação de uma crença religiosa, substituindo imagens, objetos e pequenos ritos. Mantém-se intrínseca, portanto, a função inicial do sincretismo: permitir que o indivíduo professe sua fé em contextos altamente diferenciados, divergentes ou até mesmo adversos.

O sincretismo foi um tema abordado ou tangenciado por quase todos os entrevistados. Com efeito, se inicialmente os praticantes das religiões afro-brasileiras faziam paralelos entre santos católicos e orixás para camuflar sua verdadeira espiritualidade, hoje a atitude do migrante passa por agregar e exprimir religiosamente o que se sente no próprio contexto sociocultural em que passa a inserir-se. É notório que quase todos os participantes narram as adaptações que fazem, desde a ida às missas e/ou aos centros kardecistas, até às atividades realizadas e partilhadas online, passando pelo consumo de produtos que substituem em seus rituais e os costumes que procuram manter intocáveis, mesmo tendo em conta as diferenças culturais do novo país e as adversidades daí decorrentes. A este propósito, parece-nos fenomenologicamente relevante sublinhar em que medida o sincretismo (como, aliás sublinhou uma das entrevistadas) pode contribuir para dar a conhecer uma religião exteriormente percebida como estranha: de fato, encontrar pontos conectivos é uma forma de diminuir estranhamento e evitar preconceitos.

Diversas são as práticas que se unem com a umbanda, formando um hibridismo que não impede a umbanda de se configurar como tal. As medicinas da floresta, oriundas sobretudo dos povos originários brasileiros; idas a missas e terços católicos; a prática do tantra e meditações de origens indo-asiática; idas ao centro espírita kardecista; toda esta "pluriversidade" de práticas que se sincretizam em cada ato de crença da umbanda provêm de outras religiões e o seu impacto existencial foi amplamente valorizado pelos entrevistados.

Apesar de haver grandes divergências entre o espiritismo europeu para as religiões afro-brasileiras, nota-se que a prática umbanda esbate a linha de separação entre elas. E o mesmo se passa em relação ao kardecismo, cuja influência na origem da umbanda (em parte contrariada pela descredibilização acadêmica da "história de Zélio") se fica a dever em larga medida como recurso logístico para compensar a ausência de casas de axé. Essa marca kardecista na umbanda pode ser também explicada pelo fato de ambas serem cristãs, o que faz diferir de outras religiões de matriz africana. Seja como for, tal permitiu uma maior aproximação de ambas, apesar das suas práticas ritualísticas tão distintas.

O que se observa no contexto de imigração é que as redes sociais são decisivas para gerar conexões, criar vínculos, tirar dúvidas, estimular ou até coibir o ato de migrar, já que este se tornou uma importante ferramenta de busca de informações e trocas de experiências. Quando pensamos em religiosidade do imigrante, e principalmente quando há um fluxo de pessoas para países nos quais não há uma presença significativa de sua religião de origem, como no caso de umbandistas em Portugal, adiciona-se à complexa camada do pluralismo religioso outra camada igualmente complexa: a da utilização das redes sociais como expressão de fé e da espiritualidade menos institucionalizada.

No que respeita à prática coletiva da religião umbanda, consideramos importante realçar, a partir dos dados coligidos e interpretados, que a dinâmica de partilha comunitária das crenças segue um padrão orgânico (no seu esforço de articulação) mas completamente descentralizado. Pelo teor das entrevistas realizadas nota-se uma semelhança com os primórdios da umbanda país. A partir das entrevistas é possível aferir que alguns dos membros participantes no culto já realizaram pequenas atividades em grupo na Covilhã. Estas atividades parecem seguir no interior do país, e concretamente na Covilhã, um curso similar ao observado por Pordeus Jr. (2000), Pordeus Jr. (2009) em sua investigação sobre a entrada da umbanda em Portugal. Assim como em Lisboa nos anos 1970, são realizados atendimentos e pequenos eventos em dinâmica grupal, mas mantendo um forte cunho afetivo-familiar. (Pordeus Jr., 2000).

Importa por isso destacar que, independentemente da existência ou não de um terreiro na cidade, o espaço físico destinado aos cultos não é considerado um conector fundamental de primeira ordem para os umbandistas que se vão estabelecendo no interior do país. Os encontros ocorrem de maneira fortuita e as conexões estabelecem-se através de relações pessoais mais do que "impostas" ou "reguladas" pela própria religião. Com raríssimas exceções, a nossa pesquisa registou como relevante que quase todos os entrevistados afirmaram não ter amigos de religiões de origem africana no âmbito da sua convivência social em Portugal, o que mostra que para a maioria dos inquiridos a religião tende a ser vivida de forma quase

privatística (quando não omitida ao espaço público), sem atividades inter-religiosas com outros credos e crenças.

Diferentemente do que é descrito por (Rodrigues; Silva, 2014, p. 113) e Tomás (2017, p. 475) sobre a capacidade de congregação e apoiar o imigrante no seu processo de instalação e permanência no novo país, no caso dos umbandistas que residem no interior de Portugal, a religião não é um ponto de apoio ou um coletivo com o qual se pode contar em uma situação migratória. Observa-se que isto ocorre por diversos fatores: 1) a falta de uma casa umbandista na cidade ou na região que possa congregá-los; 2) o estigma que a religião possui, tanto no Brasil quanto em Portugal, que faz com que o umbandista evite expor-se para não ser julgado; 3) o formato não dogmático da religião, já que a umbanda possui em suas atividades uma descentralização do terreiro e uma não obrigatoriedade de frequentar instituições; 4) o caráter consultivo da religião, que exprime uma liberdade para se relacionar com o terreiro quando for necessário.

Em suma, a análise das experiências dos imigrantes brasileiros praticantes da umbanda na Covilhã revela não apenas os desafios enfrentados no contexto migratório, mas também a resiliência e a adaptabilidade desses indivíduos diante das adversidades. A interseção entre a umbanda e as práticas religiosas afro-brasileiras e outras tradições espirituais, como o espiritismo kardecista e certos rituais católicos, ilustra uma dinâmica de sincretismo religioso marcada fenomenologicamente pela procura de uma conexão espiritual e, através da dimensão sagrada que lhe é inerente, pela busca de um significado apenas experienciável na diversidade cultural. Assim, mesmo diante das limitações impostas pelo contexto migratório e por estigmas sociais, a prática da umbanda continua a desempenhar um papel central na vida dos indivíduos que aderem e praticam essa crença, oferecendo-lhes um sentido de pertença e orientação espiritual em sua jornada multicultural.

Referências

- 50% DOS BRASILEIROS são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião, diz Datafolha.** (2020). Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>. Acesso em: 2 abr. 2024.
- ALVES, Zélia Mana Mendes Biasoli; SILVA, Maria Helena GF. (1992). **Análise qualitativa de dados de entrevista: uma proposta.** Paidéia, Ribeirão Preto, p. 61-69.
- BAHIA, Joana ; VIEIRA, Caroline Moreira; NOGUEIRA, Farlen de Jesus. (dez 2021). **Traduções, trocas e negociações: a transnacionalização das religiões dos orixás.** Revista Brasileira de História das Religiões, p. 11-30.
- BASTIDE, Roger; CAPELLATO, Maria Eloisa; KRÄHENBÜHL, Olivia. (1971). **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.** São Paulo: Pioneira, v. 1e 2.
- BAUMAN, Zygmunt. (2001). **Modernidade Líquida.** Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar.
- BERGER, Petter L. (2017). **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista.** Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. 1 ed. Vozes, 288 p.
- BERKENBROCK, Volney J. (1995). **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé.** Vozes, v. 4.
- BONANDIN, Ariane. (2022). **História da Umbanda. Umbanda Nacional.** Disponível em: <https://umbandanacional.com.br/historia-da-umbanda/>. Acesso em: 18 jan. 2024.
- BROWN, Diana. (1985). **Uma história da umbanda no Rio.** Cadernos do ISER, n. 18, p. 9-42.
- CARDOSO, Kaique Mateus. (2022). **Religião, Migração e Juventude: Estudo Sociológico das Práticas Quotidianas de Brasileiros em Portugal.** Covilhã, Tese (Sociologia) - Universidade Beira Interior, Covilhã.
- CUMINO, Alexandre. (2010). **História da Umbanda: uma religião Brasileira.** São Paulo: Madras. 400 p.
- DIX, Steffen. (2013). **A visibilidade e a invisibilidade das pessoas «sem religião» na sociedade portuguesa.** Didaskalia, Porto, p. 57-80.
- EUROPEAN Commission, (2016). Disponível em: https://migrant-integration.ec.europa.eu/library-document/reasearch-migration-facing-realities-and-maximising-opportunities-policy-review_en. Acesso em: 1 mar. 2024.
- FANON, Frantz. (2008). **Pele Negra, Mascaras Brancas.** Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA. 194 p. Tradução de: Peau noire, masques blancs.
- GENTILINI, Maria Augusta; RODRIGUES, Donizete. (2021). **Tradição e Ressignificação Religiosa na Umbanda: um estudo sociológico entre Brasil e Portugal.** In: XI CONGRESSO

PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA IDENTIDADES AO RUBRO: DIFERENÇAS, PERTENÇAS E POPULISMOS NUM MUNDO EFERVESCENTE, n. 11. 2021, Lisboa, p. 1-9.

GIUMBELLI, Emerson. (2002). **Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro**. Caminhos da alma: memória afro-brasileira, São Paulo, p. 183-217. Solo Negro.

INE. Centro / Beiras e Serra da Estrela / Covilhã / 5 freguesias urbanas. INE. (2022). Disponível em: https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_indicadores&contecto=pi&indOcorrCod=0011628&selTab=tab0. Acesso em: 15 abr. 2024.

INE. ESTIMATIVAS DE POPULAÇÃO RESIDENTE, PORTUGAL, NUTS I, II E III E MUNICÍPIOS EXERCÍCIO AD HOC 2020 E 2021. INE, Instituto Nacional de Estatística. (2022). Disponível em: https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_destaques&DESTAQUESdest_boui=540837471&DESTAQUESmodo=2&xlang=pt. Acesso em: 24 jan. 2024.

JIMÉNEZ, Carla. (2015). **Umbanda, a religião brasileira que chegou à Alemanha**. El País. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/21/cultura/1448124516_884022.html. Acesso em: 21 nov. 2023.

JORGE, Érica Ferreira da Cunha. (2013). **Umbanda: a problemática questão de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão**. Vivência: Revista de Antropologia, v. 41, n. 1, p. 153 -164. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/4716>. Acesso em: 16 jan. 2024.

KING, Russell. (2012). **Theories and Typologies of Migration: An Overview and a Primer**. Malmo: Malmo University.

KING, Russell ; LULLE, Aija. (2016). **Research Migration: Facing realities and maximising opportunities.: A policy review**. European Commission. Disponível em: https://migrant-integration.ec.europa.eu/library-document/research-migration-facing-realities-and-maximising-opportunities-policy-review_en. Acesso em: 1 mar. 2024.

LEEuw, Gerardus Van Der. (2009). **A religião em sua essência e suas manifestações**. Fenomenologia da religião 1933 Epílogo. Revista de Abordagem Gestalt, Goiania, v. 15, n. 2.

LÉVY, Pierre. (1999). **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34.

MACHADO, Igor José de Renó. (2006). **Imigração em Portugal**. Estudos Avançados USP, v. 20, n. 57. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10151>. Acesso em: 20 mar. 2024.

MELO, Suzana Leandro de. (2010). **A religiosidade no Brasil colonial: o caso da Bahia (séculos XVI-XVII)**. 110 p Dissertação (Ciências da Religião) - Universidade Federal da Paraíba.

NETO, Jungley de Oliveira Torres. (2023). **Reflexões Fenomenológicas sobre a Religião: o aspecto relacional da experiência religiosa**. Revista Eletrônica Espaço Teológico, n. 17,32, p. 60-70.

OLTRAMARI, Andrea Poletto *et al.* (2023). **A Quarta Onda de Imigrantes Brasileiras e Brasileiros em Portugal: Redes, Classe Social e Gênero em Evidência nas Relações de Trabalho**. Revista Gestão & Conexão, Vitória, v. 12, n. 1, p. 49-71.

ORO, Ari Pedro. (2014). **Igrejas evangélicas brasileiras na Itália: recorrências e tensões**. Estudos de Religião, v. 28, n. 2, p. 102-114. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v28n2p102-114>. Acesso em: 23 abr. 2024.

ORTIZ, Renato. (1991). **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense.

PEREIRA, Américo. (2007). **Fenomenologia da Experiência Religiosa**. lusofia, p. 1-34.

PORDEUS JR., Ismael. (2009). **Portugal em Transe: Transnacionalização das Regiões Afro-Brasileiras**. 1 ed. Lisboa: ICS. 197 p.

PORDEUS JR., Ismael. (2000). **Uma casa luso-afro-brasileira com certeza: emigrações e metamorfose da Umbanda em Portugal**. São Paulo: Terceira Margem. 274 p.

QUIVY, Raymond; VAN CAMPENHOUDT, Luc. (1992). **Manual de investigação em ciências sociais**. Lisboa: Gradiva. 275 p.

RIVAS, Maria Elise Gabriele Baggio Machado. (2013). **O mito de origem: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico**. Arché Editora.

RODRIGUES, Donizete; SILVA, Marcos. (2014). **Imigração e pentecostalismo brasileiro na Europa: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus**. Revista Angolana de Sociologia, p. 97-113.

ROHDE, Bruno Faria. (2009). **Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista**. REVER: Revista de Estudos da Religião, v. 9, p. 77-96.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. (2018). **Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução**. Trabalhos em Linguística Aplicada, n. 57, p. 353-381.

SANTOS, Ana Maria; VILLAÇA, Helena. (2022). **Religião e neoliberalismo: a perspectiva da Igreja Universal do Reino de Deus sobre a crise financeira portuguesa e a política de austeridade (2010-2012)**. Rever, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 113-128.

SARAIVA, Clara. (2011). **Energias e curas: a Umbanda em Portugal**. Revista Pós Ciências Sociais, v. 8, n. 16, p. 55-76.

SEFSTAT. **População Estrangeira Residente em Portugal**. SEFSTAT. (2021). Disponível em: <https://sefstat.sef.pt/forms/distritos.aspx>. Acesso em: 24 jan. 2024.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (2005). **Candomblé & Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira**. 2 ed. São Paulo: Summos. 149 p.

SOCIEDADE: **Censos 2021 mostra 80.2% de católicos em Portugal**. Ecclésia. (2022). Disponível em: <https://agencia.ecclesia.pt/portal/sociedade-censos-2021-mostram-80-2-de-catolicos-em-portugal/>. Acesso em: 7 mai. 2024.

STAKE, Robert E. (1999). **Investigación con estudio de casos**. Madrid: Morata. 156 p.

TOMÁS, Maria Isabel. (2017). **Pluralidade Religiosa, Fluxos Migratórios e Cidadania**. Revista Lusófona Ciência das Religiões, v. 1, n. 20, p. 469-482.

VILLAÇA, Helena. (2008). **Imigração, etnicidade e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de Leste**. Observatório de Imigração, v. 20.

VILLAÇA, Helena. (2016). **Territorialidades religiosas em Portugal**. Mediações - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 21, n. 2, p. 197-216.

Apêndice A - Glossário

Axé:	poder contido em todas as coisas, força, energia vital
Babalorixá:	sacerdote do sexo masculino responsável pelo terreiro, autorizado a ministrar a religião – Pai de Santo
Caboclos:	entidade que representa o indígena, o nativo, ou descendentes de indígenas
Casa de axé:	terreiro ou tenda, são denominações possíveis para casas ou templos de religiões de matriz africanas onde são realizadas cerimônias religiosas
Ebó:	oferenda, com ou sem sacrifício animal, troca de elementos e ofertas para o Orixá
Entidades:	espíritos desencarnados de ancestrais
Erês:	espíritos de crianças evoluídas, trabalha como um intermediário entre a pessoa e o orixá
Exu:	orixá responsável pela comunicação entre o ser humano e o plano divino, figura dúbia que carrega a esperteza e a malícia. A ele é atribuído o cuidado de tudo que é terreno e proteção no plano físico
Fazer a cabeça:	ser iniciado na umbanda (e em algumas religiões de matriz africana) de maneira formal seguindo os preceitos ritualísticos
Filho de santo:	toda pessoa que tem um compromisso com o orixá e a religião
Gira:	reunião ou celebração em que são incorporadas entidades de um mesmo segmento pelo médium da casa
Guias:	colares coloridos utilizados para representar a conexão entre o mundo espiritual e o terreiro, funciona como um amuleto sagrado
Ialorixá:	sacerdote feminina responsável pelo terreiro, autorizado a ministrar a religião – Mãe de Santo
Iansã:	orixá guerreira associada aos ventos e as tempestades, reverenciada como a representação da força feminina, sincretizada com Santa Barbara no catolicismo
Iemanjá:	orixá divindade dos mares, sincretizada com Nossa Senhora, Maria mãe de Jesus
Iorubá:	grupo étnico da África Ocidental

Kardecismo:	também conhecido como espiritismo europeu, religião fundada por Allan Kardec na França
Mãe de santo:	sacerdote do gênero feminino responsável pelo terreiro, autorizado a ministrar a religião - Ialorixá
Marinheiros:	entidade que representa marujos, marinheiros e trabalhadores do mar, são ligados ao orixá Iemanjá
Medicinas da floresta:	substâncias e plantas encontradas na natureza que são usadas em rituais
Oferenda:	sacrifício ritualístico, comida ou outro tipo de objeto oferecido em um ritual para as entidades, santos ou orixás
Orixá:	entidade espiritual ligados à força da natureza, deuses cultuados por muitas religiões de matriz africana
Oxóssi:	orixá das caças, representa os conhecimentos das florestas sincretizado com São Sebastião
Pai de santo:	sacerdote do sexo masculino responsável pelo terreiro, autorizado a ministrar a religião - Babalorixá
Pomba gira:	entidade considerada figura feminina de Exu, mensageira espiritual
Pontos	cantos usados nas cerimônias religiosas
Quimbanda:	religião de matriz africana que tem como uma de suas principais características a adoração do orixá Exu.
Tendas:	terreiro ou casa de axé, são denominações possíveis para casas ou templos de religiões de matriz africana onde são realizadas cerimônias religiosas
Xamanismo:	sistema de práticas ancestrais tanto religiosas quanto filosóficas, envolvendo cura, transe, contatos com seres de outro plano espiritual, origem em povos ameríndios
Xangô:	orixá da justiça, dos raios, trovões e fogo sincretizado com São João Baptista

Apêndice B - Guião da entrevista:

As informações iniciais como: nome completo, idade, de que lugar do Brasil a pessoa se origina e a quanto tempo está em Portugal, são as perguntas que serão feitas a todos os entrevistados e não entram no guião abaixo por serem consideradas meramente informativas. As demais perguntas serão feitas no formato de entrevista aberta semiestruturada, ou seja, há um roteiro prévio, mas o entrevistador poderá aprofundar-se em determinado assunto a depender da abertura dado pelo entrevistado e quando parecer conveniente ao estudo.

A proposta é que as perguntas sejam feitas de forma mais natural possível, encaixando-se nos assuntos da conversa num fluxo contínuo de pensamento. A sucessão das perguntas foi pensada de forma que segue uma sequência lógica de assuntos correlatos, mas a depender da resposta identificada a ordem pode ser mudada, as entrevistas serão gravadas em áudio e ocorrerão, preferencialmente de forma presencial, no entanto havendo a necessidade, podem ser feitas por vídeo chamadas.

O que se procura saber:

1. Desde quando você é umbandista? Como foi sua entrada na religião?
2. Relate um pouco da sua experiência religiosa antes de migrar.
3. A religião teve influência ou foi relevante para a sua decisão de migrar?
4. Você tem contato com outros Umbandistas, ou de outra religião afro-brasileira aqui na Covilhã? Como se dá este contato?
5. O que mudou em relação às suas práticas religiosas desde que chegou a Portugal?
6. Você tem alguma atividade prática da sua religião no dia a dia? Qual? Poderia descrevê-la?
7. Você já organizou ou participou de atividades ligadas a Umbanda aqui na Covilhã?
8. Você já esteve em comunidades religiosas na Covilhã? Se sim qual foi a religião? Como foi sua experiência?
9. O fato de não haver espaços destinados à Umbanda na Covilhã influenciou na sua decisão de estar aqui?
10. Você já sofreu algum constrangimento relacionado à sua religião na Covilhã? Você acredita já ter sofrido intolerância religiosa na Covilhã? E em Portugal?
11. Você se desloca geograficamente para estar em algum local que faça celebrações ou atividades da Umbanda?
12. Você já se utilizou das redes sociais para estar em contato com outros umbandistas aqui em Portugal? Quais redes? Como foi esta experiência?

