



## Espiritualidade umbandista: recriando espaços de inclusão

Umbanda spirituality: recreating spaces for inclusion

Irene Dias de Oliveira \*

Érica Ferreira da Cunha Jorge \*\*

### Resumo

O artigo se propõe a apresentar alguns elementos da cosmovisão umbandista para que possamos entender de que maneira esta legitima e ressignifica os espaços de inclusão social de parte da população brasileira. Essa cosmovisão recria e dá sentido às vidas e identidades das pessoas e, ao mesmo tempo, evidencia a exclusão sofrida ao longo das décadas. O texto busca uma compreensão dessas dinâmicas antropológicas e sociológicas baseado em algumas teorias que se debruçaram sobre a umbanda. Desde cedo, afrodescendentes transitam entre universos simbólicos distintos e lançam mão de sua espiritualidade para reelaborar suas tradições criando possibilidades de jogar com papéis e identidades diversas. A umbanda, por ser constitutivamente plural, é, muitas vezes, considerada destituída de uma identidade própria. Por isso, alguns elementos que compõem o arranjo da cosmovisão umbandista foram levantados com a expectativa de apresentar um eixo abrangente dessa identidade religiosa. 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.

**Palavras-chave:** Umbanda; espiritualidade; inclusão.

### Abstract

The article intends to introduce some elements of Umbanda worldview so that we can understand the way how it legitimizes and reframes the spaces for social inclusion of a portion of the Brazilian population. This worldview recreates and provides a meaning to people's lives and identities and, at the same time, it highlights the exclusion suffered over the decades. The text seeks an understanding of these anthropological and sociological dynamics based on some theories that have addressed Umbanda. Since their early years, Afro-descendants move between different symbolic universes and resort to their spirituality to redesign their traditions, creating possibilities to play different roles and take different identities. Umbanda, constitutively plural, is often regarded as devoid of an identity of its own. Thus, some elements making up the arrangement of Umbanda worldview were obtained with the expectation of introducing a comprehensive axis of this religious identity. However, there is a need to point out striking features of Umbanda precisely to avoid that its identity features are left behind other Afro-Brazilian religious denominations.

**Keywords:** Umbanda; spirituality; inclusion.

---

Artigo recebido em 22 de fevereiro de 2013 e aprovado em 22 de março de 2013.

\* Doutora em Teologia pela Pontifícia Facoltà Teologica dell'Itália Meridionale – Itália. Professora e pesquisadora do Programa em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). País de origem: Brasil. E-mail: irene.fit@pucgoias.edu.br.

\*\* Mestranda em Ciências Humanas e Sociais na Universidade Federal do ABC (UFABC). Teóloga com ênfase nas religiões afro-brasileiras pela Faculdade de Teologia Umbandista (FTU). Professora-pesquisadora na Universidade Aberta do Brasil, atuante na UFABC, e professora na FTU. País de origem: Brasil. E-mail: erica.jorge@ufabc.edu.br.

## Introdução

Talvez algumas pessoas leiam com certa perplexidade o título deste artigo. Provavelmente algumas se perguntem se existe uma espiritualidade umbandista, uma espiritualidade afro-brasileira ou até mesmo se a umbanda possui o *status* de religião. Para responder a essas perplexidades queremos, em um primeiro momento, esclarecer o que entendemos, aqui, por espiritualidade para, a seguir, falar da espiritualidade umbandista.

Assiste-se hoje uma redescoberta dos valores religiosos e certo respeito e reconhecimento às diferenças. Embora isso seja verdadeiro, percebe-se que ainda existe muita resistência quando esses valores dizem respeito a religiões cuja linguagem e símbolos não são familiares ou próximos de nós. A tendência é invisibilizá-las, descredencializá-las. No Ocidente letrado, que reduz o saber ao conhecimento científico, controlável e observável, parece que a espiritualidade é entendida apenas como espiritualidade cristã e, portanto, válida e reconhecida a partir de reflexões teológicas que a legitimam e a justificam. No entanto, a espiritualidade entendida aqui como experiência do sagrado estabelece uma teia de significados que dá sentido ao mundo e à realidade (BERGER, 1985; GEERTZ, 1989).

Embora nasça em um contexto específico, com uma linguagem e símbolos específicos, a espiritualidade faz parte de uma experiência que é universal e que se encontra na origem das religiões. Se a experiência que o ser humano tem do sagrado é universal, a forma como ela é comunicada se torna particular, ela é mediatizada: passa pelos sinais, símbolos, mediações várias que estão vivas dentro das religiões e que são encontradas na cultura de cada povo (TERRIN, 2003, p. 79). A espiritualidade, assim compreendida, é a forma como a pessoa afirma-se a partir de sua cultura, o mundo e o sagrado.

Segundo Terrin (2003), no Ocidente, cristão e dominado pela ciência, a falta de espiritualidade tem marcado a nossa cultura e visão de mundo, levando o Ocidente em direção ao que é mensurável, ponderável e controlável, o que resulta em uma grande perda para o mundo interior. Diante disso, outras formas de conceber o mundo e de “narrar” o Sagrado não são aceitas, valorizadas e reconhecidas. Por isso, as experiências do Sagrado narradas, compreendidas e vivenciadas pelos povos de tradições orais, como é o caso das religiões afrobrasileiras e indígenas, entre outras, nem sempre são reconhecidas, aceitas e valorizadas. Embora essas espiritualidades tragam o registro da história, da concepção de vida e estejam carregadas de humanidade e sacralidade, ainda são pouco reconhecidas. Esses povos, com seu vasto e complexo conhecimento não oficial e não institucionalizado, representam a consciência coletiva de grupos e sociedades inteiras que experienciam o Sagrado e narram-no a partir de seus corpos, suas músicas e suas memórias.

A espiritualidade é inerente ao ser humano e vai além das culturas. Porém, é a partir da relação entre a experiência do Sagrado e do modo como ele é comunicado que se estabelecem a diferença e as especificidades culturais e simbólicas. A partir daí, diversificam-se os mundos religiosos. Ela é entendida em várias tradições religiosas e filosóficas como a dimensão fundamental do ser humano e representa um projeto de vida, um direcionamento para a realidade mais profunda do ser humano. A espiritualidade extrai seus recursos mais profundos do âmago do universo e habilita a pessoa a encontrar sentido e solução para seus problemas específicos. Assim entendida, a espiritualidade forja e estabelece um sistema de símbolos que atuam para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações entre as pessoas (GEERTZ, 1989).

Segundo Terrin (2003), a experiência do Sagrado não nasce de uma especulação nem de uma filosofia, mas de um sentimento, uma emoção diante da grandeza do mundo e do mistério que o envolve, por isso é uma das expressões

mais antigas e universais da alma humana e possibilita o encontro com o numinoso, além de desempenhar um papel estratégico na construção do mundo independente de cultura ou tradição filosófica. A espiritualidade é “inteligência”, ou seja, é a forma de captar, de “acolher” o Sagrado em toda a realidade e em eventos da vida diária. Para aqueles e aquelas que vivem essa experiência, ela se torna o êxtase quase insuportável quando o conhecimento aflora; é o júbilo por algo novo; é a profunda satisfação e paz quando se descobre que fazemos parte de tudo e que algo nos irmana; é descobrir-se integrado e fazendo parte de algo que estabelece sentido, pertença e identidade. Sendo esta a nossa concepção de espiritualidade, entendemos, portanto, que as religiões de matriz africana e, conseqüentemente, a umbanda estão grávidas de espiritualidade. Para entender como a espiritualidade Umbandista garante força, resistência e inclusão de seus adeptos, percorreremos um pouco de sua história, de sua cosmovisão e de sua dinâmica interna.

## **1 Umbanda: origem e versatilidade**

A umbanda é uma dentre as várias religiões afro-brasileiras. Ela se constituiu a partir da interface e encontro das matrizes religiosas 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. Segundo Verger (1999, 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, que pode significar “sacerdote”, “feiticeiro”, “lugar de culto” (FREITAS; PINTO, 1970). Há, ainda, uma corrente que afirma que o termo tem procedência sânscrita (SAIDENBERG, 1978) ou 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).

No que se refere aos elementos históricos da constituição umbandista, a controvérsia é ainda maior. Ainda de acordo com a abordagem de Jorge e Rivas (2012), é possível encontrar três principais correntes que abordam a questão. A primeira delas crê que a umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, ao incorporar o Caboclo das Sete Encruzilhadas<sup>1</sup>. A segunda compreende a umbanda como um processo maior que uma atitude pessoal específica. Ela não teria surgido com uma única pessoa, mas se trata de um movimento coletivo, espalhado pelos vários Estados do Brasil e concentrado na região Sudeste, a partir dos rituais denominados *macumbas*. A terceira e última corrente provém das Ciências Sociais, que afirmam que a umbanda surge entre as décadas de 1920 e 1930 como uma religião adaptada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que saía de um passado agrícola e buscava encontrar seu espaço na modernidade, inclusive propondo uma religião adaptada à identidade brasileira, mestiça por excelência.

Jorge e Rivas (2012) pensam que a umbanda seja uma mistura da segunda e terceira correntes. A existência de rituais de cura com outros elementos encontrados hoje na umbanda já apontam 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, concordamos com Roger Bastide (1971) e Florestan Fernandes (2008) quando afirmam que, além de desagregados (pela vida urbana) e afastados que estavam de sua terra de origem (África), o povo negro teve

---

<sup>1</sup> Ser umbandista significa conceber uma benéfica multiplicação do eu por meio da “manifestação de diferentes personalidades espirituais” (J. R. PRANDI, 1991). Esses seres espirituais também são chamados entidades e adentram o mundo psíquico-físico dos médiuns para transmitir suas mensagens. Portanto, incorporar significa dar “corpo” às entidades espirituais, “falar por intermédio do outro” (médium). A entidade utiliza o médium para se manifestar/incorporar. Incorporar é permitir que a entidade se manifeste (CUNHA, 2012)

que encontrar meios para fixar a memória coletiva de suas tradições nos rituais denominados macumbas<sup>2</sup> rurais. 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 que deixava os negros à margem do processo de integração social. Por isso, para que eles se sustentassem na cidade, tiveram que assumir compromissos trabalhistas, perder o vínculo com a terra, a natureza e todo o arsenal físico que propiciava condições para a realização de suas práticas religiosas. A umbanda, portanto, “nascida” muito antes de 1900, atualizou-se e se adaptou ao século XXI, principalmente a partir dos rituais denominados de macumbas cariocas, que refletiam “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 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 trazia insegurança e desordem. As representações coletivas das divindades fixadas em rituais denominados macumbas conferiam unidade e identidade aos negros e brancos pobres, e estes se somariam cada vez mais àqueles. Entretanto, Roger Bastide (1971, p. 414) não tem um olhar ameno em relação aos rituais de macumba, afirma que eles expressam

---

<sup>2</sup> Na maioria das vezes, a macumba é entendida de maneira pejorativa e preconceituosa. Porém, na realidade, trata-se de um ritual sincrético de matriz africana (bantu).

<sup>3</sup> O termo Escola Nina Rodrigues foi utilizado como forma de uniformizar o pensamento dos intelectuais ligados à formação antropológica que levou 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.

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”. R. 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, Roger Bastide se referia 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. Ainda que o sociólogo francês tenha contribuído muito com os estudos sobre as religiões de procedência africana e, também, abordando a umbanda, pesquisadoras como Stefania Capone (2009) e Beatriz Goes Dantas (1988) já comprovaram o caráter elitista impresso no pensamento bastidiano. Lísias Negrão (1997, p. 80) também aquece as críticas ao sociólogo francês ao afirmar que

[...] sua posição metodológica diante da realidade observada, fortemente ancorada na distinção magia/religião de Durkheim e em suas afinidades pessoais com o candomblé, fez com que este fosse tomado [...] como paradigma da religião autêntica frente a outras formas descaracterizadas magicamente (a macumba) ou ideologicamente (a umbanda).

Roger Bastide foi, portanto, um dos pensadores que ampliou o estudo das religiões africanas no Brasil, analisou a expansão da umbanda nas metrópoles, mas

impregnou sua análise com um olhar bastante refratário às novas reconfigurações religiosas no seio urbano.

## 2 A cosmovisão umbandista

A umbanda apresenta um esquema bastante didático sobre sua teogonia e hierarquia de divindades<sup>5</sup>. Essa organização foi registrada por Rivas Neto (2000), o qual segue a segunda corrente no que se refere à formação da umbanda. O autor esclarece que na umbanda há a crença em um ser divino supremo: Deus. Abaixo dessa divindade há os Orixás e abaixo destes os Ancestrais.

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 iorubá e eles continuaram sendo louvados no Brasil durante e após a escravidão. Na 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. Atualmente, em um único terreiro louvam-se vários orixás (LEPINE, 2010).

Os ancestrais são os espíritos desencarnados de origens míticas que se colocam a serviço dos humanos aflitos. Eles são incorporados pelos médiuns e transmitem suas mensagens.

Incorporam-se os guias para que estes solucionem os problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustes

---

<sup>5</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. Francisco Rivas Neto é médico cardiologista e um dos sacerdotes umbandistas que apresenta, inclusive, em seu *blog* e em obras publicadas a história da sua linhagem desde os sacerdotes que o antecederam até ele, o atual responsável pelo terreiro.

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).

A umbanda, portanto, é uma religião mediúnica, já que seus adeptos servem de veículo para a manifestação das entidades, por isso, o uso da palavra médium: meio, o que faz a mediação. Os adeptos dessa religião que assumem um compromisso religioso são preparados para atuar como médiuns por meio de vários rituais de iniciação. 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 incorporam os médiuns, apenas os ancestrais – diferentemente de outras vertentes religiosas afro-brasileiras, como o candomblé.

Na umbanda, os ancestrais são personagens míticos (espíritos ou entidades): crianças, caboclos, pretos velhos, ciganos e Exus, entre outros. As personagens míticas na umbanda são várias e complexas. A umbanda busca na realidade brasileira sua fonte de inspiração e transforma em símbolos figuras do cotidiano popular (CONCONE, 2004). Essas figuras míticas correspondem geralmente aos vários segmentos da sociedade brasileira: podem ser símbolos fundantes da brasilidade (caboclos, índios e pretos velhos) ou símbolos de liberdade, malandragem (marinheiros, ciganos, baianos) ou símbolos da irreverência (Exus, Pombajiras) ou, também, os representantes das camadas populares subalternas, excluídas (Zé Pelintra, Exu e Pombajira). Por meio de seus personagens míticos, a umbanda constrói, assim, um palco onde a sociedade brasileira faz sua autodramatização. Esse palco é construído no cotidiano pela presença das personagens que representam a brasilidade (indígena, branca, negra), mas que, com todas as suas contradições, tornam-se um reflexo da sociedade brasileira: “Do familiar e carinhoso preto velho ao *trickster* e arruaceiro Exu, muitos guias se

apresentam e são reconhecidos como ‘paizinhos’ e ‘compadres’. Há uma identificação generalizada com vários personagens da vida cotidiana do país” (SOUZA, 2004, p. 305). Nesse palco, assim construído e com suas contradições, a umbanda, a partir de seus símbolos e ritos, em um processo de contínua reinvenção, constrói e reconstrói (autodramatização) a identidade da brasilidade. O mundo dos “vivos” possibilita que o mundo dos “mortos”, os ancestrais (pretos velhos, caboclos, baianos, cangaceiros), tenha um significado representativo, em níveis diferentes para os membros da umbanda (VICTORIANO, 2005). Há uma representação coletiva no espaço religioso e social da umbanda: “Cria-se um cenário teatral em que se procura ritualizar as ações de seus atores, no sentido de atualizar a ajuda e o discurso hierárquico das entidades religiosas” (VICTORIANO, 2005, p. 66). Desse modo, a umbanda absorve e redefine os traços religiosos diversos e aproveita os elementos presentes nos hábitos de consumo religioso para se adequar e se mostrar atualizada e ajustar-se a contextos sociais diferentes (SOUZA, 2004).

Para melhor assumir o compromisso que foi traçado para eles, ofertar uma gama variada de bens simbólicos a seus adeptos, os médiuns devem passar por um processo de iniciação, que implica a realização de vários rituais. A partir desse aprimoramento espiritual (iniciação), obtido em vários níveis, os médiuns incorporam as entidades e assumem um compromisso de proximidade com o sagrado, abrindo a possibilidade de comunicação com a esfera espiritual. Em comparação com outros membros, a iniciação confere a eles a condição de presença distinta e separada no culto e de uma identificação com o culto, à medida que os iniciados se sentem preparados para realizar as cerimônias, proporcionando aos adeptos a satisfação de seus desejos. A expectativa decorrente desses rituais se dá por meio de um discurso econômico, político e religioso que proporciona, ao adepto, uma resposta satisfatória em relação ao seu cotidiano (VICTORIANO, 2005). Esses rituais visam a equilibrar o indivíduo, fazendo com que este mantenha uma boa dinâmica com seu axé individual, o axé do sacerdote e o axé da

comunidade, com a finalidade de atender às demandas espirituais e materiais de seus membros. O axé é um conceito fundamental na cultura africana. É a força vital que mantém a ordem cósmica. Dada a sua importância na umbanda, falaremos um pouco mais a seguir.

## 2.1 O axé na umbanda

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, forças 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 ser 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 (J. R. 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: ervas, flores, pedras, charutos, cachimbos, as palavras do sacerdote, as palavras das entidades, os cânticos, os preceitos e oferendas realizados, enfim, o ritual todo é um complexo restituidor e dinamizador de axé. Os médiuns, ao passarem pelos vários rituais, estarão mais ajustados ao axé do sacerdote que comanda a casa e também à 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 ou maternidade, ou seja, fica sabendo qual é o orixá que rege sua “cabeça”. Cada médium é, portanto, filho

de um orixá específico<sup>6</sup> e possui determinados ancestrais que são responsáveis por orientá-lo durante sua vida:

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 dos locais de culto deve-se ao tipo de trabalho que será realizado e as entidades que serão evocadas na ocasião. Por exemplo, se o trabalho for para restituição da saúde, poderá ser na floresta, no meio das matas, com a presença dos caboclos, principalmente os de Oxóssi tidos como caçadores<sup>7</sup>. Há, portanto, uma vinculação entre a entidade, sua função, o axé e os elementos manipulados (como folhas e ervas). Cada terreiro realiza suas práticas de forma específica, levando em consideração a tradição religiosa recebida de seus antecessores (sacerdotes) e como a colocam em prática nos vários rituais. Ainda que exista grande diversidade de cultos, todos eles são agrupados na denominação umbanda, o que equivale a dizer que a identidade umbandista contempla uma variedade imensa de manifestações religiosas.

## 2.2 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 ser 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

---

<sup>6</sup> É possível que o médium também saiba qual é 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 pela vidência do sacerdote ou pela fala da alguma entidade ou, ainda, pelo jogo de búzios.

<sup>7</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.

flexibilidade, permitindo 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 vão ao encontro do conceito de escolas umbandistas, cunhado pelo sacerdote e estudioso das religiões afro-brasileiras Francisco Rivas Neto (2012, p. 105-107):

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.

Algumas características estão presentes em muitos terreiros umbandistas: i) transe mediúnicos, 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 Pombajiras, 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), a fim de obter

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 da criação das primeiras federações<sup>8</sup>, existiam muitas unidades-terreiro, mas pouquíssimas que mantivessem relações estreitas umas com as outras, logo, essa pretensa desunião acabava 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 sociorreligiosa. 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

---

<sup>8</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). As primeiras federações utilizavam o nome “espírita”, este geralmente associado ao kardecismo de mesa branca, para que fossem aceitas, já que a umbanda era associada aos negros e, portanto, à impureza e marginalização religiosa.

da representação legítima da umbanda, há muitos outros terreiros que continuam suas práticas sem se filiar 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 constituiriam 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. Os adeptos umbandistas se unem a partir dos laços do terreiro, mas estão a todo momento transitando para outros terreiros ou, ainda, para outros segmentos religiosos. Uma das hipóteses que levantamos para esse fraco laço de pertença sustenta que tal dinâmica se deve à constituição do próprio segmento umbandista, que já nasceu com a condição de abarcar a pluralidade de pessoas, diferentemente do candomblé, que, a princípio, surgiu dos laços existentes entre as várias etnias africanas.

A iniciação na umbanda é feita pela transmissão de conhecimentos e vivências via oralidade a partir do vínculo que se estabelece entre pai ou mãe de santo e seus filhos. No entanto, a umbanda, com raras exceções, apresenta grandes exemplos de linhagens que facilitam conhecer a origem de 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 de santo” (PRANDI, 1991, p. 107). Muitos terreiros umbandistas, ao contrário, surgem da vontade de indivíduos que vivenciaram algum tipo de experiência religiosa (católica e kardecista na maior parte das vezes) e que acreditam ser médiuns umbandistas a partir de experiências particulares como a mediunidade, o

transe, sonhos ou vidências. A partir daí, buscam locais para entender e lidar com a mediunidade ou, ainda, abrem seus próprios terreiros, sem passar por um processo de iniciação. Este último caso não é muito bem visto, pois, segundo os pressupostos da religião, para o indivíduo alcançar o *status* de pai ou mãe de santo ele deve primeiramente ter recebido os fundamentos de alguém e, principalmente, tê-los vivenciado. Essa vertente, que passa a iniciação nos moldes de “curso”, é entendida por muitos adeptos como o setor mercadológico da religião, já que visa a conferir um título sacerdotal por meio de um curso sem valorizar a experiência religiosa.

Conforme mencionado anteriormente, ainda que não seja possível observar com tanta nitidez os traços de linhagens entre os terreiros e o processo de sucessão<sup>9</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, no qual o pai ou mãe de santo possui 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 centro 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).

### 3 A cosmovisão umbandista: estabelecendo redes de inclusão

A umbanda traz em sua cosmovisão personagens já conhecidos da história brasileira e os transportam para um *status* diferenciado (SILVA, 1995). A interpretação umbandista retira, por exemplo, o índio e o escravo da condição de

---

<sup>9</sup> O processo de sucessão é quando um sacerdote falece e deixa preparado o seu substituto ou transmite em vida a sucessão do seu terreiro.

inferioridade e marginalização e os eleva para o *status* de seres espirituais com poder de orientação e auxílio. Nesse sentido, a umbanda absorve o sincretismo das contribuições de várias matrizes (CONCONE, 1987) 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).

Também os ancestrais, que são considerados menos evoluídos que os orixás, 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).

Essa é uma das razões pelas quais 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 a diminuir a relação de diferença, seja no plano social ou espiritual, como já apontaram Magnani (1986) e Concone (1987).

Embora tenhamos listado vários tipos de ancestrais, existem, na grande maioria dos terreiros, quatro gêneros de espíritos que compõe o panteão umbandista e que podem ser agrupados em duas categorias: os espíritos de luz – caboclos, pretos velhos e crianças – e os espíritos das trevas – os Exus. Segundo Ortiz (1999), essa divisão corresponde a uma concepção cristã estabelecendo uma dicotomia entre “bem *versus* 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 *versus* mal. Lá, eles não eram classificados como ancestrais, mas, sim, como um dos orixás (ALVARENGA, 2006). Os Exus eram vistos como mensageiros divinos, 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 a fertilidade, uma vez que as sociedades rurais dependiam da terra para sua subsistência.

Com a aproximação das tradições africanas do catolicismo, os mitos e ritos associados a 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.

Nos candomblés mais tradicionais, a figura de Exu não se alterou. Já na umbanda, majoritariamente, Exu é um espírito ligado aos subplanos de existência e lida com as questões eróticas. Perde, portanto, o *status* de orixá e passa a ser um ancestral. 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 e perigosos.

O conceito de perigo associado a Exu foi mantido tanto em África como no Brasil porque esse orixá 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 viola. Webster (1932) já afirmava que se comportar antissocialmente é a expressão própria da condição marginal. Mary Douglas (2010, p. 120) corrobora Webster (1932) 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 fazem ter poder. Entretanto, esse lado perigoso de Exu no universo umbandista foi associado à feitiçaria, à bruxaria, aos malefícios, justamente pela crença dualista cristã-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, o pilantra<sup>10</sup>.

Pombajira, outra entidade conhecida e cultuada na umbanda, é a versão feminina de Exu. Ela geralmente é associada ao estereótipo das prostitutas, especialista nos prazeres do corpo e da sexualidade. Ela é consultada em casos de

---

<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 gíngã, a brincadeira, a duplicidade”.

problemas afetivos ou sexuais. Ainda que essa versão seja a mais disseminada, há terreiros que respeitam os Exus e as Pombajiras. Estes não são considerados espíritos inferiores que precisam ser doutrinados, ao contrário, são vistos como espíritos que trabalham em prol da resolução das angústias e dos problemas afetivos, financeiros e de saúde das pessoas.

A espiritualidade umbandista ressignifica a identidade das pessoas por meio da reconstrução e retransmissão de conceitos destruídos pelo processo de negação da negritude. O recurso sincrético, acreditamos, foi um mecanismo para afirmar o universo dos pobres, marginalizados e excluídos em uma comunidade que os negava enquanto pessoa. A umbanda é uma solução original enquanto tece uma continuidade entre as práticas voltadas para as comunidades negras, reinterpretando-as segundo novos códigos fornecidos pela sociedade branca urbana e industrial (ORTIZ, 1999). Por outro lado, Ortiz (1999) considera que a umbanda representa o processo de embranquecimento das tradições afro-brasileiras, pois “para subir individualmente na estrutura social, o negro não tem alternativa, ele precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco” (ORTIZ, 1999, p. 33).

## **Conclusão**

A cosmovisão umbandista constrói um modelo religioso a partir de atores sociais concretos. Desde sua chegada em terras brasileiras, com o processo de escravização, africanos e africanas transitam entre universos simbólicos distintos e lançam mão desses recursos para reelaborar suas tradições a partir de sua espiritualidade criando, assim, possibilidades de negociar seus papéis e identidades diversas. Enquanto sistema simbólico, a umbanda tenta legitimar, acolher e ressignificar as diferenças, valorizar e dar espaço àqueles e àquelas que se encontram à margem da sociedade, proporcionando meios não só de sobrevivência, mas ajudando a lidar com os problemas da fome, da doença, do trabalho e das

aflições cotidianas, além de oferecer mecanismos para lutar por uma convivência mais integradora. Quando se apodera de valores socialmente legítimos, como o do discurso científico presente no Espiritismo, a umbanda utiliza a ciência como fundamento de seu mundo religioso. O conhecimento das ervas, a utilização de banhos e chás tem seu reconhecimento legítimo ao longo da história de diversos povos e culturas e, hoje, seu uso é comprovado pela própria medicina. A ciência transforma-se argumento de legitimação do sagrado para que a umbanda se imponha enquanto religião, em uma sociedade que lhe foi hostil desde o seu nascimento. A umbanda se apodera desses valores para justificar e legitimar suas práticas e rituais religiosos. Na medida em que a umbanda se aproxima do Espiritismo, ela pretende romper com aqueles elementos que, na cultura branca, cristã e ocidental, eram considerados magia e feitiçaria, para se aproximar das raízes brancas e ocidentais. A umbanda quer ser brasileira e tem consciência disso. Segundo Ortiz (1999, p. 17), “não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira”. A integração foi uma das formas que a umbanda encontrou para interiorizar e superar as críticas feitas pelas instâncias legítimas da sociedade (ORTIZ, 1999, p. 195).

Nesse sentido, a espiritualidade umbandista possibilita a conjugação das diferenças. Mas essa possibilidade é flexível e sempre passível de novos arranjos, novas experiências. A integração cultural, social e política é possível porque a umbanda está continuamente se remodelando, o que garante seu caráter flexível e diversificado. Porém, se por um lado existe essa flexibilidade e diversidade, de outro, a própria cosmovisão garante o princípio estruturante e identitário da umbanda. Os orixás e ancestrais são princípios estruturantes da tradição e da identidade dos povos de terreiro. Eles morreram, mas não se ausentaram. Eles estão e permanecem junto às suas famílias, invisíveis, protegendo-as e orientando-as. A ancestralidade é o que garante a autenticidade e mantém o vigor da tradição. A tradição é continuamente ressignificada e atualizada. A legitimidade dá-se exatamente por não ser uma memória fossilizada do passado, mas uma experiência

atualizada pelo vigor, pela fé e pelos embates dos povos de terreiro, entre eles, os umbandistas.

Neste artigo, apontamos algumas reflexões que defendem um marco histórico para a fundação da umbanda no Brasil e analisamos como a espiritualidade umbandista constitui um sistema simbólico que ressignifica e legitima espaços de integração para pessoas que vivem à margem da sociedade dando-lhes sentido e *status* de pertença social. Por isso, alguns elementos que compõem o arranjo da cosmovisão umbandista foram levantados com a expectativa de apresentar um eixo compreensivo dessa espiritualidade. Dentro do universo das religiões afro-brasileiras, sabe-se que há várias características que transitam e se imbricam, como o enlace do adepto com a comunidade de santo, o contato com entidades sobrenaturais, entre outras. Entretanto, faz-se necessário apontar traços marcantes da espiritualidade umbandista para que ela não fique à margem em relação a outras denominações religiosas afro-brasileiras.

## REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, L. F. C. **As ressignificações de Exu dentro da umbanda**. 96 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.
- AUGRAS, M. **Imaginário da magia: magia do imaginário**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1971. v. 2.
- BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. **Marginália sagrada**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1991.
- CACCIATORE, O. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CAPONE, S. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa/Pallas, 2009.
- CONCONE, M. H. V. B. **Umbanda, uma religião brasileira**. São Paulo: Edusp/CER, 1987.

- CONCONE, M. H. V. B. Caboclos e pretos velhos da umbanda. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CUNHA, W. R. **Transe mediúnico, entre a ciência e a religião: uma análise sobre as relações entre o espiritismo e a parapsicologia**. 204 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.
- DANTAS, B. G. **Vovó Nagô e papai Branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.
- FREITAS, B. T.; PINTO, T. S. **Doutrina e ritual de umbanda**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1970.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 40, n.2, p. 31-82, 1997.
- GIUMBELLI, Emerson. 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.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, São Paulo, v.28, n. 2, p. 80-101, 2008.
- JORGE, É. F. C.; RIVAS, M. E. Por uma interpretação do censo: da repressão ao movimento umbandista atual. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 17, n. 1, p. 121-136, 2012.
- LEPINE, C. Pierre Verger e Fatumbi. In: BARRETTI FILHO, A. (Org.). **Dos yorubà ao candomblé ketu**. São Paulo: Edusp, 2010.
- MAGNANI, J. G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.
- MALANDRINO, B. C. **Umbanda: mudanças e permanências**. São Paulo: Educ, 2006.
- MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. **Umbanda de todos nós**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1956.
- MATTA E SILVA, W. W. **Macumbas e candomblés na umbanda**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1983.
- NEGRÃO, L. N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, São Paulo, v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993.
- NEGRÃO, L. N. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. **Religião e Sociedade**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 63-74, 1997.

- ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- PRANDI, J. R. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
- PRANDI, José Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 51-66, 2004.
- PRANDI, R. A religião e a multiplicação do eu: transe, papéis e poder no candomblé. **Revista USP**, São Paulo, n. 9, p. 133-144, mar./maio, 1991.
- RAMOS, A. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.
- RIVAS, Maria Elise. **O mito de origem: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico**. 2008. Monografia (Graduação)- Faculdade de Teologia Umbandista, São Paulo.
- RIVAS NETO, F. **Umbanda: a proto-síntese cósmica**. São Paulo: Pensamento, 2000.
- RIVAS NETO, F. **Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade**. São Paulo: Arché, 2012.
- ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre a tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, São Paulo, v. 9, mar. 2009. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2009/t\\_rohde.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.htm)>. Acesso em 21 jan. 2013.
- SAIDENBERG, T. Como surgiu a umbanda em nosso país. **Revista Planeta**, São Paulo, n. 75, p. 34-37, dez. 1978.
- SCHWARCZ, Lilian. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, V. G. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SILVA, V. G. **Candomblé e umbanda**. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SOUZA, A. R. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- TERRIN, A. N. **Introdução ao estudo comparado das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- VERGER, P. **Orixás, deuses iorubás na África e no novo mundo**. Salvador: Corrupio, 1999.
- VICTORIANO, B. A. D. **O prestígio religioso na umbanda: dramatização e poder**. São Paulo: Annablume, 2005.
- WEBSTER, H. **Primitive secret societies: a study in early politics in religion**. Nova York, 1932.