

## **Umbanda: a *problemática* questão de suas origens, o *arranjo* de sua cosmovisão**

*Umbanda: a matter of problem its origins, the arrangement of your worldview*

**Érica Ferreira da Cunha Jorge**

*Mestra em Ciências Humanas e Sociais pela Universidade Federal do ABC.*

*Teóloga com ênfase nas religiões afro-brasileiras (FTU) e bacharel em Letras (USP).*

*Atualmente é professora-pesquisadora da Universidade Aberta do Brasil,*

*atuante na UFABC e professora da Faculdade de Teologia Umbandista.*

### **RESUMO**

A Umbanda é a religião denominada de *tipicamente* brasileira. Neste artigo proponho discutir a *problemática* da questão de suas origens, levantando as correntes principais que abordaram a questão na antropologia e sociologia da religião no Brasil. O texto destaca também elementos para compreensão da cosmovisão umbandista, a qual, por ser constitutivamente plural, muitas vezes, é julgada por não ter identidade própria.

Palavras-chave: umbanda, origens, cosmovisão, identidade.

### **ABSTRACT**

Umbanda is named the typical Brazilian religion. In this paper, I propose to discuss its origins as an analytical issue, explaining the main theories that approached this theme in anthropological and sociological studies of religion in Brazil. The text highlights elements to the understanding of the umbanda's cosmovision, which is, essentially plural and, therefore, is evaluated, many times, for not having an identity.

Keywords: umbanda, origins, cosmovision, identity.

## 1. Sobre as origens

A umbanda é uma religião afro-brasileira que se constituiu a partir do encontro com as perspectivas religiosas da matriz africana, ameríndia e indo-europeia. Agregou elementos das nações jeje, nagô, bantu, angola entre tantas outras; recebeu influência da pajelança indígena e também do catolicismo e kardecismo. Constituiu-se, assim, em uma nova religião brasileira pautada no ajuste das diversas práticas religiosas cultuadas pelas matrizes citadas anteriormente. Segundo Verger (1999a, p. 193), “a umbanda é uma religião popular tipicamente brasileira, que apresenta um caráter universalista que engloba principalmente em seu corpo doutrinário cinco influências: africana, católica, espírita, indígena e orientalista”.

Etimologicamente há muita controvérsia sobre o significado da palavra umbanda. Alguns afirmam que é um termo de origem bantu podendo significar “sacerdote”, “feiticeiro”, “lugar de culto” (FREITAS; PINTO, 1970). Há os que afirmam que o termo tem procedência sânscrita (SAIDENBERG, 1978) ou ainda que deriva de algumas combinações do alfabeto adâmico ou vatânico, hoje encontrados no alfabeto ariano e nos sinais védicos, e que originalmente seria escrito Aumbhandhan, significando lei e princípios divinos em ação (MATTA E SILVA, 1983).

Há também bastante controvérsia sobre a fundação da umbanda que pode ser sintetizada em três correntes: a primeira crê que a umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes ao incorporar o caboclo das Sete Encruzilhadas; a segunda entende que a umbanda não surgiu com uma única pessoa, mas que se tratou de um movimento coletivo, espalhado pelos vários Estados do Brasil e concentrado na região Sudeste a partir dos rituais denominados de macumbas; finalmente a terceira corrente e de maior visibilidade nas ciências sociais é de que a umbanda aparece entre as décadas de 1920 e 1930 como uma religião nova, ajustada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que saía de um passado agrícola e buscava encontrar seu espaço na modernidade com uma identidade própria.

A primeira corrente foi disseminada pelos filhos espirituais descendentes de Zélio Fernandino de Moraes que fundaram seus terreiros no Rio de Janeiro. Ainda que essa ideia seja difícil de defender, por creditar a origem de um grande movimento religioso a apenas uma pessoa, ela foi propagada durante muito tempo e ainda o é por aqueles que acreditam nos fundamentos ensinados pela entidade que “baixava” em Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Tais ensinamentos são essencialmente cristãos e tiveram eco entre os adeptos que praticam a umbanda cristã ou umbanda branca, uma das escolas afro-brasileiras<sup>1</sup> cuja característica predominante é a forte influência de elementos cristãos e recusa dos elementos africanos.

A segunda corrente é disseminada entre adeptos da umbanda e cientistas sociais (GIUMBELLI, 2002; OLIVEIRA, 2007; ROHDE, 2009; RIVAS, 2013) que entendem que o movimento religioso da umbanda faz parte de um processo amplo envolvendo várias partes do país. Um dos argumentos é que por volta de 1720 já havia um culto sincretizado de elementos africanos, portugueses e indígenas em que eram realizados curas, advinhações, com a presença de espíritos, danças e toques, e, portanto, isso já era uma representação da umbanda, apenas sem a denominação. A crítica dessa corrente é que a ideia de uma fundação da religião ou o *mito de origem* (RIVAS, 2008) orientado por um pequeno número de pessoas brancas teria algo ideológico subliminarmente, especialmente porque repercutiam no país teorias acerca do embranquecimento da população (SCHWARCZ, 1993), de modo que a umbanda estaria conivente com elas pela fundação da religião por um homem, branco e estudado. Essa inclinação para uma umbanda branca *de corpo e alma*<sup>2</sup> “esconderia um processo de constituição bem mais caótico e prolongado do que sugere um *momento fundador*, processo no qual lentamente se formam as condições imaginárias, culturais e espirituais para a emergência da umbanda” (ROHDE, 2009, p. 89).

Finalmente, a terceira corrente, defendida principalmente por Roger Bastide (1971) e Renato Ortiz (1999), afirma que a umbanda surgiu entre as décadas de 1920 e 1930 na região Sudeste, como resposta à desagregação do africano a uma realidade urbana e industrial. Bastide reconhece ser difícil seguir os passos históricos da umbanda principalmente porque “estamos em presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com o seu ritual e mitologia próprios” (BASTIDE, 1971, p. 440). Na época que o sociólogo francês escreveu sobre umbanda, de fato ela ainda não era a realidade que assistimos hoje. De qualquer forma, essa corrente iniciada por Bastide vê o nascimento da religião umbandista como parte de um movimento maior de transformação global da sociedade. A questão deixa de ser a necessidade de encontrar o foco da irradiação ou onde e quando a palavra umbanda apareceu, mas “compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa” (ORTIZ, 1999, p. 32).

Minha perspectiva sobre o assunto é um misto da segunda e da terceira correntes (JORGE; RIVAS, 2012). Penso que a existência de rituais de cura com os mesmos elementos encontrados hoje na umbanda já aponta para o surgimento desta muito antes de 1900. Entretanto, pensando em macroestruturas, a reviravolta do modelo econômico brasileiro que antes se assentava na agricultura e passou a basear-se na indústria alterou significativamente todas as dimensões da vida social: a família, o mundo do trabalho e as religiões. Nesse sentido, concordo com Roger Bastide (1971) e Florestan Fernandes (2008) sobre a desagregação do negro na vida urbana já que afastados que estavam de sua terra de origem (África) tiveram que encontrar meios de fixar a memória coletiva de suas tradições nos rituais chamados de macumbas rurais. No processo de urbanização, houve a necessidade de adaptação porque para os negros se sustentarem na cidade tiveram que assumir compromissos trabalhistas e perder o vínculo com a terra, a natureza e todo o arsenal físico que propiciava condições para a realização de suas práticas mágicas. Houve, portanto, uma dupla desagregação na ótica bastidiana, a primeira proveniente do afastamento da memória coletiva da África fazendo com que os negros ajustassem suas práticas à realidade encontrada no Brasil e a segunda a desagregação na sociedade de classes capitalista, deixando-os à margem no processo de integração social.

De todo modo, a umbanda “nascida” muito antes de 1900 atualizou-se e se adaptou ao século XXI, principalmente a partir dos rituais denominados de macumbas cariocas, refletindo “o primeiro momento de ação da urbanização sobre as coletividades raciais, a passagem dos agrupamentos fechados, candomblés, cabulas, catimbós, à atomização das relações interpessoais” (BASTIDE, 1971, p. 467).

Arthur Ramos (2001), fundador da Escola Nina Rodrigues<sup>3</sup>, denominava a macumba como rituais sincréticos de festejos fetichistas ameríndios, católicos e espíritas e que, por extensão, acabaram por significar os próprios lugares ou centros onde as cerimônias ocorriam. Roger Bastide (1971) considerou a inserção de certos orixás e de certos ritos iorubá na *cabula*<sup>4</sup> a definição mais apropriada para macumba, cuja nova teologia inspirava-se na fusão das práticas negras, indígenas e espíritas. Essa fusão fomentava o mínimo de unidade cultural necessária a um grupo que se via em um contexto que lhe trazia insegurança e desordem. As representações coletivas das divindades fixadas em rituais denominados macumbas conferiam unidade e identidade aos negros e brancos pobres que se somariam àqueles cada vez mais. Entretanto, Bastide não possui um olhar ameno para os rituais de macumba afirmando que eles expressam um momento particular de perda de valores tradicionais, algo como uma degeneração religiosa: “a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, frequentemente, o assassinato” (BASTIDE, 1971, p. 414). Reginaldo Prandi (1991, p. 45) também aborda essa questão:

Macumba, portanto, deve bem ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul. Difícil sabermos o que foi e como se originou essa antiga macumba carioca, na qual Bastide, precedido e seguido por outros, enxergava formas degradadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural) das antigas religiões negras.

Roger Bastide ficou conhecido por ser um dos disseminadores da *nagoização* dos candomblés no Brasil privilegiando a nação iorubá/nagô em detrimento de outras existentes no país. Ao considerar que a macumba representava a perda de valores tradicionais, Bastide se remetia às práticas trazidas da África que, para ele, representavam a “verdadeira” e “pura” tradição, justamente porque muitos elementos da macumba eram provenientes das nações banto/angola, que desde Nina Rodrigues eram vistas como inferiores. Pesquisadoras como Stefania Capone (2009) e Beatriz Goes Dantas (1988) já comprovaram o caráter elitista impresso no pensamento bastidiano. Mas o que interessa na definição bastidiana de macumba é o termo *tendências imorais*, já que este norteia o conceito de magia. Os rituais da macumba possibilitaram o surgimento da Umbanda.

## 2. Cosmovisão umbandista

A Umbanda possui alguns elementos que definem sua cosmovisão. A primeira e fundamental é a relação entre o mundo sobrenatural e o natural. Os umbandistas creem que há planos de existência de uma mesma realidade espiritual, ou seja, há o plano onde habitam os Orixás e ancestrais e o plano onde habitam os seres humanos. Os Orixás eram as divindades cultuadas pelos negros da nação yorubá e continuaram a ser louvados no Brasil durante e após a escravidão. Em África, entretanto, cada região cultuava apenas um Orixá, o que não ocorreu no Brasil quando escravos de procedências diversas foram obrigados a conviver juntos e partilhar crenças como forma de resistência ao processo de escravidão. Assim, atualmente, em um único terreiro louvam-se vários orixás (LEPINE, 2010).

Todos os rituais serviam e servem até hoje para ajustar essa relação natural-sobrenatural e possibilitar uma conexão entre os homens e os “deuses”. Trata-se, portanto, de uma religião mediúcnica, já que seus adeptos servem de veículo para a manifestação das entidades, por isso a palavra médium, meio, aquele que faz a mediação. Os adeptos dessa religião são médiuns e são eles que permitem por meio da incorporação de entidades espirituais que as palavras do “mundo espiritual” sejam veiculadas. Uma característica importante é que na Umbanda os orixás não “baixam” nos médiuns, apenas os ancestrais, diferentemente de outras vertentes religiosas afro-brasileiras como o Candomblé.

Os médiuns são preparados por vários rituais de iniciação e alguns deles trabalham mediunicamente, dando “passes” nos momentos de incorporação em que as pessoas que procuram os rituais podem falar com as entidades. Nem todas as pessoas da comunidade dão consultas<sup>5</sup>, há os que fazem parte da orquestra ritualística (os tocadores ou *ogãs*), há os cambonos ou cambonas (responsáveis por auxiliar os médiuns que estão incorporados), há também outras funções não diretamente vinculadas ao ritual, como organizar a fila da assistência, dar informações sobre os dias dos rituais, vender livros ou outros objetos a fim de arrecadar contribuição para a manutenção do terreiro.

Há vários tipos de mediunidade na umbanda. A principal delas é a mediunidade de incorporação, que possibilita que as entidades se manifestem e deem suas mensagens pelo corpo do médium. Além da mediunidade de incorporação há

também a vidência, a clarividência, clariaudiência, mas todas secundárias porque no momento do ritual a principal é mesmo a mecânica de incorporação (MATTA E SILVA, 1978), pois todas as pessoas que buscam auxílio na umbanda procuram seus rituais para entrar em contato com essas entidades:

Incorporam-se os guias para que estes solucionem os problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustes familiares e amorosos) que afligem a carente clientela. Ao praticar a caridade não são apenas os clientes os favorecidos, mas também os médiuns e os próprios guias que se elevam na hierarquia espiritual, garantindo no primeiro caso uma reencarnação mais favorável e no segundo caso, ascensão no mundo dos espíritos. (NEGRÃO, 1993, p. 116).

Geralmente, os terreiros umbandistas fazem rituais semanais ou quinzenais. Há ainda terreiros que fazem cerimônias mensais específicas para os exus, entidade que falarei adiante. As cerimônias não são cobradas, mas as pessoas que fazem parte da assistência podem auxiliar financeiramente na manutenção das casas, ora em espécie ora doando materiais. Há, no entanto, a necessidade de se pagar uma mensalidade para as pessoas que são filiadas às federações umbandistas, organizações burocráticas discutidas ainda neste capítulo.

A umbanda apresenta um esquema bastante didático sobre sua teogonia e hierarquia de divindades<sup>6</sup>. Há a crença em um ser divino supremo (“Deus”). Abaixo dessa divindade há os Orixás e abaixo destes os Ancestrais. Os Orixás não incorporam nos médiuns, apenas os Ancestrais, conhecidos por Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Exus, Boaideiros, Marinheiros, Baianos, Ciganos. Há diferentes interpretações, mas a grande parcela dos terreiros umbandistas é consensual no que se refere às sete linhas<sup>7</sup>: a linha de Santo ou de Oxalá (dirigida por N. S. Jesus Cristo), a linha de Yemanjá (dirigida pela Virgem Maria, Nossa Senhora), a linha das crianças ou a linha do Oriente (dirigida por S. João Batista), a linha de Oxossi (dirigida por S. Sebastião), a linha de Xangô (dirigida por S. Jerônimo), a linha de Ogum (dirigida por S. Jorge) e a linha de S. Cipriano (África, dirigida por S. Cipriano) (MATTA E SILVA, 1983, p. 99). Observa-se que, se no candomblé as entidades se agrupam a fim de preservar as referências aos grupos étnicos africanos, na umbanda é a teoria das linhas que vai organizar e classificar as várias entidades cultuadas (SILVA, 2005).

Para a umbanda todas as pessoas são filhos de Deus e dos orixás, mas nem todas são médiuns. Estas possuem um compromisso antes mesmo de nascerem, o que demonstra a inserção da crença na reencarnação e no carma das tradições védicas e, posteriormente, do espiritismo kardecista. O compromisso dos médiuns é um ato missionário, sendo a teoria kardecista da reencarnação e da evolução espiritual o *leit motiv* da caridade umbandista (NEGRÃO, 1993). Para melhor assumir o compromisso que lhes foi traçado, os médiuns devem passar por um processo de iniciação, que implica na realização de vários rituais. Todos eles visam equilibrar o indivíduo fazendo com que este mantenha uma boa dinâmica com seu axé individual, o axé do sacerdote e o axé da comunidade.

Axé é uma palavra deveras conhecida. Ela já faz parte do linguajar e cultura do cidadão brasileiro. Axé tem vários significados para o povo-de-santo:

Axé é força vital, energia, princípio de vida, força sagradas dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus

altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais. Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados (PRANDI, 1991, p. 103).

Ainda que a palavra seja mais reverberada nos rituais do candomblé seu conceito está presente também na umbanda. Nos rituais umbandistas tudo contém e veicula axé: as ervas, as flores, as pedras, os charutos, os cachimbos, as palavras do sacerdote, as palavras das entidades, os cânticos, os preceitos e as oferendas realizados, enfim, o ritual todo é um complexo restituítor e dinamizador de axé. Os médiuns, ao passarem pelos vários rituais, estarão mais ajustados com o axé do sacerdote que comanda a casa e também com a comunidade e, nesse sentido, o axé é um elemento de homeostasia interna do sistema religioso umbandista.

A fim de melhor ajustar seu próprio axé, o indivíduo passa a conhecer sua paternidade/maternidade, ou seja, fica sabendo qual o orixá que rege sua “cabeça”. Cada médium é, portanto, filho de um orixá específico<sup>8</sup> e possui determinados ancestrais que são responsáveis por orientá-lo durante sua vida. É importante salientar que essas entidades não “baixam” apenas no sacerdote que entrevistamos, ou seja, não são exclusivas, propriedade dele. Assim como há vários filhos de orixá Oxalá, há também vários médiuns que podem receber as mesmas entidades, as quais geralmente dão suas mensagens nos terreiros, mas também fora deles:

Estas entidades “baixam em terra” em cerimônias quase sempre públicas, realizadas várias vezes por semana tanto nos terreiros como em lugares escolhidos por suas características simbólicas, cemitérios, praias, florestas etc. Elas o fazem seguindo uma estrita codificação corporal, gestual e verbal, muitas vezes por roupas características, objetos, comidas, bebidas, tabaco etc. (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 63).

A escolha pelos locais de culto deve-se ao tipo de trabalho que será realizado e as entidades que serão evocadas na ocasião. Assim, se o trabalho for para restituição de saúde poderá ser na floresta, no meio das matas com a presença dos caboclos, principalmente os caboclos de Oxossi tidos como caçadores<sup>9</sup>. Há, portanto, uma vinculação entre a entidade, sua função, onde atua e elementos com os quais manipula (no caso apresentado, com folhas e ervas). Os espíritos dos ancestrais são menos evoluídos que os orixás e, ainda que tenham nomes individualizados como citado anteriormente, eles remetem aos segmentos formadores da sociedade brasileira:

Os caboclos representam o indígena enaltecido na literatura romântica e popularizado na pajelança, no catimbó e no candomblé de caboclo. Porém, apresentam-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).

A umbanda traz em sua cosmovisão personagens já conhecidos na história brasileira e os transportam para um *status* diferenciado. A interpretação umbandista retira, por exemplo, o índio e o escravo da condição de inferioridade e marginalização e os elevam para o *status* de seres espirituais com poder de orientação e auxílio. Nesse

sentido, a umbanda absorve o sincretismo das contribuições de várias matrizes e elabora um campo múltiplo de crenças, mas com vistas à produção de uma síntese que reflete, no nível religioso, as contradições e exclusões dos grupos que contribuíram para a formação do povo brasileiro:

Ciganos, boiadeiros, pretos velhos, caboclos, exus, todos esses personagens cujos suportes históricos em vida foram explorados, marginalizados, ocupando os interstícios do sistema, toda a legião dos seres liminares, enfim, são transformados, nos terreiros populares, por um processo de inversão, em heróis dotados de força espiritual, capazes de socorrer aqueles que hoje, sujeitos talvez às mesmas vicissitudes, os invocam (MAGNANI, 1986, p. 48).

Essa é uma das razões pela qual a umbanda é chamada de uma religião genuinamente nacional. Ela recupera personagens da história social brasileira e os reinterpreta adequando-os à perspectiva religiosa, tendo sempre como basilar a relação entre seres sobrenaturais e seres naturais, seres elevados e seres menos elevados. É, portanto, uma religião que visa diminuir uma suposta relação de diferença, seja no plano social, seja espiritual.

Embora tenhamos listado vários tipos de ancestrais, existem, na maioria dos terreiros, quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista e que podem ser agrupados em duas categorias: os espíritos de luz: caboclos, pretos-velhos e crianças; os espíritos das trevas – os exus. Segundo Ortiz (1999), essa divisão corresponde a uma concepção cristã estabelecendo uma dicotomia bem x mal. Há que se pontuar, porém, que nem sempre os exus foram associados aos aspectos demoníacos. Originalmente eles eram cultuados em África e estavam ausentes do dualismo bem x mal. Lá eles não eram classificados como ancestrais e sim como um dos orixás (ALVARENGA, 2006). Os exus eram vistos como mensageiros divinos, ou seja, os que intermediavam o mundo dos deuses e dos homens. Isso pode ser comprovado nos vários itanifás (historietas vinculadas ao jogo divinatório Ifá) em que os exus aparecem como intérpretes oficiais dos deuses e ligados ao destino, logo, ao culto de Ifá. “Exu aparece então como tradutor das palavras divinas, por isso ele introduz o acaso na ordem do mundo; enquanto intérprete das mensagens divinas, ele detém o poder de avaliação, que lhe permite alterar o destino dos homens” (ORTIZ, 1999, p. 127). Outro aspecto pouco valorizado na umbanda atualmente é o caráter fálico dos exus. As artes africanas retratam os exus com um falo proeminente e, não raro, as danças tribais eram também realizadas com um falo de madeira, o qual era repetidamente levantado, representando o poder de fertilidade para as sociedades rurais que dependiam da terra para sua subsistência.

Com a aproximação das tradições africanas e o catolicismo no Brasil, os mitos e ritos associados à entidade exu sofreram reconfigurações, obedecendo a um processo social intenso. A diáspora africana não representou apenas a mudança de local, de África para Brasil, mas a transferência de sistemas sociais e estruturas simbólicas que precisaram ser ajustadas quando entraram em contato com outras crenças aqui já praticadas.

Não é possível dizer que nos candomblés a figura de exu tenha se alterado sensivelmente, mas na umbanda, majoritariamente, exu é uma entidade ligada aos subplanos de existência e lida com as questões eróticas (falo). A influência do discurso católico foi tão grande que os próprios adeptos passaram a representar e cultuar exu como uma figura “negativa”. Isso porque, eles parecem ser vistos como maculados, imersos na matéria, como perigosos.

O conceito de perigo associado a exu foi mantido tanto na África quanto no Brasil porque essa divindade possui a característica de transitar entre os “mundos”, de alterar a ordem das coisas (daí sua relação com o destino), de vincular-se ao caos e de

ser antissocial. Exu não gosta de regras, ele as quebra. Webster (1932) já afirmava que comportar-se antissocialmente é a expressão própria da condição marginal. Mary Douglas (2010, p. 120) corrobora com Webster ao afirmar que “ter estado nas margens é ter estado em contato com o perigo, é ter ido à fonte do poder”. O fato de exu poder falar com as demais divindades (orixás) e trazer seus recados o faz ter poder. Entretanto, esse lado perigoso de exu no universo umbandista foi associado à feitiçaria, à bruxaria, aos malefícios, justamente pela crença dualista católica que muito influenciou a umbanda. Exu na umbanda perde, portanto, i) seu *status*: deixa de ser um orixá e passa a ser um ancestral (menos evoluído), ii) suas características: deixa de ser o mensageiro e passa a ser o marginal, até mesmo o pilantra<sup>10</sup>.

A pomba-gira, outra entidade muito conhecida e cultuada na umbanda, seria a versão feminina dos exus e é geralmente associada ao estereótipo das prostitutas, especialista nos prazeres do corpo e da sexualidade. Elas são geralmente consultadas em casos de problemas afetivos ou sexuais. Ainda que essa versão seja a mais disseminada, há terreiros que possuem extremo respeito com a figura dos exus e pombas-giras, não entendendo serem eles espíritos inferiores que precisam ser doutrinados, ao contrário, são vistos como espíritos que trabalham com temáticas materiais resolvendo problemas afetivos, financeiros e de saúde, possuindo suas formas específicas e contundentes para fazê-los.

### 3. Diversidade de práticas rituais sob o mesmo nome: umbanda

A diversidade das práticas rituais é comprovada na forma com que cada terreiro interpreta a noção de sagrado. A umbanda é uma religião que não possui um livro sagrado (tal como a Bíblia, por exemplo) com normas de conduta a serem seguidas. Não há também um colégio de sacerdotes e sacerdotisas tal como os ministérios ou seminários dos padres. A metodologia da tradição oral concede certa flexibilidade permitindo com que cada terreiro estabeleça suas práticas litúrgicas e, finalmente, porque a identidade umbandista é composta pela contribuição de várias matrizes religiosas e sociais. Todas essas características listadas vão ao encontro do conceito de escolas umbandistas, cunhado pelo sacerdote e estudioso das religiões afro-brasileiras Francisco Rivas Neto:

Nas religiões afro-brasileiras ou afro-americanas, pela diversidade de seus adeptos, há também uma diversidade de ritos e formas de transmissão do conhecimento. Essas várias formas de entendimento e vivências das religiões afro-brasileiras denominamos Escolas. [...] As escolas são as diversas linguagens de pensar, ou praticar, caracterizadas pela maior ou menor influência das matrizes formadoras: americana, africana e indo-europeia. [...] No caso da Umbanda, embora não haja consenso quanto à ritualística (método), que são as várias formas de manifestar e interpretar a doutrina, o princípio de todas essas visões é o mesmo. Todas as escolas umbandistas estão baseadas na tradição oral (RIVAS NETO, 2012, p. 105-107).

Algumas características estão presentes na maioria dos terreiros umbandistas: 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).

Alguns momentos da história da umbanda foram marcados pela tentativa de codificar os atos litúrgicos da religião a fim de legitimá-la e conseguir maior visibilidade nacional, principalmente após o período do Estado Novo (1937-45), quando houve uma

forte repressão policial aos cultos afro-brasileiros. Havia na época uma preocupação por parte de algumas lideranças em unificar as práticas religiosas em todo o Brasil. Segundo esse grupo, todos os rituais deveriam começar com a mesma oração, hino, tocar ou não os instrumentos ritualísticos em determinados momentos. Enfim, era uma tentativa de impor um único modelo sobre a multiplicidade de outros tantos. Assim, alguns terreiros umbandistas começaram a se organizar em um quadro burocrático (federações) que lhes desse maior reconhecimento. As federações ficariam com a responsabilidade de cadastrar os já existentes e os novos terreiros, elaborar calendário litúrgico, dar proteção caso algum terreiro viesse a sofrer alguma violência, entre outras. A ideologia do “cadastro e da proteção” ecoou em muitas lideranças religiosas que pensavam ser obrigatório o cadastramento para que pudessem manter abertos seus terreiros. Isso porque “são muito poucos os pais-de-santo que têm qualquer interesse secular (político, cultural) além do profissional” (NEGRÃO, 1993, p. 115). Entretanto, algumas lideranças umbandistas vinculadas às federações pretendiam outra visibilidade que não apenas a religiosa, como pleitear cargos políticos, por exemplo, com a justificativa de representarem a umbanda em cenário nacional.

No período das primeiras federações<sup>11</sup> existiam muitas unidades-terreiro, mas pouquíssimas que mantivessem relações estreitas umas com as outras, logo, essa pretensa desunião acabou por enfraquecer a religião:

Se no candomblé o culto, formado a partir de fragmentos de várias religiões africanas, tinha na família-de-santo uma forma de reconstituir (através do parentesco mítico) as contribuições étnicas dos negros desagregados pelas condições de subordinação social, a umbanda se inspirou nas associações civis (cartoriais) para estabelecer sua organização sócio-religiosa. O terreiro passou, então, a funcionar segundo um estatuto que estabelecia os cargos (como presidente, secretário, tesoureiro), as funções dos membros, os horários de funcionamento e de atendimento ao público, as formas de ingresso e os direitos e deveres de cada “sócio” (como o pagamento de mensalidades para a manutenção da associação). A hierarquia religiosa assentou-se sobre esta organização burocrática de forma menos complexa que no candomblé. O líder espiritual (o pai ou mãe-de-santo) é auxiliado por assessores (pai ou mãe-pequena, cambonos e tocadores de atabaques) e pelo “corpo de médiuns”, os filhos de santo ou filhos de fé (SILVA, 2005, p. 114-115).

Entretanto, reforça Negrão (1993), embora as federações ou associações umbandistas reivindiquem a codificação e disputem junto ao Estado o monopólio da representação legítima da umbanda, há muitos outros terreiros que continuam suas práticas sem se filiarem a qualquer entidade burocrática. Esses grupos, liderados por seus pais e mães-de-santo sustentam que “são os terreiros as instâncias criativas do culto, *locus* da construção mítica e ritual, onde a umbanda é vivida em seu cotidiano encantado de crenças e práticas mágicas, voltado para as necessidades de seu público interno” (NEGRÃO, 1993, p. 114) e, portanto, as federações se constituiriam em instâncias de racionalização e moralização do culto, impondo regras, modelos e padrões únicos que iriam contra a lógica da diversidade existente no interior das práticas umbandistas.

A grande questão que se coloca é que, diferentemente de outras religiões afro-brasileiras, que se assentam na família de santo, a umbanda parece se constituir por milhares de unidades-terreiro que se espalham pelo país sem forte vinculação.

Ainda que a iniciação se faça pela transmissão de conhecimentos e vivências via oralidade a partir do vínculo que se estabelece entre pai/mãe-de-santo e seus filhos, a umbanda, com raras exceções<sup>12</sup>, não apresenta grandes exemplos de linhagens que nos facilite conhecer a origem de uma determinada linha de pensamento religioso, seus

sacerdotes, discípulos ou filhos de santo, local do culto e período em que iniciaram a praticar a umbanda. Isso é bem diferente do candomblé, religião em que “a questão da origem parece ser o assunto predileto do povo-do-santo” (PRANDI, 1991, p. 107). Os terreiros umbandistas, ao contrário, nascem quase que da vontade individual de indivíduos que vivenciaram algum tipo de conduta religiosa (católica e kardecista na maior parte das vezes) e que se descobrem médiuns umbandistas por experiências particulares com a mediunidade ora em transe, sonhos ou vidências. A partir daí, buscam locais para entenderem e lidarem com a mediunidade ou ainda abrem por si só seus terreiros, sem ao menos passar por um processo de iniciação. Este último caso não é muito bem visto, pois se entende que para o indivíduo alcançar o *status* de pai/mãe-de-santo ele deve primeiramente ter recebido os fundamentos de alguém e, principalmente, tê-los vivenciado.

Ainda que não seja possível observar com tanta nitidez os traços de linhagens existentes entre os terreiros e o processo de sucessão<sup>13</sup> na umbanda, uma vez constituída uma comunidade de santo, ela passa a representar um papel importante na vida de seus adeptos. O modelo da comunidade segue o padrão familiar patriarcal em que o pai/mãe-de-santo possuem a autoridade e todos os demais são seus dependentes e irmãos. Não há, conforme mencionado anteriormente, grandes laços de parentesco entre os terreiros umbandistas, mas dentro de sua própria comunidade os adeptos estabelecem vínculos afetivos fortes propiciados pela crença partilhada:

Assistimos uma exacerbação dos laços com os indivíduos pertencentes ao grupo religioso, até porque se formam, dentro daquele centrou ou terreiro, relações de familiaridade que são influenciadas pela própria organização hierárquica da umbanda, que segue um modelo familiar, no qual cada um possui lugar, função, como pai, mãe, mãe-pequena, irmã, filhos (MALANDRINO, 2006, p. 67).

### Considerações finais

O texto procurou recuperar as correntes teóricas que defendem um marco histórico para a fundação da umbanda no Brasil e se posicionar a respeito delas. Além disso, alguns elementos que compõe o arranjo da cosmovisão umbandista foram levantados na expectativa de apresentar um eixo compreensivo desta identidade religiosa. Dentro do universo das religiões afro-brasileiras sabe-se que há várias características que transitam e permeiam entre elas, como o enlace do adepto com a comunidade do santo, o contato com entidades sobrenaturais, entre outras. Entretanto, faz-se necessário apontar traços marcantes da umbanda justamente para que seu caráter identitário não fique à margem de outras denominações religiosas afro-brasileiras.

## NOTAS

<sup>1</sup> Escolas Afro-brasileiras são formas particulares e específicas de pensar e praticar a religiosidade afro-brasileira segundo uma epistemologia (corpo de conhecimentos), uma ética (valores de cada unidade-terreiro e sua linhagem) e um método (práticas rituais de aplicação da cosmovisão). O conceito foi cunhado por Francisco Rivas Neto, sacerdote e pesquisador das religiões afro-brasileiras em sua recente obra *Escolas Afro-brasileiras – Tradição Oral e Diversidade*, editada pela Archê Editora em 2012.

<sup>2</sup> Branca de pele e de alma porque não havia práticas de origem africanas, as quais representavam uma origem animista e fetichista.

<sup>3</sup> O termo Escola Nina Rodrigues foi utilizado como forma de uniformizar o pensamento dos intelectuais ligados à formação antropológica, vinculados ao surgimento da medicina legal. A escola foi vista como a tentativa de dar continuidade aos estudos sobre a questão racial brasileira.

<sup>4</sup> A cabula era um culto que recebeu forte influência das práticas dos negros bantos e foi muito praticada na região do Espírito Santo. Hoje, esse culto quase não existe e parece ter se transformado em outras denominações religiosas afro-brasileiras.

<sup>5</sup> Termo utilizado usualmente para explicar o momento em que as pessoas podem tomar o passe, falar com as entidades e receber algum auxílio das mesmas. O termo advindo do linguajar médico demonstra que as entidades têm o poder de cura, assim como um especialista da medicina tradicional. Trata-se, porém, no caso umbandista, de uma medicina espiritual.

<sup>6</sup> Rivas Neto (2000) definiu o conceito de Vertente Una do Sagrado em que apresenta a hierarquia de divindades da Umbanda e que pode ser aplicado em outros segmentos afro-brasileiros.

<sup>7</sup> Embora a maioria dos terreiros tenha aderido à teoria das linhas, nem todos as cultuam. Há pequenas diferenças, como por exemplo, não cultuar a linha do oriente e a linha de S. Cipriano, louvando-se no lugar delas, a linha das crianças e a linha das almas.

<sup>8</sup> É possível que o médium saiba também qual o segundo orixá que o acompanha. Geralmente há um orixá masculino e um orixá feminino, mas essa complementaridade não é obrigatória. Na umbanda, os médiuns tomam conhecimento dos "seus" orixás ou pela vidência do sacerdote, ou pela fala da alguma entidade ou ainda pelo jogo de búzios.

<sup>9</sup> A palavra caçador apresenta um duplo sentido. Por um lado representa a figura do indígena e por outro pode ser entendida como uma metáfora, como aquele que caça todas as negatividades e as doenças, restituindo saúde a quem o procura. Essa é uma explicação bastante encontrada na fala dos filhos de santo umbandistas.

<sup>10</sup> Outra entidade bastante conhecida na umbanda é Zé Pelintra, representado pela figura de um malandro carioca, que subverte a ordem das coisas. Ele se diverte, bebe, ri e faz também suas magias. Segundo Olga Cacciatore (1977) Zé Pelintra é um tipo de exu. Monique Augras (2009, p. 43) afirma que "falar de Zé Pelintra é dizer de aproximação e recuo, acertos e esquivas, transgressões e perigos. É render-se à eloquência do não dito, viajar pelas margens dos espaços suburbanos, encarar desafios. Curvar-se a regras implícitas, renunciar ao esclarecimento, deixar-se guiar pelos volteios do objeto da pesquisa, para com ele aprender a ginga, a brincadeira, a duplicidade.

<sup>11</sup> "Em 1939, Zélio e outros líderes umbandistas fundaram no Rio de Janeiro a primeira federação de umbanda, a União Espírita da Umbanda do Brasil, principal articuladora do 1º Congresso do Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941, no Rio de Janeiro, quando as principais diretrizes da religião foram traçadas" (SILVA, 2005, p. 115).

<sup>12</sup> Francisco Rivas Neto é um dos sacerdotes umbandistas que apresenta, inclusive, em seu blog e obras publicadas a história da sua linhagem desde os sacerdotes que o antecederam até ele, o atual responsável pelo terreiro.

<sup>13</sup> O processo de sucessão é quando um sacerdote falece e deixa preparado quem será seu substituído ou ainda transmite em vida a sucessão do seu terreiro.

## REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Lenny Francis Campos de. *As ressignificações de exu dentro da Umbanda*. 2006. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiás. 2006.

AUGRAS, Monique. *Imaginarão da magia: magia do imaginário*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora da PUC, 2009.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. v. 2. São Paulo: Edusp, 1971.

BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. *Marginália Sagrada*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

CACCIATORE, Olga. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Pallas, 2009.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda: Uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP/CER, 1987.

DANTAS, Beatriz Gôes. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, v. 1. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.

FREITAS, B. T. de; PINTO, T. S. *Doutrina e ritual de Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1970.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008a.

\_\_\_\_\_. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia (USP)*. São Paulo, v. 40, n. 2, p. 31-82, 1997.

\_\_\_\_\_. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 183-217.

JORGE, Érica F. C.; RIVAS, Maria Elise. Por uma interpretação do censo. Da repressão ao movimento umbandista atual. *Revista Identidade*, v. 17, n. 1, 2012.

LEPINE, Claude. Pierre Verger e Fatumbi. In: BARRETTI FILHO, Aulo (Org.). *Dos Yorubá ao Candomblé Ketu*. São Paulo: Edusp, 2010.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

MALANDRINO, Brígida Carla. *Umbanda – Mudanças e Permanências*. São Paulo: Editora da PUC-SP, 2006.

MATTAE SILVA, Woodrow Wilson. *Umbanda de todos nós*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1956.

- \_\_\_\_\_. Macumbas e Candomblés na Umbanda. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1983.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social, Revista de Sociologia USP*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1993 (editado em novembro de 1994).
- \_\_\_\_\_. Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado. *Revista Religião e Sociedade*, v. 18, n. 2, p. 64-74, 1997.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978 (1999).
- PRANDI, José Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- \_\_\_\_\_. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 51-66, 2004.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.
- RHODE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre a tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião*. Março, ano 9, 2009.
- RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda: A Proto-Síntese Cósmica*. São Paulo: Pensamento, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Escolas das Religiões Afro-brasileiras: Tradição Oral e Diversidade*. São Paulo: Arché, 2012.
- RIVAS, Maria Elise. *O mito de origem: Uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico*. São Paulo: Arché Editora, 2013. Monografia – Faculdade de Teologia Umbandista. São Paulo, 2008.
- SAIDENBERG, Thereza. Como surgiu a Umbanda em nosso país. *Revista Planeta*, n. 75, p. 34-37, 1978a.
- SCHWARCZ, Lillian. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e a questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VERGER, Pierre. *Orixás, Deuses Iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1999a.
- WEBSTER, H. *Primitive Secret Societies: a study in early politics in religion*. 2. ed. Nova York, 1932.