



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**ANA CLARA SAPIENCI DE SOUZA**

**Entre o cristão-espírita e o afro-brasileiro: a umbanda no campo religioso em  
transformação**

**CAMPINAS**

**2020**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**ANA CLARA SAPIENCI DE SOUZA**

**Entre o cristão-espírita e o afro-brasileiro: a umbanda no campo religioso em  
transformação**

*Dissertação apresentada ao Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas como  
parte dos requisitos exigidos para a  
obtenção do título de Mestra em  
Sociologia.*

Orientador: Prof.º Dr.º Renato José Pinto Ortiz

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO  
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA  
ALUNA ANA CLARA SAPIENCI DE SOUZA, E  
ORIENTADA PELO PROF. DR. RENATO JOSÉ  
PINTO ORTIZ.

**CAMPINAS**

**2020**

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Sa67e Sapienci de Souza, Ana Clara, 1996-  
Entre o cristão-espírita e o afro-brasileiro : a umbanda no campo religioso em transformação / Ana Clara Sapienci de Souza. – Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Renato José Pinto Ortiz.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Cultos afro-brasileiros. 2. Umbanda. 3. Cultura -Brasil. I. Ortiz, Renato, 1947-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Comparison between the christian-spiritist and the afro-brazilian religious : umbanda in the religious field of transformation

**Palavras-chave em inglês:**

Cults, Afro-Brazilian

Umbanda

Culture - Brazil

**Área de concentração:** Sociologia

**Titulação:** Mestra em Sociologia

**Banca examinadora:**

Renato José Pinto Ortiz [Orientador]

Edson Silva de Farias

Michel Nicolau Netto

**Data de defesa:** 30-10-2020

**Programa de Pós-Graduação:** Sociologia

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-9971-7973>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/6349027999195837>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 30 de Outubro de 2020, considerou a candidata Ana Clara Sapienci de Souza aprovada.

Prof. Dr. Renato José Pinto Ortiz  
Prof. Dr. Edson Silva de Farias  
Prof. Dr. Michel Nicolau Netto

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

*Aos meus pais, Dina e Paulo, pela ajuda  
constante estrada trilhada.  
À minha vó, Dona Nena, pelas rezas que  
me guardaram durante essa caminhada.*

## AGRADECIMENTOS

O processo de escrita de um trabalho como este é, quase sempre, solitário. Entretanto, sem a ajuda e amparo das pessoas que cruzaram o meu caminho e que fizeram parte de minha vida neste período, essa solitária empreitada teria sido infinitamente mais penosa. Se ela foi amena comigo, foi porque fui agraciada com ajuda e amparo de todos que compartilharam esse tempo comigo. Foi Guimarães Rosa que nos disse: “o que a vida quer da gente é coragem”, e eu sou grata pela coragem que permeia as linhas do trabalho. Mas também às pessoas que a possibilitaram.

Agradeço à minha família que acreditou nesse caminho junto comigo e, às vezes, mais que eu mesma. Eles foram amparo material e emocional para que eu pudesse chegar a esse momento. Reconheço que é uma alegria poder compartilhar isso com vocês: Paulo Cesar, Dina e Paulinho. À minha vó, Dona Nena, pois sem ela nem mesmo a vontade de estudar as crenças e o encanto pelo universo religioso teriam surgido em minha vida. Por tantas velas acendidas em meu nome: obrigada. Sou grata por sua presença.

Agradeço ao meu companheiro, amigo e amor, Murilo, que esteve comigo em todos os momentos dessa trajetória, desde Sertãozinho, São Carlos e Campinas, e que ouviu muitas e muitas vezes meus sentimentos com relação à pesquisa e à vida acadêmica; e que me deu forças para continuar e mudar de rumo quando foi necessário. Obrigada pela alegria que você traz para a minha vida. Agradeço também à sua família, pessoas especiais que amparam nossa caminhada: Luciano, Elaine e Mirela.

Agradeço ao meu professor e orientador, Prof. Dr. Renato Ortiz, pela generosidade com que me recebeu e me auxiliou na elaboração da pesquisa. É gratificante poder ter sido sua aluna e poder levar comigo seus ensinamentos, sem suas considerações e olhar sempre atento esta pesquisa não seria a mesma. Agradeço também ao Prof. Dr. Michel Nicolau Netto, que me supervisionou durante meu Estágio Docente e que foi fundamental na produção dessa pesquisa, sempre com generosidade e cuidado, também pela sua participação na banca de defesa de mestrado. E ao Prof. Dr. Edson Farias pela generosa contribuição na banca de defesa.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Sociologia do IFCH, todos os professores e funcionários, toda ajuda e infraestrutura do IFCH que possibilitaram a conclusão deste trabalho e que reforçaram por inúmeras vezes a importância de um núcleo de ciências humanas como esse dentro das universidades públicas.

Aos amigos que fiz durante esses anos, que foram ajuda e amparo cotidianos e com os quais dividi muitos momentos da construção dessa pesquisa. Que mesmo em conversas de corredor e em pequenos momentos se fizeram tão presentes. Obrigada pelo ambiente de colaboração e amparo.

Agradeço aos amigos e companheiros de pesquisa que fiz no GEBU – Grupo de Estudos em Pierre Bourdieu – que foram tão generosos comigo e com a minha pesquisa. E que tantas vezes colaboram com *insights* para o trabalho, mas que também auxiliaram imensamente a minha trajetória na UNICAMP e no mestrado, com certeza, esse grupo me auxiliou em mais que a pesquisa e a academia, obrigada pela amizade. Ao LAR – Laboratório de Antropologia da Religião, do qual participei no primeiro ano do mestrado e que me ajudou a manter vivo no trabalho o pensamento antropológico e a acurácia na escrita – bem como o questionamento inerente a esse processo, tanto de escrita, quanto da vivência da pesquisa de campo.

Existe algo de imaterial em toda pesquisa, algo que transcende aquilo que foi dito. Assim - como não poderia deixar de ser em um trabalho como esse - agradeço a todos os umbandistas que passaram pelo meu caminho durante os anos de pesquisa, às pessoas que desejaram as melhores energias para o prosseguimento do trabalho e que tiveram a generosidade de dividir comigo suas crenças e sua vida espiritual. Agradeço também – pelo sim e pelo não – a toda espiritualidade, guias e Orixás que permitiram em muitas casas que o trabalho fosse realizado e que me guardaram durante o processo, com inúmeros cuidados, recomendações e afeto. Agradeço aos conselhos que recebi de encarnados e desencarnados que vieram a mim, nos muitos trabalhos e terreiros que visitei. Agradeço a oportunidade de ver a religião umbandista em um nível tão profundo.

Como a caminhada sempre pode nos trazer gratas surpresas, não poderia deixar de agradecer às pessoas que me acolheram e vivenciaram a finalização desse projeto. Agradeço aos colegas de Sigalei. É uma alegria poder aprender tanto com vocês.

Agradeço, por fim, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo suporte financeiro para a realização do mestrado (Processo 2018/11342-3), em conjunto com a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 e a CNPq (Processo 139149/2015-5), por fornecerem as condições materiais necessárias para a dedicação científica pelo apoio de financiamento recebido durante a realização da pesquisa. Frisando que esse auxílio é de vital importância para as condições básicas de realização do trabalho acadêmico.

*Foi feito despacho de Exu, para que ele não viesse perturbar a boa marcha da festa. E Exu foi para muito longe, para Pernambuco ou para a África. [...] E Exu, como tinham feito o seu despacho, foi perturbar outras festas mais longe, nos algodoads da Virgínia ou nos candomblés do Morro da Favela (Jorge Amado, Jubiabá, 2000: 86).*

## RESUMO

Esta pesquisa está centrada na análise da construção de um campo umbandista, constituído por dois núcleos fundamentais: o cristão-espírita e o afro-brasileiro. Ambos núcleos reuniram em si agentes, rituais, práticas e discursos que marcam suas diferenças ou proximidades. Inserida em um cenário religioso de plena transformação (ascensão dos evangélicos, queda do número de católicos e aumento do número de espíritas), a umbanda está imersa em fluxos que marcam um contexto aberto às disputas simbólicas por discursos e adeptos. A ascensão evangélica, não só em números, mas no nível cultural, é o principal elemento de mudança do cenário religioso brasileiro, atingindo diretamente a umbanda. O objetivo deste trabalho é investigar tanto a solidez do campo umbandista quanto sua porosidade, a fim de entender como esse campo é influenciado por outras religiões do campo religioso brasileiro. Nesse sentido, a afirmação da umbanda como cristã atuaria criando identificação e encorajando a declaração dos indivíduos como adeptos, transformando os elementos cristãos em signos de distinção e de legitimidade. Por outro lado, a valorização da identidade cultural africana do candomblé levaria os umbandistas a seguirem esse caminho (considerado) mais “autêntico” e “puro”. A partir disso, a hipótese é que esses dois núcleos da umbanda (cristão-espírita e o afro-brasileiro) estão sendo orientados por caminhos externos ao próprio campo umbandista: as vertentes cristãs e o candomblé. A metodologia da pesquisa envolve a realização de trabalho de campo e entrevistas com os dirigentes de terreiros e seus membros, bem como análise de livros e materiais umbandistas nas redes sociais.

**Palavras-Chave:** Religiões Afro-Brasileiras, Umbanda, Campo Religioso, Cristianismo, Brasil.

## ABSTRACT

This study is focused on the analysis of the Umbandist religion development, which consists of two essential groups: the Christian-Spiritist and the Afro-Brazilian. Both groups have participants, rituals, practices and speeches that mark their differences or proximities. Inserted in a religious scenario with continuous transformations (rise of evangelicals, decrease in the number of Catholics and increase in the number of Spiritists), the umbanda is immersed in flows that mark an open context to symbolic disputes by speeches and followers. The evangelical rise, not only in numbers, but at the cultural level, is the main element of change in the Brazilian religious scene, directly reaching umbanda. The objective of this work is to investigate both the strength of the Umbanda field and its porosity, in order to understand how this field is influenced by other religions in the Brazilian religious field. In this sense, the affirmation of Umbanda as a Christian could act by creating identification and encouraging the individual declaration as an adept, transforming Christian elements into signs of distinction and legitimacy. On the other hand, the appreciation of Candomblé's African cultural identity could lead Umbandists to follow a path considered more "authentic" and "pure". Therefore, the hypothesis is that these two groups (Christian-Spiritist and Afro-Brazilian) are being guided by paths external to the Umbanda field, the Christian aspects and Candomblé, so the speeches are signified by disputes that are external to Umbanda, but still in the Brazilian religious field. The research methodology includes fieldwork and interviews with the leaders of terreiros and their members.

**Keywords:** Afro-Brazilian religion, umbanda religion, religious field, christianism, Brazil.

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b> - Livros Selecionados.....	86
<b>Tabela 2</b> - Canais de YouTube umbandistas selecionados - comparação por número de inscritos e tipos de vídeos produzidos.....	96
<b>Tabela 3</b> – Os votos dos adeptos no primeiro turno.....	134

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> - Zélio Fernandino de Moraes em reunião na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. ....	43
<b>Figura 2</b> - Comparação entre duas representações da uma mesma divindade: Iemanjá. ....	62
<b>Figura 3</b> - Oxalá e Jesus .....	62
<b>Figura 4</b> - O Congá do Terreiro Pai Xangô. ....	63
<b>Figura 5</b> - Aviso no Terreiro Pai Xangô. ....	66
<b>Figura 6</b> - Estátua de Iemanjá na Praia Grande (SP) .....	74
<b>Figura 7</b> - Imagens decorativas de um terreiro (da esquerda para a direita: Oxum, Iemanjá e Iansã), na Festa de Iemanjá, 2018. ....	76
<b>Figura 8</b> - Imagens cristãs (Jesus Cristo, Oxalá, Nossa Senhora, Bíblia e Imagens de Pretos Velhos) - Festa de Iemanjá, 2018. ....	78
<b>Figura 9</b> - Representações de imagens de orixás - Festa de Iemanjá, 2018. ....	79
<b>Figura 10</b> - Atabaques e oferendas em tenda. Festa de Iemanjá, 2018. ....	79
<b>Figura 11</b> - Imagens de exus e pombas-giras .....	80
<b>Figura 12</b> - Visão da organização dos terreiros .....	80
<b>Figura 13</b> - Adeptos realizando cerimônia de banho de pipoca de forma autônoma (sem o credenciamento realizado pelas associações) na praia. ....	81
<b>Figura 14</b> - Imagens de Ogum, Oxalá e Iemanjá em altar. ....	81
<b>Figura 15</b> - Adeptos e transeuntes da praia. ....	84
<b>Figura 16</b> - Vigília realizada em frente à imagem de Iemanjá. ....	84
<b>Figura 17</b> - Adeptos na Festa de Iemanjá .....	85
<b>Figura 18</b> - Oferenda aos orixás e entidades - velas acesas por adeptos .....	85
<b>Figura 19</b> - O quarto de Exu: onde são realizados os trabalhos e giras de esquerda. ....	94
<b>Figura 20</b> - Curso para formação de sacerdotes da FUCESP .....	133
<b>Figura 21</b> - Página inicial do site “Umbanda Ead”, com o catálogo dos cursos oferecidos. ....	133

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	15
INTRODUÇÃO .....	27
1. Referencial teórico .....	27
2. Contextualização histórica da umbanda.....	29
2.1 As partes que constituem o todo: espiritismo, catolicismo e candomblé como formadores da umbanda.....	32
3. Revisitando a questão do sincretismo e da síntese das religiões afro-brasileiras.....	34
4. A consolidação e a institucionalização da umbanda.....	39
5. A religião marginalizada: o preconceito no cerne da umbanda .....	43
CAPÍTULO 1. As fronteiras do campo umbandista .....	46
1. Cenário religioso brasileiro em transformação.....	46
2. A relação entre a umbanda e a cultura brasileira .....	50
CAPÍTULO 2. O campo umbandista .....	56
1. O polo cristão-espírita .....	58
1.1 O terreiro Cristão-Espírita.....	63
2. O polo afro-brasileiro .....	66
2.1 O terreiro afro-brasileiro.....	69
3. O que é comum, ou o que faz ser umbanda .....	72
3.1 A festa de Iemanjá: o campo em síntese e exposição .....	74
3.2 O discurso dos adeptos: a umbanda pelos umbandistas.....	85
4. A esquerda: o lugar do culto à exu .....	94
CAPÍTULO 3. Os livros e os canais: a umbanda como discurso .....	98
1. Os livros: a síntese da produção literária umbandista .....	98
2. Os canais: a produção dos conteúdos pelos canais umbandistas no <i>YouTube</i> .....	110
CAPÍTULO 4. Uma nova umbanda? .....	122
1. A moralização da umbanda .....	125
2. A relação entre umbanda, mídias sociais e os novos adeptos .....	130
2.1 Os sacerdotes .....	131
2.2 A umbanda dos jovens e os jovens da umbanda .....	135
5. CONCLUSÃO.....	139
6. Digressão Final – Umbanda e política: uma breve análise da relação entre religião e política .....	145

1.1 O pleito eleitoral visto do terreiro: a Eleição de 2018.....	146
1.2 A construção histórica da relação entre a umbanda e a política .....	150
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>156</b>
<b>Literatura religiosa .....</b>	<b>164</b>
<b>Canais umbandistas no <i>YouTube</i>.....</b>	<b>165</b>
<b>Reportagens .....</b>	<b>165</b>
<b>Material Audiovisual .....</b>	<b>166</b>
<b>ANEXO 1 - Produções culturais relacionadas às religiões afro-brasileiras.....</b>	<b>167</b>

## APRESENTAÇÃO

*[...] Todos os homens têm, apesar de tudo (e sobretudo das aparências), uma cara e uma personalidade que vale a pena conhecer. Que o sofrimento tem causas, leis e objetivos e pode ser aliviado. E que mesmo na presença de um sistema de poder onde os poderosos são indiferentes e inacessíveis, se pode – em circunstâncias apropriadas – falar, consultar e ser abençoado pelos deuses. E, mais importante que tudo, atribuir responsabilidade moral a esta ou aquela pessoa, a tal ou qual emoção. Esse acesso democrático e pessoalizado às fontes do sagrado e, sobretudo do sagrado como poder, constitui sem dúvida o ponto central que as marginais sagradas mobilizam.*  
(DAMATTA, 1991, p. 23)

A vida social dos brasileiros é permeada pelos sentidos religiosos existentes em suas práticas. Não raras são as vezes em que se recorre ao mundo de *lá*, ao além, para justificar e suportar a realidade. Por isso, a religião é uma esfera fundamental para a compreensão da realidade social brasileira, importante para entender tanto o individual, as relações micro, quanto a estrutura social, macro. Dessa forma, o viver religioso é comum para boa parte daqueles que declaram seguir alguma religião, que é a maioria da população. Os grupos religiosos reúnem indivíduos que compartilham experiências e crenças, os quais juntos compõem um campo religioso. Nesse sentido, olhar para esse contexto de crenças é perceber não só o fenômeno religioso que existe ali, mas a composição social dele, e mais, a própria sociedade. Brumana (1991) fala sobre a percepção do social que transcende a análise do religioso, em suas palavras:

*[...] se uma religião diz sobre seus fiéis é porque antes ela diz algo a estes. [...] Uma religião lhes diz sobre o mundo; descobre, estabelece e/ou legitima para eles um sentido deste que pode ou não ser o do “sentido comum” da sociedade. Diz mais: fala aos fiéis sobre eles mesmos; lhes dá um lugar no mundo cujo sentido foi articulado por ela e, tendo em vista este lugar, estabelece condutas adequadas. [...] Em outras palavras, uma religião organiza a experiência dos fiéis, torna a realidade pensável e operável para eles. A realidade e, como dissemos, sua realidade. Assim, o sentido do mundo é a outra face da identidade dos fiéis, da determinação do que são e do que não são, do que foram e do que deveriam ser.* (BRUMANA, 1991, p. 34)

Todo esse ambiente religioso existe inserido em um horizonte maior, que traz em si conflitos, mitos, diversidade e características que são próprias de sua formação. A estrutura desse universo maior está refletida na prática dos adeptos, em como pensam sua ação e, ainda mais, como eles de fato agem em situações que consideram as mais íntimas e pessoais possíveis.

Dentre as religiões vividas e praticadas no Brasil, a umbanda tem estado presente no imaginário popular, é parte importante do que se pode chamar de ‘cultura brasileira’, seus ritos e seus espíritos mesclam-se ao cotidiano dos brasileiros. Esse imaginário popular é constituído de uma familiaridade e de um preconceito inerente, em que é comum que se

conheça esses elementos simbólicos; e que esse conhecimento, venha acompanhado de evitamentos, entendido como necessário para lidar com esse universo. Entretanto, a dimensão mágica e esses elementos simbólicos também são considerados uma importante ferramenta para que essas pessoas possam lidar com uma realidade social, que é competitiva e violenta, na qual a marginalização e a exclusão social são parte do cotidiano.

A umbanda como uma religião muito ligada ao fazer (a prescrição de trabalhos, banhos de ervas, rituais) e ao escutar (já que a ideia central do culto é o encontro entre o espírito incorporado em um médium e aquele que busca ajuda, o consulente, ou espectador, como podemos entendê-lo), consegue atender àqueles que buscam nos terreiros um alento e uma saída para as aflições cotidianas - que em uma sociedade como a brasileira<sup>1</sup>, estão muito presentes.

Como a umbanda é uma religião da prática, do fazer, ela acontece na vida dos adeptos para além dos terreiros. Ela é globalizante, exigindo de seu adepto um comprometimento diário, que passa por inúmeros rituais que precisam ser incorporados e realizados. Mais que devoção, esses hábitos assumem um sentido de profilaxia para seus convertidos, é preciso que sejam realizados sob a pena de possíveis intercorrências reais, que serão justificadas pelo comportamento relapso e pouco cuidadoso daquele que se compromete com uma dimensão da vida imaterial e espiritual. Esta pesquisa não seria possível sem esse olhar.

Dito isso, a presente pesquisa tem como objetivo a construção analítica do campo umbandista brasileiro, a fim de compreender sua constituição e formação, bem como os elementos envolvidos nesse campo. Um aspecto importante sobre a forma como a pesquisa foi desenvolvida é que ainda que seja um trabalho que busca compreender esse campo, ou seja, irá apresentar uma visão no nível macro, entender a religião como um todo; esse não é um trabalho que olha para isso de uma forma apenas superficial, trabalhando com aspectos gerais, mas com a vida dos adeptos, não deixando em segundo plano a prática religiosa presente na vida das pessoas.

\*\*\*

A umbanda é constituída de uma intensa diversidade de formas de culto, que assumem diversas nomenclaturas, como o chamado espiritismo de mesa branca, no qual se aceita a

---

<sup>1</sup> Em que pese, os conflitos existentes na sociedade brasileira: como a desigualdade social e a competição, e na atual conjuntura, os crescentes índices de desemprego. Embora não sejam só especificidades do Brasil, há conflitos que são pertinentes na experiência humana, como os relacionamentos interpessoais e amorosos, as questões de saúde e doença. Para todos esses dramas da experiência humana e conflitos inerentes ao contexto em que as pessoas estão inseridas, a umbanda apresenta-se como uma saída, justamente porque é parte de seu culto o acolhimento e a solução dessas questões.

existência de diversas entidades espirituais, presentes também dentro da umbanda; e o chamado *umbandaime*, que seria a união dos elementos ritualísticos da umbanda com a utilização do santo daime em determinadas cerimônias. Essas interseções estariam localizadas nas mediações entre aquilo que está dentro do campo umbandista, ou seja, aquilo que se autodefine como umbanda, assumindo tal identidade, e aquilo que se coloca para fora dessa autodefinição, ou que teria uma forma demasiadamente híbrida para que possa ser ritualmente e conceitualmente definido dentro desse grupo maior que se denomina umbanda.

Por essa heterogeneidade de formas agrupadas em torno da denominação “umbanda”, buscou-se estabelecer um recorte e uma conceituação desse campo, que consiste na seleção daquelas formas consideradas hegemonicamente como umbanda, as quais assumem tal posição e que se assemelham consideravelmente com as práticas identificáveis como umbandistas. Em que pese a formação do campo umbandista por práticas altamente heterogêneas, em que cada casa de umbanda assume um ritual que é único e quase que exclusivo daquela casa, resultado de diversos fatores: a formação religiosa de seus dirigentes, a região em que se localiza, seus frequentadores e tradições anteriores.

Por essa razão foram utilizadas duas definições de polos: a saber, um polo mais próximo do espiritismo e do catolicismo, o *cristão-espírita*, e um mais próximo das religiões de matriz africana e das práticas de religiões tradicionais, o *afro-brasileiro*. Essa estratégia metodológica, possibilitou o agrupamento de manifestações religiosas, a compreensão dos conflitos e diálogos entre as vertentes e as casas e a organização religiosa. Sem essa definição seria difícil trabalhar com essas categorias já que o trabalho de campo realizado não explica quase nada da organização religiosa desse campo umbandista, transformando o trabalho em um estudo de caso, muito especializado em apenas uma das possibilidades de manifestação de religião umbandista.

O objetivo assumido é outro: possibilitar uma compreensão ampla dessa religião<sup>2</sup> e como ela está inserida no campo religioso brasileiro em transformação. Mais que compreender uma religião, a intenção é entender como essa religião é influenciada por esse universo mais amplo em que ela está inserida. A umbanda precisa ser entendida considerando

---

<sup>2</sup> A capacidade de generalização do presente trabalho está limitada pelo recorte espacial específico utilizado - o Sudeste, em especial o interior do estado de São Paulo - e pela própria característica de produção da dissertação. Entretanto, cabe ressaltar dois pontos: primeiramente, que um dos objetivos da pesquisa era produzir uma visão mais geral do campo umbandista, a fim de suscitar questões e inspirar novas pesquisas sobre o tema, que tem sido deixado de lado nas ciências da religião, privilegiando recortes restritos que não refletem as questões mais amplas vividas pela religião contemporaneamente. Segundo: para tal intento faz-se necessária a produção de uma pesquisa com maior fôlego e produção, justamente pelo grau de heterogeneidade do campo. Por fim, deixa-se a abertura para que novos trabalhos possam se somar ao debate que este buscou produzir.

o contexto social em que ela está inserida. Sobretudo, quando ela é um importante elemento de articulação de dogmas e crenças de uma vertente religiosa evangélica em franca ascensão demográfica, social e cultural, de natureza neopentecostal, e cujo o maior expoente é a IURD – Igreja Universal do Reino de Deus.

Diante disso, a hipótese assumida pela pesquisa é que esses dois núcleos, o *afro-brasileiro* e o *cristão-espírita*, são tensionados por caminhos que estão externos ao campo umbandista. Desse modo, os discursos assumidos pelos adeptos estão significados por disputas que são externas, orientados por sentidos que estão presentes em outras religiões, e pelas pressões que elas exercem dentro do campo umbandista, por ele estar subordinado a essas outras religiões (por ser uma religião marginalizada, pouco legitimada, com menor número de adeptos e que vem decrescendo no Censo demográfico, ou seja, perdendo adeptos).

Esses caminhos externos exercem uma força de atração e de influência dos núcleos, funcionando como ímãs, capazes de orientar as posições assumidas internamente. Dessa forma, o núcleo cristão-espírita estaria marcado pelas religiões cristãs e o núcleo afro-brasileiro pelo candomblé. Esses campos magnéticos atraem os núcleos da umbanda e provocam uma elaboração própria por parte dos agentes, que tentam dar respostas a essas transformações externas.

Diante desse cenário, a questão principal que se coloca é a necessidade de entender como a umbanda se organiza nesse contexto e como ela constrói a sua legitimidade e a de seus símbolos religiosos. Em suma, o que está em jogo é aquilo que se quer perpetuar e o que deve ser deixado de lado, e por isso, os elementos cristãos podem ser legitimadores da umbanda, pois fornecem um discurso efetivo de fortalecimento – a umbanda como uma religião boa, caridosa e gratuita. Esses elementos não são escolhidos ao acaso, mas hierarquizados, seguindo uma lógica incorporada pelos agentes do que é efetivo e socialmente aceito e aquilo que gera preconceitos e receios. Ou seja,

Esta mesma religião que no passado foi perseguida pelas forças policiais, escarnecida pela sociedade, se transforma numa instância legítima podendo desfrutar de uma posição equitativa junto às outras religiões dentro do mercado religioso. Entretanto, este resultado só é possível porque a Umbanda integra os valores dominantes da sociedade global; o caminho da integração redundando assim em sua legitimação social.” (ORTIZ, 1978, p. 177)

Por fim, é preciso destacar o interesse teórico presente na pesquisa e a sua contribuição para as ciências humanas e sociais. A umbanda tem sua presença destacada na cultura brasileira, ainda que de forma genérica, além de ser uma religião em plena mudança

tanto pelo número de adeptos, que vem diminuindo no censo demográfico, quanto pelo crescimento das igrejas neopentecostais, sobretudo, a IURD, que representa sua maior ‘opositora’ dentro do mercado religioso brasileiro. Somado a isso, há uma mudança do perfil religioso que é adepto dessa religião e a presença forte desse grupo nas mídias sociais, representando uma religião que tem uma nova forma de comunicação com o seu público. Por essas razões, é de fundamental importância compreender os processos que essa religião tem vivido e como ela tem se organizado diante disso. A umbanda, geralmente, tem sido colocada de lado pelos estudos sociais da religião, possivelmente pela perda do número de adeptos e pelo grande crescimento pentecostal, que, no limite, ofuscou atuais temas das demais religiões. É nessa lacuna - entre os estudos que foram realizados em larga escala no século XX e a ausência de trabalhos com uma visão mais macro da umbanda como campo religioso em geral - que esse trabalho busca se inserir.

### MÉTODOS E MATERIAIS<sup>3</sup>

O campo umbandista é composto por diversas nuances e formas de vivenciar a religião, acessar as pessoas que o compõem é um desafio em diversos níveis: terreiros que não aprovam a participação de pesquisadores, a autorização extramundana para a realização da pesquisa, o receio dos convertidos, a insegurança de se falar em nome da religião, a delegação da autoridade de fala sobre o viver religioso para os dirigentes e a desconfiança em relação a outros terreiros.

Estudar um terreiro não é compreender o campo umbandista e, no limite, torna a pesquisa um estudo de caso, o que não é o objetivo deste trabalho. A busca foi por encontrar meios de entender uma visão macro da umbanda, visão essa que deve considerar o campo em si, entendendo como ele opera, divide-se e existe.

Para realizar tal empreendimento de compreender o campo umbandista em São Paulo, foi necessário construir uma metodologia de pesquisa que abarcasse os diversos tipos de fontes utilizadas e a especificidade do trabalho de campo realizado, ou seja, considerar como espaços de pesquisa livros, terreiros e vídeos. Isso porque foi necessário diversificar os tipos de dados e fontes, para se aproximar do retrato mais verossímil dessa religião; expresso nas relações e discursos produzidos por ela (ou contra ela). Logo, buscou-se adentrar espaços ocupados por nossos interlocutores, para, dessa maneira, produzir uma visão amplificada e verossímil do campo umbandista.

Considerando a diversidade religiosa e a dimensão desse culto no país, foi estabelecido o recorte para a pesquisa: o campo umbandista no estado de São Paulo. Isso engloba, além dos terreiros em que o trabalho de campo foi realizado, as mídias digitais (o *YouTube* produzido por e para umbandistas) e a literatura umbandista (publicações em livros). Vale ressaltar que a umbanda se configura de uma forma singular em cada região brasileira, devido às influências que absorve de outras religiões e culturas com maior influência no local, pela flexibilidade da constituição do culto incorporar diversos elementos, resultando em algo específico para cada regionalidade. Por isso, a umbanda do Sudeste, e, nesse caso, a paulista, é constituída de uma forma singular. As conclusões obtidas sobre esse determinado campo, o paulista, podem auxiliar a pensar outras formas de umbanda, de outras regiões, mas não as

---

<sup>3</sup> O trabalho contou com a autorização do Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CEP-CHS). CAAE: 95134518.7.0000.8142

pode explicar de forma assertiva, devido às suas singularidades.

Desse modo, para entender essa complexidade do campo umbandista a pesquisa foi estruturada da seguinte forma: realização de pesquisa de campo em terreiros de umbanda, com observação e entrevistas semiestruturadas. Além dos terreiros, também houve a participação na Festa anual de Iemanjá, realizada tradicionalmente desde a década de 1970 na cidade de Praia Grande, que reúne diversos terreiros do estado de São Paulo com a realização de giras durante dois finais de semana e conta com a organização da federação de umbanda do estado de São Paulo.

Além das visitas de campo aos lugares de culto, houve a realização de incursão ao campo das mídias digitais, visando abarcar um crescente movimento nessas mídias de grupos religiosos umbandistas interessados em promover o diálogo com leigos e adeptos. Como os canais de *YouTube* religiosos produzem um conteúdo pedagógico<sup>4</sup> sobre a religião, esses veículos também foram utilizados na pesquisa e tornaram-se caminhos possíveis para levantar informações e analisar o conteúdo produzido; sobretudo utilizando os canais do *YouTube* produzidos por umbandistas, que têm como objetivo esclarecer o público e unificar as práticas, estabelecendo um critério de certo e errado. Esses canais constituem fonte de informações porque concentram uma diversidade de discursos. Houve tanto a observação e análise do conteúdo produzido nos canais selecionados, quanto a entrevista com alguns produtores de conteúdo.

Somado a esses dois *locus* de análise, acrescenta-se ainda a literatura umbandista, que ainda que não tenha a mesma popularidade e difusão da literatura religiosa de outros grupos, pela característica oral da transmissão de conhecimento e práticas na umbanda, persistiu-se na utilização de livros religiosos umbandistas, principalmente pelo reconhecimento do papel dessa literatura produzida pelos crentes, na função de registro e unificação do discurso.

Justifica-se o uso dessas ferramentas pois, além das diversas mudanças no campo umbandista, em termos de discursos, agentes e relações, a religião buscou adentrar outros espaços, principalmente na atualidade, utilizando as mídias digitais e formas de divulgação de atividades, a fim de disputar as narrativas sobre ela. Os canais no *YouTube* são inovações em termos de produção e disseminação de conteúdo dessa religião, algo que a distancia da velha

---

<sup>4</sup> O sentido pedagógico dos vídeos publicados se expressa na sua construção e objetivo, em que diversos conteúdos introdutórios são colocados em forma de curso. Isso ocorre tanto nos vídeos individuais, quanto na própria construção do canal em que os vídeos apresentam uma organização desde o mais básico ao mais avançado, visando atingir tanto o simpatizante que nunca de fato foi a um terreiro, quanto os adeptos antigos que buscam se atualizar.

imagem de “baixo espiritismo”, apontando para uma mudança em sua forma de culto e de existência. Fato que modificou a forma como esse discurso religioso é divulgado e formulado.

Isso porque a literatura umbandista, apesar de uma forte presença como uma via informativa para os mais ilustrados, nunca teve uma penetração profunda no campo, no nível das práticas cotidianas de seus fiéis, pelo menos não com a mesma eficiência da literatura espírita no campo umbandista. Inclusive, não raro, os umbandistas têm mais contato com essa literatura espírita do que com os livros umbandistas, dado que a primeira é muito mais acessível e popularizada.

Além disso, há uma percepção de valor para a literatura espírita, como uma leitura edificante e capaz de auxiliar na ‘doutrinação mediúnica’, já que os fundamentos espíritas frequentemente são entendidos como os fundamentos umbandistas, sendo assim, não haveria contradição entre um e outro. O que difere é o quão estruturante a literatura espírita é percebida pelos adeptos umbandistas, ou seja, mesmo os mais africanizados e tradicionais pais-de-santo não irão negar o valor de um livro de Chico Xavier, mas provavelmente ele não participará ativamente de suas práticas religiosas. Enquanto, para os mais cristianizados, essa literatura espírita será parte de seus cultos, ao mesmo tempo em que a própria produção umbandista é relegada a um lugar de ostracismo.

Se os livros umbandistas não caíram no gosto de seus praticantes, o *YouTube* parece suprir essa lacuna. A imagem da umbanda é renovada por meio dessa mídia, ao mesmo tempo que é produzida. Os vídeos são direcionados aos leigos, a fim de trazer esclarecimentos, aplacar os receios daqueles que reconhecem na umbanda um universo perigoso e cercado de restrições a serem seguidas; mas também aos adeptos, em uma tentativa de unificar e padronizar os rituais, o discurso e a forma de culto, ou seja, estabelecendo um certo e errado, e, nos termos nativos, “doutrinando”. Nesse contexto, os comunicadores assumem para si mesmos uma missão: propagar a palavra umbandista, ‘desmistificar’, esclarecer e, conseqüentemente, atrair novos públicos e “converter” os adeptos para o discurso propagado por esses canais. Sendo assim, o que está sendo divulgado é mais que uma religião para aqueles que não a conhecem; para aqueles que já a conhecem e praticam trata-se de uma forma de agir dentro da religião.

Por ter uma característica e constituição diferente do *YouTube*, que pode ser considerado algo mais efêmero e fluido, com uma linguagem mais informal e capaz de fornecer um conteúdo mais prático para o interessado, o livro, por outro lado, é um registro perene e revela o discurso umbandista em sua forma condensada, ou seja, aquela que tem como finalidade ser um cartão de visitas para o adepto. A materialização do conhecimento

religioso no livro é permeada de significados que irão ser trabalhados na análise deste trabalho e, por isso, não poderia ser deixado de fora. Ainda que caiba ressaltar que a umbanda dos livros nem sempre é a umbanda dos terreiros.

Cabe apontar que a pesquisa de campo realizada na literatura e no *YouTube* se difere, na forma de acesso e manuseio dos dados obtidos nesses dois veículos, em comparação com o trabalho de campo realizado em *locus* nos terreiros e com os adeptos. Essa diferença se reflete na maneira como esses dados foram utilizados e serão apresentados no trabalho. Nesse sentido, no segundo capítulo, houve a construção de tipos ideais que refletissem os terreiros pesquisados, sem que se criasse um estudo de caso. Já no terceiro capítulo, que tem como foco a literatura umbandista e os canais no *YouTube*, pela quantidade de dados, priorizou-se a apresentação de um mapeamento acerca das produções. Ressalta-se que para além das diferenças de formato dos livros umbandistas e dos canais de *YouTube*, esses dois meios não diferem radicalmente nos temas que abordam. O discurso se aproxima, ainda que falem para públicos diferentes e com formas de comunicação diferentes. Por isso, o terceiro capítulo irá analisar as proximidades e distanciamentos entre esses dois veículos de propagação e afirmação religiosa.

A dificuldade para a análise pretendida é grande, pois se propõe uma visão mais generalizante, que busca estabelecer uma organização para um contexto heterogêneo, em que não há uma diretiva centralizadora, existindo diversas autoridades capazes de determinar as práticas e os discursos. Sendo assim, foi necessário definir um desenho para esse universo, que permitisse que ele fosse organizado e entendido. Dessa forma, a definição da religião umbandista foi entendida enquanto um universo organizado em dois polos principais, conforme já citado: o cristão-espírita e o afro-brasileiro.

A referência utilizada durante a prática do trabalho de campo foi o texto de Vagner Gonçalves da Silva, “O antropólogo e sua magia” (2000). Isso porque a intersecção entre religiões afro-brasileiras, trabalho de campo e pesquisador tem características que são próprias à vivência desse contexto e a forma como os adeptos vivem esse sagrado. O candomblé e a umbanda são universos religiosos em que o segredo e a hierarquia têm um valor considerável, mas também o merecimento do pesquisador em acessar essas informações, que frequentemente é entendida por meio dos termos nativos. Exemplo disso é a necessidade de autorização do trabalho de campo ser feita pelas entidades e orixás, em que o dirigente do terreiro seria apenas um mensageiro e um intermediário, já que a palavra final é dada pelo além, pelos guias.

A pesquisa passa a ser entendida pelos interlocutores como uma missão espiritual dada ao pesquisador, em que ele é incumbido de “revelar” para o mundo a religião em sua verdade. Como um trabalho missionário, o pesquisador passa a ser visto como alguém escolhido para essa tarefa. Como demonstrado por Silva (2000, p. 89), os adeptos entendem que a religião se revela aos olhos de quem não a experimenta de fato, ou seja, a observa como um pesquisador, o que implica na necessidade de assumir uma postura participativa dentro do ambiente religioso, em que é preciso praticar para entender. Essa é a forma de acessar o campo. De forma que,

As continuidades e semelhanças que o antropólogo encontra nas relações sociais que estabelece no espaço da academia e do terreiro permitem que ele construa identidades (profissional e religiosa) não-contraditórias ou excludentes entre si, ainda que suas ações sociais tenham nesses campos conteúdos e finalidades distintas. (SILVA, 2000, p. 114)

São inúmeros fatores imponderáveis que impactam a produção do trabalho de campo junto a esses grupos religiosos, um deles é a restrição das entrevistas aos sacerdotes, como demonstrado por Silva (2000), nas quais o sacerdote é considerado como principal informante porque isso se alinha com a visão do grupo que tem nessa figura o supremo portador do conhecimento ao qual todos devem recorrer inclusive o antropólogo/sociólogo (SILVA, 2000, p. 39).

A umbanda é uma religião em que os adeptos realizam um esforço constante em se justificar, criar teorias para suas crenças e formas de praticá-las, o que é parte de uma necessidade imposta pela sua marginalização diante das demais religiões. Assim, isso foi considerado na relação estabelecida entre observadora e observados, mesmo que isso nem sempre esteve dado de forma rigorosa, já que muitas vezes, os observados também ocupavam a posição de observadores da religião, como é o caso dos autores e comunicadores umbandistas.

De maneira alguma, os interlocutores foram entendidos como ignorantes sobre a materialidade do processo social em que estão inseridos, e houve um cuidado constante em respeitar o processo de obtenção de dados de cada uma das casas. Por vezes, impôs-se dificuldades com relação à realização do trabalho de campo, pela desconfiança gerada pela figura de um pesquisador registrando os trabalhos religiosos e, sobretudo, pelo registro em mídia desse material, exigindo um esforço de reprogramação da forma como a pesquisa seria conduzida. A adaptação foi necessária em muitos momentos para que os objetivos analíticos fossem atingidos.

\*\*\*

Levando em consideração a metodologia definida para a realização da pesquisa, os materiais obtidos e que embasaram os resultados e análises aqui apresentados foram: trabalho de campo realizado na festa de Iemanjá, na Praia Grande em 2018, trabalho de campo em cinco terreiros selecionados sendo um deles na cidade de Campinas e os demais na cidade de Sertãozinho, seleção e análise dos livros e canais apresentados nas tabelas 1 e 2.

Além disso, foram realizadas revisões e levantamentos bibliográficos, em pesquisas que buscaram trabalhar com os trabalhos clássicos produzidos sobre a umbanda – Ortiz (1978), Fry; Howë (1975), Negrão (1996), Brumana (1991), Brown (1986), Birman (1995) Trindade (1985), Maggie (1992), Magnani (1985), Camargo (1961; 1973) – nas ciências sociais. Bem como o levantamento acerca do conceito de campo e campo religioso na obra de Pierre Bourdieu (2003; 2001). Com objetivo de trazer para a pesquisa referências atuais acerca da umbanda utilizou-se os dados do Censo Demográfico de 2000 e 2010, bem como textos que refletem sobre esses resultados, como Teixeira (2013), Silva (2005; 2007), Prandi (1990; 2004; 2011), Pierucci (2004), Oro (2006), Mariano (2013), além de referências sobre a umbanda na contemporaneidade, como o trabalho de Malandrino (2006).

O presente trabalho divide-se em quatro capítulos, que foram elaborados com o objetivo de fornecer ao leitor uma visão panorâmica do campo, em que as diversas nuances de sua natureza fossem abordadas. Na introdução do trabalho será realizada uma apresentação dos principais pontos que embasaram a pesquisa: o referencial teórico utilizado, a contextualização histórica da religião, a abordagem do conceito de sincretismo, a consolidação e institucionalização da religião e, por fim, o preconceito e a marginalização dela.

O primeiro capítulo abordará o que está fora do campo, em suas fronteiras. Os dois temas apresentados sintetizam as duas esferas que de fora do campo conseguem influenciar a constituição dele. A primeira é o cenário religioso brasileiro e suas transformações, que busca apresentar ao leitor o contexto social em que a religião umbandista está inserida. Soma-se a essas questões, uma análise da relação entre a umbanda e a cultura brasileira, isso porque, essa religião foi entendida como parte da cultura em detrimento de sua própria natureza religiosa. Além disso, seu declínio em números estaria intimamente ligado à identidade brasileira, uma vez que a umbanda busca ser uma religião brasileira, assim, essa identidade tem uma importância central no campo.

No segundo capítulo serão apresentados os dados obtidos na pesquisa de campo realizada nos terreiros, o objetivo será apresentar o campo umbandista em seus dois polos: o afro-brasileiro e o cristão-espírita. Nesse capítulo, esses polos foram demonstrados a partir de

dois tipos ideais, com o objetivo de aproximar a análise dos terreiros estudados durante a pesquisa, sem que com isso fique restrito a um estudo de caso. Por fim, há uma breve análise sobre a linha esquerda – os exus e as pombas-giras: controversa e amada, que permite ao leitor entender as dinâmicas de disputas e relações estabelecidas dentro do campo. O terceiro capítulo abordará o campo umbandista representado nos livros e nas mídias digitais.

O quarto capítulo se estrutura a partir do questionamento: a umbanda dos canais de *YouTube* e dos jovens seria uma nova umbanda? É a partir dele que iremos abordar o processo de transformação religiosa, protagonizada por esses novos públicos, que trazem consigo novas necessidades e discursos. Os jovens trazem consigo uma forma própria de viver a religião e de consumir conteúdos religiosos, por exemplo, a partir das mídias sociais e isso produz um impacto dentro do campo e modifica os próprios terreiros. O que essa nova umbanda sintetiza é, no limite, uma nova relação com a religião, que só passa a existir dentro da umbanda com a entrada desses novos adeptos. Em síntese, o capítulo inicia com uma discussão sobre a moralização e a moralidade presente na religião, e, em seguida, aborda-se a relação entre a umbanda, mídias sociais e os novos adeptos, que irá responder ao questionamento fundamental.

Por fim, após a conclusão, será apresentada uma digressão final, que irá abordar a relação entre umbanda e política, esse tema será abordado por dois escopos: primeiramente, uma narrativa sobre as eleições nacionais de 2018, a partir de um dos terreiros estudados; e, em segundo, a relação entre política e umbanda, a partir da contextualização histórica.

## INTRODUÇÃO

### 1. Referencial teórico

O objetivo do presente trabalho é observar o campo umbandista, constituído por dois núcleos fundamentais: o cristão-espírita e o afro-brasileiro. Ambos reuniram agentes, rituais, práticas e discursos, pontos em comum e diferenças, elaborando discursos que marcam essas diferenças ou proximidades. Mas o trabalho é permeado pelas transformações de um universo maior - o universo religioso brasileiro -, no qual está inserido, investigando tanto a solidez do campo umbandista, quanto a sua porosidade, a fim de entender como esse campo é influenciado por outras religiões brasileiras; ou seja, como elas orientam e atraem os núcleos da umbanda para si; no limite, como a disputa entre esses núcleos do campo umbandista torna-se secundário, em detrimento da disputa com caminhos externos, dados pelas outras religiões.

Campo será entendido com base em Pierre Bourdieu (2005; 2006), definido como: um sistema estruturado em que os agentes ocupam posições desiguais e hierárquicas, ou seja, uma estrutura de relações entre os agentes, que produz posições dentro de um conjunto social que é estruturado por relações de forças segundo a distribuição de um capital específico. O campo é um espaço de luta, no qual a disputa se dá pelo capital específico, que é distribuído de forma desigual entre os agentes que nele estão inseridos. Sendo assim, nesse campo há relações de forças que envolvem os agentes, trata-se de um espaço no qual se travam lutas e estratégias. Ainda que isso nem sempre seja expresso de forma clara, ou consciente, por eles.

No que diz respeito ao campo religioso, em específico, para Bourdieu (1975), as posições ocupadas pelos agentes sociais são determinadas pelo capital religioso que detêm e hierarquizadas segundo esse critério. O capital religioso é o conjunto de recursos que cada agente dispõe para realizar a disputa inerente às disposições do campo. Nesse sentido, a desigualdade de distribuição desse capital é responsável por determinar a posição daqueles que são dominantes ou dominados no seu interior.

O capital religioso que circula no campo umbandista pode ser entendido, assim como em outros campos religiosos, como a legitimação e o poder de um determinado agente religioso, o que implica ser capaz de expandir seu discurso e sua prática para os demais participantes, isto é, a capacidade em produzir a fé e a confiança em seu poder místico/religioso, como a mediunidade. Assim, um agente com maior capital pode ser reconhecido como um grande médium, acima de suspeitas, sendo atribuída confiança não só em sua pessoa, mas nas manifestações espirituais que encarna. Possuir capital religioso, então,

significa ser capaz de atuar dentro de um espaço específico no seio do qual aqueles com menor capital precisaram responder àqueles que detêm maior capital, configurando uma polarização entre dominantes e dominados.

Desse modo, o capital religioso e o poder simbólico estão inter-relacionados, pois a capacidade de determinar as práticas dos agentes se torna central nas disputas internas ao campo. Tomando a definição de Bourdieu (2000) de poder simbólico, fica clara a sua expressão nessas disputas místicas/religiosas, em que a dimensão simbólica assume um lugar central, ou seja, aquilo que está pautado na experiência sensível e na percepção do intangível, sob a qual está edificando a religião e a manifestação espiritual:

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isto significa que o poder simbólico reside nos «sistemas simbólicos» em forma de uma «*illocutionary force*» mas que se define numa relação determinada - e por meio desta - entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras (p.15).

Sendo assim, um sistema de práticas religiosas, que ocupa uma posição dominada na estrutura das forças simbólicas, ou seja, no campo, está destinado a ser entendido como magia ou feitiçaria (1975, p. 43). A teoria bourdiesiana consegue explicar a situação dos terreiros que ocupam uma posição dominada no campo umbandista, que são entendidos como serviço religioso, terreiros que, menos prestigiados, são definidos como “macumba”, “feitiçaria” e “ilegítimos”. Acresce que, dentro do espaço social ocupado pelas religiões na sociedade brasileira, a umbanda assume uma posição precária, com menos capital, portanto, uma religião dominada. Como descrito por Bourdieu:

[...] um sistema de práticas e crenças está destinado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, toda vez que ocupa uma posição dominada na estrutura de relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e crenças próprias a uma formação social determinada. (BOURDIEU, 1975, p. 43).

A análise do campo religioso para ele deve estar focada na ação dos agentes, líderes religiosos, que precisam ser legitimados e reconhecidos como válidos para a clientela que recorre aos seus serviços religiosos. Entretanto, quando transposto para o campo religioso umbandista é preciso fazer considerações, já que ele não pode ser dividido entre líderes e adeptos.

Os terreiros necessitam de três elementos para funcionarem e que constituem a base da organização ritual umbandista: há os dirigentes, pais e mães de santo que são os líderes religiosos, há os convertidos; adeptos oficialmente da religião que possuem um vínculo direto com o pai de santo, os chamados filhos de santo; e, por fim, os frequentadores, chamados de assistência ou consulentes, que são os simpatizantes, assíduos ou não, que frequentam as sessões de culto.

Cada um desses agentes ocupa um lugar no campo, com maior ou menor influência. Este trabalho priorizou as entrevistas com os dirigentes, considerando a visão bourdieusiana, mas buscou transitar por esses dois outros grupos, ressaltando sua importância para a estruturação do campo. Isso porque: “No campo religioso, quem pensa e atua são agentes articulados em agências específicas que devem ser reconhecidos como válidos por uma clientela que utiliza seus serviços em termos de suas próprias condições de vida.” (BRUMANA, 1991, p.36).

## **2. Contextualização histórica da umbanda**

Antes de adentrar no campo religioso umbandista atual, é preciso olhar para a gênese dessa formação social. Esse esforço é crucial para contextualizar as questões enfrentadas pela umbanda hoje, a fim de diferenciar as questões que são inerentes à sua própria formação, ou seja, produzidas dentro e pelo próprio campo e a forma como ele tomou a forma que tem atualmente; e aquelas que foram produzidas pelas questões que se impuseram de fora para a umbanda, que são fruto de outras religiões ou campos sociais, ou mesmo, dadas pela mudança social, como, por exemplo, a necessidade entendida por parte dos adeptos de ocupar as mídias sociais e transformá-las em uma oportunidade de divulgação, mais eficiente do que qualquer outra vivenciada anteriormente pela umbanda.

A umbanda é uma religião nascida no Brasil, composta por elementos sincréticos, de diversas tradições religiosas, um conjunto de práticas, crenças e manifestações que são, sobretudo, de natureza: católica, espírita kardecista (o espiritismo praticado pelos adeptos a partir dos dogmas religiosos sistematizados por Allan Kardec) e candomblecista. Como bem sintetizou Ortiz:

A umbanda é uma religião endógena que se situa na encruzilhada de três raças que contribuíram para a formação do povo brasileiro: o negro, o índio e o europeu. Nesse sentido, pode-se dizer que ela é uma religião nacional, isto é, brasileira. (ORTIZ, 1980, p. 92)

Dessa forma, a partir de um processo de reelaboração de ritos, mitos e símbolos, oriundos de outras tradições religiosas, forma-se uma estrutura religiosa, que adquire novos

significados. No caso da umbanda, essa estrutura religiosa está diretamente ligada com a realidade social em que emergiu:

[...] as religiões, ainda que sejam sistemas de práticas simbólicas e de crenças relativas ao mundo invisível dos seres sobrenaturais, não se constituem senão como formas de expressão profundamente relacionadas à experiência social dos grupos que as praticam. Assim, a história das religiões afro-brasileiras inclui, necessariamente, o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre os seus principais grupos formadores: negros, brancos e índios. (SILVA, 2005, p. 15)

Se a umbanda pode ser entendida como um produto do encontro entre quatro grandes vertentes de crenças: a cristã/católica, a indígena, a africana e a cristã/espírita, cada uma delas forneceu um conjunto específico de crenças para esse todo formado pelo universo umbandista (que, heterogêneo, pode conter em seus terreiros mais ou menos de cada uma dessas unidades de culto).

O culto aos santos, a rezas e promessas fazem parte de intensa integração do catolicismo (especialmente, o popular) à vida das pessoas. Nota-se tal fato pela popularidade dos santos guerreiros, como São Jorge; o culto à Nossa Senhora Aparecida, que é uma característica da religiosidade portuguesa importada para a estrutura da família colonial patriarcal brasileira; o catolicismo como uma religião mística, mágica e o culto às almas dos mortos presente nas Casas Grandes<sup>5</sup>. Foi esse catolicismo que converteu negros e indígenas, que, por sua natureza, acabava somando-se às religiões de origem, porque há nele um aspecto sincretizado, capaz de se somar às outras religiosidades, ou seja, apesar de obrigar à mudança de vocabulário, permitia que o significado originário fosse mantido, fornecendo uma roupagem católica para um ato que, em essência, era africano ou indígena, produzindo adaptações e não exclusões. (SILVA, 2005, p. 24)

---

<sup>5</sup> A religiosidade presente no Brasil Colônia foi desenvolvida por Gilberto Freyre em *Casa-grande & Senzala* (1992). Segundo o autor, o cerne da religião como parte dessa formação social é que o catolicismo foi um acomodador dos conflitos e das violências existentes, deste modo, o catolicismo teria sido o 'cimento de nossa unidade', com um traço desse catolicismo brasileiro, sua maleabilidade, de pouca ortodoxia, que permitia ao negro escravizado, nas senzalas, cultivar as crenças africanas, com o culto aos orixás sincretizados (Freyre, 1987, p. 21-22 apud SOARES, 2009, p. 203). Ou seja, houve a produção de catolicismo particular da sociedade brasileira: "[...] Nem era entre eles a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do Norte reformado e da própria Castela dramaticamente Católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para [serem] benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estereis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os "rochedos dos cornudos" e as moças casadouras os "rochedos do casamento"; Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe (FREYRE, 1992, p. 203)"

Já em relação aos ritos indígenas<sup>6</sup>, preservou-se o culto à natureza *deificada*, como um elemento de culto (SILVA, 2005, p. 25). As religiões africanas cedem grande parte de sua estrutura mítica e seus deuses para a umbanda, ainda que ela desconsidere as matrizes de crença que foram responsáveis por estruturar o candomblé, como *os nagô, os jeje e os iorubás*. Os negros escravizados enfrentaram uma forte repressão à magia africana. Se por um lado eles eram batizados pela Igreja Católica, essa mesma entidade fazia vista grossa para sua exploração e condições sociais. Havia uma política ambígua da catequese dos negros: ora se tentava disciplinar a vida religiosa desses grupos, ora se fazia vista grossa às suas danças, cânticos e rezas; e assim, foi-se permitindo que o sincretismo fosse acontecendo, com os batuques sendo realizados nos dias de comemoração católicas, sob a justificativa de serem para os santos. (SILVA, 2005, p. 34).

Posteriormente, o kardecismo/espiritismo trouxe para a umbanda o arcabouço de justificativa para os ritos, que são inspirados pela ‘doutrina dos espíritos’, uma vez que os elementos que passam a significar o culto, o discurso e a prática - reencarnação, carma e manifestação de espíritos - são oriundos dessa religião.

Logo, como religião, a umbanda está ligada a um contexto de sincretismo e de catequização dos escravizados e dos indígenas, que teve como consequência a união das crenças católicas e africanas, ainda que por meio de um processo violento e, posteriormente, com a incorporação das crenças espíritas.<sup>7</sup>

Se na fé dos negros nos deuses de sua religião original esteve primeiramente disfarçada nas danças e cantos que eles faziam em louvor aos santos católicos, num segundo momento sua fé se dirigiu tanto uns como a outros. Ou seja, o negro, assim como o índio continuou acreditando nos seus deuses mesmo considerando-se cristão. [...] Portanto, a enorme separação social entre brancos, negros e índios não significou que suas tradições culturais se mantivessem impermeáveis umas às outras. O que se verificou no universo religioso do Brasil colonial é que as religiões que o compunham romperam seus limites e se traduziram mutuamente, dando origem às novas formas, mistas, afro-brasileiras. (SILVA, 2005, p. 42)

A incorporação dos valores e dogmas cristãos primeiro pelos candomblés, como demonstrado por Roger Bastide (1971), e posteriormente, pela umbanda, demonstra que

<sup>6</sup> É preciso notar a generalidade com que os ritos indígenas são tratados - há uma visão uniformizante, que não reflete a diversidade e a diferença de cada grupo indígena, os quais possivelmente não contribuíram de forma igual para a umbanda, sendo necessário pensar quais grupos e quais elementos foram integrados à religião umbandista em sua formação, ou ainda, se há de fato a influência indígena real ou uma produção imaginária que parte de uma suposição idealizada da figura indígena.

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu nos ajuda a pensar a umbanda como uma somatória de elementos da cultura dominante, ou seja, os elementos dotados de maior prestígio e legitimidade, e assim, como a umbanda se torna um todo lógico quando se apropria desses elementos, ou seja, “Bourdieu, que é um representante exemplar dessa postura, diz que os setores subalternos só demonstram autonomia frente aos dominantes na ação política. O que se chama ‘cultura popular’, pensa ele, não passa de um conjunto desconexo de retalhos descartados pela cultura oficial.” (BRUMANA, 1991, p. 32)

houve um processo de ressignificação ritual. A umbanda, como religião brasileira, não está desvinculada desse passado formador, em que foram construídas as bases sobre as quais ela fundamenta suas crenças, já que boa parte de sua estrutura religiosa é o sincretismo entre orixás e santos católicos<sup>8</sup>, se o candomblé nega isso, muito pela atuação política do movimento negro, passando pelo processo de reafricanização e *descristianização*, dissociando as crenças afro das cristãs, a umbanda perpetua isso, de modo geral. Assim, há sentidos diferentes nessas duas religiões:

“O Candomblé como uma necessidade de reelaboração da identidade social e religiosa dos grupos negros sob as condições adversas da escravidão e da exclusão social, como uma “reinvenção” da África no Brasil. Já a umbanda seria marcada pela busca por parte dos segmentos brancos da classe média urbana de um modelo religioso que fosse capaz de integrar legitimamente a contribuição dos grupos que compõem a sociedade nacional. (SILVA, 2005, p. 15)

Ainda que no limite novos movimentos sejam produzidos no campo umbandista na tentativa de resgatar as origens africanas, isso passa muito mais por um processo artificial do que algo orgânico, pois a umbanda se propõe como religião brasileira, e como tal, em sua gênese, as crenças cristãs e africanas estão muito mais unidas que separadas, porque é justamente desse processo que se garantiu a sobrevivência ritual.

Mas que as crenças permanecem confinadas no segredo dos corações, que não se exprimem em ritos e cerimônias, nem tomam formas coletivas de organização, estão fatalmente condenadas à morte. A religião, ou as religiões, afro-brasileiras foram obrigadas a procurar nas estruturas sociais que lhes eram impostos “nichos” por assim dizer, onde pudessem integrar e se desenvolver. Deviam se adaptar a novo meio humano, e esta adaptação não iria se processar sem profundas transformações da própria vida religiosa. Tornava-se necessário encontrar entre as superestruturas – outrora em conexão com a família, com a aldeia, com a tribo – e as novas infraestruturas – a grande plantação ou o centro urbano, a escravidão e a sociedade de castas hierarquizadas dominada pelos senhores brancos – laços ignorados, formas de passagem inéditas, encarando-se no corpo social e este, por sua vez, deixar-se penetrar por esses valores diferentes, como modelos ou normas. (BASTIDE, 1971, p. 85)

## **2.1 As partes que constituem o todo: espiritismo, catolicismo e candomblé como formadores da umbanda**

Em síntese, como já dito, a umbanda, como religião brasileira, produto de um encontro de crenças como o catolicismo, o espiritismo e o candomblé, é um todo complexo e heterogêneo, que desafia qualquer tentativa de síntese e de entendimento generalizado. Cabe a

---

<sup>8</sup> Os santos e os orixás passam por um processo de união conforme suas características mais marcantes, assim, um exemplo é São Jorge que é associado a Ogum, ambas deidades ligadas ao universo da guerra, da masculinidade, das armas, já Iansã é associada à Santa Bárbara, a primeira é a orixá dona do raio e Santa Bárbara, pela sua martirização, transforma-se em uma santa associada aos raios. É importante destacar desse processo que ele não é realizado aleatoriamente, conservaram-se as características e a essencialidade de cada um, para a partir disso, produzir uma nova figura em que esses dois elementos - o santo e o orixá - estão unidos.

nós compreender as diversas versões que circulam nos discursos, que não produzem um conjunto harmônico, mas dissonante.

Essa dissonância está sintetizada no dado obtido a partir da pesquisa de campo realizada: cada adepto, cada pessoa que participou dessa pesquisa, trouxe um discurso diferente, com novas afirmações, com uma visão específica, construída pelas suas bases empíricas e ligadas às vivências de cada um deles.

Se o indivíduo passou pelas etapas do sistema educacional tradicional e foi até seu grau prestigiado, o ensino superior, se produz uma verdade sobre a religião, que em geral, não tem apenas bases naquilo que se vive no terreiro, mas das verdades trazidas pelos livros, conhecimento ao mesmo tempo que, pouco praticado, muito valorizado pelos umbandistas. Já se o agente teve uma outra trajetória, marcada pela vivência periférica, geralmente, gerações mais velhas, mulheres, que não tiveram acesso ao ensino formal, a base da qual se fala e da qual se pratica a religião é muito mais orgânica, fruto das experiências com o mundo concreto e com o espiritual.

Além disso, das bases religiosas que fundidas formaram a umbanda, nenhuma pode ser considerada totalmente e absolutamente homogênea. E nem mesmo há um momento epifânico de criação e surgimento da umbanda<sup>9</sup>, dessa maneira, a “umbanda não tem uma origem fixa, pelo contrário, pode-se constatar o aparecimento simultâneo de diferentes tendas nos diversos Estados.” (ORTIZ, 1980, p. 93)

Das religiões que a compõem, pode-se começar pela religião mais institucionalizada e legitimada, a católica. Destaca-se que na prática de culto no Brasil, não se estabeleceu de

---

<sup>9</sup> Ainda que nem isso seja um consenso dentro do campo. Isso porque há uma origem mitológica para parte de seus adeptos, que se dá no episódio protagonizado por Zélio Fernandino de Moraes. Segundo a narrativa, Zélio Fernandino de Moraes estava doente e recorreu a um centro espírita – a Federação Espírita do Rio de Janeiro –, durante a reunião ocorreu a manifestação do espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que foi repreendido pelos membros da mesa, por ser um índio, e em resposta, o Caboclo das Sete Encruzilhadas convoca a criação de um novo culto. O que teria ocorrido em 15 de novembro de 1908. O que revela essa narrativa são dois pontos importantes: o primeiro é o rompimento com o espiritismo vigente e popular na época, e o segundo está presente no conteúdo do diálogo, o cristianismo, a figura de Jesus como mestre e a caridade como prática elementar do novo culto. Esses registros do diálogo que se seguiu entre os espíritas e o Caboclo são amplamente divulgados pelos umbandistas: *“Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim.”* As palavras de inauguração do culto umbandista foram dadas pelo mesmo espírito chamado de Caboclo das Sete Encruzilhadas: *“Aqui inicia-se um novo culto em que os espíritos de pretos velhos africanos, que haviam sido escravos e que desencarnaram não encontram campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar em benefícios dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A prática da caridade no sentido do amor fraterno será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo”* Citações disponíveis em: <http://www.centroespiritaurubatan.com.br/estudos/historia-da-umbanda.html> Acesso em: 19/04/2020.

forma centralizada, havendo uma clara divisão entre o catolicismo oficial e o praticado pelos adeptos; sobretudo, na sua vertente rural. O catolicismo popular foi produzido em uma ligação profunda com a realidade do Brasil, onde os leigos eram os únicos intercessores possíveis da religião, e por isso, atuaram conforme a realidade e as demandas daqueles que procuram o alento da Igreja oficial nas figuras das benzedeadas, por exemplo.

Ademais, espiritismo estava longe de ser uma religião institucionalizada e organizada no final do século XIX e no início do século XX, ainda que as federações tenham começado a se organizar, e a militância religiosa de figuras como Bezerra de Menezes surtiam efeitos, a religião ainda era difundida de uma forma não tão dogmatizada, até mesmo pelas bases religiosas laçadas por Alan Kardec que previam a possibilidade da realização dos cultos se darem de forma caseira, sem a necessidade de um lugar específico. Um efeito disso é que havia uma dificuldade em se distinguir o que era o espiritismo daquilo que viria a ser a umbanda e do que era chamado de macumba, tudo estava, em certa medida, misturado, considerando o recorte de classe como um fator fundamental para a classificação do que seria considerado o kardecismo e o que seria considerado a macumba, ou alto espiritismo e baixo espiritismo.

Por fim, o candomblé, uma religião marginalizada, que até a primeira metade do século XX, era considerada uma “sobrevivência” dos negros escravizados, preservada e localizada na Bahia. Essa denominação é na realidade um centralizador de uma diversidade de organizações e cultos, com as divisões em nações, em que cada uma tem uma forma de cultuar e deuses diferentes, com nomenclaturas e rituais diferenciados, mas também outros cultos como o xangô de Pernambuco, a jurema, o catimbó, incluídos nesse grande grupo chamado candomblé, mas que envolve uma ampla diversidade de cultos afro-brasileiros.

### **3. Revisitando a questão do sincretismo e da síntese das religiões afro-brasileiras**

O sincretismo não é um processo randômico, em que o resultado é produzido por simples adições de tradições religiosas diferentes que, juntas, formam um todo. Há antes uma lógica interna que rege a aproximação dos elementos sincréticos (ORTIZ, 1980, p. 97). Nesse sentido, um conjunto sincrético significa uma união de crenças, que juntas formam um novo conjunto de sentidos; e não haveria, nesse novo todo, uma relação em que uma determinada crença teria maior importância do que outra, ou seja, no momento em que são incorporadas a um novo conjunto de crenças, dando origem a uma nova organização dos elementos simbólicos sagrados, todas as partes que o formam teriam o mesmo valor, desligadas de sua origem simbólica.

Entretanto, como demonstrado por Ortiz (1980) com relação ao conceito desenvolvido por Roger Bastide (1970 apud ORTIZ, 1980), a noção de sincretismo por si só é incompleta. Por que ela deriva da ideia de que no processo de contato da religião e crenças africanas trazidas pelos escravizados e da religião católica, que encontraram no Brasil-colônia, houve uma perda de sentido na forma como que eles entendiam o mundo; esse vazio teria sido preenchido pelos elementos simbólicos que estavam presentes no novo mundo. Entretanto, como já foi dito, não teria existido nesse processo uma arbitrariedade, uma mera substituição, uma substituição do vazio que existia por novos elementos. Primeiro porque o próprio vazio de sentido, não teria existido. Os deuses africanos continuam existindo e sendo cultuados (ORTIZ, 1980, p. 99-100). Em suas palavras:

Existe, portanto, um ‘sistema-partida’ ao qual corresponde uma primeira tradição, em seguida uma segunda tradição que fornece os elementos que são integrados no sistema-partida. É sempre este último que ordena e comanda a escolha de novos elementos; uma tradição que lhe corresponde, e pode ser considerada como dominante em relação à segunda, seja aquela que fornece os elementos sincretizados. Um exemplo esclarecerá melhor este processo: o sincretismo de Iansã-Santa Barbara no quadro da cultura afro-brasileira. Existe nesse processo uma dupla operação: o sistema-partida comanda a escolha, depois ordena, dentro de seu quadro o objeto escolhido. Como no caso dos ‘vazios’, a escolha não se faz de qualquer maneira, ela se apoia em algo similar. Iansã não pode ser sincretizada com qualquer santo católico. Primeiro porque uma limitação se impõe: a escolha deve forçosamente ser de uma santa, mas somente aquela que apresentaria, mesmo se de uma forma bastante vaga, os atributos do orixá da tempestade que forma a dupla Xangô-Iansã. [...] Santa Barbara só é Iansã na medida que é uma santa católica cuja história particular encerra traços de chuva, trovão e raio. Não é por acaso que os pais-de-santo jamais confundem seus orixás com os santos católicos, a essência dos deuses africanos permanece, por assim dizer, intacta junto à memória coletiva negra. (ORTIZ, 1980, p. 101-102)

Esse processo de associação na transposição de elementos simbólicos católicos para os elementos simbólicos africanos foi realizado de maneira ordenada, não é um processo aleatório, e nenhum dos dois termos desaparecem. Eles são dispostos respeitando uma ordem e uma lógica, distanciando o sincretismo de uma simples adição de elementos (ORTIZ, 1980, p. 98). Dessa maneira:

Cada elemento possui significações próprias e só podem ser relacionados com outros segundo uma lei de similitude que regulamenta a disposição entre eles. Assim se Iemanjá se assimila à virgem Maria, é porque existem caracteres similares entre elas, por exemplo, o fato de ambas serem mães. Para todos os Orixás existem pontos de analogia que permitem a aproximação com santos católicos. Assim, Omulú é sincretizado com São Lazaro, o traço de união sendo a peste (morte); Ogum com São Jorge, deuses guerreiros; Exu com o diabo, a dimensão da desordem.” (ORTIZ, 1980, p. 98).

Não obstante, esses dois elementos continuam a existir como elementos distintos para esses devotos/iniciados, os quais sabem perfeitamente distinguir o santo católico do orixá africano, inclusive porque a forma de cultuá-los permanece obedecendo as regras do culto

africano. Portanto, não se trata de um todo completamente novo, em que se deixa os elementos originais de lado e passa-se a cultivar exclusivamente os novos símbolos. No limite, ainda que esses fiéis estivessem rezando para uma imagem de um santo católico, as velas que dedicavam e as oferendas que realizavam eram direcionadas para os orixás e conforme as regras de culto desses orixás. Soma-se a isso um fato sobre esse sincretismo: ele foi elaborado como uma saída e uma forma de manutenção das crenças dos que aqui chegaram da África, uma possibilidade de garantir a própria sobrevivência a esses escravizados. Esses eram:

“[...] batizados em massa desde que atravancavam nos portos, mal evangelizados por uma Igreja que pouco se importava com sua sorte, tinham reinterpretado as crenças católicas e escondido seus deuses atrás das imagens dos santos católicos. [...] A Igreja torna-se o locus do fetichismo, o local mais seguro para a comemoração dos deuses africanos.” (ORTIZ, 1980, p. 95-96)

Portanto, o sincretismo foi um meio de adaptação do negro à sociedade colonial e católica dominante. Foi um meio de ajudá-lo a viver e de lhe dar forças para suportar e vencer as dificuldades da existência, de enfrentar problemas práticos, sem se preocupar com a coerência lógica do sincretismo (FERRETTI, 1998, p.18). Sendo assim, o sincretismo e seu funcionamento são um processo que não pode ser afastado de sua razão de ser ou a razão pela qual ele precisou existir, o sistema escravagista. Esse processo e essa necessidade moldou a forma como os deuses, os mitos e os ritos foram sustentados e prosperaram nessas religiões afro-brasileiras.

Nesse sistema, que negou ao escravizado a sua liberdade religiosa e demonizou/excluiu o seu sagrado, o sincretismo foi uma consequência direta dele. Essa associação produzida e a sua necessidade de existir estavam diretamente relacionadas ao contexto em que estavam inseridos:

Para que pedir fecundidade às mulheres se, na terra do cativo, elas geravam bebês escravos? Como solicitar aos deuses boas colheitas numa agricultura que beneficiava os brancos, que se voltava para o comércio externo e não para a subsistência? ‘Mais valia pedir-lhes a seca, as epidemias destruidoras de plantações, pois colheitas abundantes acabariam se traduzindo em mais trabalho para o escravo, mais fadiga, mais miséria’. A primeira seleção operada no seio da religião africana colocaria de lado as divindades protetoras da agricultura, valorizando em contrapartida, as da guerra – Ogum –, da justiça – Xangô –, da vingança – Exu.” (SOUZA, 1986, p. 94 apud OLIVEIRA, 2011, p. 142)

Essa é uma das diferenças essenciais entre a umbanda e o candomblé, que tem a África como uma referência, porque a primeira tem uma consciência de sua formação brasileira, é uma religião que se pensa como brasileira, sendo assim, não é um sincretismo afrobrasileiro, mas uma síntese brasileira, de uma religião endógena (ORTIZ, 1978, p. 14), o candomblé, por outro lado, pensar-se-ia africano, sua origem é entendida por cada nação

conforme a região e povo que trouxe consigo as crenças nativas no processo de migração forçada provocado pela escravização – como os Jejé, Nagô, Yorubá, Angola e Ketu.

A umbanda, por outro lado, foi moldada pelo processo de modernização brasileira (ORTIZ, 1978); isso porque, quando surge de maneira expressiva e consolidada na sociedade brasileira, nos anos 30, em que:

As antigas práticas afros, que se encontravam em estado de desagregação na macumba (sobretudo, em São Paulo) são reinterpretadas por uma camada de espíritas kardecistas que rejeitam o dogmatismo do espiritismo, o qual, por exemplo, lhes recusava o direito de “receber” os espíritos dos caboclos e pretos-velho. Essas novas práticas são dessa forma canalizadas por esses intelectuais, e assiste-se à formação de uma nova religião que doravante passa a possuir um ritual e um cosmo religioso específico. (ORTIZ, 1980, p. 94)

Portanto, na umbanda, as crenças originadas do catolicismo, do candomblé, do espiritismo e das crenças indígenas teriam o mesmo lugar e valor para o novo culto que se formou. Ou seja:

Se a umbanda se relaciona como o espiritismo, como o catolicismo, com os espíritos dos caboclos, com a tradição africana, ela não deve porem ser considerada nem espírita, nem católica, nem cabocla, nem africana, mas sim como uma religião que apresenta traços tipicamente brasileiros.” (ORTIZ, 1980, p. 108).

Essa síntese brasileira, por sua natureza, é uma síntese social. Portanto, é um constante de conservação e superação, afirmação e negação, confluência e divergência entre seus símbolos e formas de culto. Não poderia ser uma homogeneidade perfeita, por isso, traz consigo divergências regionais e sociais que também existem na sociedade brasileira (ORTIZ, 1980, p. 108), de forma que:

a nova religião umbandista, filha da nova sociedade de classes, industrial e urbana, aparece então uma prática religiosa sui generis. Ela trava hoje em combate em dois frentes: a procura de uma forma coerente e uniforme da doutrina religiosa e a luta pela sua legitimação e reconhecimento junto à sociedade brasileira. (ORTIZ, 1980, p. 108)

Dessa maneira, na produção sintética umbandista, há em curso processos de dominação, legitimação e construção dos sentidos dados aos símbolos religiosos que permeiam essa nova formação. Eles não assumem o mesmo lugar, porque estão inseridos na sociedade brasileira, em que os adeptos têm seus conceitos e preconceitos, os quais orientam suas posições e forma como eles foram inseridos nesse novo sistema de crenças e simbolismos. Ou seja, não assumem o mesmo lugar igualitário e idôneo, justamente porque não estão nesse mesmo lugar na sociedade. Logo, esses elementos importados de outras crenças não ocupam os mesmos lugares e porções de forma igual e universal dentro do campo, mas sim uma determinada formação em cada lugar do campo.

Por isso, a natureza da síntese no universo simbólico da umbanda está diretamente ligada ao contexto histórico em que foi produzida. Isso remete não somente à origem do sincretismo produzido no sistema colonial, na forma como as crenças africanas foram preservadas pelos escravizados, mas também aos outros elementos que foram e são incorporados na umbanda.

Esses outros elementos – para além do sincretismo afro-brasileiro, são: crenças *new age*<sup>10</sup>, orientais, universalistas e espíritas. Esses símbolos e crenças têm sido incorporados pela umbanda desde a sua formação e consolidação (posterior à década de 1920) até a atualidade da religião. Ao incorporar esses novos elementos em sua síntese, continua a estar vinculada a um contexto social específico e responde a uma necessidade da religião e de seus adeptos; de forma que, essas crenças dialogam diretamente, não só com a estrutura religiosa em que serão incorporadas, mas com a própria sociedade. Em outras palavras, não é aleatoriamente que Chico Xavier é lido pelos umbandistas e passa a integrar esses elementos que compõem a religião para aquele adepto. Não é em vão ou sem propósito que práticas como o *Reiki*<sup>11</sup> são ministradas nos terreiros, ou ainda, que os movimentos do sagrado feminino<sup>12</sup> e outros aspectos próprios da espiritualidade *new age* passam a circular na umbanda: isso acontece em um contexto social, responde a questões sociais e revela para o observador aspectos fundamentais sobre a forma como a umbanda se constitui e se modifica.

Por fim, a umbanda consegue incorporar esses diversos elementos e manter a sua capacidade de os ressignificar, justamente pela sua natureza de síntese social. Como religião, ela tem pilares fundamentais que a sustentam e que permite incorporar novos elementos sem criar uma contradição entre seus termos. Desde conjuntos de crenças – como o caso das filosóficas e práticas orientais – até mesmo personagens históricos, que irão formar novas

---

<sup>10</sup> O movimento *new age* agrupa crenças esotéricas e universalistas e não está associado a uma religião em si, mas pode estar presente em diversas culturas e universos simbólicos. Basicamente suas ideias se resumem em: a humanidade estaria ingressando em uma nova era, *new age*, em que se faria uma revolução na forma como as relações são estabelecidas. São próprias do movimento *new age*: as terapias alternativas, a questão ecológica, a pós-modernidade, secular, re-encantamento do mundo, o zen. “Segundo Magnani, não se trata de nova religião, mas do advento de uma espiritualidade vinculada a estilos de vida emergentes (padrões de consumo, discurso e comportamento), resultantes de escolhas de ordem estética, terapêutica, especulativa e espiritual (p. 42). O espiritual é assim componente de um processo de autoquestionamento, diferenciado da obrigação religiosa, sem fronteiras nítidas nem fidelidades restritas.” (D’ANDREA, 2000, p. 280)

<sup>11</sup> Reiki é uma terapia ou medicina alternativa japonesa, que foi introduzida no Brasil e se popularizou a partir dos anos 2000. Em síntese, ela é praticada por pessoas certificadas em cursos que ensinam as técnicas e que posteriormente aplicam nos seus “pacientes”, que receberam “energia vital pela imposição das mãos”. A técnica oriental se dissemina em regiões como o espiritismo, estando presente nos terreiros mais próximos das espiritualidades *new age*.

<sup>12</sup> Crença que tem tomado um lugar importante dentro das vertentes feministas, que associam o ser mulher a uma força ou energia feminina.

egrégoras<sup>13</sup> e linhas de trabalho, como baianos e ciganos - a síntese das crenças e símbolos umbandistas consegue inserir elementos em seu ritual, conforme o contexto histórico. Essa elasticidade do conjunto de elementos tem como uma de suas características a versatilidade, tanto de incorporar novos elementos, quanto de excluir aqueles que deixam de fazer sentido, dado as mudanças de contextos sociais, portanto, de seus praticantes e das comunidades em que estão localizados. É justamente por essa capacidade que se pode incluir o *reiki* e excluir – e condenar – o sacrifício animal, sem nenhum prejuízo ao cerne do culto religioso umbandista.

#### **4. A consolidação e a institucionalização da umbanda**

Como uma religião institucionalizada e organizada enquanto tal começa a se consolidar no começo do século XX, sobretudo com os movimentos de urbanização e migração para os centros urbanos, que fez com que fosse necessário adaptar os rituais do candomblé e das macumbas para a vida na cidade, como foi demonstrado por Ortiz (1978). Em 1930, a sociedade brasileira passava por uma intensa transformação com a modernização e a consolidação da industrialização, dessa forma, a formação da umbanda deve ser entendida com parte desse processo de mudança social (ORTIZ, 1978, p. 30). Logo, a síntese umbandista conserva parte das religiões afro-brasileiras, sobretudo, o candomblé, mas para isso foi preciso reinterpretá-las.

Ortiz (1978) demonstra que a religião umbandista nasce de dois movimentos dinâmicos: o embranquecimento das tradições afro-brasileiras e o “empretecimento” dos cultos espíritas e kardecistas. O embranquecimento se dá pela desagregação da memória coletiva negra, dentro dos próprios cultos afro-brasileiros, assim o terreiro de macumba reproduz a estrutura das casas de candomblé, mas reinterpretando-as. De acordo com as necessidades da nova situação social, as práticas do candomblé são simplificadas. Esse processo não se configurou apenas pela incorporação do catolicismo e do espiritismo, mas pela própria presença do branco, muitas vezes ocupando cargos de chefia, ou seja, uma penetração física no universo afro-brasileiro, que antes estava restrito a “uma religião de negros”. (ORTIZ, 1978, p. 35). Já o “empretecimento” configurou-se pela apropriação pelos espíritas das crenças afro-brasileiras, em um híbrido delas com a doutrina espírita, em que a manifestação das entidades oriundas da macumba começava a penetrar em centros espíritas.

Sobre a relação entre a macumba e a umbanda, Trindade (1985) demonstra que:

---

<sup>13</sup> Egrégora é uma forma de identificar um conjunto de espíritos que teriam identidades e atuações parecidas, pelo espiritismo e pela umbanda.

Na macumba, os atos mágicos ultrapassam os limites impostos pelo sistema religioso, atingem em si mesmos a sua validade, como recurso histórico da ação individualizada nas estruturas sociais. Por outro lado, os representantes da doutrina umbandista buscam, em um processo nunca acabado, extrair das concepções africanas e ocidentais a idealização de padrões de comportamento sociais e religiosos em conformidade e adequação com as normas e valores dominantes. Nestes processos codificam-se as crenças e expurgam qualquer ato mágico que não esteja conforme as estruturas religiosas umbandistas que regulam as práticas dos agentes sociais. Esta doutrina reconstrói, no sincretismo, entre os termos africanos e kardecistas, um novo código religioso. Ao nível instituinte da umbanda, ou seja, na prática seus agentes sociais, a eficácia simbólica da magia predomina sobre o discurso religioso oficial como forma de manifestar e canalizar seus anseios e aspirações. (TRINDADE, 1985, p. 71)

A aproximação entre as crenças afro-brasileiras e o kardecismo não foi bem vista por parte do espiritismo mais consolidado na época, principalmente, pela elite praticante, que procurou se desvencilhar da conotação ‘proletária’, ‘miserável’ ou ‘negra’ que viria junto com a incorporação desses elementos. Desse modo, os espíritos da macumba foram exilados da mesa branca kardecista (ORTIZ, 1978, p. 42). Mas a transição do desordenado universo da macumba para religião umbandista se dá por uma influência do kardecismo, ou seja, se por um lado ele buscou se afastar da umbanda, por outro foi um importante elemento de organização e constituição na transição da macumba para a umbanda (SILVA, 2005, p. 107).

Em resumo, o kardecismo, sendo praticado por um estrato social mais elevado da população, autodenominando-se uma religião cristã, legitimando a possessão dos espíritos e apresentando um discurso racional frente os fenômenos mágicos, serviu como mediador para a constituição da umbanda, que sob influência, se desenvolveu como religião organizada. (SILVA, 2005, p. 110).

A gênese da umbanda está nas práticas religiosas identificadas como macumba, que consistiam em uma estrutura religiosa não organizada em torno de uma estrutura, mas sim de centros que organicamente produziam cultos com manifestações de espíritos, frequentemente, aqueles que não eram formalmente aceitos nos centros kardecistas, sobretudo, no momento em que o espiritismo começava a se consolidar e se organizar em torno de dogmas rígidos, os quais atendiam às expectativas de uma elite praticante. Como a umbanda ainda era vista com preconceito por parte da sociedade, muito pela forte influência da Igreja Católica, era preciso criar mecanismos de diferenciação e de racionalização, a fim de reivindicar o reconhecimento, um dos caminhos foi a distinção daquilo que era chamado de “baixo espiritismo”<sup>14</sup> ou “macumba”.

Por isso, buscar essa origem da umbanda é uma tarefa difícil, porque ela não tem uma única trajetória, mas uma formação orgânica, que surge na sociedade brasileira com o próprio

---

<sup>14</sup> O termo foi utilizado para distinguir as duas formas de espiritismo: o kardecismo e a umbanda, que eram entendidos como tendo propostas religiosas similares, ou seja, lidam com o transe de espíritos e com a comunicação entre eles, mas o primeiro, associado às altas classes e à cultura letrada e a umbanda associada aos bairros periféricos, as pessoas de baixa escolaridade e de classe social mais baixa.

crescimento desses outros cultos que ainda não eram denominados umbanda. Conforme eles vão ganhando adeptos e importância social, a religião enquanto uma forma estruturada e organizada passa a tomar forma. A umbanda surge, portanto:

[...] como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial. O que caracteriza a religião é o fato de ela ser o produto das transformações socioeconômicas que ocorrem em determinado momento da história brasileira; a ausência de um local de origem bem definido ilustra este aspecto do problema. No início não há vontade deliberada e nítida de se formar uma nova religião” (ORTIZ, 1978, p. 44)

Em 1939, há a fundação da Federação Espírita de Umbanda e, em 1941, o primeiro congresso umbandista, os quais surgem como um esforço de legitimação e unificação, por parte da elite umbandista, ou seja, os seus intelectuais e aqueles com maior prestígio dentro do campo religioso à época. Mas a elite que tomou a frente desse movimento de institucionalização umbandista não era composta por grandes personalidades da sociedade brasileira, ou seja, pessoas com alta concentração de capitais (o que aconteceu com o espiritismo). Em outras palavras, era uma elite interna do campo umbandista, que não tinha a mesma posição em outros campos.

Isso porque a umbanda ainda era vista como uma religião subalternizada, uma religião de pobres e para os pobres, a quem se recorria apenas em uma situação de dificuldade, mas de forma disfarçada. A outra face do movimento ‘espiritualista’, o espiritismo kardecista, era a face a ser defendida em público, porque já tinha conseguido realizar o movimento de aceitação e legitimação, muito pela participação de adeptos com alto poder social e econômico, o que não tinha sido realizado na umbanda com a mesma força. Cenário que o movimento federativo buscava modificar.

Com esses esforços de institucionalização e organização, a religião tomou uma forma mais definida, entretanto não foi suficiente para que houvesse uma uniformização do campo. Ele continuou sendo marcado pela acentuada heterogeneidade, apesar do incontável esforço do movimento federativo em produzir a uniformidade e a padronização das práticas religiosas umbandistas, por meio da promoção de encontros e da filiação às federações. O que se destaca é que o empreendimento das federações umbandistas nunca obteve um sucesso pleno. Pois, em detrimento do intento de uniformização, as federações eram um espelho do campo e estavam fragmentadas, justamente, porque eram guiadas por diferentes valores. Mesmo os terreiros pertencentes às mesmas filiações não tinham quase nenhuma ligação entre si, não formavam uma comunidade coesa. As federações se tornaram um mero aparato institucional.

Pode-se afirmar que o que mais se aproximou de uma unificação do campo umbandista foi realizado pelo o que se pode chamar de “*escolas de pensamento*”, ou seja, a unificação a partir de um mestre fundador, que tem uma função ritual de idealizar e propagar uma determinada forma de culto e, a partir dele, há a formação de novos dirigentes e, assim, novos terreiros que irão seguir a idealização central de culto desenvolvida por seu mestre. Os terreiros que seguem uma das “*escolas de pensamento*” tendem a ser parecidos, tanto em sua forma de culto, quanto nas crenças e na forma de organização religiosa, uma vez que eles estariam orientados pela estrutura que foi proposta pelo seu mestre, criando uma comunidade.

Dessas ‘*escolas*’, pode-se elencar algumas que tiveram grande destaque dentro da religião: a Escola do Caboclo Mirim, edificada por Benjamin Figueiredo<sup>15</sup>, a umbanda de Zélio Fernandino de Moraes, ao qual muitos atribuem a criação da religião e, por fim, a escola que ganha grande destaque que é a Umbanda Sagrada, atribuída a Rubens Saraceni<sup>16</sup>, que registrou essa alcunha/vertente, e em nome dela seus discípulos ministram cursos de desenvolvimento mediúnico e formação de sacerdotes, vendem livros e produzem canais. Dentre esses terreiros alinhados a escolas, comumente a umbanda sagrada<sup>17</sup>, e em menor número a umbanda do Caboclo Mirim, e a vertente de terreiros ligadas a Zélio Fernandino é mais rara. Isso ocorre porque ele é entendido como a figura mítica criadora da umbanda que como um autor/sacerdote que cria uma forma de religião a ser adotada em outros terreiros, como filiais, por vezes ele é entendido como uma figura cujos ensinamentos podem ser ancorados à prática dos terreiros ou como uma fonte respeitada, mas não como esses outros criadores de formas de prática religiosa, dentro dessas “*escolas*”.

---

<sup>15</sup> Benjamin Figueiredo participou da casa espírita de Zélio Fernandino de Moraes, por isso, deve-se considerar a similaridade dos rituais, entretanto, depois do período com Zélio, abriu sua própria casa, com culto próprio, a Tenda Espírita Mirim, em 1924.

<sup>16</sup> Ver CAPELLI (2017): A Magia Divina é uma doutrina iniciática. Fundada por um escritor umbandista chamado Rubens Saraceni, autor de mais de 60 romances psicografados. Essa doutrina é lecionada atualmente em quase trezentos terreiros de Umbanda. Com uma linguagem que mescla preceitos umbandistas ao esoterismo, Saraceni é herdeiro de uma linhagem de escritores e de criadores de associações políticas umbandistas do Estado de São Paulo. Visto como uma figura acima dos pais de santo, Saraceni é fundador de uma rede de terreiros que praticam e ensinam a Magia Divina para os mais de 20 mil adeptos espalhados principalmente na capital de São Paulo, no litoral e no interior do Estado. Ensinada através de cursos apoiados nos livros de sua autoria, a Magia Divina é uma doutrina que nasceu da Umbanda Sagrada, termo utilizado por Saraceni para distinguir “sua” umbanda das demais. Como já mencionamos, o debate acerca do que é umbanda, ou qual a umbanda é “mais umbanda” do que a outra, é parte desde o princípio desta religião, que se apoia em diferentes correntes literárias e litúrgicas, dividindo seus adeptos e conceitos. A Umbanda Sagrada é vista como uma umbanda mais moderna, criada no final da década de 90, já que faz uso de uma linguagem esotérica, lançando mão de mandalas, respirações e meditações ao lado dos guias espirituais de umbanda e de orixás.” (CAPELLI, 2017, p. 25 e 26)

<sup>17</sup> Os terreiros que se alinham a essas determinadas formas de culto têm características definidas, sobretudo, quando se trata da umbanda sagrada, precisam estar alinhados às escolas formadoras, como os cursos de sacerdócio -, sendo casos específicos e que não se enquadram nos polos da pesquisa, mas que pela importância dentro do campo (ainda que somente o Paulista), caiba a referência a eles.

**Figura 1** - Zélio Fernandino de Moraes em reunião na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.



Fonte: ACERVO TENSF – Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44297088>.  
Acesso em: 30/08/2020.

## 5. A religião marginalizada: o preconceito no cerne da umbanda

A partir do momento em que houve a consolidação da umbanda enquanto religião, no final da primeira metade do século XX, ela foi ganhando maior importância na sociedade brasileira. Com o fim da perseguição declarada da Igreja Católica, por ocasião do Concílio Vaticano II, um novo momento da religião se inicia, com uma maior projeção da presença umbandista tanto na mídia, quanto na sociedade.

Entretanto, a umbanda, em sua história, não teve um momento de plena consagração, no qual deixou de ser vista com preconceito e passou a ocupar um espaço marginal dentro do universo religioso brasileiro. Esse preconceito está para além do racismo<sup>18</sup>, pela sua natureza afro-brasileira, ele envolve outros aspectos. É impulsionado, também, por uma visão de periculosidade que permeia o imaginário popular, alimentado pelo culto de entidades menos cristianizadas, como a chamada linha da esquerda, os exus e pombas-giras. Essa visão é de uma religião que apesar de fazer o bem, pode praticar o mal, um entendimento maniqueísta. Ademais, ainda pesa sobre a religião outra visão: a de “baixo espiritismo”, associada às

<sup>18</sup> Apesar de também ter esse aspecto do preconceito sofrido pelas religiões como umbanda e candomblé. Dizer que não se resume à intolerância e ao lugar marginal da umbanda com o processo de racismo e discriminação racial que pode influenciar esse processo é entender que há outras variáveis que operam e que colocaram e mantiveram a umbanda nesse lugar marginal e discriminado pelas demais religiões.

camadas mais populares, presente nas periferias das cidades, menos escolarizada e formalizada, sendo esse o maior elemento de distinção afirmado pelos espíritas, quando comparados aos umbandistas.

Essa distinção entre o baixo e o alto espiritismo é fundamental para compreender essa série de restrições que a umbanda carrega diante do senso comum. A categoria “baixo espiritismo” foi utilizada com diversos significados para caracterizar os cultos mediúnicos próximos da umbanda:

As próprias fronteiras da identidade dos agentes religiosos (enquanto “espíritas”, “umbandistas”, “macumbeiros”) estariam se definindo pelo desenrolar e desfecho desses processos de acusação. A expressão “baixo espiritismo” deveria ser compreendida, ao lado de outras, como um recurso de hierarquização (ao definir os “maus” em oposição aos “bons” espíritas) nesses embates jurídicos e sociais. (GIUMBELLI, 2003, p. 249)

Compreender essas representações populares, presentes no imaginário popular, e como a religião se adapta a isso, é fundamental para que o discurso público umbandista seja entendido. Suas estratégias de legitimação estão diretamente ligadas a esses estereótipos. Diferente daquilo que se possa imaginar, eles não são apenas uma questão de segunda ordem, que devem ser tratados apenas como visões irreais acerca do campo, visto que, na medida em que esses estereótipos influenciam a forma com que esse campo se organiza, constrói-se e busca se afirmar no espaço social, devem ser tomados pela análise com seriedade. Se tomados como meros preconceitos<sup>19</sup>, tal como o discurso religioso por vezes busca entendê-los, eles correm o risco de não revelarem aspectos importantes não só sobre o campo religioso umbandista hoje, mas sobre sua própria trajetória de formação.

Nesse sentido, a umbanda, apesar de não ter expressividade em número de adeptos registrados oficialmente no Censo demográfico (IBGE de 1990, 2000 e 2010), tem uma penetração forte na cultura popular brasileira. Penetração essa que tem impactos positivos e negativos para a religião e seus adeptos. Ela aparece com muita importância em datas, como o carnaval e as comemorações de ano novo, ainda que nesse segundo momento os significados dos rituais sejam desligados de sua origem umbandista.

Por exemplo, os banhos de ervas e sal grosso, a entrega de flores no mar são elementos simbólicos pertencentes ao universo religioso umbandista e presentes na chamada sabedoria/crença popular, o que demonstra como essa religião, apesar de marginalizada,

---

<sup>19</sup> Ou ainda, algo que alguns terreiros (sobretudo, os mais cristãos) evitam falar e combater, sendo tomado como questões menores, com as quais não precisariam se preocupar e agir diretamente. Não justificam, porém também não realizam qualquer movimentação em torno da questão.

consegue produzir sentidos que penetram na cultura popular brasileira<sup>20</sup>. E que refletem um contra-movimento dos adeptos no sentido de disputar os sentidos do que está sendo praticado por aqueles fora do campo umbandista. Os adeptos reivindicam esses rituais como próprios à religião umbandista, apontando para a contradição do preconceito com as religiões afro-brasileiras e a prática dos seus rituais, desligando-os de sua origem.

O carnaval, por outro lado, tem se apresentado como uma importante frente de disputa para os umbandistas, pois é esse o momento que os deuses e entidades umbandistas passam a figurar como protagonistas, retratados pelas escolas de samba. Além disso, as entidades umbandistas estão no imaginário mítico da cultura popular, revelando a dicotomia do preconceito e da aceitação vivida pelo campo umbandista, com a qual os pertencentes também precisam dialogar em nome da busca pela legitimidade social da religião.

Em suma, a umbanda se coloca para seus adeptos entre a legitimidade que possui enquanto religião, em uma posição que é pouco privilegiada, e a legitimidade que possui enquanto produtora de sentidos em uma esfera da cultura popular brasileira e da produção cultural: frequentemente protagoniza letras de músicos consagrados (sobretudo partindo de um movimento de valorização da imagem brasileira dos anos 60 e 70) e de expressões populares, como é o evento do carnaval das grandes escolas de samba do Rio de Janeiro e de São Paulo. Ou seja, se por um lado há um preconceito produzido contra a umbanda, com consequências reais para seus adeptos, por outro lado, há uma valorização e expressão cultural que se utiliza dos símbolos e sentidos dessa religião.

---

<sup>20</sup> A relação entre a umbanda e a cultura popular será abordada no primeiro capítulo, cabendo explicar nesse momento, que a cultura popular será entendida como um conjunto de símbolos que compõe o imaginário popular, uma série de manifestações que têm origem brasileira, mas que também foram apropriadas para compor o que se pode chamar de uma noção de “brasilidade”.

## **CAPÍTULO 1. As fronteiras do campo umbandista**

### **1. Cenário religioso brasileiro em transformação**

A umbanda está inserida em um cenário religioso de plena transformação – ascensão dos evangélicos, queda do número de católicos e aumento do número de espíritas –, e imersa em fluxos que marcam um contexto aberto às disputas simbólicas por discursos e adeptos. Essa transformação, que não se resume aos dados demográficos, mas tem ressonâncias e consequências maiores, é uma mudança de caráter social, cultural e político.

É preciso pensá-la imersa nessa transformação, recebendo as influências diretas e indiretas desse processo; sendo esse o ponto de inovação proposto por este trabalho. Isso porque não é possível compreender esses dois processos em separado. Houve modificações fundamentais na forma como a umbanda se organiza, uma mudança na forma como ela é percebida pela sociedade e, principalmente, em seu discurso. Essas transformações não estão separadas da mudança que aconteceu no universo religioso brasileiro e que (ao contrário da mudança da umbanda) já foi tão discutido.

No censo demográfico, a umbanda, inserida na categoria de “religiões afro-brasileiras”, perde adeptos enquanto o candomblé cresce. Se, por um lado, há subestimação do número de adeptos das religiões afro-brasileiras, por outro, essa diminuição pode significar fragilidade em fortalecer seus adeptos e encorajar a autodeclaração ou permanência diante das possibilidades de conversão.

A ascensão evangélica – não só em números, mas no nível cultural – é o principal elemento de mudança do cenário religioso brasileiro, atingindo diretamente a umbanda, que passa a ter de responder de alguma forma a essa transformação. São religiões que lidam com camadas sociais similares – baixa renda e escolaridade –, direcionando a hostilidade e o proselitismo aquele que é, de fato, o concorrente mais direto: ambas seriam formas de atuar/existir no mesmo contexto social, locais onde os fiéis buscam cura para os diversos males que os afligem (FRY; HOWE, 1975).

Enquanto a umbanda perde adeptos, o neopentecostalismo cresce, sustentado pela Teologia da Prosperidade, um importante instrumento de conversão; que inverte o velho ascetismo pentecostal e promete bens materiais, prosperidade, poder terreno e redenção da pobreza, a qual é vista como um sinal de falta de fé e desmerece qualquer pretendente da salvação divina, tendo em vista que a valorização da prosperidade é justificada pela ideia de escolha dos “filhos de deus”, pois os reais servos de Deus nunca serão párias sociais (MARIANO, 1999). Esse posicionamento é oposto à ideologia espírita do carma presente na

umbanda, em que se deve praticar a caridade e desapegar de dádivas terrenas, aceitando a posição social desfavorecida como uma forma de prova terrena de faltas cometidas em vidas passadas e caminho incontornável para a evolução espiritual e redenção.

Ademais, o combate às religiões afro-brasileiras é um item presente no projeto expansionista travado por algumas religiões neopentecostais, em que o ataque e a conquista dos afro-brasileiros são práticas exercidas com regularidade, justificadas teologicamente (PRANDI, 2004, p. 230), sobretudo, contra as entidades cultuadas. Um exemplo é a IURD, em que seu fundador e mestre, Edir Macedo, publicou o livro *“Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?”*, em 1997, livro em que o pastor se dedica a elucidar os ‘riscos’ apresentados pelas religiões de matriz africana aos ‘cristãos’, sejam eles convertidos ou não à sua denominação. O livro tem dois objetivos: esclarecer os crentes, frequentadores da IURD e alertá-los, e converter aqueles que são das religiões ‘pecaminosas’ ou que têm alguma simpatia por elas, como sintetizado pela dedicatória do livro: “A todos os pais-de-santo e mães-de-santo de nossa pátria”<sup>21</sup>.

As denominações neopentecostais protagonizam uma ostensiva “guerra religiosa” contra as entidades afro-brasileiras (MARIANO, 2003; ALMEIDA, 2009). Entretanto, esse neopentecostalismo macumbeiro (ORO, 2004) – sobretudo da IURD – incorpora em seus cultos referências das religiões afro-brasileiras (exorcismos, bênçãos, entidades), havendo um trânsito das entidades/elementos do terreiro para as fileiras iurdianas, onde passam a ser demônios, evidenciando o conflito religioso. Essa relação simbiótica expressa pela postura combativa gera uma relação singular entre IURD e religiões afro-brasileiras, já que “a Universal dependeu delas para construir parte de seu universo simbólico, como se ela se alimentasse daquilo que propunha combater” (ALMEIDA, 2003, p. 322).

Se, por um lado, o neopentecostalismo tem uma postura aguerrida e proselitista, que demoniza entidades do panteão afro-brasileiro e é ativo na condenação do Outro (ORO, 2006; ALMEIDA, 2003); por outro, a umbanda tem formas mais sutis de atuação e resistência, uma

---

<sup>21</sup> O livro é um bom exemplo para como a relação entre a IURD e a umbanda se constrói. Isso porque nele Macedo desenvolve uma explicação para seus adeptos e para os adeptos umbandistas (na intenção de produzir a conversão) sobre a visão iurdiana das religiões de matriz africana, as quais deveriam enfrentar. O livro está apresentado aqui por ser a síntese de crença iurdiana por trás das perseguições e agressões que os terreiros umbandistas têm sofrido (destruição e expulsão de seus membros), que posteriormente será exportada para outras igrejas neopentecostais. Através do livro é possível analisar os argumentos utilizados, para além do que é disseminado nos cultos, aos quais não seria possível acessar. Por fim, nas próprias palavras de Edir Macedo, é possível resumir o texto em questão: “Em nossa igreja temos centenas de ex-pais-de-santo e ex-mães-de-santo, que foram enganados por espíritos malignos por anos a fio. Depois de assistirem a uma de nossas reuniões, motivados pelos programas de rádio ou televisão, ou levados por alguém que já frequentava nossos cultos, transformaram-se em novas criaturas. Verificaram que os orixás, os caboclos e os guias, aos quais devotavam tão grande estimativa, não possuíam nenhum poder em relação àquele que está com Cristo” (*sic*) (MACEDO, 1997, p. 16)

delas, possivelmente, é a busca pela afirmação da identidade como uma religião caridosa, que propaga o “bem”. A distância e a proximidade evangélica são elementos importantes de contraste, também porque o caminho inverso não deixa de existir. Seja porque a conversão não se mostra efetiva com o passar do tempo e o ex-umbandista/ex-candomblecista volta aos terreiros, seja por evangélicos que deixam sua denominação para se iniciar nas religiões afro-brasileiras.

Nesse contexto, como religião em declínio e doadora universal de fiéis, o catolicismo, por ter uma relação íntima com o universo simbólico umbandista, assume um papel importante nessa dinâmica. Isso porque a relação entre catolicismo e umbanda retoma um passado:

[...] ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a constituição das religiões dos deuses africanos no Brasil, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se a umbanda; finalmente, retomou origens negras para transformar também o candomblé em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para alcançar sua autonomia em relação ao catolicismo. Nos tempos atuais, as mudanças pelas quais passam essas religiões são devidas, entre outros motivos, à necessidade da religião se expandir e se enfrentar de modo competitivo com as demais religiões. A maior parte dos atuais seguidores das religiões afro-brasileiras nasceu católica e adotou a religião que professa hoje em idade adulta. (PRANDI, 2004, p. 224)

Uma hipótese é que, somado aos ataques realizados pelas igrejas neopentecostais com o objetivo de converter e combater os adeptos afro-brasileiros, o catolicismo em declínio, como uma âncora do sincretismo, pesa contra os afro-brasileiros, sobretudo os umbandistas, que não conseguiram se desvencilhar da importância católica, assim sua retração impactaria diretamente na umbanda (PRANDI, 2004, p. 227). Como o catolicismo perde seu peso na sociedade brasileira, já que não é mais necessário ser católico para existir enquanto indivíduo, o universo católico perdeu sua ligação fundamental com o prestígio (que ocorria no Brasil da primeira república, em que a tradição católica tinha um papel fundamental na organização das relações sociais, como o apadrinhamento). Assim, conseqüentemente, se enfraquece o universo umbandista:

Nos ritos da umbanda, as preces católicas e a invocação de Jesus, Maria e santos da igreja nas letras dos cantos sagrados continuam indispensáveis. Num hipotético processo de dessincretização da umbanda, grande parte de seu hinário teria que ser abandonada, pois as referências às crenças católicas são muito explícitas. (PRANDI, 2004, p. 228)

Em uma disputa simbólica por adeptos e símbolos, a afirmação da umbanda como cristã poderia atuar criando identificação e encorajando à declaração como adepto. Isso porque muitos daqueles que frequentam terreiros não se identificam enquanto umbandistas,

ou por não se considerarem integrantes da religião ou por receio. Também pelo caráter de serviço religioso da umbanda, que se procura em um momento de aflição, mas que não entra em conflito com a religiosidade das pessoas, que é católica em maioria. Sendo assim, os elementos cristãos poderiam funcionar, nesse contexto, como um fator de distinção e de legitimidade. Por outro lado, a valorização da identidade cultural africana presente no candomblé poderia levar os umbandistas a procurarem um caminho mais “autêntico” e “puro”.

Acresce que esse cenário de transformação das religiões é acompanhado de uma mudança social, no papel ocupado pela religião na vida de seus adeptos. A religião está inserida em uma dinâmica social, urbana e moderna em que ela deixou de operar exclusivamente como fonte de sentido da vida dos indivíduos, ainda que diferente da ideia de desencantamento do mundo, ela ainda tenha uma importância considerável, sobretudo em uma sociedade como a brasileira, na qual, em diversas situações, a religião opera como única estrutura concreta na vida, já que há uma ausência e carência de outras instituições de integração e amparo. Por outro lado:

[...] muitas das mudanças contemplam não especificamente a sociedade em transformação, mas o conjunto das diferentes religiões que se oferecem como alternativas sacrais, o que significa que a religião muda para poder melhor competir com as outras crenças em termos da adesão de fiéis, e não em razão de se pôr numa posição axiológica mais compatível com os avanços da sociedade, embora isso também possa ser importante e às vezes pressuposto na dinâmica do próprio mercado religioso. (PRANDI, 2004, p. 232)

Diante desses aspectos, se faz necessário entender como a umbanda se posiciona dentro desse mercado religioso, em que opera às disputas por adeptos, discursos e símbolos. Principalmente, pela característica constitutiva da umbanda, a sua heterogeneidade. Cada terreiro é uma unidade singular, que se coloca dentro desse campo em transformação em que a umbanda está inserida. De forma que, além das mudanças no próprio mercado religioso, que faz com que as religiões precisem se adaptar às exigências da competição, há as mudanças sociais, em que os laços produzidos dentro do universo religioso não são mais definitivos, as pessoas podem transitar com mais facilidade entre as religiões, que devem contemplar necessidades, desejos e expectativas, que estão além das definições convencionais de religião (PRANDI, 2004, p. 233).

Outro elemento de mudança, que é interno à religião é: o censo do IBGE de 2010 demonstrou que a umbanda é uma das religiões com maior número de escolarizados. Considerando religiões afro-brasileiras - categoria do censo que reúne adeptos do candomblé e da umbanda - 13% dos adeptos têm nível superior, o que está acima da média nacional de

11% e dos evangélicos que é de 4%. Além disso, 7% ganham acima de 5 salários mínimos ao mês. Dessa forma, ao contrário do que demonstrava a imagem apresentada por Fry e Howe (1975), na década de 70, os adeptos umbandistas deixam de ser pessoas de classes sociais mais baixas e com menor escolaridade. Logo, ainda que a religião seja associada ainda hoje às camadas populares, esse já não é o perfil de sua composição social.

Como demonstrado acima, os umbandistas foram entendidos por muito tempo pelas ciências sociais da religião e pela própria sociedade como um grupo menos escolarizado, o qual carente de acesso às melhores condições de vida, buscava alento nos terreiros, que estavam presentes nos bairros periféricos. Tal contexto ainda é uma realidade dos terreiros, que ainda se localizam nas periferias das cidades, entretanto, conforme mostram os dados e a observação do campo, o público mudou, escolarizou-se e apresenta renda mais alta.

## **2. A relação entre a umbanda e a cultura brasileira**

*Aqui tudo se misturou: - todas as coisas estão misturadas nessa terra. Mais do que misturadas; fundidas umas nas outras, formando uma coisa nova, baiana, brasileira, Anjos e exus, o barroco e o agreste, o branco e o negro, o mulato e o caboclo, o candomblé e a igreja, os orixás e os santos, tudo misturado (AMADO, 1970, p. 79)*

Como demonstrado por Brumana e Martínez (2000, p. 15), se no aspecto quantitativo a umbanda tem perdido sua importância dentro do universo religioso brasileiro, quando se entende o universo simbólico umbandista como parte do que pode ser denominado de “religiosidade popular”, ela continua tendo um peso na vida brasileira que as estatísticas e dados quantitativos não são capazes de revelar.

O seu universo simbólico estaria entrelaçado com as outras manifestações populares, como o carnaval, seria antes um código de interpretação e de ação que está entranhado na sociedade brasileira e que se manifesta em diversos âmbitos. Essa presença seria capaz de reorganizar o campo geral da cultura brasileira e incidir sobre as áreas que reproduzem de alguma maneira o seu código de sentido.

Sendo assim, a umbanda tem uma relação muito próxima com o que é chamado de cultura popular brasileira. Esse imaginário popular encontra-se naquilo que está presente no cotidiano das pessoas, constituindo seus saberes e práticas, em um sentido folclórico, dos ritos e mitos que constituem a sociedade brasileira. Falar de cultura popular é algo complexo pois envolve diversos sentidos teóricos e empíricos, em que muito já foi analisado e há diversas formas de compreender o fenômeno. Toma-se a liberdade de entender a cultura popular como

conceito dado nas ciências sociais, sendo uma produção orgânica das camadas populares, como forma de dialogar e compreender as suas realidades materiais, embora se relacione intimamente com a cultura hegemônica/legitimada/erudita, não necessariamente é um fenômeno oposto e rival a ela<sup>22</sup>.

Deve-se pontuar que há um hiato entre a cultura popular brasileira<sup>23</sup> e a identidade nacional, isso porque a primeira é uma produção espontânea, genuína, que circula na sociedade brasileira e a segunda um estandarte, utilizado em situações pontuais, por grupos que desejam utilizar a seu favor (sendo o Estado, uma dessas instituições) o sentimento inerente ao pertencimento social à nação, que se expressa na construção simbólica da “brasilidade”. Mas, se por um lado, há essa clara diferença entre esses dois conceitos, como fenômenos sociais, eles coexistem.

Pode-se explicar essa coexistência pelo fato da cultura popular fornecer diversos artifícios para a produção da identidade nacional, não sendo algo dado, mas construído no decorrer do tempo e assumindo diversos sentidos e importâncias (ORTIZ, 1994 e 1999). A identidade nacional estaria profundamente ligada a uma reinterpretação do popular pelos grupos sociais, sendo considerada de formas diferentes ao longo da história, modificando-se na medida em que o próprio capitalismo se desenvolve e novos tipos de organização da cultura são colocados (ORTIZ, 1994, p. 8).

Não existe uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos [...] Na verdade, a luta pela definição do que seria uma identidade autêntica é uma forma de se delimitar as fronteiras de uma política que procura se impor como legítima. (ORTIZ, 1994, p. 8-9)

Essa construção simbólica de uma ‘brasilidade’ está relacionada ao fortalecimento da ideia de Estado-nação. Isso operou nas décadas de 50 e 60, em que as produções culturais e o próprio Estado passaram a promover uma imagem da identidade nacional, que buscava as suas principais referências na construção simbólica do sentido de pertencimento e unidade da sociedade brasileira. Sobretudo, apropriando-se de elementos da cultura popular. Nessas

---

<sup>22</sup> Cabe notar que esse é um tema frutífero em que há muita pesquisa já realizada, entretanto, não é o objetivo do presente trabalho aprofundar-se nessa questão, mas entender a cultura como mais um elemento que está fora do campo umbandista e que tem possibilidade de influenciá-lo e ser influenciada por ele. Há uma relação íntima dos elementos simbólicos da umbanda com a cultura popular brasileira, e o objetivo dessa seção foi apresentar essa relação de forma sintética.

<sup>23</sup> Distanciando o conceito de cultura popular de uma cultura nacional, como uma produção sintética e não homogênea. A cultura popular é composta por uma pluralidade de expressões, existiria uma diversidade de culturas populares, porque elas são indexadas ao grupo social em que elas foram produzidas e seguem existindo. Ela existe no limite em que aquele grupo social a opera. E não como algo que está acima e tem uma existência separada das pessoas que compõem um grupo.

décadas havia um forte sentimento em relação à consolidação da sociedade brasileira, permeado pela própria concepção do Estado-Nação (ORTIZ, 1999).<sup>24</sup>

Nesse mesmo momento, a umbanda começa a se consolidar e a organizar-se como instituição religiosa. Passa a ter maior centralidade na mídia, deixa de ser tratada nas manchetes policiais dos jornais. E, como consequência, seus símbolos começam a ter destaque nas produções musicais, artísticas e culturais. Ou seja, a umbanda sai de um lugar marginal na sociedade, e ainda que não legitimada, começa a adentrar os círculos de prestígio cultural. Começa a ser vista sob uma outra ótica: a da curiosidade, do exótico, acessada por leigos, não em seus centros religiosos, mas na música, filmes, livros e arte.

Nessa produção cultural, os elementos simbólicos da cultura popular continuam sendo centrais, isso inclui os elementos que dizem respeito à umbanda, como os orixás, como é caso do texto “O pagador de promessas”, de Dias Gomes, de 1960, havendo uma simbiose de cultura e religião; ou os livros de Jorge Amado, como “Tenda dos Milagres”; o disco de Vinicius de Moraes com Baden Powell, “Os Afro-sambas”, de 1966; e, na arte, o quadro de Abdias do Nascimento, *Okê Oxóssi* (1970)<sup>25</sup>.

Como dito, a cultura popular é uma pluralidade de manifestações folclóricas que são heterogêneas, não são um sistema único e acabado. Desse modo, esse conceito deve ser pensado no plural, justamente porque há uma diversidade de grupos sociais, em que cada um tem suas próprias memórias. É nesse sentido que a memória coletiva só existe relacionada e manifestada em um desses grupos ao qual pertence. Se a memória coletiva é relacionada à cada um desses diferentes grupos, a memória nacional, por outro lado, é uma produção artificial, justamente porque não se relaciona com nenhum desses grupos, ela existe enquanto virtual, existe no nível da construção ideológica. Por isso, da mesma maneira que a memória nacional existe em um plano ideológico, a identidade brasileira também é uma construção simbólica, ela dissolve a diversidade das culturas populares na homogeneidade de uma narrativa ideológica, que se pretende universal. A pergunta não é sobre a realidade da identidade brasileira – sua veracidade e autenticidade, ao contrário, a pergunta é: sob quais valores e interesses estão fundamentados essa construção simbólica? Por ser uma construção simbólica, a identidade nacional é um produto direto de uma interpretação, condicionada à ideologia. (ORTIZ, 1994 [1985])

A umbanda busca na identidade nacional um argumento para sua existência. E assim como ela busca nessa identidade nacional o discurso que sustenta a sua legitimidade, também

---

<sup>25</sup> Cf. <https://masp.org.br/acervo/obra/oke-oxossi>.

se constitui a partir de símbolos presentes na cultura popular brasileira. Dessa maneira, ela compartilha seus símbolos com o universo de sentidos da religiosidade e cultura populares, e incorpora em si a noção da identidade nacional, que é uma construção artificial. Ela se entende brasileira, afirmada por essa identidade do estado-nação, mas é constituída também a diversidade de sentidos que são inerentes às diversas culturas e folclores brasileiros<sup>26</sup>.

\*\*\*

Como demonstrado por Prandi (1990; 1998), durante as décadas de 1960/1970, houve uma intensa valorização da cultura baiana e do candomblé pela classe média intelectualizada:

Nesse período da história brasileira, as velhas tradições religiosas de origem africana até então preservadas na Bahia e outros pontos do País encontraram excelentes condições econômicas para se reproduzirem e se multiplicarem mais ao sul; o alto custo financeiro dos ritos deixou de ser um constrangimento que as pudesse conter. Ao mesmo tempo, no âmbito desse movimento de classe média que buscava por aquilo que poderia ser tomado como as raízes originais da cultura brasileira, muitos intelectuais, poetas, estudantes, escritores e artistas de renome foram bater à porta das velhas casas de candomblé da Bahia. Ir a Salvador para se ter o destino lido nos búzios pelas mães-de-santo tornou-se um *must* para muitos, uma necessidade que preenchia o vazio aberto por um estilo de vida moderno e secularizado, tão enfaticamente constituídas mudanças sociais que demarcavam o jeito de viver nas cidades industrializadas do Sudeste, estilo de vida já – quem sabe? – eivado de tantas desilusões. (PRANDI, 1998, p.160)

Nesse contexto de modernização e urbanização em que a umbanda surge (ORTIZ, 1978), o nacional estava fortalecido e pensar na identidade nacional produzia sentido. Já com a globalização (ORTIZ, 2006), o nacional perde força, e a afirmação passa a se dar em um nível particular, abrindo um possível caminho para o fortalecimento do candomblé em detrimento da umbanda. Isso porque no candomblé, a desconstrução do sincretismo passa pelo processo de “reafricanização” do culto e do resgate das origens trazidas da África, vivenciado a partir da década de 1960<sup>27</sup>, negando a sincretização como uma herança do

<sup>26</sup> Um exemplo disso é a forma como a umbanda discursa seus espíritos e a sua teologia. Ela tem como característica ligar personagens desse mito do nascimento do povo brasileiro (a mistura de índios, negros e brancos, presente na democracia racial de Freyre [1992]). Em que há uma explicação mítica para a brasilidade da umbanda, permeada pela gênese de seus espíritos. Ou seja, o preto-velho e o caboclo são colocados com figuras derivadas dessa concepção imaginária do que é a história brasileira. Entretanto, ainda que a explicação teológica seja produto dessa narrativa da identidade nacional, os elementos em sua execução, no dia a dia dos terreiros, remetem às práticas religiosas diversas, que foram incorporadas aos cultos umbandistas, que são partes legítimas da cultura popular e da religiosidade popular. Uma hipótese que se coloca nesse ponto, é que por tal conexão tão íntima com a cultura popular, é que a umbanda é tão singular em cada lugar onde ela é praticada. Se a identidade brasileira é uma narrativa transversal, os elementos da prática religiosa são intimamente produzidos pela cultura popular específica de cada lugar em que se constrói um terreiro.

<sup>27</sup> Essa distinção entre o processo de sincretização vivenciado pelo candomblé, fruto de um contexto específico de escravização e imposição do catolicismo aos escravizados, e a síntese umbandista, fica ainda mais exposto com o movimento político recente de valorização da identidade africana do candomblé. Através do reaprendizado da língua, dos ritos e mitos e retirada dos remanescentes elementos católicos dos barracões. Não só os elementos católicos, como também se contrapõem aos elementos umbandistas presentes no candomblé, como o culto quimbandista, dos exus e pombas-giras, os chamados catiços (PRANDI, 2011, p. 17). No entanto, nesse ponto, parte dos candomblés africanizados ainda mantiveram a presença dessas manifestações. Isso

colonialismo, do racismo e da violência da escravidão. Ao contrário da umbanda, que tanto em seu discurso, como na sua elaboração simbólica de origem, pensar-se-ia brasileira.

Entretanto, mesmo nesse contexto, a umbanda continuou tendo uma importância cultural e crescendo como religião. Além dos elementos internos à religião, que permeiam esse momento de consolidação, os elementos externos ao campo umbandista também têm uma influência considerável, e são eles: a valorização da cultura popular e o fortalecimento da ideia de brasilidade, estabelecida pela noção de Estado e nação. Essa somatória produz uma ideia unificada de Brasil, alçada pelas noções de cultura popular que são incorporadas, para produzirem essa identidade nacional, unificada e fortalecida, tão marcantes nesse momento histórico brasileiro.

A tendência mudaria nos anos 90, em que há o começo do declínio estatístico da umbanda. Fora os movimentos já relatados pertinentes à dinâmica religiosa, que foram exaustivamente tratados pela literatura das ciências sociais da religião, há um movimento que se encontra nas entrelinhas: o declínio estatístico<sup>28</sup> da umbanda associada à ruptura da forte ideia de Estado-nação, pela globalização/mundialização, em que as identidades nacionais, fortemente constituídas, deixam de operar de maneira mandatária. As dinâmicas pertinentes à identidade brasileira se modificam: “a questão da identidade nacional funciona como uma grande narrativa que, na contemporaneidade, não mais possui o monopólio de organização das identidades de uma pessoa no mundo.” (NICOLAU, 2007, p. 120)<sup>29</sup>. Ou seja, se a “brasilidade” que carregava em si os elementos umbandistas deixa de operar como estandarte da imagem brasileira - em uma tentativa de produzir um discurso unificador e homogêneo da identidade nacional (NICOLAU, 2007), a umbanda perde uma grande âncora de sua força discursiva, seus seres e deuses deixam de ser retratados, mas não só, ela deixa de atrair aqueles interessados na ideia de um Brasil que é constitutiva da religião. Em outras palavras, o que poderia a alcunha de “religião brasileira” garantir para a religião em tempos de mundialização?

---

porque, ainda que destoem da tradição originária africana, e até mesmo teológica do candomblé (afastamento de eguns, catiços, proteção do mundo dos mortos) por elas fazerem sentido dentro do mercado religioso brasileiro e para os praticantes, foram mantidas nos cultos. Embora seja comum que sejam cultuados em dias diferentes, deixando um ritual exclusivo para esse tipo de manifestação.

<sup>28</sup> Em referência ao decréscimo nos adeptos nos censos do IBGE. Cf. IBGE 1990, 2000 e 2010.

<sup>29</sup> O tema em questão é extenso e foi desenvolvido por diversos autores, destacando-se Ortiz (2004, 2001), Ianni (2006), Giddens (1991, 2002) e Nicolau (2004), que abordam a temática da globalização/mundialização e da identidade nacional. Nessa breve abordagem no que tange a relação entre esses aspectos e a religião, cabe-se notar a diferença entre aquilo que foi entendido como identidade nacional e construído na ideia do Estado-nação no século XX e como esse sistema foi desancorado com o advento da mundialização, no século XXI.

Ser uma religião brasileira garantiria para umbanda, em contextos internacionais, a identidade do exótico e do “tropical” e internamente possibilita que ela se alinhe com um segmento de produção cultural que busca na identidade brasileira a fonte da inspiração e legitimação. A “brasilidade” como uma categoria simbólica consegue articular diversos atores e interesses, dos quais a umbanda pode se beneficiar<sup>30</sup>. Ou seja, se ela tem dificuldades de se consolidar ou disputar dentro do campo da religião, em que há uma atuação forte e crescente de seus oponentes, como evangélicos e alguns grupos católicos e espíritas, pode se consolidar e realizar sua expansão em outro universo, o cultural<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Como resumido por Bártolo e Menezes (2019): “Em um país que, historicamente, houve um processo de construção da identidade em que religião se associou à nação (SANCHIS, 1994), isto é, em que ser brasileiro aparece como algo associado ao catolicismo, ao sincretismo, e às religiões de matriz africana, as transformações em sua composição religiosa impactam as definições de ‘cultura’ e ‘identidade’ nacional (MARIZ, CAMPOS, 2011; MAFRA, 2011), causando um imbricamento entre religião, cultura e política. Dessa forma, a dinâmica de transformações religiosas que o Brasil atravessa desde os anos 1980 – com a diminuição de católicos, o crescimento massivo de evangélicos, o reforço de identidades religiosas no espaço público e o aumento de conflitos religiosos (TEIXEIRA, MENEZES, 2006; 2013) – provocaria ressonâncias nas práticas culturais consideradas tradicionais e populares. À medida que a reconfiguração religiosa do país coloca as concepções tradicionais sobre a cultura nacional em suspensão, surgem disputas pela inclusão de certas práticas na narrativa nacional e há condenações de outras cuja exclusão se almeja alcançar. Assim, as concepções em torno do religioso e de seu lugar na cultura nacional – seja dos que têm religião, seja dos que a rejeitam, ou dos que ocupam posições intermediárias entre os dois polos – constituem uma área de debates extremamente potente no Brasil contemporâneo. Calendários festivos, feriados, títulos de patrimônio material e imaterial e estilos musicais se tornaram objeto, ou arma, pelo pertencimento legítimo à nação (MAFRA, 2011; SANT’ANNA, 2017; BANDEIRA DE MELLO, 2017). ‘Cultura’ e ‘identidade’ tornam-se categorias em processo de redefinição, também a partir de reconfigurações religiosas (MARIZ, CAMPOS, 2011; MAFRA, 2011)” (BARTOLO e MENEZES, 2019, p.115).

<sup>31</sup> O que já é possível perceber com novos artistas que realizam produções – principalmente musicais – com os elementos religiosos afro-brasileiros, em que se pode citar: Serena Assumpção – álbum: Ascensão (2016), Mc Tha – álbum: Rito de Passá (2019), Produção teatral com referências da cultura afro-brasileira no enredo: Roda Viva do Teatro Oficina (2019), Mariene de Castro – álbum: Santo de Casa (2010). VER: ANEXO 1. Além dessas produções, pode-se elencar as produções carnavalescas que já foram citadas anteriormente, com destaque para: Estação Primeira de Mangueira – Só com a ajuda do Santo eu vou (2017), G.R.E.S Acadêmicos do Salgueiro – Xangô (2019), dentre outras constantes referências aos orixás e guias, seja em alegorias ou nas letras. CF. MENEZES, BARTOLO (2019).

## **CAPÍTULO 2. O campo umbandista**

No presente capítulo, o objetivo é realizar uma apresentação dos dados de campo e da perspectiva desenvolvida pela pesquisa sobre o campo umbandista em São Paulo. O capítulo divide-se em dois momentos diferentes: a descrição de cada polo – afro-brasileiro e cristão-espírita – e uma síntese da umbanda, na tentativa de definir quais são os elementos que possibilitam que haja uma unidade dentro desse campo.

No primeiro momento, apresenta-se a descrição de um tipo ideal de terreiro pertencente a cada um desses polos, dados que foram obtidos com base na pesquisa de campo realizada nos terreiros. No segundo momento, acrescenta-se à descrição dos polos um elemento de contraste para que fosse possível tensionar esses dois elementos, o qual foi obtido com os dados da pesquisa de campo realizada durante a Festa de Iemanjá, trazendo também essa tentativa de sintetizar aquilo que pode ser comum à umbanda, ou aquilo que faz ser umbanda.

\*\*\*

A formulação de categorias analíticas requer o cuidado de não as transformar em tudo aquilo que, de fato, é o campo. Isso porque são categorias que, por sua natureza, não podem exprimir toda a complexidade do social, entretanto, sem a elaboração delas e em uma pesquisa com um escopo limitado - um prazo determinado e uma delimitação geográfica - seria inverídico tentar abarcar todas essas questões sem a sua utilização, correndo o risco de tomar as unidades como explicativas do todo. Apesar de trivial, essa é uma constatação fundamental quando se trata de uma pesquisa acerca de um contexto social diversificado, como é o desta pesquisa.

Desse modo, retomando a teoria social clássica, utilizou-se para a construção dos polos do campo umbandista a tipologia do tipo ideal weberiano. Weber define a obtenção do tipo ideal da seguinte forma:

Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de formar um quadro homogêneo de pensamento” (WEBER, 1999, p. 106).

A metodologia weberiana fornece para a estruturação da pesquisa uma forma de organizar analiticamente uma realidade que é difusa, sobretudo, aos olhos do pesquisador. Nesse caso, sendo uma ferramenta e não o fim em si mesmo. Cabe ressaltar as características gerais necessárias para a produção do tipo ideal: deve estar afastado dos valores do

pesquisador e deve ser obtido por meio da seleção de características de um fenômeno social de interesse, por fim, deve-se observar que o tipo ideal não é encontrado em sua totalidade na sociedade real, mas é uma construção teórica.

Dessa forma, definidas características gerais, isoladas e construídas de cada polo, faça-se a classificação dos terreiros dentro de um espectro ou de outro; e, a partir disso, compreende-se as proximidades e distanciamentos da definição, com relação à forma de organização do campo e sua expressão materializada no cotidiano dos terreiros. Tal como o tipo ideal, as características que foram elencadas como emblema de um polo não se reproduzem em totalidade em todos os terreiros, sejam aqueles próximos ao cristianismo, sejam aqueles próximos ao candomblé, mas essa tipologia funciona na pesquisa como um guia para que a partir dela se possa elaborar as análises em maior profundidade.<sup>32</sup>

Estabelecer esses dois polos possibilita não só compreender as dinâmicas inerentes a cada um, que são específicas a eles (pois lidam com grupos sociais distintos) mas também compreender a própria dinâmica entre eles, que é o que, de fato, produz as características específicas e inerentes ao campo umbandista. É na percepção das distinções entre essas duas lógicas de operacionalização do sagrado que se pode elaborar uma compreensão sobre a forma como o campo umbandista funciona, para a partir disso produzir um entendimento capaz de abarcar a sua heterogeneidade.

Em suma, esses dois polos definidos são: um mais próximo do cristianismo (espiritismo e catolicismo) e outro mais próximo do candomblé. Em que se soma uma descrição de dois tipos-ideais: um terreiro afro-brasileiro e um cristão-espírita. São tipos-ideais porque são elaborações teóricas construídas a partir da observação do campo, eles revelam uma realidade, mas não coincidem com nenhum terreiro concreto frequentado pelos diversos fiéis. Não se trata, portanto, de uma descrição, os polos elaborados para a reflexão proposta por esta pesquisa são ferramentas para a compreensão da realidade que configuram o que denominamos de campo. Mas isso também não significa que os terreiros aqui descritos

---

<sup>32</sup> Tomando como um exemplo dessa relação entre heterogeneidade e a organização social que constitui uma única religião, há de um lado as religiões hegemônicas, tradicionais, que contam com uma hierarquia bem construída entre o “comando” e as unidades, como a Igreja Católica Apostólica Romana. Ela apresenta como centro o Vaticano e o Papa como autoridade principal centralizadora, sendo assim, todas as unidades, isto é, cada Igreja/Paróquia responde ao mesmo centro. Há, então, de outro lado, religiões como a umbanda que têm organizações mais orgânicas, em que não há um centro, mas em que cada unidade constitui seu próprio poder regulador, girando em torno de uma autoridade central, que é a figura do dirigente. Essa organização forma uma imensa heterogeneidade, que pode ser organizada e agrupada de acordo com proximidades e distanciamentos, para que essa religião possa ser compreendida em seus traços fundamentais. Importante ressaltar que não há aqui uma comparação valorativa, em que a religião católica é tomada como um modelo e a umbanda é entendida sob a ótica daquilo que supostamente lhe faltaria, ou seja, aquilo que em detrimento do catolicismo não está presente na umbanda, como uma análise da falta, que por si, já revela um sentido pejorativo. A proposta é diferente dessa, que nada pode revelar sobre a dinâmica e funcionamento do campo umbandista.

sejam uma divagação teórica, são antes uma junção de elementos dispersos, isso porque é comum que um determinado elemento retratado nos tipos ideais aqui propostos apareça com mais força nos terreiros analisados, isto é, de uma certa forma o tipo ideal condensa a realidade.

## 1. O polo cristão-espírita

*Eu abro a nossa gira  
Com Deus e Nossa Senhora  
(Ponto de abertura dos trabalhos)*

*Nessa casa tem 4 cantos, cada canto tem seu santo.  
Onde mora o cálice bento e o divino espírito santo.  
(Ponto cantado de umbanda)*

Em síntese, o polo cristão-espírita é caracterizado pelos elementos cristãos do catolicismo, seja pelo culto a Jesus Cristo como organizador da prática religiosa, seja pelo sincretismo com os santos católicos, em que a identidade do santo se sobrepõe à do orixá. Um exemplo é o culto à Nossa Senhora, quando ela é sincretizada com a orixá oxum, ou ainda, o culto desta santa em separado dos demais santos sincretizados como orixás. O polo cristão-espírita também é caracterizado pela incorporação da teologia espírita, sintetizada por Allan Kardec e Chico Xavier, que passam a ser elementos fundamentais e com alta importância para a umbanda. Os conceitos que orientam a prática religiosa espírita são incorporados na umbanda como fundamento de suas próprias práticas religiosas, como acontece com o conceito de carma e de reencarnação.

A umbanda, sob influência espírita, agrega em sua prática o princípio cristão da caridade. É a partir dele que os umbandistas dão significado e legitimam sua prática. Um ideal que, de uma forma ou de outra, está presente na maioria dos terreiros e ocupa um lugar central no discurso religioso nativo. Por ser o principal elemento importado do espiritismo, norteia os demais elementos oriundos dele: a reencarnação, a ideologia do carma, a manifestação dos espíritos, que estão presentes na filosofia Kardecista/espírita. Nesse contexto, a caridade pode assumir diversos significados: desde ajudar na limpeza do terreiro até incorporar as entidades.

Há uma relação muito próxima entre o espiritismo e a umbanda, porque é comum que se veja a mesma base teórica nas duas religiões. Enquanto aquilo que justifica as práticas dos agentes é um todo simbólico importado pela umbanda do catolicismo, o espiritismo precisa criar estratégias para se afastar dessa outra religião (como o afastamento das manifestações dos espíritos não avançados que estariam presentes na umbanda, a deslegitimação das curas e

milagres alcançados nos terreiros<sup>33</sup>). É possível dizer que esse polo cristão-espírita, apesar de ter uma forma distinta de culto do espiritismo, tem como cerne de suas crenças a base filosófica e conceitual do espiritismo. Em que pese o fato de os terreiros que mais radicalizam essa incorporação dos fundamentos espíritas como orientadores de suas práticas conseguem incorporar até mesmo os rituais espíritas (ainda que essa seja uma religião ascética nos ritos, em que não há um encantamento, mas preza pela racionalização), como a realização da leitura de um texto espírita antes do começo da gira e a realização da prece de caritas<sup>34</sup>.

Do catolicismo, importou-se uma estética similar (imagens, velas, datas comemorativas, a presença ocasional da bíblia) e o expressivo culto a Jesus Cristo, sincretizado com o orixá iorubano Oxalá, também interpretado como mestre e senhor, ocupando lugar central no congá. Além disso, o catolicismo se faz presente na forma de culto aos santos, para além daqueles sincretizados em orixás, como São Benedito e Nossa Senhora

---

<sup>33</sup> Como referência ao que foi dito por Chico Xavier, na famigerada entrevista que concedeu ao programa televisivo 'Pinga fogo', em 1971, Reale Jr. o questiona sobre a umbanda " — O senhor acha que os espíritos que se manifestam nos terreiros de umbanda, dizendo-se guias de cura, pretos velhos, índios, caboclos, são espíritos evoluídos? Como explica as curas conseguidas por muita gente conhecida, em terreiros? Será que o mal pode apresentar-se através do bem, ou então tomando a sua forma? E Chico Xavier responde: — Nós respeitamos a religião de Umbanda como devemos respeitar todas as religiões. Vamos recorrer aos casos das leis cármicas. Nos séculos passados, nos três, quatro séculos passados, nós — vamos dizer coletivamente — não estamos falando do ponto de vista individual, mas na condição de brasileiros, buscamos no berço onde nasceram milhões de irmãos nossos reencarnados nas plagas africanas, para que eles servissem nas nossas casas, nas nossas famílias, instituições e organizações, na condição de alimárias. Eles se incorporam, depois de desencarnados, às nossas famílias. Eles renasceram do nosso próprio sangue, nas condições de nossos irmãos, para receberem, de nossa parte, uma compensação que é a compensação chamada de amor, para que eles sejam devidamente educados, encaminhados, tanto quanto nós pretendemos educar-nos e encaminhar-nos para o progresso. Então temos a religião de Umbanda que vem como uma organização dos espíritos, recentemente, porque quatro séculos significam um tempo curto nos caminhos da eternidade. (...). Agora encontramos na Doutrina Espírita, individualmente e coletivamente, a faixa que nos compete no campo de nossa evolução, para estudos do nosso destino, para estudos da imortalidade. *Quanto a problemas de cura, permitimo-nos lembrar uma coisa: às vezes nós pedimos socorro a determinadas organizações para a cura imediata de determinados impedimentos físicos. Essa cura, parece, talvez, forçada por nossas exigências, porque muitas vezes os nossos irmãos, trazidos das plagas africanas, se habituaram, de certo modo, a obedecer-nos quase que cegamente. Eles se afeiçoam a nós com uma afeição terrível, do ponto de vista do egoísmo de que nós todos, por enquanto, principalmente se referindo a mim, somos portadores.* Então exigimos uma cura que se faz de imediato no campo físico, mas nos esquecemos de que, às vezes, a cura física é um caminho para encontrarmos, mais adiante, desastres morais de conseqüências imprevisíveis. Então se as curas demoram no ambiente kardequiano, ou se demoram no campo da medicina, vamos respeitar o problema dessa demora, porque aquilo se verifica em nosso próprio benefício. Porque muitas vezes uma doença física, ou determinada provação em nossa vida doméstica, nos poupa de acidentes afetivos ou acidentes materiais, ou de fenômenos extremamente desagradáveis em nossa vida. (Grifos nossos) (sic)

<sup>34</sup> A prece de caritas é considerada uma oração tradicional no espiritismo, que foi importada para a umbanda conforme a sua proximidade com a formação religiosa espírita, é utilizada no início dos rituais. Um trecho da oração é: "[...] Deus! Dai-nos a força de ajudar o progresso, a fim de subirmos até vós. Dai-nos a caridade pura. Dai-nos a fé e a razão. Dai-nos a simplicidade, que fará de nossas almas, O espelho onde se deverá refletir, A vossa divina imagem". (sic)

Aparecida<sup>35</sup>, nas rezas, cantigas devocionais e benzimentos (executados ou não pelas entidades), tratados como serviços religiosos.

Os elementos incorporados à religião vêm, sobretudo, do catolicismo popular. Isso porque o primeiro está ligado às camadas populares, em que o conhecimento tradicional e as relações entre as pessoas têm o protagonismo na produção religiosa, já o segundo, em sua forma padrão, eclesiástica, tem um preciosismo em sua prática que pouco tem a ver com o cotidiano das pessoas das classes sociais mais baixas, assim esse catolicismo urbano e formal tem menos apelo que o catolicismo popular, que consegue produzir uma crença muito mais íntima e horizontal, que atende melhor a essas camadas sociais. A relação entre o catolicismo popular e a umbanda, segundo Brumana (1991), ocorre porque:

A cura no catolicismo popular em meio rural não fugia da religião católica, se dava pelas mãos das curandeiras, benzedeadas, rezadores, mas em meio urbano esses agentes que não estavam contra a fé católica, mas que proporcionavam cura para os fiéis não tem espaço, então, a cura passa a estar concentrada nas mãos de agentes eclesiásticos, pais-de-santo, tomando a umbanda esse espaço que o catolicismo popular deixou vago na passagem do rural para o urbano. (BRUMANA, 1991, p. 53)

Portanto, a umbanda ocupa um lugar deixado pelo catolicismo popular que deixa de estar presente no meio urbano, se as benzedeadas não estão presentes na cidade são os terreiros que ficam encarregados de realizar suas funções; elas estão ligadas à resolução de uma grande sorte de problemas em um contexto que essa é a única saída a que se pode recorrer; no limite, a umbanda preserva essa característica, pois se trata de uma forma de ‘socorro’ buscada por populações, que no contexto urbano, também deixaram de ser amparadas, seja pelo Estado ou pela sociedade.

O polo cristão-espírita tem uma profunda presença da moralização como orientadora das práticas, sob a forma da caridade<sup>36</sup>, a qual permeia todo o discurso adotado pelos adeptos

---

<sup>35</sup> Nossa Senhora Aparecida tem uma importância fundamental nas religiões brasileiras, não obstante, assume na umbanda também um lugar de destaque, devido à proximidade com o catolicismo. Mas a santa deve ser entendida além, ela é percebida por católicos, umbandistas e espíritas como uma figura de poder, ela comove seus devotos para além de suas religiões, isso produz uma crença que tem poder de unir, mas também de separar drasticamente, como defende Renata Menezes (2012), une os devotos em um culto devocional e é a divisão fundamental entre evangélicos e seus devotos (que vai além do contingente católico). Na umbanda está presente essa relação na adaptação sincrética entre Nossa Senhora e a orixá Oxum, mas nem sempre a associação é realizada dessa forma, sendo comum no polo cristão-espírita, a figura de Nossa Senhora ser cultuada de forma separada do orixá, sendo um elemento autônomo, entendido e cultuado como santa católica, devido a seu valor simbólico forte

<sup>36</sup> A caridade é um dogma religioso que está presente no catolicismo, mas ela assume outros sentidos quando é importada para o espiritismo, e passa a operar como o grande sentido orientador das práticas e é a partir desse contexto que a caridade passa a integrar a umbanda. A saber que, para essa comparação, foram utilizadas a compreensão dos termos nativos das três religiões. Se no catolicismo a caridade assume o sentido de amor a Deus, em que o ato de ajudar o próximo deve ser realizado como um ato de amor, mas sobretudo, de amor a Deus. O espiritismo radicaliza essa noção, trazendo a caridade como grande instrumento de evolução (finalidade para a encarnação) e assim ela se torna um significador fundamental das práticas espíritas, que se dedicam à filantropia e às campanhas de doações e ajuda, mas também a caridade é entendida como a ajuda aos espíritos

desses terreiros. Essa moralização se faz presente em muitos terreiros e como discurso dominante pregado pelos adeptos nas mídias digitais, apresentando como características: a concepção de um deus transcendente, onipresente, onipotente, dotado de uma sabedoria universal; a concepção de pecado, sobre aquilo que seja certo e errado; ou seja, há uma conduta ideal para os fiéis umbandistas, que passa pela absorção, em alguma medida, das virtudes cristãs. Sendo assim, os espíritos manifestados no culto são incluídos nas lógicas de evolução cármica e da caridade como um caminho único para o progresso do espírito em direção à ascensão evolutiva e à iluminação. (NEGRÃO, 1996, p. 367)

Nesse sentido, os componentes míticos e rituais que foram importados das tradições afro-brasileiras, quando se fazem presentes, são neutralizados, isto é, ressignificados a partir do discurso moral (NEGRÃO, 1996, p. 32). As entidades mais contraventoras adquirem um outro significado, os exus tornam-se guardiões, capazes de proteger e são dotados de uma imensa sabedoria, em acordo com os valores espirituais da evolução e do discernimento importado do espiritismo.

A imposição das boas maneiras por parte dos pais-de-santo ou sua atuação mais sutil e pedagógica culminam por enquadrá-los no estereótipo do guia de luz, comportado e moralizado. Por vezes, contudo, é o próprio exu que consegue impor-se a eles, demonstrando suas qualidades espirituais e morais. (NEGRÃO, 1996, p. 342)

---

sofredores e desencarnados que são realizadas nas sessões, em que eles seriam doutrinados, e também seria a prática dos espíritos com maior entendimento e evolução que vêm ao plano dos encarnados passar informações (psicografia) ou ensinamentos (livros psicografados). Já a umbanda entende a caridade como a ferramenta utilizada pelos guias para sua própria evolução dentro do plano espiritual, a não cobrança pelos trabalhos e atendimentos, a ajuda espiritual aos mais necessitados, também o trabalho do médium dentro do terreiro é entendido como a caridade.

**Figura 2** - Comparação entre duas representações da uma mesma divindade: Iemanjá.



**Fonte:** Blog Raízes de Umbanda. Disponível em:  
<https://raizesdeumbanda.webnode.com/news/os-santos-catolicos-e-os-orixas/>.  
 Acesso em: 21 de agosto de 2020.

**Figura 3** - Oxalá e Jesus



**Fonte:** Blog Terreiro Tio Antonio. Disponível em:  
<http://terreirotioantonio.com.br/orixas/oxala/>. Acesso em: 21 de agosto de  
 2020.

## 1.1 O terreiro Cristão-Espírita

**Figura 4** - O Congá do Terreiro Pai Xangô.



**Fonte:** acervo pessoal da autora.

Os terreiros que se encontram nesse espectro do campo têm como característica a presença - seja na aparência, doutrina ou cosmovisão - dos elementos cristãos, oriundos do cristianismo/catolicismo e do espiritismo. Na prática, isso quer dizer que há uma visão da umbanda como uma religião menos escolarizada, intelectualizada - o que é considerado uma falha, é como se ela fosse entendida como uma prima menos nobre do espiritismo, que busca sempre incorporar seus elementos, seja na tentativa de introduzir a literatura espírita ou ainda de moralizar os terreiros, é comum que seus adeptos se ressentem das características populares e menos distintas da religião, como a penetração escassa dos livros, o aprendizado oral, por isso é comum que busquem iniciativas para modernizar a religião, tornando seus discursos e fundamentos mais palatáveis para a sociedade, como a condenação da cobrança e do sacrifício.

Essa visão inferiorizada da própria religião é um reflexo da forte presença cristã dentro desses terreiros, ou seja, se no outro polo a proximidade com o candomblé cria uma relação de quase admiração, nos terreiros do polo cristão-espírita, a proximidade com esses elementos

crístãos (que são controversos com a umbanda em seus aspectos centrais) produzem uma visão que inferioriza a religião, na visão de seus praticantes. Busca-se uma visão idealizada que pouco está relacionada com os fundamentos tradicionais transmitidos pela oralidade e que edificaram a religião.

Existe uma incompatibilidade<sup>37</sup> conceitual dessas duas matrizes de fundamentos religiosos. Se o cristianismo e o espiritismo exigem um rigor comportamental, em que o adepto precisa estar dentro de uma moral e de uma forma de vida ascética<sup>38</sup>, ou seja, se o espiritismo condena os vícios como cigarros e bebidas, sendo inúmeras obras que tratam dos males que esses comportamentos podem fazer ao corpo e que tem sérias consequências pós-morte<sup>39</sup>, na umbanda os próprios guias/entidades, seres entendidos como altamente evoluídos, se utilizam desses elementos para o trabalho espiritual, ainda que essa utilização seja justificada de inúmeras formas pelos adeptos: seja a não presença do álcool ou nicotina do corpo do cavalo/médium após incorporação<sup>40</sup>, os cigarros e charutos não são tragados, a importância desses elementos para a purificação do médium, consulente e sua proteção; há uma incompatibilidade entre o uso desses elementos e a doutrina espírita, por mais que haja justificações, a questão parece ser o esforço realizado por esse polo para que não haja essas controversas, e que a doutrina espírita consiga se encaixar dentro da prática ritual umbandista, por isso, é comum que os terreiros mais cristianizados eliminem esses elementos rituais, inclusive proibindo seu uso, ou ainda os que eliminam apenas o cigarro, permitindo a bebida em pequenas quantidades.

---

<sup>37</sup> Se é possível buscar inspiração em outros lugares que não as ciências da religião para compreender essa incompatibilidade pode-se realizar um paralelo com “As ideias fora do lugar” de Roberto Schwarz (1992), porque há operando na importação dos valores espíritas pelos terreiros do polo cristão-espírita tal qual na importação dos valores do liberalismo pelo escravismo brasileiro, um sentido de alienação e de percepção de inferioridade daquele que traz as ideias do estrangeiro e as adota como superiores. Mas que apesar dos esforços desses elas continuam não encaixando à estrutura social que tomou para si aqueles valores.

<sup>38</sup> A ascese exigida dos adeptos do espiritismo toma um sentido diferente do trazido para as ciências sociais da religião com Max Weber e os protestantes. Se nessa ideia há o sentido do modo de vida e trabalho, na ascese espírita há antes uma exigência comportamental e mental, que ainda que abarque a vida do indivíduo como um todo, há sentidos diferentes no rigor moral. A ascese à qual se refere, tem como “recompensa” a evolução do espírito, que galga degraus em sua ascensão e aprendizado, conforme o comportamento tido em uma vida, isso definirá as provas que esse espírito enfrentará no além e nas suas próximas encarnações. Sendo ela junto com a caridade as bases morais do comportamento dos adeptos.

<sup>39</sup> Sendo esse uso considerados como suicídios inconscientes na visão espírita, como na obra best-seller de Chico Xavier, o livro “Nosso Lar”, em que a personagem principal, André Luiz, descobre que havia cometido suicídio não-intencionalmente após a sua morte pelo uso dessas substâncias. Ou seja, um discurso moralizante, voltados para a articulação entre a moral e a punição post-mortem, que fazem com que o indivíduo seja responsabilizado pelas suas faltas cometidas em vida. Cf. Xavier, Francisco C. – pelo espírito André Luiz. *Nosso Lar*. 60ª Ed. FEB, Brasília. 2009.

<sup>40</sup> São inúmeras as histórias contadas pelos adeptos, médiuns, que realizaram bafômetro em blitz policiais após um trabalho em que o guia havia bebido e nada aconteceu, o teste de bafômetro nada identificou, ou ainda quando se bebe garrafas de bebidas com alto teor alcoólico como Whisky e cachaça e não há traços de embriaguez na pessoa.

Não é em vão que os elementos espíritas irão encontrar ressonância nesses terreiros. A ideologia do carma, do merecimento, a lei da ação e reação incorporadas ao ritual umbandista fornecem uma explicação globalizante para o culto. Todo o enredo presente na umbanda passa a ser justificado dentro dessas bases, o que na prática quer dizer que entidades e médiuns serão entendidos como praticantes da caridade, que estão envolvidos nos rituais com o propósito evolutivo, que é diferente do propósito de missão irrevogável e compromisso com o 'santo' presente do polo afro-brasileiro. Dentro dessa explicação, o livre-arbítrio passa a operar como um grande fundamentador das práticas, abdicando das obrigações e missões, o indivíduo tem a liberdade de entrar e sair quando quiser do culto, atendendo à necessidade contemporânea da inerente migração e fluxo de fiéis, além do múltiplo pertencimento religioso.

Na prática os rituais, as giras, tem uma proposta estética mais minimalista. As roupas utilizadas pelos adeptos são: roupas brancas nas giras da direita, podendo ser utilizados jalecos brancos, as saias menos volumosas, sem adereços dos guias, já os rituais da esquerda, apesar da diferença de cores, em que prevalecem as cores vermelho e preto, também prezam pela simplicidade dos trajes. Há um controle do corpo, em que prevalece o pudor, não sendo permitido que as mulheres utilizem decotes ou roupas curtas, inclusive as que assistem ao culto, em que por vezes, são constrangidas à utilizarem jalecos ou tecidos que cobrem as pernas durante a consulta com o guia.

A potencialidade de se tornar adepto e participar do desenvolvimento mediúnico não é vedado à um grupo seletivo, daqueles que possuem cargo ou dom mediúnico, sendo possível que qualquer pessoa que quera possa desenvolver sua capacidade de incorporação, a principal forma de comunicação espiritual dentro dos terreiros. Não há dom ou capacidade inata na mediunidade, sendo essa uma potencialidade de todos os seres humanos, havendo apenas a necessidade de desenvolvê-la conforme a forma como aquela característica se apresenta na vida da pessoa, há aqueles que tem uma conectividade mais aflorada por isso tem desenvolvimentos mais rápidos, e pessoas com essa conectividade adormecida, que levaram mais tempo para desenvolver. O que diferencia nesse ponto do afro-brasileiro, é que a incorporação é entendida como uma potencialidade que todos podem em algum momento atingir, não havendo uma inerência dos cargos, o que não está de acordo com a visão do outro polo em que há funções definidas para cada pessoa dentro do terreiro, havendo aqueles que

não irão receber os guias e dar atendimento, mas que irão tocar atabaque ou cambonar<sup>41</sup> as entidades.

**Figura 5** - Aviso no Terreiro Pai Xangô.



**Fonte:** Acervo pessoal.

## 2.O polo afro-brasileiro

O polo afro-brasileiro se caracteriza pelo distanciamento ou a contraposição dos elementos cristãos (do polo cristão-espírita), com uma maior proximidade da estética do candomblé: seja a paramentação<sup>42</sup> dos praticantes, as imagens de culto utilizadas, a forma de organização do culto, bem como a estrutura ritual com os cantos e rezas e a realização dos trabalhos espirituais, como a iniciação. Outro elemento desse polo é o destaque dado aos

---

<sup>41</sup> Termo umbandista que designa o ato de cuidar de uma entidade quando está incorporada, aqueles que realizam esse cuidado, que consiste em servir a entidade e auxiliar na comunicação entre ela e aquele que está sendo atendido, chama-se cambono/cambone.

<sup>42</sup> A paramentação é todos os elementos de vestimentas e acessórios vinculados ao orixá ou entidade que se manifesta no transe. A paramentação no transe é algo que se faz presente no candomblé e que na umbanda se mantem nos terreiros afro-brasileiros. Já nos terreiros cristãos-espíritas não existe a produção de elementos específicos para o transe de uma entidade, restritos à pequenos elementos e pontuais.

cultos da linha da esquerda, que são os exus, essas entidades assumem um papel importante na realização dos rituais. Em linhas gerais, esse polo se caracteriza menos por um elemento fundamental marcante e mais por ser o oposto do polo cristão, em diversos sentidos.

Por outro lado, pode-se definir o polo afro-brasileiro simplesmente pelo distanciamento – esclarecido e “consciente” – do cristianismo, como um movimento que vem tomando força nos terreiros e no discurso umbandista, seja pela atuação do movimento negro, que ao retirar o sincretismo religioso cristão das roças de candomblé, acabou por influenciar alguns adeptos umbandistas; seja pela negação tradicional dos ideais e dos dogmas que historicamente acompanham o cristianismo e o espiritismo. Um exemplo disso é a cobrança dos trabalhos, um valor contrário à caridade pregada pelos adeptos do espiritismo, a cobrança seja ela justa ou injusta coloca à prova a identificação espírita do terreiro.

Como observado por Negrão (1996), não é em si o comércio religioso condenável, o mal é cobrar de quem não tem, ou a quem venha a faltar, ou cobrar excessivamente. Cobrança e demanda conduziriam ao malefício, polo antagônico do benefício, negador do ideal da caridade. Para evitá-lo, sem abdicar-se de ambas as práticas, a justiça é invocada. De tal forma que o justo cobrar o custo dos trabalhos, cobrar de quem pode pagar ou quer fazê-lo espontaneamente, cobrar o que o trabalho vale. É injusto a exploração, transformar a religião em fonte de lucro. É justo defender o ofendido e punir o ofensor. É injusto demandar contra o inocente, em troca de pagamento (NEGRÃO, 1996, p. 372).

Do candomblé, há a incorporação de uma estética candomblecista (tal qual se faz ver no polo cristão espírita em que a estética tem uma importância significativa, em que se busca inspiração nas igrejas católicas ou nos centros espíritas kardecistas), há a paramentação das entidades incorporadas de uma forma mais luxuosa, com adereços e roupas com maior presença, existe a iniciação com rituais próprios do candomblé, como a camarinha e o bori, pode haver também o sacrifício animal seja para orixás, seja para entidades.

O candomblé não é um todo homogêneo, sendo constituído por diversas nações, que perpetuam tradições diferentes, como angola, congo, jejê, nagô, ketu, ijexá, em que é possível distinguir pelos diferentes toques de atabaques, pelas músicas, idiomas dos cânticos, pelas vestes e pelo nome das divindades (BASTIDE, 2001, p. 17). Mas pode ser caracterizado por uma maior homogeneidade de ritos, sobretudo dentro de cada nação, em que se responde a uma hierarquia bem definida, com ritos a serem seguidos com um maior rigor. Há uma maior referência à ancestralidade e aos ritos africanos, como uma referência a ser seguida pelos adeptos na vivência religiosa. Sendo assim, a umbanda mais próxima do candomblé busca incorporar, em alguma medida, esses valores professados pela religião africana.

Um outro elemento interessante é a importância que uma determinada entidade pode adquirir nos terreiros, o culto passa a ser pessoalizado, ou seja, ao invés de celebrações e festas coletivas destinadas a linhas de trabalho, passa a ser realizado para uma determinada entidade, com um grande destaque para os exus e às pombas-giras, que personalizados e individualizados passam a receber adorações específicas e assumem uma grande importância para o terreiro como um todo. O bem e o mal, a visão maniqueísta de mundo, sustentada pela noção de pecado do catolicismo e do espiritismo, também assume diferentes sentidos na umbanda e no candomblé.<sup>43</sup>

O polo afro-brasileiro da umbanda (por sua maior proximidade com o candomblé), não estabelece com tanta determinação a distinção entre o certo e o errado, os indivíduos têm suas atitudes julgadas por meio de uma relativização, rompendo com a moralização determinista. Como esse polo tem menos influência direta do espiritismo, os conceitos de carma também aparecem de forma mais secundária, não tendo uma importância fundamental para seus adeptos, por isso, os trabalhos espirituais não são condenados, assim como a cobrança por eles. Assim, esses terreiros se aproximam da premissa de que,

“Em que pese à presença da caridade como um valor que moraliza a prática dos atos mágicos e os cuidados quanto ao merecimento das consequências destes, há o reconhecimento do caráter conflituoso da realidade social. Há pessoas mal-intencionadas, há inimigos. Não é errado agir contra eles, defendendo-se e contratacando. Os exus fazem isto, o que é sentido como legítimo, mesmo que implique dano para o desafeto. Trata-se antes de justiça, não de maldade. Dessa forma, a justiça prevalece. O mal que acarreta, afinal, é merecido. Trata-se de castigo. Quem faz deve pagar e não só no além, ou na próxima encarnação, mas aqui e agora. Assim como o bem que se busca, a cura, a resolução de problemas diversos devem ser imediatos, o castigo aquele que provocou o mal deve sê-lo também.” (NEGRÃO, 1996, p. 362)

Já que não há uma determinação maniqueísta do bem e do mal, nas situações das quais as pessoas se queixam ao procurarem esses prestadores de serviços religiosos há uma relativização de suas participações, ou seja, o cliente é entendido como uma possível vítima, de um trabalho realizado, já que estão lidando com um universo social competitivo, como demonstrado por Lísias Negrão (1996), essa moralidade está “assentada no sentimento de justiça peculiar àqueles que vivem em meio basicamente competitivo e conflitivo,

---

<sup>43</sup> “Para o candomblé, que está mais perto do pensamento africano que a umbanda, o bem e o mal não se separam, não são campos distintos. A umbanda, porém, quando se formou, se imaginou também como religião ética, capaz de fazer a distinção entre o bem e o mal, à moda ocidental, cristã. Mas acabou criando para si uma armadilha. Separou o campo do bem do campo do mal. Povoou o primeiro com seus guias de caridade, os caboclos, pretos-velhos e outros espíritos bons, à moda kardecista. Para controlar o segundo, arregimentou um panteão de exus-espíritos e pombagiras, entidades que não se acanham em trabalhar para o mal quando o mal é considerado necessário” (PRANDI, 2001A).

desprovidos de recursos materiais eficazes para o enfrentar a luta cotidiana pela vida e superar os problemas que suscita.” (NEGRÃO, 1996, p. 372)

## 2.1 O terreiro afro-brasileiro

O terreiro ideal afro-brasileiro se caracteriza pela proximidade com o candomblé, ainda que falar isso pareça ser mais do mesmo, é o ponto de partida para a sua identificação. Esse terreiro não só incorpora elementos, rituais e valores religiosos vindos do candomblé, mas valoriza essa influência. A matriz africana é vista com respeito e admiração, o primeiro se expressa pelo reconhecimento da potência mágica, assim, há uma valorização daquele que foi iniciado nos ritos do candomblé (raspagem, camarinha, iniciação) e agora se encontra na umbanda. Essa admiração está presente na forma como os membros do terreiro interpretam a organização ritual do candomblé, em que os elementos hierárquicos, os graus dentro do santo, os orixás em suas manifestações nos barracões são vistos como potentes e reais.

Outros elementos importantes são a hierarquia e os cargos dentro do terreiro. No candomblé, a hierarquia é um dos mais importantes fundamentos, quando um adepto é iniciado, ele nasce no santo, é entendido como uma criança que está adquirindo conhecimento sobre o mundo. Conforme esse iniciado vai ‘crescendo’ dentro do santo, ou seja, vai realizando obrigações, rituais, aprendendo sobre a religião, ele adquire graus, cargos, e uma posição mais alta dentro da hierarquia. Ainda no candomblé, há um estabelecimento bem delimitado de cada cargo e daquele que se pode exercer, o que é determinado pelos orixás, revelado pelo jogo de búzios, os cargos se dividem em: Iyalorixá, Ogã e Ekedí<sup>44</sup>. Já no terreiro de umbanda, há a incorporação das hierarquias, conforme o merecimento individual e a mediunidade, diferente do candomblé em que o cargo é dado pelo próprio orixá através do jogo, na umbanda essas funções dentro do terreiro são dadas pela própria organização da casa, podendo também ser destinadas pelos guias do dirigente. Pode-se dizer que o que se destaca dessa relação é que os cargos não são tão bem delimitados como os do candomblé, e as atribuições de cada cargo podem variar em cada casa. Entretanto, observa-se que os terreiros afro-brasileiros têm um apreço e um rigor na destinação desses cargos, os quais têm grande valor na organização ritual da casa. Alguns desses cargos possuem similaridade com seus fundamentos no candomblé, porém é comum que nesses terreiros o Ogã seja alguém que não incorpora guias e orixás, também pode haver a prescrição sobre ser homem, sendo vedada a posição para mulheres, sendo esses fundamentos importados do candomblé.

---

<sup>44</sup> Sendo esses cargos dados em linhas gerais, e sendo os mais populares, mas é importante destacar que o candomblé se diferencia conforme a matriz: ketu, nagô, iorubá. De forma que esses cargos também serão diferentes nesses casos, ainda que a função ritual sejam geralmente as mesmas.

As oferendas, trabalhos e obrigações são parte essencial do ritual. Caracterizados pelas comidas, bebidas e elementos rituais (velas, alguidar) colocados tanto no próprio terreiro quanto nos pontos de força dos orixás e guias cultuados, como: exu em encruzilhadas em “X” ou “+”, chamadas de encruzilhadas macho; pombas-gira em encruzilhadas fêmea, em formato de “T”; Erês/ibeiji/Cosme e Damião em jardins ou praças; Oxossi/caboclos em matas, iemanjá no mar/praia; oxum em cachoeiras; omolu/obaluaê em cemitérios; iansã em bambuzais e xangô em pedreiras. Os chamados trabalhos são direcionados à intenção daquele que o realiza, como saúde e emprego, recomendado pelos próprios guias ou mesmo pelo pai/mãe de santo; já as obrigações são rituais pelos quais os adeptos devem passar em sua formação espiritual e religiosa, não são realizados com um pedido e intenção, mas em dedicação e reverência a um orixá. No polo afro-brasileiro há uma maior atividade nesse aspecto, não só em frequência, mas em quantidade dos elementos ofertados, sendo esse um elemento central do culto. Há imensa fartura e complexidade nesses ritos.

Nesses terreiros, os adeptos são identificados pelo orixá de cabeça/frente, isso quer dizer que há uma grande importância atribuída a esse aspecto, isso porque, tal como no candomblé, é vital respeitar a energia simbólica e concreta dada pelo orixá que rege cada indivíduo. Nesse ritual, é conferido ao adepto atribuições conforme o seu orixá, o que significa na prática que, por exemplo, apenas os filhos daquele orixá podem manipular os elementos dedicados a eles (velas, quartinhas). Além disso, aparece a quizila, que são determinados alimentos que devem ser evitados em oferendas a determinados orixás, por provocarem reações negativas (ao contrário do axé, que é a força vital), seus filhos também devem evitá-los, como filhos de iansã devem evitar abóbora, e deve-se evitar mel nas oferendas a Oxóssi e o consumo por seus filhos. Desse modo, os cuidados rituais, importados do candomblé, encontram continuidade dentro desses terreiros, em que as prescrições rituais (o como fazer, por que fazer e quem pode fazer) têm fundamentos rigorosos a serem seguidos. Para que o pai ou mãe de santo saibam qual é o orixá de cada filho, é comum utilizarem do mesmo método do candomblé, o jogo de búzios<sup>45</sup>.

É cabível, agora, tratar da descrição do ritual e de seus elementos. As giras, que são os rituais abertos ao público (chamados de assistência), são divididas em dois tipos: esquerda e direita. A primeira é o culto aos exus e pombas-giras; a segunda pelas entidades chamadas de linha branca, a saber: caboclo, erês, pretos-velhos, baianos, boiadeiros e marinheiros. Esses

<sup>45</sup> No candomblé, há uma prescrição acerca daqueles capazes de jogar búzios, o que requer obrigações e cargos dentro do ‘santo’, na umbanda por outro lado, essa capacidade é dada pela posição de dirigente/pai ou mãe de santo, além disso, nem sempre se utiliza o búzio, em alguns lugares é utilizado o obí (uma semente), ou ainda a determinação dada pelo guia do dirigente.

dois tipos de rituais têm diferenças na estética: a esquerda é caracterizada pelas cores pretas e vermelhas, já a direita utiliza roupas brancas. É comum que, em casas mais próximas do candomblé, os trajes utilizados pelos adeptos sejam coloridos, e não brancos, as mulheres utilizem saias coloridas/floridas, em que as cores podem estar associadas ao orixá de cabeça daquele filho de santo. As imagens presentes no congá/altar, por mais que sejam representadas por santos católicos trazem junto elementos rituais afro-brasileiros, como as quartinhas, que são pequenos potes de barro coloridos com a cor de cada orixá, tendo alças se for uma orixá feminina, e sendo sem alças em uma orixá masculino. As rezas e pontos são intercalados no ritual, a oração tem uma penetração muito forte dentro dos terreiros umbandistas, por mais próxima do candomblé que seja, sendo a minoria das casas que não incorpora esse elemento no seu ritual.

Nos elementos menos estéticos é que se sustentam as maiores singularidades desse polo em comparação com os terreiros em que há maior influência cristã-espírita. No que se poderia chamar de “doutrina” ou fundamentos filosóficos do culto, que seria o que de fato o sustenta. Nesse aspecto incluir-se-ia a forma como o adepto se percebe dentro do culto, seu pertencimento/iniciação dentro da religião, a relação com os guias e orixás, a própria forma de conduzir trabalhos e rituais, e a forma como o adepto se enxerga no mundo e o mundo em si. Haveria também uma visão de vida em que o santo/a religião permeia os significados, nesse polo a visão de um mundo competitivo está mais aflorada, os trabalhos são requisitados, e há uma maneira mais direta de agir sobre as questões da vida. Ao adepto não é dada muita possibilidade de escolha sobre a sua participação da religião, uma vez que ele se inicia é necessário uma série de cuidados e práticas com os espíritos, entidades e orixás que o acompanham, seja para mantê-los afastados (como é o caso dos eguns<sup>46</sup>), seja para agradá-los e garantir a sua proteção como é com as entidades, ou ainda, para fortalecer a energia de um determinado orixá em sua vida.

Há uma visão do sagrado como um demandante de ritos e oferendas sem as quais a vida do adepto está sujeitada a uma série de percalços, se esses elementos não forem entregues ou ainda se forem de forma equivocada. Estar dentro da religião é um compromisso irrevogável, não há livre-arbítrio que opere de forma plena, porque se afastar desse universo religioso, ou negá-lo, significa sofrer consequências diretas, em que possíveis dificuldades como dívidas, doenças, desemprego serão potencialmente atribuídas ao rompimento ou desleixo dos adeptos com esse universo.

---

<sup>46</sup> Como são chamados os espíritos mal-intencionados, que devem ser afastados dos adeptos, ou dos “encarnados”.

### 3. O que é comum, ou o que faz ser umbanda

Para além da heterogeneidade, é preciso destacar o que faz a umbanda ser a umbanda, como um campo religioso, em que se espera haver um mínimo de coesão, expresso pelos elementos em comum existentes nos diversos terreiros. Nesse sentido, o que pode ser colocado como geral é: a união entre o culto das entidades espirituais associadas às chamadas linhas de trabalho e o culto aos orixás, ou seja, a presença dos espíritos manifestados em arquétipos por meio da incorporação e esse culto aos orixás.

As entidades, a saber: preto-velhos, erês (crianças), caboclos, marinheiros, baianos, boiadeiros, ciganos, malandros e exus não são as mesmas em todas as casas, mas seguem um padrão, que se diferencia apenas pela seleção daquelas que são cultuadas publicamente, em rituais fechados aos membros dos terreiros e aquelas que não serão cultuadas. Os orixás também variam, seja na escolha daqueles que são cultuados, seja na sua forma sincretizada ou não. Por isso, em alguma medida, todas as casas de umbanda compartilham a crença em um universo espiritual, ainda que variem em sentido, existe um consenso sobre a existência e a atuação dos espíritos na vida dos indivíduos, sejam eles adeptos ou não.

Após o processo de consolidação e organização inicial, que contou com a definição de uma identidade umbandista, o próprio nome religioso e constituição dos terreiros, bem como sua posterior propagação, com a maior diferenciação da umbanda e da macumba, a religião toma forma mais definida e passa a ser caracterizada em linhas gerais pelo culto aos orixás (sincretizados ou não com santos católicos) e pelo culto às linhas espirituais. Esses podem variar de terreiro para terreiro seja em número, seja em forma de culto, mas que são formadas pela incorporação de espíritos associados a uma identidade, por exemplo, a linha dos caboclos, que é constituída pela manifestação de espíritos associados à imagem de índios. Em geral, as linhas mais universais, cultuadas na maioria dos terreiros, para que eles possam se denominar umbandistas, são os caboclos e os pretos-velhos, ainda que essa não seja uma regra geral, e cada casa defina quais serão as linhas a serem cultuadas.

Outrossim, vale ressaltar que a reinterpretação da história e dos acontecimentos sociais incorporam na religião uma forma de diálogo com a realidade social em que está inserida, por isso, a umbanda tem uma ligação importante com a história da formação social brasileira. A formação social da umbanda, no limite, também é uma reinterpretação da formação social brasileira. Com o estabelecimento de linhas espirituais básicas que remontam ao próprio mito da democracia racial brasileira, isso porque caboclos, pretos-velhos, exus e pombas-giras (que representam o emigrante europeu e os mais abastados da sociedade, porque são retratados

como pessoas de posses, que tiveram boas condições de vida, salvo exceções) seriam a representação da formação social e do povo brasileiro<sup>47</sup>.

Nota-se esse processo que ocorre por meio de entidades espirituais que se manifestam no transe mediúnico, sendo figuras presentes no imaginário popular, como os caboclos, pretos-velhos e baianos. Imersa nessa cultura popular, a umbanda combina símbolos nacionais e reivindica originalidade como “a religião brasileira por excelência”. Essas figuras são sempre acompanhadas de explicações místicas que atravessam o imaginário dessa formação social e de identidade brasileira.

[...] as religiões, ainda que sejam sistemas de práticas simbólicas e de crenças relativas ao mundo invisível dos seres sobrenaturais, não se constituem senão como formas de expressão profundamente relacionadas à experiência social dos grupos que as praticam. Assim, a história das religiões afro-brasileiras inclui, necessariamente, o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre os seus principais grupos formadores: negros, brancos e índios. (SILVA, V. G., 2005, p. 15)

Diferente do espiritismo em que as manifestações espirituais assumem uma forma e uma identidade individual, as entidades espirituais na umbanda não são caracterizadas pelas suas individualidades, mas pelo pertencimento a uma dessas linhas, o qual tem como características traços gerais, que buscam uniformizar as manifestações. Ainda que cada manifestação seja acompanhada de um nome, geralmente associado a um orixá, esse nome não é acompanhado de uma biografia em específico.

Além dos aspectos gerais das formas de rituais e de culto, que compõem a formação e a estrutura religiosa, existem as características gerais do campo, que dizem sobre o próprio funcionamento e as dinâmicas de interação entre os terreiros e seus adeptos. Um campo tem particularidades de funcionamento e um campo religioso produz uma determinada forma de crença, sob a qual os adeptos são capazes de traçar suas estratégias e estabelecer determinadas posições dentro dele. A umbanda como um campo que se caracteriza pela profunda heterogeneidade, produz uma forma de relação entre suas unidades, que são os terreiros e seus adeptos.

Uma dessas formas inerentes ao campo umbandista é a individualização dos terreiros, que constituem unidades isoladas, havendo pouca relação entre eles, quando existe alguma é antes de rivalidade que cooperação. Essa rivalidade se opera através da desconfiança com relação ao outro, acontecendo a partir dessa individualização dos terreiros, ou seja, se cada casa adota um ritual diferente eu só posso confiar na casa que eu conheço a forma como o

---

<sup>47</sup> Aqui entendido tal como os nativos a entendem. Há na umbanda uma visão muito próxima do mito da democracia racial de Freyre.

culto é realizado. A mediunidade e a idoneidade são os elementos acusatórios, o outro pode realizar ‘animismo’, ‘mistificação’<sup>48</sup> ou ainda não ter de fato o dom; já a idoneidade é entendida como a cobrança e os trabalhos espirituais considerados ‘ruins’, como as amarrações amorosas.

### 3.1 A festa de Iemanjá: o campo em síntese e exposição

**Figura 6** - Estátua de Iemanjá na Praia Grande (SP)



**Fonte:** Banco de Imagens do Município de Praia Grande, por Jairo Marques. Em: <http://www.cidadaopg.sp.gov.br/imprensa/fotos/?p=350181>. Acesso em: 22/07/2019. Imagem tirada na ocasião da festa anual de Iemanjá, em 2018.

A festa foi fundamental para a pesquisa por se tratar de uma amostra do campo como um todo, dentro do recorte utilizado que é São Paulo. Essa amostra é capaz de sintetizar em um espaço as tensões e disputas, ou seja, é a materialização das relações existentes, não só dos terreiros entre si, mas daquilo que eles desejam mostrar para o público (seja ele leigo ou outros praticantes). A Festa de Iemanjá realizada é uma celebração tradicional do meio religioso afro-brasileiro do Sudeste (em especial São Paulo). Ela é realizada em dezembro por

<sup>48</sup> A mistificação e o animismo são categorias nativas que tratam do processo de incorporação dos médiuns. A primeira é quando o médium finge/falseia estar recebendo algo quando na realidade sabe que não tem nenhuma entidade presente e o transe não está acontecendo, mas o médium, apesar disso, imita os trejeitos de uma determinada linha de trabalho, para agir como se houvesse transe. Já o animismo é quando o médium está propriamente em transe, mas cria trejeitos ou fala coisas que são de sua vontade e não da entidade que estaria incorporada, no caso de haver consciência durante o transe. Se o primeiro processo é entendido como falta de caráter, o segundo é fruto da inexperiência e do despreparo do médium.

ocasião da celebração do dia da divindade Iemanjá, sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, no dia 2 de dezembro. Nas datas da festa, diversos terreiros se reúnem na praia para a realização de cerimônias, rituais e cultos, sejam eles abertos ao público ou fechados. A Festa adquire diversos significados para cada terreiro, a depender de sua formação e credo praticado.

A cerimônia de cada terreiro é realizada em tendas disponibilizadas pela Federação Umbandista (uma delas é a ABRATU - Associação Brasileira dos Religiosos de Umbanda, Candomblé e Jurema, com apoio da prefeitura do município, através da secretaria do turismo). Essas tendas são cercadas e divididas, nem todos os terreiros realizam o aluguel delas, é comum que haja também a realização dos trabalhos de forma independente, com estruturas próprias, que dividem espaço com as estruturas “oficiais”. Há uma diversidade de ornamentação dos locais de culto, alguns com intenso trabalho de decoração, com luzes, velas, imagens, outros optam por uma estrutura simples em que há apenas poucas imagens, atabaques e a realização da cerimônia está concentrada na gira em si.

O caráter público das celebrações adiciona um elemento novo na forma tradicional do culto, que está confinado no terreiro. A exposição das diferentes formas de culto, entidades manifestas no transe, imagens, organização confere uma particularidade à festa, que é justamente a forma pública de culto, em que se expõe não só para eventuais leigos, mas principalmente para outros umbandistas, demonstrando um elemento de disputa. Esse caráter de exposição pública demonstra uma característica da umbanda e sua organização, as diversas tendas erguidas e devidamente cercadas demonstram uma baixa integração entre os terreiros e uma alta diversidade de formas de culto da religião. Cada terreiro ali presente tem uma forma de expressão, diferente dos demais, e por isso, único. O espetáculo pensado em sua forma pública pode ser entendido como o discurso religioso cristalizado, em que cada elemento ritual ou material assume uma forma de expositor de uma forma de culto.

Se a vertente afro-brasileira da umbanda, mais tradicional (e representada como portadora de um discurso menos ilustrado e erudito, do que a vertente afinada com os valores espíritas) é negada nas mídias digitais, em que a umbanda é apresentada como um bem superior, em que o mal é entendido como uma esfera menor, os trabalhos e os serviços religiosos ocupam um lugar de quase inexistência, na festa de Iemanjá esses terreiros marginalizadas nesse discurso que se pretende oficial aparecem, afirmam a sua existência e se colocam para o público (aqui, novamente, não os leigos que são uma minoria casual, mas o público umbandista).

As federações parecem ter diminuído sua importância para o campo umbandista no cotidiano de grande parte dos terreiros, o que é uma decorrência de avanços do Estado Brasileiro na garantia do direito à liberdade religiosa, já que um dos grandes motes de existência dessas organizações e da associação delas aos terreiros era o oferecimento de assistência e proteção jurídica. Como a ameaça real de punições e perseguições deixa de estar no cotidiano dos adeptos, uma entidade que oferece serviços legais deixa de ter tanta importância. Se por um lado isso ocorre, as federações tomam novamente um protagonismo no campo umbandista na ocasião da organização e realização da Festa. Isso porque elas são as responsáveis por fornecerem toda infraestrutura necessária para os terreiros, que alugam as tendas fornecidas, o que revela um papel que ainda tem importância.

**Figura 7** - Imagens decorativas de um terreiro (da esquerda para a direita: Oxum, Iemanjá e Iansã), na Festa de Iemanjá, 2018.



Fonte: acervo pessoal da autora.

O que essa festa pode revelar sobre a composição e a organização dos umbandistas no Estado de São Paulo são dois principais pontos. Primeiramente, a importância das organizações federativas ainda para o movimento umbandista, que atuam como organizadoras da festa, ainda que não haja uma restrição aos terreiros que não alugam tendas dessas instituições, elas colocam regras para a realização dos rituais, como a proibição do sacrifício de animais, ou seja, atuam como uma instituição reguladora. Em segundo lugar, a força que existe no polo afro-brasileiro, subestimado em suas características menos legitimadas em um discurso oficial, presente principalmente nos canais de *YouTube*, esse polo é tido como menos

influyente do que de fato é, o que pode ser demonstrado pela importância de sua participação na festa.

A festa em si pode ser entendida, portanto, como uma expressão pública religiosa, que consegue reunir em um mesmo lugar uma grande diversidade religiosa de organizações rituais diferentes. É um evento produzido por umbandistas e para umbandistas, onde é possível observar em pouco tempo uma amostra dos conflitos e divergências presentes no campo umbandista paulista. Apesar de ser entendida pelos terreiros, em sua maioria, como um evento de confraternização, que busca encerrar o ano de trabalhos, há também uma tensão posta, que se caracteriza pela baixa integração entre os diversos terreiros presentes. Assim, se internamente pode-se entender o evento como um momento de encerramento e união, quando se olha para as relações entre as unidades de culto presentes, percebe-se o quão heterogêneo esse campo é. Por isso, é um momento fundamental de expressão pública de conflitos e convergências, ou seja, é o momento que mais se aproxima do que é o campo umbandista como um todo. A festa é o tempo de sintetização das relações estabelecidas nesse campo e como elas se expressam na prática dos adeptos.

A diversidade é expressa pela quantidade e variedade de nomes dos terreiros e grupos, na estética presente, das mais minimalistas com poucas ou nenhuma imagem às produções com diversos elementos, imagens, luzes e decorações. Os nomes também variam entre casas de caridade, terreiros, ilés, associação espírita, mas o ritual em si trazia uma similaridade: todos estavam ali para realizar suas giras, havia incorporações de diversas linhas espirituais. Se alguns terreiros ofereciam consultas para aqueles que estavam assistindo, interagindo com o público, outros apenas realizavam os rituais fechados - que consistiam no culto das linhas e orixás, dando uma atenção maior para a orixá homenageada, Iemanjá, realizavam entregas para seus guias e orixás, seja de bebidas, flores ou comidas. A quantidade das entregas variava desde litros de bebidas até apenas uma pequena quantidade, dúzias de velas coloridas ou apenas uma para todos os médiuns e entidades, variando entre extremos, da pompa à ascese.

Ademais, as imagens dos espíritos e dos orixás são um elemento de grande importância. Ainda que haja uma quantidade significativa de terreiros que utilizam imagens católicas para simbolizar os orixás, esse é um movimento que não é tão hegemônico quanto já foi. As imagens têm um significado especial, como expressão das crenças que orientam um determinado terreiro, dessa forma, elas são a expressão material da forma como aquele terreiro fundamenta sua prática e como ele entende o culto. Um terreiro que escolhe utilizar imagens de santos ou de orixás está materializando a crença que professa, o significado

atribuído a essas entidades religiosas e o lugar que elas assumem dentro do culto. A escolha por imagens de orixás ao invés das de santos não é algo trivial. Até mesmo porque as imagens dentro do terreiro não são entendidas como uma decoração, como um adorno para o lugar religioso, elas têm uma função mágica, são entendidas como sagradas porque desempenham um papel para os seus adeptos, que geralmente são explicados como pontos de energia, fundamentais para a realização do ritual religioso.

**Figura 8** - Imagens cristãs (Jesus Cristo, Oxalá, Nossa Senhora, Bíblia e Imagens de Pretos Velhos) - Festa de Iemanjá, 2018.



Fonte: acervo pessoal da autora.

**Figura 9** - Representações de imagens de orixás - Festa de Iemanjá, 2018.



Fonte: acervo pessoal da autora

**Figura 10** - Atabaques e oferendas em tenda. Festa de Iemanjá, 2018.



Fonte: acervo pessoal da autora.

**Figura 11** - Imagens de exus e pombas-giras



Fonte: acervo pessoal da autora.

**Figura 12** - Visão da organização dos terreiros



Fonte: acervo pessoal da autora.

**Figura 13** - Adeptos realizando cerimônia de banho de pipoca de forma autônoma (sem o credenciamento realizado pelas associações) na praia.



Fonte: acervo pessoal da autora.

**Figura 14** - Imagens de Ogum, Oxalá e Iemanjá em altar.



Fonte: acervo pessoal da autora.

No geral, o ritual especificamente não é tão diverso quanto se poderia imaginar, ele está estruturado em alguns componentes fundamentais e uma estrutura que é similar. Mas isso não quer dizer que haja proximidade entre eles, ou seja, o que aos olhos do observador

externo aos rituais constituí similaridades e uma base comum, entre os umbandistas aparece como diferenças irreconciliáveis. Eles procuram marcar a distância e a diferença entre as casas, recriando o sentimento de distinção. Isso corrobora o fato do campo umbandista ser em essência heterogêneo, ou seja, cada casa é uma e pratica a religião de maneira isolada, não tendo relação próxima com outras casas; inclusive o outro é visto com desconfiança, há também uma atmosfera de competitividade.

A diferença mais marcante é dos terreiros que se identificam enquanto candomblé e os terreiros que se colocam como umbanda, porque apesar de ser uma festa organizadas por federações umbandistas, que é protagonizada por umbandistas, há a participação de alguns terreiros de candomblé. A significação da festa para os terreiros é diversa, pois ela pode ser descarrego para os filhos de santo, fortalecimento, agradecimento ou “caridade”.

Essa presença em um espaço público, como a praia, é pensada e produzida levando isso em consideração. Há toda uma montagem que se assemelha à feira, com a exposição das casas, com uma preocupação de como se apresentarão para o público. Tudo é pensado para aqueles que irão conhecer, é o que parece ser a função dos banners colocados na frente das tendas, sempre especificando a casa, por vezes, até o telefone e o endereço, tudo construído como uma grande vitrine religiosa. Os terreiros que participam da festa, em sua maioria, têm em consideração essa exposição pública e deixam que isso permeie a sua prática naquele momento, ou seja, há uma decoração e roupas específicas para a ocasião.

É notório, além disso, que o público convertido é maior do que o público leigo presente/visitante na ocasião. Aqueles que estão presentes apenas para conhecer a umbanda são minoria, ainda que aqueles que, por coincidência, estejam na praia na mesma data da festa, tratem com curiosidade os rituais religiosos. É comum que parem ao redor das tendas, até mesmo conversando com as entidades incorporadas e recebendo o ‘passe’. Ainda que haja olhares receosos, é uma constante a observação atenta e curiosa do que está acontecendo, sobretudo quando as pessoas estão recebendo os guias, o que visivelmente gera mais curiosidade. Mas a parcela mais expressiva dos circulantes são os próprios participantes de terreiros, que acabam circulando para conhecer os demais (ainda que a postura nem sempre seja a de confraternização, mas a de receio, tendo em vista o ambiente heterogêneo e competitivo do campo umbandista, em que só é possível confiar no próprio terreiro) e pessoas que, apesar de não serem convertidos, já têm familiaridade com terreiros, sendo assíduos frequentadores e apoiadores.

Todavia, também há aqueles que vêm para festa, para montar sua tenda e passar o final de semana. Eles costumam circular olhando e assistindo ao ritual de outras casas, o que nem

sempre é feito com respeito, é comum ver e ouvir cochichos e olhares tortos, porque parece sempre haver um certo pensamento de que a umbanda que se pratica é a certa, e quando se vê outras formas de culto, é algo errado. Pressupõe-se que as pessoas que estariam praticando essa outra forma não teriam o conhecimento necessário, um esclarecimento, e isso é perceptível quando veem uma casa de candomblé, ou da umbanda mais próxima dele, que diferem da umbanda branca esteticamente falando. Mesmo quando os exus estão em terra, aqueles que acham que há uma outra forma cultuá-los olham com reprovação.

Na relação conflituosa entre umbanda e candomblé - que foi abordada na introdução - a festa corrobora com o fortalecimento de uma forma de culto que não é plural, porque está mais ligada ao discurso religioso umbandista aceito (o que engloba toda a relação íntima entre a umbanda e o espiritismo). A festa, organizada pela federação, impõe normas rituais aos terreiros participantes, que ainda que não aluguem as tendas disponibilizadas oficialmente, devem seguir as restrições rituais da organização, como a proibição do sacrifício animal. Se por um lado são aceitas as demais oferendas, como bebidas, velas, flores e comidas, não se pode realizar o sacrifício de animais no âmbito da festa, o que tem como objetivo negar práticas que oficialmente não são legitimadas, mesmo que sejam praticadas por grupos que se denominam e se entendem como umbandistas.

**Figura 15** - Adeptos e transeuntes da praia.



Fonte: Banco de Imagens do Município de Praia Grande, por Jairo Marques. Em: <http://www.cidadaopg.sp.gov.br/imprensa/fotos/?p=350181>. Acesso em: 22/07/2019. Imagem tirada na ocasião da festa anual de Iemanjá, em 2018.

**Figura 16** - Vigília realizada em frente à imagem de Iemanjá.



Fonte: Banco de Imagens do Município de Praia Grande, por Jairo Marques. Em: <http://www.cidadaopg.sp.gov.br/imprensa/fotos/?p=350181>. Acesso em: 22/07/2019. Imagem tirada na ocasião da festa anual de Iemanjá, em 2018

**Figura 17 - Adeptos na Festa de Iemanjá**



Fonte: Banco de Imagens do Município de Praia Grande, por Jairo Marques. Em: <http://www.cidadaopg.sp.gov.br/imprensa/fotos/?p=350181>. Acesso em: 22/07/2019. Imagem tirada na ocasião da festa anual de Iemanjá, em 2018.

**Figura 18 - Oferenda aos orixás e entidades - velas acesas por adeptos**



Fonte: Banco de Imagens do Município de Praia Grande, por Jairo Marques. Em: <http://www.cidadaopg.sp.gov.br/imprensa/fotos/?p=350181>. Acesso em: 22/07/2019. Imagem tirada na ocasião da festa anual de Iemanjá, em 2018.

### **3.2 O discurso dos adeptos: a umbanda pelos umbandistas**

A questão que pesa para o preconceito alimentado contra a umbanda e da qual ela tenta se desvencilhar é a questão da realização de trabalhos. Embora essas sejam práticas comuns dentro da religião, elas adquiriram uma má conotação, que faz com que grupos criem um discurso público sobre a “verdadeira umbanda”, que não faz o “mal”, “não realiza

trabalhos”. Esse não é um argumento novo. Ele vem desde o início da consolidação da umbanda enquanto religião, em que se busca afastar a tradição afro, que seria entendida por esses adeptos como símbolo de um “atraso” cultural, e é mais forte entre os terreiros cristão-espíritas. Esse discurso busca afirmar uma verdade sobre a religião, excluindo aqueles que não estão incluídos nessa visão do que seria a umbanda, é comum que se diga que aqueles que realizam trabalhos e serviços religiosos pagos não são umbanda, pelo menos não a “verdadeira umbanda”.

Na realidade, nota-se que isso é agenciado pelos adeptos, uma vez que é um elemento de legitimidade que está em disputa. Esse discurso público é uma atualidade da prática religiosa, fez-se necessário pelo contexto em que a umbanda está inserida (sofrendo diversos ataques), por isso, ela precisa buscar em um discurso da “bondade”, a força de resistir. A afirmação da umbanda como uma religião boa atende a essa necessidade, de resistir não só aos ataques evangélicos, que são organizados, mas a um certo senso comum que vê a umbanda com receio, uma religião dual, que pode fazer tanto o bem quanto o mal. A dualidade não é uma característica valorizada na opinião comum de uma sociedade extremamente cristianizada como a nossa, que se edifica sobre valores de um Deus que é pura bondade.

Esse discurso que é um cartão de visitas não quer dizer que ele seja de fato a realidade, porque os terreiros que são considerados menos legítimos, que realizam os serviços espirituais, continuam a existir e a reivindicar seu lugar enquanto umbanda.

Como demonstra a entrevista de Z., dirigente de um terreiro localizado em Itaquera, na cidade de São Paulo, mulher negra, sem formação superior, de, em torno de, 60 anos.

***O que é a caridade?***

**Z:** *A caridade é assim: se você vai lá, vamos supor, e você não pode dar nada aí a gente (não pode levar uma vela pra fazer o trabalho, aí ela se doa) faz toda sua limpeza, precisa de velas, muitas vezes precisa de vários tipos de comida que a gente faz pra limpar aquela pessoa que tá precisando e também depende muito de fé da pessoa porque se a pessoa não tiver fé não a gente fazer nada. (E também é o seu merecimento né) você tem o seu merecimento, o santo vai ver o que você merece, se você merece aquilo ali ou se você não merece. Não sou eu, são eles, são eles que cuidam eu só sou intermediária dele.*

***É diferente da senhora, quando a senhora vai cobrar?***

**Z:** *ai eu cobro pelo meu trabalho que eu tô fazendo, porque se eu não cobrar nada o que que acontece, não vai valer pra ela. Ela, eu não cobro, eu faço qualquer coisa, ela que já sabe aquela quantia que tiver no alcance dela.*

*Z: agora se é um estranho, eu dou um preço, mas é um preço assim... enquanto tem muitos por aí pra 'tirar a sua roupa', tem mãe de santo lá, não do meu terreiro, no terreiro dela, que ela cobra 2 mil reais pra fazer um trabalho, um trabalhinho, aquilo muito sabe... enquanto eu cobro 300 reais. (sic) (ENTREVISTADA 1 [Z.])<sup>49</sup>*

Se em um momento da entrevista ela afirma a identidade sua casa como umbandista, em outro afirma que a necessidade de tratar e lidar com os problemas das pessoas faz com que os métodos umbandistas sejam insuficientes, se fazendo necessário a utilização de outros artifícios que segundo ela própria não são da umbanda, como o sacrifício e os trabalhos. Mas a caridade demonstrada pelo entendimento da entrevistada Z. revela que não é uma simples importação da caridade cristianizada do espiritismo, mas sim uma caridade que faz sentido naquele meio social em que o terreiro se insere.

Desse modo, são realizadas adaptações necessárias àquela realidade social, os princípios kardecistas passam a ser interpretados com base na experiência social vivida por esses umbandistas, que estão pouco abertos à influência dos discursos moralizados e legitimados pelos intelectuais umbandistas. Estão mais propensos à produção da 'verdade' religiosa por meio das suas necessidades e experiências pessoais, ou seja, é do próprio tratamento com os conflitos sociais e espirituais que vêm os dogmas adotados por esses sacerdotes.

Em que pese a presença da caridade como um valor que moraliza a prática dos atos mágicos e os cuidados quanto ao merecimento das consequências destes, há o reconhecimento do caráter conflituoso da realidade social. Há pessoas mal-intencionadas, há inimigos. Não é errado agir contra eles, defendendo-se e contra-atacando. Os exus fazem isto, o que é sentido como legítimo, mesmo que implique dano para o desafeto. Trata-se antes de justiça, não de maldade." (NEGRÃO, 1996, p. 362)

A entrevistada retoma sua trajetória dentro da religião, sua conversão, sua transição para o cargo que ocupa. No limite, há uma ligação entre sua história dentro da religião com a proximidade do candomblé que adota em seu terreiro. Sua entrevista revela que mais que um posicionamento livre e esclarecido de se aproximar de um dos polos, esse é um processo muito mais contingencial, dado pelas circunstâncias que a levam para um desses dois caminhos. Ou seja, é antes fruto da trajetória pessoal do pai-de-santo/mãe-de-santo do que uma escolha consciente.

Salienta-se que em religião há uma esfera do imponderável, que se liga às preferências pessoais, explicadas pelos adeptos como seu destino, sua identificação afetiva, geradas por elementos que são próprios de cada adepto. Por isso mesmo a trajetória tem um papel

---

<sup>49</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2018, na Praia Grande – SP, Z., dirigente de um terreiro localizado em Itaquera, na cidade de São Paulo, mulher negra, sem formação superior, 60 anos.

importante, já que ela revela esses aspectos que levam para um determinado caminho religioso. Tal trajetória não é importante só para a análise, mas para os próprios entrevistados, que frequentemente recorrem a esse recurso para explicar algo que em suas visões é algo natural, no sentido daquilo que aconteceu sem depender de uma vontade expressa e consciente deles.

***Como você começou na umbanda? O que é a umbanda na sua vida? A sua trajetória dentro da religião?***

***Z:*** *Eu comecei na umbanda com 7 anos de idade, hoje estou com 63. E a umbanda para mim é uma coisa muito boa, primeiramente deus no nosso caminho porque sem deus a gente não vive, a umbanda me trouxe muitas coisas boas, muita paz no meu caminho. Tenho meus filhos, bastante filhos de santo, sai uns e entra outros. Até hoje eu nunca tive nenhuma reclamação pelos meus filhos de santo e nem pelas pessoas que visitam a minha casa, então é muitas coisas boas, eu gosto. Tem muitas gentes que critica, da minha família mesmo que critica, mas eu não tô nem ai para quem critica, eu faço a minha parte e a parte que deus achar que eu mereço eu faço, e se eu trabalho com isso não foi ninguém que me deu, não foi através de outras pessoas, foi através de mim mesma, eu nasci com esse dom e respeito muito e gosto muito, da umbanda e do candomblé, porque minhas obrigações é feita tudo no candomblé. Uma parte umbanda e uma parte candomblé.*

***Você começou no candomblé?***

***Z:*** *Eu comecei no candomblé e faço os dois, sou mista. O candomblé e a umbanda.*

***Você toca os dois no terreiro? E como funciona isso na sua casa?***

***Z:*** *Sim, eu toco os dois, é umbanda mista. (ela começou com a umbanda mas só que depois...) Porque a umbanda é até uma altura, quando chega uma altura, a umbanda é como se fosse vocês estudando, quando chega uma certa altura, a gente entra com o candomblé para fechar, para ficar completo. E eu gosto muito dos dois. (sic) (ENTREVISTADA 1 [Z.])<sup>50</sup>*

A fala de Z. demonstra que se consegue agenciar as duas crenças (umbanda e candomblé) em sua prática, porque elas não só não entram em conflito uma com a outra, mas também funcionam mutuamente, se uma não é eficaz em casos que exigem mais dela, como dirigente espiritual, ela pode recorrer a algo mais forte, segundo sua classificação. Logo, Z. está mais próxima do polo afro-brasileiro, em que há uma inter-relação entre esses dois universos de crenças, podendo atuar nas duas religiões, sendo comum que a iniciação do adepto tenha sido realizada no candomblé, por essa religião ser considerada mais potente e

---

<sup>50</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2018, na Praia Grande – SP, Z., dirigente de um terreiro localizado em Itaquera, na cidade de São Paulo, mulher negra, sem formação superior, 60 anos.

mais organizada (o que se expressa pela hierarquia seguida nas roças de candomblé), suas características marcantes<sup>51</sup>.

Nesse universo místico em que se desenvolve uma vivência espiritual e religiosa específica, conectada à realidade material de seus adeptos, é preciso lidar com a hostilidade de um mundo de ameaças e conflitos. A umbanda é uma religião inserida no mundo, sensível às questões sociais e às relações sociais, ou seja, ela atua com maestria onde outras religiões, como o próprio kardecismo, julga não ser da alçada do religioso. A vivência religiosa tem agência no mundo, é capaz de atuar para mudar a realidade daqueles que a procuram.

Por isso, como apontado por Negrão (1996), o comércio religioso não é em si condenável para praticantes como Z. Há uma lógica entre a cobrança e a demanda, que são capazes de conduzir ao malefício, negando a caridade como um ideal, para evitar esse mal, sem que se abduca dessas práticas, necessárias para o funcionamento dos locais e da lógica religiosas desses adeptos. Nessa concepção, é justo cobrar pelo trabalho, de quem pode fazê-lo, o quanto o trabalho vale (ainda que sejam valores altos), o injusto é a cobrança que transforma a religião em lucro.

A justiça é um conceito presente nessa lógica. É uma justiça imediata, que precisa ser feita aqui e agora, através da reparação do agredido mediante o castigo do agressor. A umbanda não é uma religião imoral, porque se orienta por uma moralidade assentada no sentimento de justiça conveniente àqueles que vivem em um meio social competitivo e conflitivo, em que não há os recursos materiais suficientes para a superação dos conflitos que se apresentam, é uma moralidade assentada na vida real, “uma ética pragmática que não opõe valores abstratos e idealizados às restritivas relações concretas, mas que as reconhece e aceita tal como são.”(NEGRÃO, 1996, p. 372)

A justiça, vista pela ótica dos subalternos, despossuídos, marginalizados ou precariamente dispostos nos lugares sociais aparece assim como fundamento moral da prática mágica umbandista. Esta moralidade peculiar, que legitima a cobrança e a punição dos maus por suas próprias vítimas, está bastante distanciada da moralidade vigente [...] A concepção religiosa predominante tenta obscurecer o caráter necessariamente mercantil das trocas religiosas e atribuir o castigo à vontade de Deus, aqui ou no além. No máximo, admite o castigo neste mundo à competência do Estado, de forma despersonalizada e formal. Na Umbanda não; a troca econômica é traço evidente e necessário, embora também obscurecida em alguns terreiros mais identificados com a vivência religiosa. (NEGRÃO, 1996, p. 373)

Essa é a umbanda praticada por terreiros como o de Z., que demonstram que essa é uma realidade da religião, que não está nos discursos divulgados em livros religiosos ou canais de *YouTube*, porque dentro da lógica dessa nova umbanda, aqueles que não estão

---

<sup>51</sup> Como a ‘camarinha’, ritual realizado para a iniciação no santo, em que o neófito nasce para o terreiro de candomblé, podendo a partir desse momento realizar os transes ou as funções de cargo dos terreiros.

dentro das práticas “corretas”, “boas” e “caridosas” são excluídos, colocados como uma outra esfera que não a umbanda. A questão é que essa nova umbanda, que surge muito ligada a um discurso cristalizado, condena essa lógica há muito praticada por esses terreiros mais antigos, de pessoas que se formaram dentro de um outro contexto religioso. A umbanda que se aprende hoje nos terreiros da nova geração não é a mesma umbanda aprendida nos terreiros que foram formados e são tocados por dirigentes que aprenderam a religião pela vivência, sem auxílio de cursos, livros, por meio de um aprendizado empírico, que vem exclusivamente dos mais velhos de santo, que ensinaram para eles a religião e as manifestações espirituais.

O que se coloca é um conflito entre essa umbanda afro-brasileira, empiricamente construída por essa geração antiga, que está ficando, de certa maneira, obsoleta e a nova umbanda. Já que a nova umbanda, inspirada por uma visão maniqueísta, tem um discurso consolidado, divulgado. E, de fato, no plano do discurso, o segundo tem um apelo maior, porque fortalece a religião dos ataques que sofre de outros grupos, uma vez que apela para esses mesmos valores.

A segunda entrevistada, é P., mãe-de-santo/dirigente de um terreiro localizado em São Paulo, com 40 anos, tem 20 anos como umbandista e tornou-se dirigente a 2 anos, mas considera-se praticante há 8 anos seguidos. P. identifica seu terreiro como mais próximo do cristianismo, apesar de manter alguns elementos afro-brasileiros. Na sua fala, destaca-se a caridade como um elemento fundamental para sua prática e é a partir da caridade que P. identifica os problemas e questões existentes no campo umbandista em sua visão.

***Como é a umbanda da sua casa, no que vocês acreditam?***

*P: eu penso muito na caridade, no fazer o bem, difícil explicar um pouquinho da umbanda porque eu acho que é muito feia hoje em dia, a gente tenta prestar caridade esquecendo um pouco daquele lado financeiro e tentando ajudar mesmo as pessoas, acho que é nisso que eu acredito e por isso que eu estou nela. Por isso que eu gosto tanto, é um amor assim constitucional.*

***E vocês estariam mais próximos do candomblé ou mais do cristianismo?***

*P: a gente toca mais próximo do cristianismo, apesar de eu ser feita no candomblé por necessidade, eu gosto da umbanda mais vista em uma palavra de deus e pensando pregar a palavra dele, apesar de eu não utilizar a bíblia e não conhecer, eu nunca tive vontade de conhecer, eu tento colocar em prática todo aquele bem que você quer pra você, você tenta praticar para os outros, por que eu faço isso? Acho que é legal você entender ou colocar, pulei de galho em galho e sofri muito em muita casa, você vê muita coisa errada, você vê que fulano é mais importante porque ele pode te proporcionar alguma coisa e quem realmente precisa, não tem aquele aconchego que é a umbanda, então eu tento dentro da nossa casa, tanto eu*

*como meu marido a gente trabalha junto, tenta fazer essa colocação de ajuntar e ajudar, esse que eu acho que é o fundamento da umbanda. (sic) ) (ENTREVISTADA 2 [P.])<sup>52</sup>*

A caridade é o elemento que estrutura sua visão e sua prática. A partir dele, P. constrói a sua visão do campo, mas também a umbanda que escolheu exercer e professar em sua casa. Como dirigente, ela passa a ter autonomia de afastar aquilo que considera errado, para selecionar e cultivar os elementos que fazem sentido para ela, dada a sua própria trajetória dentro da religião, que é permeada por desilusões e aborrecimentos, o que é uma fala comum entre os adeptos.

Não obstante, percebe-se que a caridade fornece um discurso legitimador para os praticantes umbandistas, que acabam ocupando um lugar marginal da sociedade, já que ainda são alvos de tabu<sup>53</sup>; tornar-se dirigente de um terreiro é uma função que pode marcar as relações interpessoais dos agentes, ainda que essa identidade não precise ser revelada nas situações sociais cotidianas. Nessas situações em que são encarados com tabu, a caridade fornece os elementos necessários para que o agente possa esclarecer os seus interlocutores acerca da natureza de suas práticas, o que frequentemente gera um choque entre um senso comum - produzido pela visão acerca dos umbandistas construídas pela mídia e pela igreja católica, no século passado e pela própria umbanda, em sua antiga faceta, que deixou de operar, que era marcada pelos trabalhos religiosos - com o discurso umbandista da caridade.

*P: a caridade ela existe dois pontos, existe uma caridade que você presta em cima de uma, por exemplo, você está aqui, hoje está vazio, mas vai na sua casa, entra uma pessoa que ela vai chegar tão mal [...] a pessoa do terreiro às vezes é um pouco quase um psicólogo, às vezes a pessoa quer desabafar, quer ver as coisas, quer desabafar, quer dizer o que sente, quer ver tudo isso para poder chegar em um ponto, então você escuta, você fala, você dá um banho que tira a energia, você faz algumas mini coisas que você pode fazer e a pessoa vai sair dali diferente, é isso a caridade, é aquela coisa não adianta eu chegar e falar você faz isso e isso, mas se o seu coração não está bom você pode fazer o trabalho que for que ele não vai te levar a lugar nenhum, se o seu coração não tiver bom, você não vai ter força, a caridade, a primeira base dela é você pegar uma pessoa que está acabada, principalmente psicologicamente, colocar ela pra cima e fazer ela feliz, esse é um*

<sup>52</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2018, na Praia Grande – SP por P, mãe-de-santo/dirigente de um terreiro localizado em São Paulo, com 40 anos, tem formação superior completa.

<sup>53</sup> O tabu opera como um estranhamento diante da revelação da identidade do indivíduo que além das tarefas cotidianas desempenha um papel como o de dirigente em um terreiro, ainda que esse tabu esteja mais naturalizado no caso dos filhos de santo, que são entendidos como meros participantes, o cargo de pai ou mãe de santo traz consigo uma carga que frequentemente está associada aos trabalhos, ao charlatanismo, ou ainda, apenas a um estranhamento diante da responsabilidade que a função inspira. O tabu se revela como um conflito entre os papéis desempenhados pelos indivíduos.

*ponto, que é o atendimento que a gente faz dentro da caridade, dentro dessa mesma caridade, você acaba conhecendo muitas pessoas, então custa você dá um pão pra um, uma roupa pra outro, a gente dentro do terreiro tenta fazer isso, a gente faz todo trabalho espiritual de atendimento, 99% gratuito, porque tem coisas que não tem como você fazer de graça, mas o que a gente puder a gente faz e esse mesma pessoa que um dia estava ruim ela vai ajudar outra pessoa a ficar bem, então a gente utiliza muito isso pra fazer a caridade de comida, a gente faz 3 ou 4 vezes no ano de distribuir comida para morador de rua, faz distribuição de cesta básica, faz n coisas nesse sentido, que você ajuda pessoas que você nunca viu na vida mas que pra eles, um prato de comida pode fazer uma enorme diferença, então essa é a caridade.*

***E como é a caridade? Como você entende isso?***

*P: dentro do espiritismo, se você vai dar comida pra um morador de rua, espiritualmente falando, o morador de rua tem muito exu em cima dele, mas completamente exus sem luz, aquele exu que faz tudo por uma garrafa de pinga, faz qualquer coisa por um cigarro mal dado, então você vai lá e alimenta uma pessoa é uma alma penada que você está salvando, esse trabalho mesmo sem ter nenhuma relação espiritual você está dando luz para uma pessoa que está sendo... então também tem uma relação espiritual. (sic) (ENTREVISTADA 2 [P.])<sup>54</sup>*

É comum que os adeptos com mais tempo na religião (como a entrevistada, que tem mais de 20 anos “de santo”), aqueles mais familiarizados com as dinâmicas religiosas, já tenham passado por mais de uma casa, das quais frequentemente se pode realizar queixas e apontar defeitos, como fica implícito na fala acima<sup>55</sup>.

A religião é entendida como um destino a ser seguido, uma obrigação, por isso dificilmente se sai de uma casa para sair da religião, é comum que se entenda o conflito vivido como uma incompatibilidade do adepto com a casa, em que a saída é buscar outro lugar, um mais correto e mais adequado às expectativas, sejam elas quais forem.

Há ainda os adeptos que nunca se convertem de fato e buscam frequentar diversos terreiros, eles acreditam em um destino religioso a ser cumprido, que é dado pela faculdade “mediúnica”, mas nunca chegam ao ponto de estarem como filhos, em um local. O que é, muitas vezes, justificado pela ausência de um lugar bom ou ainda pela vontade de seus guias, que ainda “não encontraram uma casa de que gostem”.

Dessa forma, a questão que se coloca é: como se organiza um campo altamente heterogêneo, em que cada unidade opera, no limite, conforme a sua própria vontade, em que

<sup>54</sup> Entrevista concedida em dezembro de 2018, na Praia Grande – SP por P, mãe-de-santo/dirigente de um terreiro localizado em São Paulo, com 40 anos, tem formação superior completa.

<sup>55</sup> Esse aspecto é contraposto pelo apresentado no quarto capítulo do trabalho, que aborda a vivência religiosa dos jovens adeptos, que tende a ter uma visão mais idealizada e otimista da religião.

as divergências são transformadas em conflito, em um discurso que se pauta pela acusação ou, no mínimo, pela desconfiança em relação ao outro. Isso porque há uma potência conflitiva operando no campo umbandista, muito relacionada ao contexto social, cultural e econômico de seus adeptos. Isso reflete-se no cotidiano da prática religiosa e essa potência conflitiva do contexto social transborda para as condutas rituais dos adeptos. Como Lísias Negrão (1996) já havia notado, “o campo religioso umbandista e suas tensas relações não esgotam sua dinâmica no processo unidirecional moralizador e racionalizador” (p. 32).

A relação entre os terreiros é caracterizada mais pela rivalidade que pela cooperação, se pode haver alguma identidade religiosa capaz de unificar o campo umbandista, ela não é forte ao ponto de ser transferida para proporcionar uma harmonia entre as unidades religiosas. Isso pode estar ligado ao universo social em que a umbanda se vê inserida, que é caracterizado pelo conflito e pela competição: são elementos naturais da vida social para os que estão dentro da visão de mundo umbandista. É comum uma prática acusatória entre os dirigentes, em que a legitimidade do outro é colocada à prova, sempre permeada pela desconfiança com relação à umbanda praticada pelo outro, que não é fundamentada o suficiente, que não se pratica com verdade (ou seja, de que tanto o dirigente quanto seus filhos seriam farsantes), que o outro não a pratica de forma boa ou correta.

A verdade é um importante argumento de legitimação dentro do campo, até mesmo pela umbanda não ter uma homogeneidade e nem uma legislação sobre o que pode ser considerado dentro e fora do campo é que o próprio pertencimento ou não ao campo torna-se tão fundamental. Esse atributo – do terreiro que pratica a verdadeira umbanda – é agenciado pelos adeptos para classificar os demais terreiros<sup>56</sup>, que possibilita colocar para fora do campo aqueles que não se adequam ao discurso.

Sendo assim, as fronteiras do campo umbandista estão em jogo. Por não haver uma definição clara, inicia-se a disputa, porque mesmo que haja um discurso hegemônico acerca do que é a umbanda, existem aqueles que não fazem parte desse discurso, ou seja, possuem outras formas de cultuar e praticar a religião que não se colocam para fora desse campo, muito pelo contrário, fazem questão de se colocarem enquanto umbandistas. Portanto, a própria identidade religiosa está em disputa.

---

<sup>56</sup> Opera a lógica do “nós versus outros”, tão discutida na antropologia dos povos tradicionais. O terreiro frequentado, em que o umbandista pratica a umbanda, torna-se “o nós”, o verdadeiro e o bom terreiro; já os outros terreiros, frequentado pelos outros adeptos são classificados como diferentes, indefensáveis, distintos, diferentes em sua natureza e sob os quais sempre pode-se colocar à prova a veracidade de seu ritual. Em outras palavras, não se pode afirmar que o outro terreiro pratica a verdadeira umbanda. Há um distanciamento e uma desconfiança quanto aquele que está fora do círculo frequentado pelo indivíduo.

#### 4. A esquerda: o lugar do culto à exu

*“Exú que tem duas cabeças,  
Ele olha sua banda com fé;  
Uma é Satanás do inferno;  
E a outra é de Jesus Nazaré.”  
(Ponto de Exu)*

**Figura 19** - O quarto de Exu: onde são realizados os trabalhos e giras de esquerda.



**Fonte:** acervo pessoal da autora.

Os rituais da esquerda - exus e pombas-giras - sempre despertaram maior atenção daqueles que observam a umbanda. Seja na academia ou nos espectadores. Por fugir da lógica convencional do sagrado, modificarem a estética e serem figuras excêntricas chamam atenção daqueles que presenciam os rituais. Cercados de mitos, sendo alvo maior do preconceito ou do evitamento na sociedade, trazem consigo um aspecto menos divinizado e mais próximo do humano/terreno, talvez por isso seus rituais estejam cheios, suas figuras despertem medo e admiração nas mesmas proporções.

*“Sem exu não se faz nada”* é um fundamento religioso do candomblé, que diz sobre a necessidade do culto ao orixá exu nos rituais, em que primeiro deve-se alimentar esse elemento para que depois possa se prosseguir. Como o orixá exu é entendido como um mensageiro dos orixás, ele é responsável por mediar a relação entre o Orum/céu e a terra. No

candomblé, o culto se centra no orixá, sendo as entidades/espíritos entendidos como catiços, ou seja, ainda que estejam presentes nas roças, não são parte dos elementos propriamente do candomblé, mas foram incorporados ao culto, desfrutando de um espaço diferente daquele destinado aos orixás<sup>57</sup>.

Já a presença da linha de esquerda na umbanda assume diferentes aspectos conforme os elementos incorporados nos rituais de cada casa. Isso porque o próprio entendimento acerca do que é essa linha e como trabalham seus espíritos variam; justamente por movimentar muitos aspectos em torno do seu culto é que a esquerda é um elemento fundamental para entender como a umbanda se organiza em suas diferentes manifestações, mais próximas do candomblé ou do espiritismo.

Não é em vão que essa linha é bastante valorizada nos terreiros, ainda que nem sempre detenha um tratamento de honra. Isso porque seus rituais, embora não sejam realizados de forma banal ou descuidada, eles adquirem uma atmosfera de evitamentos e protocolos de segurança. Geralmente, essa linha é entendida de duas formas: a primeira em que há um lugar de honra e destaque para eles, que acompanha um entendimento dessa benfeitoria em prol dos adeptos; e a segunda entende esses seres como capazes do bem e do mal, a depender do merecimento de cada um, são bem cuidados, mas não idolatrados como na primeira.

Mas o que se ressalta dessa relação da umbanda com a esquerda é a afetividade que emerge do culto aos exus e pombas-giras, que são adornados e cuidados com esmero de seus cavalos, os novos adeptos se encantam pela irreverência dessas manifestações, as casas se enchem em dias de esquerda, há filas para consultar-se com eles. Os despachos e oferendas são realizados com pontualidade por aqueles que são protegidos por eles, ou porque se deseja agradar ou porque se entende que sem o marafo<sup>58</sup> a proteção oferecida por eles pode estar em risco, havendo a punição dura dos espíritos com seus cavalos.

Em síntese, o que se depreende dessa relação é a dualidade - que, não obstante, é a própria natureza atribuída a esses seres, que opera em uma dicotomia entre sagrado e profano, casa e rua, bem e mal. A natureza de Exu e da esquerda, é sintetizada

Nas diversas formas tomadas pelas religiões afro-brasileiras, Exu é uma das figuras centrais nos rituais, seja como um orixá – uma das divindades oriundas da África Ocidental –, seja como uma das entidades espirituais conhecidas como povo da rua – pombagiras, malandros e ciganas, espíritos de homens e mulheres que viveram nas ruas no Brasil. Exu habita a encruzilhada, as passagens entre diferentes domínios, abrindo conexões e desviando caminhos de acordo com sua vontade. (CARDOSO; HEAD, 2015, p. 166)

<sup>57</sup> Sendo uma diferença fundamental da forma de culto à esquerda na umbanda e no candomblé, que é a presença do orixá exu e na umbanda, da entidade exu.

<sup>58</sup> Termo nativo para Pinga.

É emblemático dessa relação que as velas oferecidas para a esquerda (de cores como preto e vermelho) devem ser colocadas fora de casa, na rua. O cuidar e o agradar vem acompanhados do medo e do temor; pela própria natureza dessas entidades e de suas manifestações serem caracterizadas pela dualidade; bem e mal seriam categorias relativas na atuação dos exus e pombas-giras.

Exu é associado a dois diferentes sincretismos: Santo Antônio ou o Diabo. Dependendo de cada terreiro e da proximidade que ele tem com esses dois polos apresentados. A referência cristianizada, permeada pelo catolicismo, que associa ao Santo, enquanto os terreiros mais próximos aos elementos do candomblé associam exu ao diabo, em que pese a conotação não negativa com relação a ele, uma vez que o diabo<sup>59</sup> não é entendido como o mal necessariamente. Diabo e Exu foi o sincretismo de identidades que se estabeleceu no começo das religiões afro-brasileiras, não só pela negatividade que era atribuída a esse orixá pela Igreja Católica, mas também pela própria natureza de seu mito bíblico (anjo das sombras, caído, expulso do paraíso) que pode ser associado à natureza dual de Exu.

Entretanto, nos terreiros mais recentes, modernizados e engajados, essa associação cai em desuso, sendo substituída pela associação entre esquerda e Santo Antônio, destacando-se algumas características que favorecem essa relação: é um santo ligado às causas sentimentais e materiais, próximo das questões profanas, o que faz com que as associações a exu orixá ganhem força, porque ele é entendido como uma divindade carnal, que lidaria com questões materiais, ao contrário daquilo que é espiritual.

Entretanto, dizer que essas entidades são duais não é o mesmo que dizer que elas são associadas à figura do *trickster*. Exu foi entendido na umbanda – e conseqüentemente na própria literatura acadêmica<sup>60</sup> – como esse *trickster*, ou seja, pouco confiável, errante. Entretanto, essa é uma visão cada vez menos usual com a moralização da religião umbandista e a incorporação dos aspectos cristãos. Dessa forma, é nas vertentes mais próximas desses fundamentos que Exu deixa de ser entendido como ser capaz de praticar o mal, mas como um

<sup>59</sup> Cf. Souza et al (2019) “Na formação das religiões afro-americanas, o Diabo foi sincretizado sobremaneira com o orixá iorubano Exu, interpretado como a divindade regente de entidades espirituais homônimas, também em versão feminina, chamada de Pombagira.”

<sup>60</sup> Como Liana Trindade demonstra: “Os indivíduos ao delegarem a exu, através da demanda, a prática de atos socialmente condenados ou de sentimentos hostis em relação a outros, transferem a culpabilidade, a responsabilidade destes atos e sentimentos a divindades. A presença desta entidade que culturalmente configura os caracteres psicológicos censuráveis e como herói *‘trickster’* representa a possibilidade de obter as aspirações desejadas, através da violação das interdições sociais, traduz os sentimentos ambivalentes que seus adeptos possuem em relação a ele, de temor e cumplicidade, repulsa e atração.” (TRINDADE, 1985, p. 204)

guardião, que passa a ter uma responsabilidade sobre aqueles que ele tem como função e missão guardar.

Disso desprende-se duas questões fundamentais: a popularidade da esquerda (exus e pombas-giras) dentro dos terreiros, atraindo pessoas – sendo amada/cultuada e odiada/combatida na mesma intensidade – e as diferentes visões acerca de sua manifestação, natureza e comportamento, com os exus e pombas-giras sendo entendidos como guardiões. A aproximação ou distanciamento do seu culto, bem como as características dele, são determinantes na forma que o terreiro irá tomar e o polo do qual irá se aproximar.

Terreiros mais próximos do cristianismo/espiritismo podem chegar ao extremo de negar a prática do culto à esquerda, ou mesmo limitá-lo apenas aos membros da casa, já no outro polo do campo, os terreiros mais próximos do afro-brasileiro têm em primeira importância o culto à esquerda, atendendo à demanda que há por essas entidades e inclusive elevando esse culto com diversos elementos de luxo, como festas bem elaboradas, roupas sofisticadas e bebidas, além de realizarem os trabalhos religiosos pagos.

### **CAPÍTULO 3. Os livros e os canais: a umbanda como discurso**

#### **1. Os livros: a síntese da produção literária umbandista**

A literatura umbandista não tem uma penetração tão intensa no campo umbandista como no espiritismo, em que a literatura orienta a prática religiosa. Na umbanda, a literatura fornece um referencial teórico, mas que não sobrepõe as determinações dos dirigentes de cada terreiro. Ela serve como uma segunda via de orientação religiosa importante para os recém convertidos, os frequentadores mais comprometidos e têm sua importância para alguns dirigentes.

A principal referência teórica que une a produção intelectual religiosa à umbanda, em uma pesquisa que buscou, entre outros elementos, entender a inserção da literatura na religião umbandista, é Renato Ortiz (1978). Sua tese é que:

Como todo sistema simbólico, a umbanda tende a legitimar a objetivação dos elementos de ordem sagrada que se encaixam dentro da lógica de seu sistema religioso. Este esforço de legitimação, de explicação do mundo, é necessário, pois não se deve esquecer que a religião umbandista é um valor novo que emerge no seio da sociedade brasileira. Isto faz com que a religião se aproprie dos valores dominantes da sociedade global como elementos legitimadores, [...] (p. 150)

A umbanda se apropria de elementos legitimados na sociedade para incorporar em si uma legitimidade que lhe é negada, que ela não tem genuinamente. Ela realiza isso através de três processos principais: o primeiro é a importância dada para a história da religião e a sua origem; a segunda é a utilização do discurso científico; e a terceira é o discurso cultivado, como a manifestação de uma erudição, ou seja, aquilo que está ligado ao conhecimento histórico e teológico clássico (ORTIZ, 1978, P. 154 - 158). Essa seria a forma de atuação da literatura e os processos que a envolvem essa presença na religião, culminando em:

A possessão umbandista deixa de ser a condição necessária para o recrutamento de novos adeptos, acentuando-se agora a ‘conversão’ aos dogmas religiosos. A possessão não é, porém, renegada, ela continua um dos pilares do culto; simplesmente passa a ser concebida dentro de uma nova perspectiva; é por isso que os umbandistas insistem na educação moral e intelectual dos fiéis. (p. 164)

Se o campo umbandista é profundamente heterogêneo, a literatura não demonstra essa pluralidade, pois fala da religião no singular, com um discurso que, em geral, retrata uma só forma de crença, frequentemente fruto da vivência do autor. Os livros umbandistas raramente têm uma postura investigativa, de apresentar as diversas possibilidades de culto, o que seria mais condizente com a própria configuração do campo umbandista, mas tem um caráter prescritivo, o que se busca é a produção de uma verdade. Isso porque a literatura umbandista assume uma postura pautada na tentativa de unificar as práticas, estabelecer aquilo que deve ser praticado, negando a diversidade que constitui de maneira essencial a umbanda.

Os livros selecionados para compor a análise aqui apresentada são de duas naturezas: um romance mediúnico e livros - atuais ou antigos - que buscam apresentar as bases religiosas umbandistas, tanto para adeptos quanto para leigos. Esses têm como objetivo organizar em torno de dogmas religiosos os ritos e práticas umbandistas. Se o romance mediúnico tem uma grande popularidade entre a maioria dos adeptos, até mesmo porque constitui uma forma de literatura mais acessível, os livros doutrinários não têm uma atuação profunda no campo, dado que os ensinamentos umbandistas são transmitidos oralmente, os mais antigos na religião não veem por que essa literatura teria uma importância. Ela tem um papel mais significativo quando se trata de leigos que querem adentrar o universo umbandista e veem nos livros uma fonte de informação confiável, ainda que não percebam que ela é tão fragmentada e diverge entre os autores, tanto quanto os terreiros.

É importante pontuar que há diferenças fundamentais entre esses dois gêneros de textos<sup>61</sup> - o romance e o doutrinário<sup>62</sup>. Os objetivos e discursos, apesar de superficialmente serem os mesmos, estruturam-se de maneira diferente, comparado ao espiritismo (que é o exemplo mais próximo de religião em que a literatura está mais estruturada no campo) em que não acontece tanto essa distinção, já que um complementa o outro, ainda que sejam portadores de legitimidade diferentes, pois os textos de romance mediúnicos não são todos dotados do mesmo reconhecimento, já que há autores que, embora mais populares, são menos legítimos e consagrados entre os eruditos; já os textos de doutrina têm um reconhecimento mais geral do campo, de modo que estão mais associados ao 'estudo', sendo textos que embasam as reuniões espíritas. Na umbanda, como não há essa valorização da literatura como algo intrínseco ao campo, o romance acaba sendo mais reconhecido por ser mais popular e como não há uma elite de eruditos constituída (pelo menos não com poder sob os integrantes do campo) não há uma consagração pautada pela essa minoria. Nesse caso, a legitimidade estará baseada muito mais na figura que o autor representa para a sua comunidade do que algo que transcende o local e pode afetar o campo como um todo<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Em que pese a limitação dessa pesquisa aos aspectos sociológicos, em que não seria possível produzir uma análise literária. Por isso o objetivo é apresentar as diferenças entre eles em linhas gerais, no que tange à relação entre os textos e a realidade em que eles estão inseridos, o tipo de leitores que eles têm e a forma com eles interagem com os textos. Tratar dessa diferença é fundamental porque é nisso que reside a compreensão da penetração literária no campo umbandista e a forma como ela pode ser entendida em relação aos demais aspectos apresentados pela pesquisa.

<sup>62</sup> Define-se como romance o texto cujo objetivo é apresentar uma história, com uma construção narrativa. Os textos de sistematização religiosa, ou doutrinários são aqueles que se dedicam a apresentar fundamentos da religião, seja sua prática ou sua teoria.

<sup>63</sup> É possível dizer que uma das figuras que é dotada de legitimidade para além da comunidade local, ligada ao terreiro, que se estende para o campo como um todo (sobretudo no polo cristão-espírita) não é natural da umbanda, foi importado do espiritismo, que é Chico Xavier.

Tabela 1 - Livros Selecionados

<b>Título</b>	<b>Autor</b>	<b>Ano de publicação</b>	<b>Tipo de literatura</b>
o guardião da meia-noite: por honra e glória do criador de tudo e de todos	Rubens Saraceni (Pai Benedito de Aruanda - inspirador por espírito)	2006	Romance
Doutrina e teologia de umbanda sagrada: a religião dos mistérios um hino de amor à vida	Rubens Saraceni	2018	Sistematização
Umbanda não é macumba: umbanda é religião e tem fundamento	Alexandre Cumino	2016	Apresentação
Umbanda Gira!	Gisela d'Arruda	2010	Apresentação
Ensinos Básicos de Umbanda	Daisy Mutti e Lizete Chaves	2017	Sistematização
Umbanda religião Brasileira: guia para leigos e iniciantes	Flávia Pinto	2014	Apresentação e sistematização
Umbanda de almas e angola: Ritos, magia e africanidade	Giovani Martins	2011	Sistematização
Cerimônias da umbanda e do candomblé	José Ribeiro	2013	Sistematização
Nos caminhos da umbanda: revelações inéditas	Ronaldo Figueira de Souza (psicografia ditada pelo Cacique Pena Verde)	2015	Sistematização e apresentação
Lições de umbanda e (quimbanda) nas palavras de 'preto-velho'	W.W. da Matta e Silva (obra psicografada)	2006	Romance, apresentação e sistematização
O livro Essencial de Umbanda	Ademir Barbosa Junior	2014	Apresentação

Fonte: produção da autora.

Foram elaboradas três categorias para classificar os textos trabalhados: romance, sistematização e apresentação. Sendo o primeiro um texto cujo objetivo é apresentar uma história, como já dito, e o segundo e o terceiro trazem estruturas parecidas apesar de terem algumas diferenças na linguagem e no público, que são os textos de sistematização e apresentação. Os textos de sistematização se voltam mais para o público praticante, buscam apresentar uma doutrina a ser seguida, estabelecer regras de conduta; já os de apresentação se voltam para um público mais leigo (ainda que possa ser utilizado por neófitos, mas que não agrega muitas informações para uma pessoa que já tem muitos anos como adepta), e têm como objetivo apresentar a religião e falar sobre o básico, muitas vezes, fornecendo explicações sobre os rituais, justificativas e introduzindo a pessoa no discurso umbandista.

Os livros versam sobre a verdade umbandista, sobre a forma correta de culto, ainda que alguns tomem o cuidado em especificar que a forma apresentada é só uma entre as possíveis, mas não estabelecem um consenso. Por serem pautados na vivência religiosa individual de cada autor, refletem uma forma de culto, uma determinada tradição de terreiros. Já o romance (ainda que aqui seja apresentado um dos mais conhecido deles), por não tratar de uma forma de culto específica, e se dedicar a contar a história de um espírito - não por acaso o mais polêmico deles, o exu - pode assumir um caráter mais universal, agradando tanto leigos, quanto convertidos.

Cabe ressaltar que os romances mediúnicos são tradicionais no espiritismo. A literatura escrita tem uma importância fundamental nessa religião, como demonstrado por Lewgoy (2000), o espiritismo é caracterizado pela cultura escrita, como uma religião letrada, em que o livro tem um papel doutrinário essencial, não apenas complementar; havendo um mercado editorial e um público em expansão, leituras legítimas, reconhecidas, recomendadas pelas federações e os com status ambíguo, que conquistam cada vez mais leitores entre o público não espírita, repercutindo em uma adaptação estilística dos livros espíritas e uma linguagem tida editorialmente como mais popular (LEWGOY, 2000, p. 23):

a ênfase no livro e na leitura corresponderia a um desejo de respeitabilidade social dos espíritas brasileiros, mas que também demarcariam, por esta via, as fronteiras de seu culto perante a umbanda e o candomblé, religiões populares de tradição fundamentalmente oral, com quem geralmente são confundidos. (LEWGOY, 2000, p. 55)

Segundo Lewgoy (2000), o estudo seria o que distinguiria o espiritismo das outras religiões, em especial a umbanda, pois, como afirmaria Bourdieu acerca do lugar sociológico da leitura, o público leitor espírita seria composto por uma classe média em processo de ascensão social recente, para qual a leitura, a instrução e o estudo tomam um lugar de distinção social. Entretanto, a umbanda não seria portadora de um *habitus* letrado oriundo do

largo capital cultural adquirido, mas de uma encenação dessa pretensão a esse lugar social, que se cristaliza na relação entre o estudo, a leitura e a religião (LEWGOY, 2000, p. 55).

Como dito anteriormente, haveria uma relação entre a umbanda e o espiritismo em que a primeira busca incorporar e persegue simbolicamente a segunda, e a segunda, por sua vez, busca se afastar e se distinguir da primeira. Se o espiritismo tem uma valorização intensa da leitura e do estudo - sobretudo na forma dos livros - como uma forma de culto, há nisso um mecanismo de produção de uma especificidade desse universo religioso, que precisa se destacar para que possa cativar seu público, já que não há uma conversão explícita e declarada (mediada por rituais)<sup>64</sup>. Logo, a religião precisa de mecanismos que possam fomentar a permanência de seus adeptos, em um meio competitivo como o mercado religioso brasileiro, sendo assim, o estudo, a elevação moral pregada, a ascese das reuniões passam a funcionar como elementos de distinção e legitimidade. Como demonstrado por Silva:

Para o grupo religioso, ter a sua história registrada em livro representa sinal de valorização positiva de suas práticas e, para o pai-de-santo, publicar ou divulgar textos (muitas vezes em congressos religiosos e encontros científicos) pode significar sinal de legitimidade também no nível do saber escrito, além de uma inserção importante do religioso no mundo dos parágrafos que influem consideravelmente na dinâmica das tradições (SILVA, 1995, p. 260 apud LEWGOY, 200, p. 105)

Por outro lado, a umbanda que tem uma prática próxima ao espiritismo, porque nele busca muitos de seus sentidos para o culto, nascendo e edificando a partir de uma divergência com os grupos espíritas - que não permitiam o culto às entidades com trajetórias sociais menos nobres, uma vez que o espiritismo tem como mestres, mentores espíritos que se identificam como médicos, professores, pessoas que em sua “encarnação” tiveram alguma proeminência social; na umbanda, ao contrário, as manifestações espirituais são de grupos sociais marginalizados, sem uma identificação pessoalizada/individual, mas sim coletiva, como os caboclos e os pretos-velhos -; mas a umbanda vê no espiritismo uma vertente religiosa dotada de legitimidade social, isso porque no começo do século XX, quando tanto a macumba/umbanda <sup>65</sup> quanto o espiritismo sofriam com o preconceito e a perseguição do Estado, da mídia e da Igreja Católica.

---

<sup>64</sup> No espiritismo, o que distingue aqueles frequentadores que não têm um compromisso com a religião, ou seja, vão aos centros conforme sua vontade, não tendo uma ligação efetiva com o lugar e aqueles que são participantes ativos, responsáveis por ministrar as palestras, realizar eventos, aplicar passes e promover as comunicações espirituais (os médiuns), são os cursos realizados. O processo de “conversão” ao espiritismo inclui uma série de cursos que são realizados a fim de introduzir a religião para os leigos até que se tornem adeptos, o que é um processo longo e não permeado por ritos de passagem. Não necessariamente um dom, como a mediunidade é entendida pela umbanda, mas sim uma produção dos qualificados para o trabalho espiritual.

<sup>65</sup> Como já dito, a macumba é a primeira elaboração, ainda desorganizada e anárquica, sem regras definidas, que surgia como uma forma adaptada aos centros urbanos do candomblé baiano, que posteriormente se organizaria, dando origem à umbanda.

O espiritismo conseguiu se desvincular desse preconceito inicial da sociedade, por ter uma elite social como adepta, possuir uma estruturação a partir das federações que assumiram um papel importante na construção de legitimidade social através de um discurso específico, de suas características distintas expressas pela progressiva valorização do estudo e, por fim, pelo importante papel desempenhado por Chico Xavier na mídia e no campo religioso espírita. Já a umbanda por ter tido movimentos diferentes, por estar associada também aos elementos da cultura religiosa africana, como os orixás, não teve o mesmo destino, continuando a ser alvo de perseguição hoje, ainda que os atores sejam outros, em que o lugar de algoz foi assumido pelas igrejas neopentecostais.

Portanto, a umbanda buscaria na literatura - ainda que isso não seja efetivo, porque há uma participação pequena - uma forma de organização de seu campo religioso porque se vê inferior ao espiritismo, menos legitimada, atribuindo frequentemente a ausência dessa importância do estudo no seu campo como uma grande falta. Ao que parece, a umbanda ainda se vê como “uma prima menos escolarizada” do espiritismo. Dessa forma, seria:

um erro considerar o livro exclusivamente como forma de comunicação do saber, ele traz consigo a marca do homem cultivado, da intelectualidade, ele é o centro nodal do discurso erudito. Os significados culturais que não existiam na tradução oral são agora veiculados pelo e no livro, o pai-de-santo não é um simples sacerdote, ele se transforma em escritor. *O livro implanta assim uma nova forma de dominação: a racional; o saber africano é desta forma assimilado ao não saber, e se presta à interpretação pelo conhecimento erudito que se exprime através da escrita.* (ORTIZ, 1978, p. 164 - grifos nossos)

Por isso, muitas vezes, busca incorporar a própria literatura desse outro campo, já que não haveria distinções entre os ensinamentos deles e os umbandistas, que se entendem como portadores da mesma ‘doutrina’ do kardecismo, apenas com outra forma de prática, mas que não passaria disso - uma forma ritual diferente - porque o que sustentaria a religião seria a mesma matriz teórica. Ortiz (1978) vê nessa incorporação da literatura em sua prática religiosa uma das consequências da própria formação da umbanda, que é fruto de uma transição para uma sociedade urbano-industrial, de forma que haveria uma convergência entre a aspiração dos umbandistas à educação e o desenvolvimento social da educação - expressa através dos livros e do estudo como um valor a ser alcançado, ainda que não praticado - justamente porque esse é um elemento fundamental para a ordem urbano-industrial (p. 161).

Mas, cabe ressaltar que esse processo está presente no polo cristão-espírita, pois no afro-brasileiro a literatura não tem uma importância grande, primeiro porque não é popular entre seus adeptos, segundo porque não há um ressentimento quanto ao fato da umbanda não ser uma religião letrada, portanto, aceita-se que não há outra fonte de conhecimento que não a vivência religiosa, ou seja, a oralidade dos ensinamentos. Isso porque:

A umbanda rompe com este modo de conceber o mundo, transformando-se a participação religiosa em aquisição de saber. Se o candomblé se caracteriza pela ausência de escritos teológicos, forma de conhecimento que se opõe à transmissão da força mística, na umbanda este tipo de literatura passa a ocupar um lugar de destaque. É claro que o médium possui um saber prático que lhe advém diretamente da experiência mística do dia-a-dia do terreiro; mas a força do axé desaparece. (ORTIZ, 1978, p. 162)<sup>66</sup>

Essa referência dos textos espíritas aparece na literatura umbandista que tem como público alvo os integrantes do campo, ou seja, quando os autores umbandistas falam para os leitores umbandistas, há uma dissimulação da origem dos elementos religiosos, uma erudição que é produzida no discurso e que não se reflete na prática dos terreiros:

“Diferentes estratégias foram definidas por alguns intelectuais umbandistas para superar estes estigmas e manter a legitimidade social que tinham tido como espiritistas. As raízes negras da Umbanda são dissimuladas como malabarismos que a tornam herdeira de antiquíssimas tradições hindus; suas possibilidades feiticeiras são a tal extremo radicadas que se desgarram declaradamente da história da religião (quimbanda, macumba), sobre as quais se reforça o estigma, ao mesmo tempo que se afirmar até a exaustão que o poder obtido só será usado para o bem; o primitivismo é neutralizado por toda uma série de sofisticados procedimentos que tentam dar ao culto uma cobertura intelectual num tom que lhes permita manter-se no mesmo plano “erudito” que seus ex-correligionários kardecistas.” (BRUMANA, 1991, p. 88)

Diferente dos textos voltados para o público leigo, em que há uma visão muito mais generalista que busca apresentar uma umbanda diferente da visão dada pelo senso comum, que seria prejudicial e permeada por preconceitos produzidos ao longo do tempo, como por exemplo, a capacidade da umbanda em realizar trabalhos espirituais que prejudicam outrem, que seria a própria existência da religião como serviço, ao qual as pessoas procuram para realizar algum objetivo específico, há dentro disso, uma visão dos dirigentes como pessoas de caráter duvidoso, charlatões. Muito desse ponto de vista foi produzido pelos anos de perseguição da imprensa, permeada pela visão católica do que eram os terreiros, e que ainda se perpetua no imaginário popular.

A literatura umbandista é uma expressão da diferença entre: o que de fato a umbanda é e o que ela almeja/gostaria de ser, entre o apresentado e o vivido.<sup>67</sup> Quando a umbanda

<sup>66</sup> Quando Ortiz fala da distinção entre a umbanda e o candomblé, trazendo para a questão dos polos, com os quais trabalha esta pesquisa, poder-se-ia colocar a umbanda da qual ele está falando como polo cristão-espírita e o candomblé como também o polo afro-brasileiro.

<sup>67</sup> Se pensado dessa maneira haveria duas relações: entre a umbanda e o espiritismo e entre a umbanda e o candomblé, a medida que ela busca se aproximar do primeiro, com a pretensa valorização do conhecimento erudito e da cultura letrada, tal qual presente do espiritismo, ela busca se afastar do segundo que é caracterizado pela oralidade e pela tradição. Isso porque o candomblé é uma religião que é vivenciada e produzida nos terreiros, não sendo possível colocá-la em sua totalidade em uma escritura, ou em um texto dogmático, justamente porque não é uma religião moralizada em que há dogmas a serem seguidos, já que o julgamento moralizante não existe, da mesma forma como existe nas religiões cristãs. Somado a isso há uma profunda valorização da hierarquia presente nas roças de candomblé, assim há um merecimento e uma vivência necessária para a obtenção de um determinado conhecimento, como também alguns conhecimentos que só podem ser obtidos conforme o cargo da pessoa ou o tempo de iniciação, não fazendo sentido dentro dessa religião ter um livro em que esse conhecimento tradicional é revelado em sua totalidade para leigos.

apresenta a si mesma ela produz uma imagem daquilo que considera legítimo, de um discurso que se pauta em apresentá-la pelas características que ela considera desejáveis, mas que não é de fato como a totalidade do campo religioso umbandista se comporta, com sua heterogeneidade, ou seja, se parte da umbanda se apresenta como uma religião que não realiza serviços religiosos em troca de pagamento, está produzindo uma verdade no plano do discurso sobre si mesma, porque veem isso como ‘bom’ e correto, excluindo dessa visão todos aqueles terreiros que não se enquadram nessa ‘regra de conduta’, mas que existem e se incluem no campo umbandista, queira essa parte da umbanda ou não. Além disso, para Ortiz (1978), é pela importância dada pela umbanda à literatura que ela produz sua maior distinção do candomblé:

“A umbanda rompe com este modo de conceber o mundo, transformando-se a participação religiosa em aquisição de saber. Se o candomblé se caracteriza pela ausência de escritos teológicos, forma de conhecimento que se opõe à transmissão da força mística, na umbanda este tipo de literatura passa a ocupar um lugar de destaque. É claro que o médium possui um saber prático que lhe advém diretamente da experiência mística do dia-a-dia do terreiro; mas a força do axé desaparece.” (ORTIZ, 1978. p. 161)

Na produção literária umbandista há - como no próprio campo literário - os mais consagrados e aqueles que estão buscando ascender. Esses produtores podem ser considerados a elite intelectual tradicional da umbanda, que atualmente sofre com a perda de seu lugar para os *youtubers*<sup>68</sup>, que conseguem ter uma maior e mais efetiva participação no campo, mas que, ainda assim, constituem uma elite. Por serem capazes de produzir conteúdo literário, esses religiosos acabam tendo uma importância e uma capacidade de expandir a prática de seus terreiros, como a produção de um discurso e da consolidação de suas visões de mundo. Eles elaboram teoricamente as práticas umbandista das quais são adeptos e buscam explicações importadas de outros contextos e campos, por exemplo: é comum que usem como subterfúgio para a exegese de seus rituais um apelo ‘cientificista’, que funciona como uma justificativa de suas práticas, dissimulando a origem popular ou africana desses rituais.

O romance caracteriza-se pela narrativa psicografada/inspirada, mas cujo objetivo final também declara ser o ‘esclarecimento’, tal qual os textos teóricos. O ‘esclarecimento’ ganha um sentido diferente nesses dois gêneros, no romance ele está pautado na familiarização e revelação com/do ‘outro lado’, busca produzir o efeito de motivação e conscientização do leitor, porque através de um dada distinção entre o que deve ou não ser feito, segundo a ideologia<sup>69</sup> do carma, as consequências espirituais dos atos, há a dimensão da

<sup>68</sup> *Youtuber* é como é chamado dentro da plataforma *YouTube* aqueles que produzem vídeos em seus canais.

<sup>69</sup> O conceito de ideologia foi utilizado para se referir a todo o conjunto de crenças que acompanha a questão carmíca presente no espiritismo e na umbanda, que seriam a reencarnação e a lei da ação e reação, sendo essa ideologia tudo o que os indivíduos fazem possui uma consequência, logo, tanto as boas ações quanto as más

redenção trazida pela personagem principal, que se redime dos seus ‘erros’ para tornar-se entidade e ‘trabalhar na luz’; no texto ‘doutrinário’ esse esclarecimento adquire outro sentido, menos emocional e epifânico<sup>70</sup>.

No texto de sistematização da religião, que busca apresentar e determinar uma forma de prática, o ‘esclarecimento’ assume outro sentido; é aquele que se pode alcançar com o ‘estudo’, com o exercício reflexivo e racional, com o intuito de produzir uma explicação racionalizada para fenômenos, ritos e acontecimentos que se dão em um plano do sagrado e da experiência sensível. Como a umbanda é uma religião que utiliza a vivência e a oralidade em sua prática, a distância entre a forma como a religião é experienciada e o tom com que é apresentada nos livros torna essa literatura menos autêntica. Ou seja, apesar da umbanda pautar-se na importância dada pelo espiritismo ao ‘estudo’, ela tem uma dinâmica diferente, por isso as falas tomam uma forma pouco autêntica, justamente porque são importadas, pouco conexas com a realidade dos adeptos, o que possivelmente também causa a pouca aderência aos textos religiosos de explicação e ‘doutrina’<sup>71</sup>.

\*\*\*

“Desmistificar a Umbanda é trazê-la à Luz para que todos vejam e a conheçam da forma como ela é em sua essência mais pura. A Umbanda é uma religião linda e encantadora; e, como todas as religiões, é sagrada e divina para seus praticantes. Qualquer coisa diferente disso não é Umbanda, e sim um engano.” (CUMINO, 2016, p. 13)

Dessa forma, Alexandre Cumino começa seu livro sobre a religião, em que busca apresentar para os leigos e adeptos uma contextualização histórica em sua perspectiva mítica em que a distância da macumba. O livro chamado “umbanda não é macumba - umbanda é religião e tem fundamento” faz parte de uma produção literária recente da religião, em que os autores buscam adentrar o mercado literário.

Mas que suas atuações não se encerem na literatura com o livro físico, sendo esse elemento mais um dos que compõe a atuação dessa pessoa dentro do campo religioso, ou seja,

---

ações retornaram para ele através de seu merecimento, seja nessa vida ou em outras, em que o objetivo final é a evolução e progresso da humanidade, que se daria através da progressão nas ‘expições e provas’ da reencarnação.

<sup>70</sup> A revelação do romance acontece, geralmente, na própria trajetória do personagem, que passa pelo processo de redenção, provocando o leitor a rever seus atos, porque há um processo de espelhamento, em que o autor deixa claro aquilo que estava sendo pecaminoso, para expor as consequências catastróficas dos atos e terminar com a redenção e a remissão das circunstâncias em que a personagem estava em estado de sofrimento post-mortem.

<sup>71</sup> Doutrina é um conceito importante nos estudos de religião, mas que é preciso esclarecê-lo para que ele seja compreendido em seu sentido desejado. Isso porque doutrina também é um conceito nativo, utilizado para se referir aos dogmas religiosos a serem cumpridos, entretanto doutrina aqui não tem o sentido daquilo que deve ser cumprido, o desejado e o bom, mas sim apenas do conjunto de ensinamentos e fundamentos de cada religião, sendo as regras que fazem com que a religião - como uma forma de conduta e uma visão de mundo - se expressem na vida do adepto, ou seja, não há um caráter valorativo no conceito utilizado.

é comum que assim como Cumino, os livros façam parte de uma produção mais ampla, com mídias como o *Instagram* e o *YouTube*, cursos ministrados e o próprio terreiro, em que ou são sacerdotes e líderes ou são participantes. O livro atuaria nesse contexto como um possível fator de legitimação e de divulgação, é como se ele assumisse um papel de panfleto menos da religião que da vertente que o seu escritor pertence, ele teria menos o papel de divulgar a religião e mais o de configurar legitimidade e notoriedade ao seu autor.

Nesse caso, o livro de Cumino como um todo agrupa diversas ideias que estão dispersas em redes sociais, um exemplo é que ele afirma que aqueles chamados de macumbeiros são na realidade os tocadores do instrumento “macumba”, em que isso reflete a tese proposta no título do livro, a de que “umbanda não é macumba”, assumindo que a partir dessa ideia estariam buscando uma forma de afastar de práticas não estruturadas e legítimas, a que se poderia nomear de macumba. Afirmar a umbanda como religião é também produzir a legitimidade de toda a estrutura constituída por dogmas e que se organiza em torno dessa afirmação como religião. Isso porque, é a identidade e o reconhecimento da umbanda como uma religião, afastada da imagem atribuída a ela que a aproxima da feitiçaria, do profano, do indigno, das crenças associadas às camadas mais baixas da sociedade, que permitiria que ela e seus adeptos ocupem um lugar específico dentro do universo religioso. A umbanda entendida como religião permite que ela almeje um lugar e possa ocupa-lo dentro da sociedade, lugar esse que não é permitido se ela continuar a ser entendida com os elementos simbólicos que acompanham a denominação de macumba<sup>72</sup>.

Reivindicar a legitimação da religião, significa, para esses líderes umbandistas, no limite, reivindicar sua própria notoriedade dentro do universo religioso brasileiro. Ou seja, é a umbanda sendo notada e respeitada diante das outras religiões, que esses líderes podem almejar acessar um lugar de destaque dentro do universo religioso brasileiro, o que significa que eles também poderão ser ouvidos e poderão falar como líderes religiosos, independente da religião que eles representam.

Entretanto, essa não é uma tendência nova na produção literária umbandista, isso porque essa literatura surge influenciada fortemente pela literatura espírita e pela necessidade de consolidar a umbanda com religião no início de sua institucionalização, em que ela começa em 1940 e vem até o presente momento defendendo esse ponto de vista, ainda que haja uma mudança de linguagem, argumentos e forma de apresentar a religião.

---

<sup>72</sup> Essa não é uma tese defendida apenas por Cumino, mas faz parte de outros livros umbandistas, sobretudo, os mais recentes.

Se comparada com essa primeira leva de produção literária umbandista, a produção atual guarda algumas diferenças importantes. Antes os livros não tinham uma preocupação evidente em ter uma linguagem acessível, já que eles propunham ser uma explicação de fundamentos e doutrina religiosa, que frequentemente utilizava complexas teorias para justificar o cotidiano do culto nos terreiros, se tornando inacessível e incoerente com a realidade de muitos adeptos, sobretudo considerando que o público umbandista nessa época ainda era em sua maioria com baixa escolaridade e baixa renda; dessa forma, desconsiderando essa grande parcela de adeptos, o foco da produção estava em uma elite umbandista.

Mas, como mostrado pelos dados censitários, não só a forma de comunicação da literatura umbandista mudou, mas a própria configuração dos adeptos umbandista, que cresceram em escolaridade e renda. A literatura por outro lado, modificou sua forma de conversar com esse público, deixando de lado a influência rebuscada e complexa da literatura espírita e passando a ter uma linguagem mais acessível. Deixando de produzir livros teóricos e dando espaço para as psicografias<sup>73</sup>. Em certa medida, a literatura umbandista hoje passa a ser consumida de forma mais adequada ao cotidiano das pessoas, com maior circulação, e deixa de estar circunscrita à formação religiosa e aos textos formativos. Em outras palavras, esses livros falariam com todos os interessados, sejam eles adeptos ou não, com conhecimento e vivência religiosa prévia ou não, escolarizados ou não, como um objetivo que é tanto de divulgação religiosa quanto de uniformização do discurso<sup>74</sup>.

Era comum nesses livros produzidos, principalmente, nas décadas de 60, 70 e 80, não só a preocupação com a conceituação e explicação racionalizada do que acontecia nos terreiros, mas a ligação entre essas explicações e os elementos esotéricos e orientalistas presentes nos livros. Um exemplo disso é a explicação dada pela literatura para o próprio nome da religião, o nome umbanda era explicado de forma que remetia ao sânscrito:

---

<sup>73</sup> É esse nicho de produção que o autor Robson Pinheiro ganha seu público, e passa a ser considerado um autor best-seller dentro do campo literário umbandista, embora ele esteja identificado com o espiritualismo, isso é, utiliza-se de elementos umbandistas não se associa à nenhuma religião específica. Seus livros, em maioria, são histórias que narram a vida no além, sendo colocadas como uma produção inspirada por espíritos, cabe notar que se diferencia da psicografia que seria a produção integral pelo espírito que é possibilitada pela simples mediação de um médium, que em nada interferiria no texto, entretanto, como se trata de uma inspiração, há a participação de Pinheiro na produção, que pode ter “liberdade poética” para modificar os elementos contidos no texto.

<sup>74</sup> Haveria uma tendência dessa elite umbandista, que é quem produz esses livros, de tentarem produzir um discurso que seria entendido como verdade pelos adeptos, e conseqüentemente, teria a capacidade de se tornar homogêneo no campo, o que é contraposto com a heterogeneidade e diversidade que são constitutivas da formação social umbandista. Dessa forma, o que estaria por traz desse discurso é a intenção de produzir uma verdade a ser adotada por todos adeptos, bem como as práticas religiosas

*“Etimologicamente, o vocábulo Umbanda provem do prefixo AUM e do sufixo BANDHĀ, ambos do sânscrito, cuja raiz encontra-se nos famosos livros da Índia, nos Upanishads e nos Vedas, há alguns milênios [...]” (MAES, 1967, p. 94)<sup>75</sup>.*

Mas isso se modifica, em que esses líderes literatos da umbanda parecem ter percebido que não surtia tanto efeito como gostariam dessas teorias orientalistas, possivelmente porque elas pouco se conectavam com a vivência religiosa dos terreiros; mas que foram incorporadas, possivelmente, pela forte influência desses discursos na década de 60 e 70, em que as crenças espiritualistas e new age começar a ganhar força e adesão social.

Outro ponto que se depreende da análise realizada desse fragmento da literatura umbandista, é que mesmo nos livros mais próximos do afro-brasileiro, como “Umbanda de almas e Angola”<sup>76</sup> há diversos elementos retóricos que criam um discurso em comum, presente nesses materiais e que mais aproxima as vertentes umbandistas, do que cria divergência entre elas. Ou seja, mesmo quando a vertente não se aproxima do cristianismo, ela recorre ao discurso cristão-espírita (quando na forma literária, discursiva) para produzir um argumento legitimador. Nesse livro citado, ao descrever os fundamentos da Umbanda das Almas e de Angola (MARTINS, 2011), lista-se os seguintes:

*existência de um Deus único e onipresente, existência de divindades ou Orixás, crença de Guias ou Entidades espirituais, existência do Espírito sobrevivendo ao homem no caminho da evolução, crença da reencarnação e na lei do Carma, prática da mediunidade sob as mais variadas apresentações, prática da caridade material e espiritual, necessidade do ritual como elemento disciplinador dos trabalhos, crença de que o homem vive num campo de vibrações que condicionam sua vida para o bem ou para o mal, conforme própria tônica vibratória e o livre-arbítrio.*

*Enfim, podemos dizer que a Umbanda é uma religião de todos e para todos indistintamente, respeitando as diferenças e trazendo como essência a prática da caridade, do amor universal e da humildade. (MARTINS, 2011, p. 23)*

O que pode ser observado a partir disso é que há (para além dos polos) duas formas de entendimento e expressão da religião: a prática e a discursiva. Isso porque a umbanda tem uma importante produção literária que possui como objetivo a legitimação das práticas para fora do campo (sejam eles simpatizantes da religião, interessados ou mesmo aqueles que não tem aproximação com a religião, em uma tentativa de “mudar a imagem da região para aqueles que tem preconceito”). Isso porque esses textos possuem baixa penetração efetiva

<sup>75</sup> Retirado do livro “A missão do espiritismo” que tem a autoria registrada do espírito Ramatis, e escrito por Hercílio Maes, e data de lançamento de 1967.

<sup>76</sup> O livro (MARTINS, 2011) refere-se à prática umbandista em Santa Catarina e à essa vertente. Essa vertente é apresentada como uma forma de culto que incorpora em sua prática diversos elementos candomblecistas como a raspagem, feitura e camarinhas. Com sete linhas – Oxalá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Povo D’Água, Beijadas, Almas –, o livro dedica-se a explicar vários elementos e formas de rituais, com diversos fundamentos para a prática dos rituais. De forma resumida, a umbanda de almas e Angola tem em comum com o candomblé: a paramentação durante a incorporação dos orixás e cargos definidos de ogã, mãe e pais de santos com rituais específicos de iniciação e confirmação.

dentro dos terreiros e dificilmente são capazes de influenciar a forma como os adeptos praticam a religião.

Mesmo que essa produção literária possa estar tomando mais espaço nos terreiros, justamente, pela mudança do perfil do público que a umbanda tem vivenciado:

[...] o ponto ainda não é a mediação da religião pelo complexo erudito estudo/leitura/citação, mas no uso do carisma do livro como fonte de distinção e legitimação de pretensões, o que ainda delimita uma fronteira com religiosidades de marcante extração letrada, como o espiritismo kardecista. Ou seja, não se trata tanto de uma cultura bibliográfica, mais de uma apropriação do carisma atribuído ao 'livro', tomado como símbolo de todas as fontes de poder por tanto tempo externas ao universo religioso afro-brasileiro – incluindo-se aí a força tradicionalmente associada à 'ciência' ou à complexa ressonância das tradições religiosas do livro nesse segmento religioso. (LEWGOY, 2000, p. 106)

Essa legitimação pode ter mais efeitos externos ao campo que dentro dele, para os adeptos. Isso porque o poder conferido pelo capital social atribuído à publicação do livro, ainda é insipiente entre os adeptos do campo.

É nesse ponto que os canais de *YouTube* superam as publicações literárias. Pois, de fato, os adeptos que passam a ser produtores de conteúdo religioso dentro da plataforma acabam por conferir legitimidade tanto a eles quanto a seus terreiros. Esses adeptos com seus canais passam a ter notoriedade dentro do campo, mesmo que eles sejam iniciantes, passam a ter fãs e seguidores, e produzir um discurso capaz de influenciar a dinâmica dentro do campo e fora dele. Ou seja, se convertem de adeptos a autoridades religiosas.

## **2. Os canais: a produção dos conteúdos pelos canais umbandistas no *YouTube***

A umbanda está presente nos meios digitais, que assumiram no campo umbandista, sobretudo entre os mais jovens, uma importância nada discreta. Essa presença na internet se dá, principalmente, pelos vídeos publicados no *YouTube* em canais especializados na religião. Os canais mais conhecidos reúnem um público entre cinquenta e cento e cinquenta mil inscritos, que são aqueles espectadores que passam a se registrar no canal para receberem os vídeos produzidos. Compostos de leigos e adeptos, o público cativo se depara com vídeos dos mais variados temas - dentro da religião: há os especializados em músicas (gravação de pontos cantados), os que esclarecem dúvidas e tentam produzir um discurso sobre os 'fundamentos' da umbanda, aqueles que buscam esclarecer o básico (como o que é a religião, o que são as linhas de trabalhos), aqueles que produzem entrevistas com entidades incorporadas em médiuns, ou até mesmo os que buscam esclarecer dúvidas e dar conselhos às histórias enviadas pelos espectadores.

O *YouTube* é uma plataforma que possibilitou que pessoas produzissem conteúdo dos mais variados temas, sem nenhum filtro temático (o que ocorre com meios tradicionais como

a televisão em que há uma curadoria e uma seleção de quem pode ocupar o protagonismo da fala); o próprio público assume o lugar de produzir uma seleção dos seus canais de preferência, e nessa relação entre produtores de conteúdo e público consumidor acaba-se criando uma comunidade que interage por meio da plataforma, com uma mútua influência, o que se pode chamar de nicho. Assim, os umbandistas dentro da plataforma criaram um nicho temático.

Para a realização da pesquisa dentro da plataforma foi realizada uma curadoria, com a seleção de dez canais, que foram escolhidos com os critérios de: maior número de inscritos, maior importância/audiência (o que pode ser avaliado pela qualidade e quantidade de engajamento produzidos pelos vídeos), a capacidade de provocar reações nos demais canais (produção dos vídeos-respostas, que demonstram o diálogo que está sendo produzido por esse nicho umbandista na plataforma), a possibilidade de estabelecer contato com a pesquisa (por meio de entrevistas) e o formato adotado pelo canal para a produção do conteúdo (temática voltada para a ‘doutrina religiosa’, esclarecimento de dúvidas de leigos ou adeptos, promoção de conselhos).

A religião vem passando por uma mudança de público<sup>77</sup>. Se antes a umbanda era buscada em bairros afastados, ligadas a uma camada social mais baixa, com baixa escolaridade, atualmente o cenário não é mais esse. Há um público jovem e mais escolarizado ingressando na religião, com isso a umbanda vem modificando sua imagem e arejando sua forma de comunicação. Com a internet, que em um ciclo retroalimentado, acaba levando os jovens e escolarizados para os terreiros, eles vão para internet divulgar a religião e trazendo novos adeptos. Se antes a umbanda era uma religião transmitida no cotidiano das pessoas, já que mesmo as localizações dos terreiros eram restritas, hoje é possível encontrar sites, blogs, páginas em redes sociais dedicadas aos terreiros, que buscam informar endereço, vídeos, datas e horas das cerimônias<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> A velocidade e a intensidade dessa mudança podem variar entre regiões. Entretanto, é possível detectá-la a partir dos dados demográficos do Censo em comparação com a imagem da umbanda no senso comum – na forma como essa religião e seu público foram percebidos desde a sua consolidação e institucionalização –, assim se a umbanda antes era vista como uma região de pobres, constituída por pessoas de origem e vida pobre, que não tinham acesso à educação, localizadas em bairros periféricos, com poucos recursos, apesar dessa visão sobre os adeptos umbandistas, os dados do censo demonstraram que o cenário é outro: aumento do número de adeptos com curso superior, renda elevada; e através dos dados do trabalho de campo, observa-se que há terreiros bem localizados, com recursos, sede própria, com alto número de frequentadores. Essa mudança será discutida com maior profundidade no Capítulo 4.

<sup>78</sup> Cria-se com isso uma nova forma de acesso aos centros religiosos, porque é possível que se busque nos sites das redes sociais como o *Facebook* e o *Instagram* as páginas dos terreiros, assim é possível que se acompanhe mais que as informações de ordem prática como o endereço e os horários de funcionamento, mas a avaliação daqueles que já frequentaram o lugar, a popularidade expressa pelo número de curtidas e até mesmo é possível

O ingresso de jovens<sup>79</sup> e a importância tomada assumida pelas mídias digitais estão intimamente ligadas, porque são eles que consomem e produzem boa parte do conteúdo, mas também são responsáveis por realizar a mediação entre a internet e o terreiro, levam para os grupos religiosos e para os mais velhos a existência dessa ferramenta, conseguindo promover as plataformas, elegendo os canais mais legítimos e aqueles que melhor se adequam à umbanda prática, os canais também são responsáveis por levar esse público para os terreiros, porque eles se interessam pela religião conhecendo pelos canais e buscam em suas cidades/bairros os terreiros mais próximos. Nesse sentido, eles acabam se tornando uma ferramenta de promoção dos terreiros que possuem dirigentes/membros com canais no *YouTube* que tonaram-se famosos e assim são procurados por um maior número de pessoas, como há uma desconfiança com relação à idoneidade (criada pela visão do senso comum sobre a religião e a própria competitividade/rivalidade entre os terreiros, que torna o universo dos terreiros um ‘campo minado’<sup>80</sup>) dos terreiros, aqueles que possuem canais passam a gozar de maior confiança.

**Tabela 2 - Canais de *YouTube* umbandistas selecionados<sup>81</sup> - comparação por número de inscritos e tipos de vídeos produzidos.**

Nome do Canal <sup>82</sup>	Número de Inscritos	Ano de criação do canal	Número de vídeos postados	Número de visualizações do canal	Descrição do canal
Alan Barbieri	328.976	2013	457	19.897.527	Sacerdote e fundador do Templo Escola Casa de Lei, médium atuante na Umbanda desde 1999; Palestrante; Graduando em Psicologia pela Universidade Anhembi Morumbi; Master Practitioner em PNL

acompanhar os rituais realizados, pois é comum que haja desde a postagem de fotos e vídeos das giras e festas até mesmo a transmissão dos rituais.

<sup>79</sup> O público jovem começa a incorporar outras referências ao discurso religioso, como os conceitos e categorias presentes nas religiões new age, que se popularizaram no século XXI, reatualizando o universo do sagrado para um novo contexto social - urbano, secularizado, individualizado, conectado -, os jovens trazem consigo essa reatualização, um exemplo é a associação das pombas-giras e as orixás femininas ao sagrado feminino, corrente de crenças derivadas do feminismo e do culto ao corpo feminino como expressão feminista de religiosidade.

<sup>80</sup> Isso significa que os terreiros estão em uma permanente relação de desconfiança - aquele do qual não se conhece os praticantes ou a ‘indole’ pode ser terreiro charlatão, como uma acusação frequente entre os dirigentes e os filhos de santo, principalmente se não há nenhum tipo de relação ou se há algum ressentimento de algum participante, que ao migrar de terreiro passa a ver as antigas práticas como problemáticas ou erradas. As categorias de certo e errado, bom e mau passam a operar nesse contexto, já que são capazes de definir a confiança e a reputação de um determinado terreiro.

<sup>81</sup> Dados obtidos em: *youtube.com*. Data: 18/07/2019.

<sup>82</sup> Os links dos canais citados se encontram nas referências, ao final do trabalho.

					com certificação Internacional assinada pelo Dr. Richard Bandler (criador da PNL) e pela The Society of NLP™ (a mais antiga e respeitada entidade de PNL do Mundo) e mais outras 4 formações; Formação internacional em Hipnose clínica pela A.I.H.C.E (Asociación Internacional de Hipnosis Clínica y Experimental, Espanha) e mais outras 9 formações; Constelador Sistêmico e Familiar, certificado pelo Centro Constela (México) e Systemic IberoAmerican University; Diretor Fundador da Rádio Toques de Aruanda; Diretor e Tutor do Portal Estudar em Casa.
Adérito Simões	228.154	2014	796	21.187.690	Vídeos sobre Umbanda. Um canal dedicado ao corpo mediúcnico do Templo Sete Montanhas do Brasil e a todos que se interessem por incorporação, mediunidade, Umbanda, religião, caboclos, pretos velhos, exu, pombagira, defumação, tronqueira, firmezas enfim, todos os assuntos relacionados à nossa querida religião de Umbanda!
Umband'boa	90.763	2013	833	8.955.177	Umband'Boa é um programa que visa desmistificar a Umbanda através de vídeos rápidos, com linguagem objetiva e de boa.
Devaneios de Umbanda	36.248	2015	388	1.790.459	Canal sobre Umbanda e espiritualidade. Informações sobre uma religião genuinamente brasileira, linda, cativante, visceral. ***CUIDADO*** você pode se apaixonar! Axé
Carol Filha de Oyá	75.863	2016	254	4.472.222	Eu sou a Carol e esse canal foi criado para que eu possa falar da minha religião e das coisas da minha vida com vocês.
Mãe Bárbara de Iansã	51.600	2015	155	3.125.403	Vamos falar um pouco de magia, umbanda e qualquer outra coisa que interessar? Então mantenham a cabeça hermeticamente aberta :D Aqui Mãe Bárbara de Iansã tira as dúvidas sobre magia, umbanda e sobre a forma com faz umbanda em seu próprio terreiro.

Lauren <sup>83</sup>	80.044	2010	128	5.298.990	Espiritualista independente sem vínculo religioso, médium, pesquisadora.
Norberto Peixoto		2007	1.048	6.386.567	Canal Oficial de Norberto Peixoto, desde 6 dezembro de 2007 não monetizado - sem propagandas antes ou durante os vídeos. O primeiro e mais antigo falando de Umbanda no <i>Youtube</i> . Estudo gratuito: 1 videoaula semanal - publicada toda segunda, pontualmente às 09 h. Axé, Saravá, Namastê!!!
Paulo Ludogero	31.199	2013	1.152	2.688.322	Vídeos com pontos cantados e muitos conceitos e fundamentos explicados de nossa amada Umbanda... Se inscreva.
Jefferson Viscardi <sup>84</sup>	192.738	2012	1.463	38.102.184	O Diálogo com os Espíritos é a maior fonte de pesquisa e aprofundamento filosófico espiritualista sobre a imortalidade da alma, reencarnação, fé raciocinada, pluralidade dos mundos habitados, a comunicabilidade dos seres extracorpóreos, mediunidade, penas e gozos futuros na palavra deles próprios: os habitantes da pátria espiritual. No Diálogo com os Espíritos, Jefferson propõe através de diferentes médiuns questões aos espíritos desencarnados e às vezes aos que jamais encarnaram neste planeta. São questões que direta e indiretamente a todos importa e de diferentes maneiras concerne. Em cada diálogo uma conversa descontraída nos traz as informações que vão sendo apresentadas e absorvidas à moda antiga, como quando nossos avós nos ensinavam através de suas estórias. Assim, muito do que ignoramos é aprendido e preconceitos mil, muitas vezes até desinformações seculares, são dissolvidos.

Fonte: produção da autora.

<sup>83</sup> Lauren mantém um canal no *YouTube* que aborda diversos temas desde de autoconhecimento a magia, ela se define como autônoma de um grupo religioso, sendo uma praticante independente, no entanto teve uma formação religiosa no candomblé e na umbanda, ela se aproxima de um discurso religioso que dialoga diretamente com a forma tradicional da umbanda, em que há crenças que estão enraizadas como a cobrança por consultas e trabalhos. Recentemente, se envolveu em uma polêmica que fez com que houvesse uma reação dos outros canais de umbanda, porque ao lançar um vídeo emitindo sua opinião contrária ao culto exacerbado e cristianização de entidades 'da esquerda', a saber: exu e pombas-giras, que seriam figuras duais, entre o bem e o mal, e não haveria na realidade a visão deificada apresentada por essa umbanda presente no *YouTube* e menos tradicional.

<sup>84</sup> Jefferson Viscardi também tem um site: <http://www.dialogocomosespiritos.com/>. Acesso em: 22/01/2020.

Esses foram os canais selecionados para compor o campo da pesquisa, diante disso, cabe analisar o discurso mantido por esses canais e realizar as observações obtidas pela análise deles.

Acerca desses produtores de conteúdo, os apresentadores dos canais selecionados, realiza-se uma consideração demográfica: a maioria dos canais selecionados são produzidos por homens, brancos, jovens (no máximo 40 anos), com formação superior, localizados em São Paulo, Curitiba ou Rio de Janeiro, no caso das mulheres, são minoria, mas ainda apresentam os demais indicadores: brancas, jovens, com formação superior (2 das 3 mulheres).

Os canais são produzidos por pessoas que ocupam diferentes cargos em terreiros, mas a maioria é dirigente ou tem um cargo elevado. Já o público<sup>85</sup> que assiste é composto tanto adeptos quanto leigos. O discurso não é uniforme, sendo particular de cada canal a visão defendida, ainda que haja alguma relação e as informações, em geral, não sejam muito contraditórias, principalmente entre aqueles com maior número de inscritos, que seriam os mais importantes dentro do campo (como o de Alan Barbieri e de Adérito Simões, que são as maiores referências legitimadas).

Em geral, os canais esclarecem dúvidas práticas dos médiuns, quando o conteúdo é voltado para o público praticante e adepto da religião, abordando temas como a incorporação, a consciência durante a incorporação, rituais e normas de conduta. Isso porque a capacidade mediúnica e a incorporação<sup>86</sup> são elementos fundamentais para um adepto umbandista, porque todo o ritual e a razão de existir de um terreiro passam por essa questão, ou seja, a função dotada de maior prestígio dentro de uma gira são os médiuns com a capacidade de incorporar e dar consultas, ser um bom médium, que tenha um reconhecimento como tal passa por um aprendizado da técnica de incorporação, que diferente do que se imagina, é um dom aprimorado; se há uma parte que é nata do indivíduo, há outra que é fruto de um

---

<sup>85</sup> É possível inferir isso na própria interação dos produtores com os seguidores, porque muitas dúvidas do público são esclarecidas em vídeos, em quadros produzidos com essa finalidade - conselhos e dúvidas - e nos comentários dos vídeos, em que as pessoas se apresentam, ou contam relatos pessoais.

<sup>86</sup> Nas categorias nativas a incorporação pode ser de três tipos: consciente, semiconsciente e inconsciente, sendo a consciente em que o médium tem plena noção do que está ocorrendo durante a incorporação e pode estar ativo e se lembrar do transe após sua ocorrência, já a semiconsciente é aquela em que apesar dele estar presente no processo, não se lembra de tudo que aconteceu e por fim, a inconsciente é aquela em que o médium não se lembra do transe e não está presente durante sua ocorrência. Segundo os praticantes, a primeira forma é a mais comum e é aquela que traz mais dúvidas já que há uma questão para o médium - principalmente iniciante - sobre a sua participação durante o processo de transe com uma determinada entidade, ou seja, é preciso aprender a manejar a consciência, que é uma questão que traz conflitos e necessidade de esclarecimento por parte dos adeptos.

amadurecimento da vivência mediúnica (vinda da prática da ritualização), por isso, essa é uma questão central para os canais, quando voltados para os adeptos, porque eles captam uma questão existente no cotidiano dos terreiros e transformam em assuntos capazes de gerar mobilização e engajamento nas redes sociais.

Dessa forma, os canais abordam, em geral, temas similares: há vídeos de explicações sobre as linhas de espíritos, com esclarecimento de dúvidas feitas pelos médiuns/filhos de santo (abordando o que chamam de ‘desenvolvimento mediúnico’ que é a preparação realizada pelo adepto para receber e incorporar as entidades, sobre o transe em si), com explicações voltadas para os leigos. Mas, principalmente, sustentam um discurso específico sobre a religião, que é a umbanda como uma religião da prática da caridade, ou seja, uma religião que é ‘boa’, que ‘faz o bem’, para isso esses canais precisam condenar as práticas que estão em dissonância com essa imagem idealizada.

O caso que destoia dessa linha é o canal de Jefferson Viscardi, que produz entrevistas com as entidades, que se comunicam através da incorporação em um médium/adepto. Nos vídeos, há a filmagem desde da incorporação até a realização de perguntas feitas pelo interlocutor, que interroga a entidade sobre a própria realização do trabalho, os fundamentos da umbanda e da linha de trabalho. Esse tipo de vídeo é uma particularidade do canal de Viscardi e despertam opiniões contrárias no meio, isso porque a incorporação e os rituais umbandistas ainda são entendidos como parte do “segredo” inerente ao valor e a validade dos trabalhos realizados dentro dos tempos religiosos, assim, o deixar-se filme ou fotografar durante os rituais seria contrário ao próprio desenvolvimentos desses trabalhos. Entretanto, para a discordância ou não dentro do campo, os vídeos com as entidades conseguem trazer para interessados que nunca frequentaram um terreiro de fato, um conhecimento acerca do universo religioso umbandista, conectando a curiosidade em torno desses elementos e a possibilidade de se os acessa-los facilmente.

O processo de idealização é capaz de resumir o discurso umbandista desses agentes. A idealização é, por definição, imaginar ou enxergar uma realidade de forma perfeita, eliminando os defeitos e os problemas existentes, para criar, em detrimento deles, uma imagem do ideal. É isso que os canais de umbanda fazem acerca da religião - produzem um discurso, que é produzido pensando em uma divulgação eficiente inserindo a umbanda em uma posição mais favorável/legítima dentro do campo religioso. Por isso é tão importante a reafirmação produzida por eles do bom e do caridoso, reencontramos aqui as estratégias já consideradas nos capítulos anteriores.

Definindo o que é a umbanda, a partir da idealização produzida por esse discurso, eles conseguem se afastar daquilo que foge ao preconceito, justificando que é outra coisa, mas não umbanda, retirando do campo umbandista aqueles terreiros que têm outras práticas que não essas, legitimadas pelo discurso oficial da umbanda. Mas isso também é acompanhado de uma pretensa uniformização da religião, que busca uniformizar todos os terreiros como praticantes de uma só umbanda, apesar das distinções de culto que haveriam, existe a prática de uma religião que é a mesma, ou seja, segue os mesmos princípios. Entretanto, é dado que a umbanda como um todo não pode se encaixar nesse discurso, não pode ser limitada dentro desses parâmetros estabelecidos.

Dentro do universo desses canais, os vídeos sobre as entidades são bastante requisitados pelos espectadores, sobretudo, daquelas entidades que são a *pedra de toque* do tabu que envolve esses espíritos presentes na umbanda, que são as entidades da chamada ‘esquerda’, os exus e as pombas-giras. Por isso, há uma grande sequência de vídeos que abordam detalhes dessas manifestações porque são as que mais geram curiosidade e controvérsias. Resumindo o conteúdo majoritário destes vídeos pode-se dizer que eles demonstram uma visão desses seres deificadas, ou seja, eliminam o caráter dualista de sua natureza<sup>87</sup> e trazem uma atualização de seus mitos, englobando-os no discurso da caridade e da beneficência.

Um exemplo é Exu – que ganha destaque dos vídeos, por serem entidades que movimentam em torno de si polêmica e curiosidade –, que foi entendido na literatura e por um tempo na religião como *trickster*, como uma entidade que transitava entre o bem e o mal, mas com a moralização da religião umbandista e a incorporação dos aspectos cristãos, nas vertentes mais próximas desses fundamentos. Ele deixa de ser entendido como ser capaz de praticar o mal, e é apresentado, na maioria dos vídeos dos canais, como um guardião e passa a ter uma responsabilidade sob aqueles que ele tem como função e missão guardar. Isso demonstra duas questões principais: o reconhecimento dos canais da demanda de seus

---

<sup>87</sup> Liana Trindade, demonstrou a partir de seu livro *‘exu: símbolo e função’* (1985) como essa entidade poderia ser entendida no universo umbandista, em linhas gerais, ela demonstra como ele fazia parte de um todo simbólico que produzia um determinado sentido para os adeptos, assim exu era entendido como uma entidade capaz de realizar o mal e o bem, o que dependeria do seu ‘cavalo’, daquele que está recebendo a entidade, dado que há a capacidade de atuação em ambas as formas, já o que esses canais buscam retratar é a ausência da capacidade de produzir o mal, desconsiderando a relatividade deste conceito, tornando-o uma categoria definitiva, aqueles que produzem esse mal a partir dessas entidades não praticam umbanda, na concepção desses agentes, sendo excluídos dessa visão apresentada por eles. Em suas palavras: “Os indivíduos ao delegarem a exu, através da demanda, a prática de atos socialmente condenados ou de sentimentos hostis em relação a outros, transferem a culpabilidade, a responsabilidade destes atos e sentimentos a divindades. A presença desta entidade que culturalmente configura os caracteres psicológicos censuráveis e como herói *‘trickster’* representa a possibilidade de obter as aspirações desejadas, através da violação das interdições sociais, traduz os sentimentos ambivalentes que seus adeptos possuem em relação a ele, de temor e cumplicidade, repulsa e atração. (Pg 204)

seguidores pelo tema e a capacidade de moralização, através da qual se busca um argumento legitimador para a religião. Se Exu é a entidade que movimenta em torno de si tantas pessoas e sentidos, se é em torno dele que se produziu a cruzada evangélica iurdiana, porque não utilizar esse mesmo referencial simbólico para produzir a legitimidade umbandista. Os canais reconhecem que não podem deixar esse tema de lado, é preciso trazê-lo à luz, dar visibilidade e destaque, porque esse tema tem uma alta capacidade de gerar visualizações dos vídeos, trazer espectadores, assim como essa linha de trabalho tem capacidade de encher as giras, trazer pessoas para os terreiros.

O *YouTube* não se encerra em si mesmo, havendo uma relação entre o *youtuber* como pai/mãe de santo e o pai/mãe de santo *youtuber*. Sendo essa uma forma de alcançar visibilidade para o terreiro e a sua forma de prática. A divulgação da umbanda nas redes sociais passa a ser central nas dinâmicas estabelecidas pelos terreiros, isso porque os espectadores procuram conhecer os terreiros vinculados aos canais mais famosos, que eles acompanham, sendo que a figura do *youtuber* passa a ganhar notoriedade, sendo reconhecida e admirada por esses adeptos. Mesmo aqueles que não realizam filmagens de suas incorporações, ou seja, do trabalho realizado nos terreiros, não impede que haja conteúdos sendo produzidos com base em suas vivências nos terreiros, como os vídeos que mostram suas preparações para os rituais, os bastidores, filmagens de cantos e do próprio terreiro como estrutura física. Ou seja, ao mesmo tempo em que eles parecem discursivamente negar essa relação da internet com o terreiro, não haveria como afastar uma da outra, nem ao menos essa intenção.

O *YouTube* tem uma forma muito específica de comunicação, caracterizada pela proximidade entre o locutor e os interlocutores, cria-se uma relação de cumplicidade e de fidelidade. Assim, os interlocutores passam a acompanhar aqueles que mais o agradam, ou que melhor se adaptam a sua visão, passam a ser seguidores. Não é diferente com o nicho umbandista, em que os adeptos ou curiosos (possivelmente, futuros adeptos ou simpatizantes) selecionam os canais quem mais tem afinidade e passam acompanhar periodicamente os vídeos postados, sejam eles diários ou semanais. Esses seguidores passam a circular pelos canais, em que, acabam tendo contato com boa parte desses canais – pelo menos, os com grande número de inscritos.

Em geral, o discurso defendido não difere muito um do outro, isso porque há uma proximidade de visões entre esses locutores, produzindo duas visões opostas: a do *YouTube*, que tenta ser (tal qual a literatura umbandista contemporânea) homogênea *versus* a prática dos terreiros, em sua plena diversidade e autonomia. Isso porque defender o discurso

homogeneizante como verdade propagada pelos canais de *YouTube* mais reconhecidos é também produzir a imagem de uma umbanda “boa” e “caridosa”<sup>88</sup>, que nem sempre condiz com a vivência dos terreiros, não que a questão do bem e da caridade não estejam presentes neles, mas há diversos sentidos para esses dois elementos, assim, a caridade pode ser ajudar sem cobrar nada dos que buscam auxílio, mas também pode ser cobrar o que é “justo” para um trabalho, ou cobrar segundo as condições materiais daquele que recorre.

A partir desse discurso uníssono defendido pelos *Youtubers* umbandistas, há uma busca em se estabelecer o certo e o errado, o que acaba excluindo inúmeras práticas e terreiros que não se enquadram nessa visão apresentada da umbanda. O certo e o errado são dois elementos fundamentais na produção desses conteúdos; uma vez que pela grande diversidade de formas de culto - a característica da umbanda em que o conhecimento das práticas e seus significados só são acessados com o tempo de vivência religiosa - diversas práticas são questionadas pelos adeptos que acessam essas mídias digitais, criando um conflito. Esses terreiros passam a ter suas práticas questionadas pelos adeptos ou frequentadores com base em um discurso produzido em um outro lugar, com capacidade de propagação pela internet e com capacidade de ser tomado como verdade única e que se sobrepõe a essas outras práticas.

No entanto, essa é uma relação que se dá em dois níveis: de um lado, o desejo de reconhecimento dos adeptos, por meio desses líderes/personalidades religiosas, se suas práticas estão corretas e o porquê de serem realizadas da forma que são; do outro, a atuação desses líderes como formadores de opinião em detrimento dos dirigentes que, antes, tinham total poder sobre aquilo que seria praticado em seus terreiros, e agora passam a ser confrontados com essa esfera.

Os novos adeptos buscam no *YouTube* o conhecimento que, de alguma forma, não obtém de seus terreiros, isso porque eles geralmente não estão acostumados com a lógica de obtenção desse conhecimento que é vigente nos terreiros. O conhecimento vem diretamente do tempo de prática, da vivência no terreiro e do contato com os deuses e espíritos, entretanto, essa lógica é muito diferente daquela exposta nos canais, que fornecem fácil acesso a esses saberes, com explicações que nem sempre condizem com a visão do terreiro ou do dirigente.

---

<sup>88</sup> A questão dessa imagem produzida por esse discurso não é se ele é real ou não, em outras palavras, se a umbanda é boa ou não, se ela tem como base a caridade ou não. Averiguar isso não pode ser o papel de um trabalho de pesquisa. Assim, a questão que se colocada é a importância assumida por essas categorias no discurso e qual a potencialidade dessa afirmação converter-se em legitimidade. E ainda, por que isso se torna tão importante dentro do campo umbandista. Ou seja, o que se deseja entender é como e por que o campo agencia essas categorias em seu discurso.

Logo, a questão do *YouTube* umbandista provoca mudanças no campo que são profundas e de diversas ordens: práticas, empíricas, teóricas, de adeptos, na dinâmica, no poder detido pelo dirigente.

Como dito, o campo umbandista é composto por uma grande heterogeneidade em que há uma relação de desconfiança e concorrência entre os terreiros, que não necessariamente praticam a mesma forma de culto, por isso, muitas vezes, os canais se dedicam a responder dúvidas de adeptos ou leigos que frequentam casas umbandistas. O que é um produto direto de uma nova forma de consumo da religião: ao chegar nos terreiros, com a referência do que foi aprendido na internet, há um conflito, porque é comum que a umbanda apresentada nos canais não seja a mesma do terreiro visitado, assim muitas dúvidas são criadas, ou ainda, os canais passam a disputar indiretamente a legitimidade dos ensinamentos com o dirigente, ou seja, um neófito que consome o conteúdo no *YouTube* passa a ter uma demanda de homogeneidade dos rituais/ensinamentos apresentados pela internet e aqueles adotados pelo dirigente, nos terreiros que frequentam. Essas situações produzem um conflito discreto entre a esfera concreta e a virtual.

Desse modo, os canais popularizam e tornam de fácil acesso um conhecimento que antes estava restrito aos dirigentes, mas principalmente, mudam a dinâmica da obtenção do saber e a consolidação das regras de conduta da religião. Instituem uma visão legitimada, como: a proibição do sacrifício animal, da cobrança de trabalhos, da realização de ‘magias negras’ como as amarrações amorosas, passando a excluir da visão oficial do que é umbanda os terreiros e as pessoas que as praticam. Cria-se, então, um *doxa*<sup>89</sup>, um conjunto de elementos que devem ser seguidos para que se possa ser incluído no campo, uma visão de mundo legitimada. No entanto, apesar de ser um discurso que tem força e seguidores, ele não é capaz de englobar todo o campo, ou seja, se um determinado terreiro realiza amarrações amorosas e se considera umbandista, não há uma instituição e nem uma autoridade capaz de reverter essa identificação, é possível diminuir sua legitimidade, mas não se pode excluí-lo por completo, criando uma heterodoxia.

Logo, a umbanda passa a ter que lidar com essa dualidade entre o discurso oficializado veiculado por esses canais, que reverberam nos terreiros e a real complexidade do campo umbandistas. Como Ortiz (1978) demonstra sobre a busca da legitimidade pela umbanda e a incorporação dos valores dominantes na sociedade, o mesmo parece se repetir no discurso dos

---

<sup>89</sup> A *doxa* pode ser definida como pela visão de mundo que é legítima, bem como *habitus*/comportamento que a acompanha. Está associada aos valores e à classe dominante na sociedade. Cf. MIRALDI, J. Pierre Bourdieu e a teoria materialista do simbólico, 2015.

canais umbandistas. Há a incorporação para produzir legitimidade dos valores que estão presentes na sociedade hoje<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Sendo, por exemplo, a própria presença na internet um desses valores (e o que acompanha essa presença, como a “universalização” do acesso ao conhecimento) que coloca a caridade como um valor central do culto, o respeito aos animais e a proibição do sacrifício.

#### **CAPÍTULO 4. Uma nova umbanda?**

É conhecida a queda do catolicismo na sociedade brasileira (tanto no número de adeptos quanto no protagonismo do universo religioso brasileiro), sendo considerado o doador universal de adeptos dentro do trânsito religioso brasileiro (ALMEIDA; MONTERO, 2001). Sua queda em número de adeptos cria uma lacuna, já que os antigos católicos passam a migrar, promovendo um fluxo de trânsito religioso dos adeptos que se convertem a novas crenças.

Essa lacuna criada pela regressão do catolicismo (que antes contava com mais de 90% de adesão entre os brasileiros, conforme demonstrado pelos censos de 1940 – 1970) foi massivamente preenchida pela conversão evangélica, que cresceu consideravelmente no censo. Desconsiderando esses fluxos majoritários, é preciso considerar um fluxo que, apesar de discreto para aparecer em pesquisas em nível macro, não se identifica com as religiões evangélicas ou com o espiritismo e passa a integrar ou o grupo dos sem religiões ou ainda se convertem para religiões afro-brasileiras. O catolicismo se apresenta como a maior origem religiosa dos umbandistas (NEGRÃO, 1996, p. 1975-1980), em que 69,7% dos pais e mães de santo entrevistados, na pesquisa de Lísias Negrão, tinham se convertido ao catolicismo para a umbanda.

Há em curso um processo de ingresso de um público jovem e engajado na umbanda, o qual encontra nessa religião uma alternativa às formas tradicionais de crença (catolicismo) e às associadas ao conservadorismo e ao reacionarismo político (como os evangélicos). São as religiões afro-brasileiras que oferecem a esse público uma opção atrativa dentre as outras existentes no mercado religioso brasileiro.

Dado que esse processo de conversão não é algo naturalizado naquele indivíduo, sobretudo quando se nota que a religião assume na contemporaneidade um caráter individual e pessoal. Stadtler (2001 apud MALANDRINO, 2006, p. 53) aponta que esse processo atua de forma íntima na personalidade e na identidade social dos convertidos, promovendo uma mudança na concepção particular de si, uma reavaliação do estar no mundo. Além disso, uma nova concepção e forma de explicar os eventos que ocorrem no mundo, muda-se a forma como essas pessoas constroem seus discursos e agem nas suas vidas particulares e coletivas. O convertido passa a estar inserido em um novo processo cognitivo, simbólico e social, há uma nova leitura do mundo; e toda essa mudança é alimentada por um forte sentido de pertença e uma identidade religiosa fortalecida,

Esse processo descrito por Stadtler (2001 apud MALANDRINO, 2006) é algo que se vê com frequência nos jovens recém convertidos à umbanda. Eles passam a incorporar os

símbolos dessa religião em suas vidas, transformando isso em suas identidades. Nesse sentido, a conversão pode ser entendida como um processo multifacetado, composto de aspectos sociológicos, psicológicos, culturais e históricos. E pode ser resumido em um encontro do indivíduo com um novo grupo religioso e que o atinge de maneira global (em todos os aspectos que o constituem enquanto indivíduo), sendo uma atitude que abrange elementos afetivos, cognitivos e sociais (MALANDRINO, 2006, p. 54). Talvez se possa afirmar que os jovens poderiam ser particularmente mais sensíveis a esse fenômeno, porque a pertença social e a construção de uma identidade no mundo é algo que está mais próximo deles, devido à época de suas vidas, em que a imagem e a pertença a um grupo se fazem questões mais latentes, em geral.

A juventude e suas novas formas de pertencimento são um fenômeno a ser entendido dentro da umbanda. Não apenas a presença de jovens nos terreiros, mas o que essa presença modifica nessa religião e ainda o que pode revelar sobre esse público. A presença nos terreiros é acompanhada de uma presença nas mídias sociais, que possibilita a elaboração da religião através de formas de discurso e demonstrações públicas dessa fé, que apesar de íntima, é publicizada, publicada. Essa sensível transformação nos públicos de adeptos dos terreiros não pode ser captada por instrumentos de pesquisas realizadas no formato do IBGE, e nem respondem aos dados majoritários sobre o universo religioso brasileiro.

Essa minoria em números, que até onde essa pesquisa pode avaliar, circunscrita em um recorte espacial, aponta para elementos que dizem muito não só sobre a umbanda, mas sobre a sociedade brasileira: o primeiro, a presença de jovens dentro dos terreiros, qualificando essa presença, majoritariamente são aqueles engajados com as causas sociais, que não se veem representados na forma política tradicional, atrelados às identidades feministas e LGBT<sup>91</sup>, que encontram nos terreiros formas de pertencimento religioso que atendem às suas expectativas e formas de construção de identidade, que se coloca frente aos costumes tradicionais.

As perguntas que se seguem são: o que a umbanda tem que atrai esse público? A umbanda, como religião marginalizada, está mais longe das religiões tradicionais, apesar de incorporar muito desses valores em sua prática. Ela agrega símbolos que apesar de serem entendidos com preconceito por essas religiões mais conservadoras (entende-se aqui grande

---

<sup>91</sup> Essa relação é sintetizada no livro “Umbanda Religião Brasileira” (2014): “Quanto à questão da homossexualidade, alguns poucos Terreiros de Umbanda mais conservadores possuem uma postura resistente sobre este tema, mas a grande maioria das Casas tem uma visão aberta e respeitosa sobre o assunto. É respeitada a orientação sexual de cada indivíduo, como exercício do seu livre-arbítrio dado por Deus. Como certa vez Vovó Joana D’Angola nos ensinou, o que deve ser respeitado nesses casos é o direito à felicidade que todo filho de Deus tem.” (sic.) (p. 80)

parte dos pentecostais, os setores mais conservadores do catolicismo e do espiritismo) estão presentes na cultura popular brasileira e são legitimados pela cultura erudita. Há inúmeras referências aos orixás em artistas como Gilberto Gil, Caetano Veloso e Maria Bethânia. Por isso, para a juventude *'descolada'*, que encontra na umbanda uma fé a professar, esse universo religioso não só não é desconhecido, mas é algo valioso como capital cultural. A umbanda, justamente por ter sido uma religião marginalizada e perseguida, é entendida como a contracorrente do tradicionalismo e do conservadorismo das religiões tradicionais. Além disso, ela convive bem com as identidades de gênero e com os valores políticos feministas, há uma continuidade percebida por esses novos adeptos; justamente porque tem como valor a não distinção entre as pessoas e a não discriminação, assim, por não haver uma prescrição de comportamento consegue se moldar às expectativas e conceitos de cada adepto. Ainda que essa aceitação e *'progressismo'* seja, por vezes, real em alguns terreiros e em outros não passe da percepção superficial desses jovens adeptos, já que há sim machismo e discriminações que operam nas entrelinhas da organização do culto.

Na situação de anomia, pluralismo e transição criada pelo consumo e pelo "mercado" de ofertas religiosas, os indivíduos parecem experimentar processos de busca que afetam sua emoção, seus valores e seu comportamento, recentrando-os, de alguma forma, no religioso e no espiritual. O religioso readquire uma função reordenadora da percepção de si (auto-imagem, senso de identidade) e do mundo (sentido e opções de vida) que havia sido (parcialmente, ao menos) perdida com o desencantamento do mundo provocado ali onde a razão secularizada adquiriu hegemonia. O religioso exerce, além disto, uma função de inserção e/ou reinserção do indivíduo em um grupo, respectivamente em um meio sociocultural motivador e dotado de sentido." (VALLE, 2002, p. 5 apud MALANDRINO, 2006, p. 56)

O processo de conversão contemporânea seria um processo racional e ativo, que busca a auto realização dentro do grupo e é acompanhada de uma mudança de comportamento, mais frequente em jovens adultos; a transformação ocorreria de forma consciente e seria um processo contínuo de aprofundamento da fé (MARQUES, 2000, p. 26-27 apud MALANDRINO, 2006, p. 57). Ainda que isso aponte para elementos importantes da conversão contemporânea, sobretudo para a umbanda, nem sempre há a racionalidade como fator elementar dessa conversão, mas muito mais sentimentalizado, associado às ideias de: compromisso, vocação, dom e necessidade. Os jovens encontram nessa religião uma alternativa de se integrar em um grupo e adotar um sistema de crenças, escapando das noções e comportamentos tradicionais que estão acompanhados de uma escolha de uma religião. Em suas falas, essa conversão é um encontro dentro de uma sociedade moderna em que se recorre a esse universo simbólico apresentado pela umbanda para lidar com as demandas e responsabilidades inerentes a essa sociedade.

O perfil desses jovens destaca-se pela alta escolaridade, pela aproximação com a cultura alternativa, “*hipster*”, proximidade com causas sociais, e se é possível dizer, alto capital social e cultural. Eles ingressam na religião através desse sentimento de “encontro”, antes de haver racionalidade, há uma escolha sentimental, isso porque esses jovens tiveram acesso às formas racionais de explicação do mundo, são instruídos, mas, no limite, precisam de outras saídas para a vivência, buscam sentido não só na umbanda, mas nas crenças *new age*, no esoterismo, e por vezes, quando convertidos a ela, produzem bricolagens de crenças e sentidos. Como demonstrado por Prandi e Pierucci sobre a flexibilidade da pertença religiosa:

Nem hão de conformar-se em ter apenas uma única religião os que se fartam em usufruir o que cada uma delas pode oferecer para o seu interesse, compondo eles mesmos sua própria bricolagem religiosa, com anjos, espíritos, guias e gnomos, oráculos e pirâmides, orações, ervas e formulações de alquimia, meridianos chineses, preceitos orientais, baralhos, passes espirituais e ebôs, horóscopos, talismãs e toda sorte de símbolos e signos, religiosos ou não. Porque tudo se vende e tudo se compra. (PRANDI; PIERUCCI, 1996, p. 273)

### **1. A moralização da umbanda**

Para além das posições políticas eleitorais, acerca das questões de gênero e sexualidade, a umbanda também não pode ser entendida de forma homogênea e nem colocada na mesma direção do candomblé. Se por um lado a umbanda e o candomblé são entendidos como religiões mais acolhedoras para o público LGBT, e que muitas vezes, o seu sagrado é uma forma de expressão dessa identidade sexual e de gênero, e nisso destaca-se o papel da imagem e do culto das pombas-giras (BIRMAN, 1995); por outro, a umbanda paulista, em geral, estaria mais próxima da identidade cristã-espírita, tem uma forma muito singular de lidar com essas questões. Há uma aceitação da presença dos homossexuais, entretanto, há também um controle do corpo, uma exigência de vestimentas e de porte que não são, de fato, “libertárias”, e que recaem com muito mais rigorosidade sobre as mulheres, aceita-se homossexuais mas condenam-se decotes.

Justificado por uma ascese do local religioso, por sua aura sagrada, há um controle dos modos de se portar, com um rigor nas vestes. Mas também uma condenação da bebida e do fumo, ainda que as entidades quando incorporadas utilizem esses elementos dentro da ritualística. Em geral, há a indicação para que os médiuns evitem sexo, álcool e carne antes dos rituais, por uma questão de purificação do corpo, mas muitas vezes o discurso moralizante sobre álcool e drogas extrapola essa prescrição ritual.

Além desse ponto, é interessante notar como a umbanda é colocada no discurso de um público mais “politicado”, acadêmico e jovem como uma religião mais aceita. Se por um lado, assumir-se evangélico pode gerar um estranhamento, quando se assume umbandista (ou

macumbeiro) há uma aceitação totalmente diferente do evangélico, muito porque a umbanda é vista como uma religião menos conservadora, ainda que ela possa ser em diversas vertentes e aspectos.

É importante notar que a umbanda sofre uma dupla influência que é conflituosa: recentemente, a umbanda, em sua presença pública, caracterizada pelos canais umbandistas no *Facebook*, tem adotado um discurso cristianizado, que a coloca como uma religião boa, caridosa e cristã, excluindo aquilo que não se encaixa no discurso, justificando que “essa não é a verdadeira umbanda”. Em outra direção, há uma entrada de jovens considerados “descolados”, um estereótipo daqueles que estariam mais alinhados com as pautas progressistas, o que poderia entrar em conflito com esse cristianismo da umbanda, mas que, movidos por essa imagem, em que o candomblé e a umbanda seriam parte de um mesmo discurso, origens e causas (antirracista, que acolhe homossexuais, mulheres, em que não há um bem e mal como nas religiões cristãs), tornam-se adeptos da religião, ignorando essa face moralmente cristã da umbanda.

A moralização está presente, em alguma medida, em todos os terreiros; e se expressa na ideia de Deus transcendente, na concepção do pecado, na absorção dos valores e virtudes cristãs (NEGRÃO, 1996, p. 367). Isso está diretamente ligado ao controle do corpo e da moralização do comportamento, que se pauta por valores cristãos oriundos do catolicismo e do espiritismo. Essa influência que introduz a ideia de pecado vai de encontro à cosmologia das religiões de matriz africana que não pensam o mundo dividido entre o mal e o bem, sendo concepções muito mais perspectivistas, os conceitos de certo e errado passam a ser estabelecidos com base em uma moral cristã que está um pouco desconectada com esse sagrado umbandista.

O culto aos Exus, nesse cenário, passa a receber uma série de atributos para que ele consiga ser enquadrado dentro da concepção cristã do bem. O discurso dos umbandistas costuma recorrer, inclusive, às filosofias orientalistas para explicar a importância e a presença do fumo e da bebida, cria-se teoria sobre o “exercício protetor” da esquerda, moraliza-se a expressão corporal e o vocabulário, todo um conjunto de discursos que buscam amenizar a imagem dessas figuras e elementos, inspirados pelo cristianismo e pelo espiritismo. Sem, no entanto, excluí-los dos cultos (ainda que algumas casas de umbanda limitem essa presença da esquerda, chegando até a excluí-la), porque há a necessidade dentro do sistema ritual desse lugar onde se dá com maior profusão a defesa<sup>92</sup> dos médiuns e dos frequentadores, porque,

---

<sup>92</sup> Entende-se como uma defesa espiritual, necessária aos trabalhos. Como uma defesa corporal, em seu sentido literal, já que sem ela os adeptos ficariam sujeitos à males físicos, impossibilitando o transe.

dentro da lógica estabelecida na umbanda, existe uma ameaça de demandas<sup>93</sup> dada como certa, contra a qual é preciso se proteger.

Trata-se de moralidade assentada no sentimento de justiça peculiar àqueles que vivem em meio basicamente competitivo e conflitivo, desprovidos de recursos materiais eficazes para o enfrentar a luta cotidiana pela vida e superar os problemas que suscita. [...] A moralidade umbandista se assenta na vida real, no cotidiano de subalternos e mesmo de não-subalternos, mas mesmo assim carentes de alguma forma. É uma ética pragmática que não opõe valores abstratos e idealizados às restritivas relações concretas, mas que as reconhece e aceita tal como são. (NEGRÃO, 1996, p. 372)

O sacrifício animal<sup>94</sup> passa a ser veementemente condenado, o que engloba a condenação ao candomblé, por isso não se sentem pessoalmente afetados pelos projetos de lei que visam proibir ao sacrifício de animais para fins religiosos<sup>95</sup>. A “verdadeira umbanda” expressa a retórica dessa moralização, assim, o que não se enquadra nos padrões morais estabelecidos externamente (não cobrança, caridade) passa a ser considerado outra coisa que não umbanda.

Em suma, isso está ligado à necessidade de legitimação que a umbanda tem desde sua formação. É pelo processo de integração social que a umbanda absorve os valores culturais e de classe da sociedade global (NEGRÃO, 1996, p. 147), mas não basta estar integrada:

Da ideia de integração chega-se então à noção de legitimação da religião; Max Weber tem razão quando insiste que não é suficiente que os grupos e instituições simplesmente funcionem; é necessário que eles se legitimem. Para a Umbanda, a sociedade urbano-industrial e de classe é a fonte dos valores legítimos. São esses valores que, incorporados ao pensamento religioso, vão orientar a reinterpretação das práticas de origem afro-brasileiras. (NEGRÃO, 1996, p. 148)

Essa busca por legitimidade fez com que os umbandistas, representados pelas federações, incorporassem as críticas que sofriam, motivadas pela perseguição e o preconceito que houve no início de sua institucionalização. O movimento federativo foi fundamental para isso, pois foi ele que tomou para si a tarefa de uniformizar a culto e a prática umbandista, com o objetivo de estabelecer um lugar para essa religião como “digna”.

Segundo Lísias Negrão (1996):

<sup>93</sup> A demanda é entendida como uma energia ou um trabalho mandado contra uma pessoa.

<sup>94</sup> O que pode estar relacionado a esses novos adeptos que ingressam na umbanda, como os que escolhem uma alimentação vegetariana ou vegana, assim como passam a exigir de marcas de cosméticos e higiene que não realizem testes em animais, incorporando essa demanda em sua prática religiosa.

<sup>95</sup> As discussões sobre o sacrifício animal têm tomado a esfera pública por meio de diversos projetos de lei que visam proibir o uso e o sacrifício de animais em práticas de rituais religiosos (Projeto de lei nº 369 /2015), que geralmente estão ligados à atuação dos evangélicos, mas não só, os movimentos de direitos animais endossam esse movimento. E os umbandistas, como não se sentem diretamente afetados, já que também condenam a prática, não se unem aos candomblecistas para defender as religiões de matriz africana, sem perceberem que esses projetos de lei impactam sua religião, ainda que não diretamente e ainda que não pratiquem o sacrifício, porque estão ligadas a interesses de segmentos sociais que são contrários a essas religiões, como os neopentecostais.

As federações de Umbanda viram-se diante da difícil tarefa de legitimá-la, promovendo-a à alternância religiosa socialmente aceita e zelando pelo seu bom nome público. As federações passaram, de certa forma, a incorporar as críticas que eram dirigidas à umbanda. Procurando fugir aos seus estigmas de origem, tentaram extirpar de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro ou evidentemente negro. O modelo ideal foi o próprio catolicismo, cuja racionalidade institucional e moralidade cristã procuraram absorver; o modelo real foi o Kardecismo, com suas federações de centros e noções de caridade filtradas pela ótica espírita. [...] preocupação dos líderes federativos em fugir aos estigmas da macumba e baixo espiritismo e em afirmar a pureza moral da Umbanda em seus propósitos de promoção do bem. Na busca de legitimidade, pressionados pelos ataques orquestrados pela Igreja e pela imprensa, tal discurso era absolutamente indispensável, na época. (NEGRÃO, 1996, p. 87)

A umbanda foi alvo, até meados do século XX, de diversas formas de perseguição por parte do Estado brasileiro, da Igreja Católica e da imprensa (FRY; HOWE 1975; NEGRÃO, 1996). Essa perseguição fez com que as críticas desses segmentos impulsionassem a moralização do campo umbandista. Esse processo atingiu todos os terreiros de alguma forma (NEGRÃO, 1996, p. 367). Atualmente, ela enfrenta uma grande ofensiva de igrejas evangélicas, com destaque para as neopentecostais. Esses dois momentos teriam impulsionado a incorporação dos valores hegemônicos no cenário religioso, o cristianismo; principalmente com o crescimento das denominações pentecostais, em especial a IURD, praticante ostensiva da “guerra religiosa” contra as entidades afro-brasileiras (MARIANO, 2003; ALMEIDA, 2009). É diante dessa relação conflituosa com a Igreja Católica, no primeiro momento, e depois, com o pentecostalismo, que essa parte da umbanda passa a se colocar como uma religião cristã, moralizada, caridosa, em que Jesus/Oxalá determina sua prática<sup>96</sup>.

A umbanda teria como característica um equilíbrio dos antagonismos, sempre buscando conciliar o que parece inconciliável. O que não parece tão absurdo para uma religião que se pensa brasileira: em sua origem, formação e cosmologia. Ela consegue, de um lado, ser entendida como uma religião cultural, que merece ser preservada por uma certa camada acadêmica, escolarizada, dotada de um capital cultural; consegue também ser entendida como opção religiosa para aqueles mais jovens que procuram uma referência religiosa não convencional, que remeta à cultura africana, e ainda sim, ser conservadora, cristianizada,

---

<sup>96</sup> Entretanto, as concepções cristãs, sobremaneira a caridade, não foram apenas transplantadas do catolicismo e do espiritismo e incorporadas de forma superficial, pois tal “doutrina caritativa” passou por adaptação/ressignificação. A forma como a caridade é praticada pela umbanda está relacionada ao contexto social em que ela está inserida, é pautada na vida real, no cotidiano de subalternos – e mesmo de não subalternos, mas que, ainda sim, carentes de alguma forma (NEGRÃO, 1996). Assim, a umbanda “Busca promovê-la através de pontuais práticas assistenciais, mas principalmente por meio de suas entidades espirituais, com receitas de cura e fórmulas manipulativas, contrapondo-se a males provocados aos frequentadores dos terreiros, tendas ou templos. Na interpretação dos umbandistas, ao desfazer e reagir à chamada ‘demanda’ dos consulentes, imersos num mundo conflituoso, esses espíritos estariam promovendo não só a justiça, mas também a caridade (CAMARGO, 1961; ORTIZ, 1978; NEGRÃO, 1996)”. (SOUZA, 2011, p.198)

embranquecida. Porque, apesar dessa umbanda não representar todas as formas de culto, ela é maioria, ainda que se observe apenas o estado de São Paulo, que é o recorte adotado por essa análise.

Além disso, a umbanda é vista mediada por alguns estereótipos, que não são apenas de um preconceito destinado às religiões de afro-brasileiras, mas também no âmbito progressista, ela é vista de uma forma que não condiz com a complexidade presente em diversidade, escondendo as suas vertentes mais conservadoras, que reproduzem muito do que esse âmbito progressista repele.

Dessa forma, é preciso observar como as religiões e os religiosos são enquadrados em determinados conjuntos de sentidos a partir das referências sociais e políticas daquele que as enquadra, como é o caso da esquerda olhando para a umbanda, como uma forma de esconder as divergências internas, pela complexificação das posições políticas dos participantes. Superar esses enquadramentos é alargar as identidades, superar aquilo que é visto como definitivo e homogêneo e pouco contribui para a compreensão social.

Conciliar é o que a umbanda parece fazer melhor, já que é capaz de incorporar essas dissonâncias de sentidos dentro da sua prática, até mesmo sem grandes conflitos, como uma forma de conciliação. Assim, dentro do discurso da separação definitiva de religião e política, ela consegue colocar tanto aqueles mais próximos da direita quanto os mais próximos da esquerda, dentro do mesmo terreiro, cultuando os mesmos espíritos, deuses, santos e orixás. Até mesmo o discurso mais radical pode ser colocado dentro dessa lógica sem que o adepto perceba ou sinta alguma incongruência entre sua visão política e suas crenças. Apesar de isso não ser uma especificidade da umbanda, é nela que essa dualidade ganha contornos especiais, como cultuar espíritos de negros e apoiar um discurso racista, o que não há (ou não aparece com tanta nitidez) em outros cultos, com outros símbolos religiosos e cosmologias.

A exclusão da dimensão política dentro dos templos religiosos umbandistas, que coloca a temática em uma certa marginalidade, que não pode ser colocada em discussão, tema intocável, faz com que não haja necessariamente uma relação entre a fé que se professa e a política em que se acredita. O ceticismo na esfera política como âmbito de transformação social e o antipetismo em curso não são gerados pela umbanda, como sistema religioso, mas encontram nela um espaço supostamente neutro, onde cada indivíduo é livre para sustentar esses posicionamentos que foram produzidos externamente e que, muitas vezes, são conflituosos com as crenças religiosas; assim como também encontram espaço para ressonância: o feminismo e o progressismo.

Soma-se a isso, a dimensão de mercado religioso adquirida pelo contexto religioso brasileiro, em que cada indivíduo pode pegar/escolher aquilo que melhor se encaixa em sua perspectiva, de cada religião, de acordo com suas próprias aspirações, em que se faz necessário um “código de defesa do consumidor” religioso, porque passam a operar lógicas religiosas similares, como demonstrado por Pierucci (1996). Assim, dentro do campo religioso brasileiro, imensamente diverso, esse comportamento está totalmente em consonância com a umbanda, que por ser muito fragmentada permite diversas vertentes, com diversos dogmas e posições.

## 2. A relação entre umbanda, mídias sociais e os novos adeptos

A relação entre a crescente presença da umbanda no *YouTube*, como veículo de divulgação do discurso religiosa, e os novos adeptos (que são jovens em idade e na religião) é marcada por de um lado a visão positiva como um ‘novo ar para a religião’, mas em geral, são mal vistos, porque a umbanda é uma religião marcada pela ideia de compromisso integral, ao qual não é possível praticar parcialmente, mas que precisa ser realizado com compromisso e seriedade, elementos que os jovens não conseguem assumir dentro do culto.

A questão se cristaliza em um conflito entre os antigos adeptos (ainda que eles estejam presentes no *YouTube*) e os novos. Apareceu pela primeira vez na pesquisa em uma entrevista realizada como uma mãe de santo que mantinha um canal no *YouTube*, a qual perguntada sobre o público de seu canal, respondeu:

*“A maioria é composta por adolescentes que se interessam pela ‘magia’ da umbanda. Basicamente essa geração cheia de fascinação criada na frente do computador que acha que o que vê na internet os define como especialistas. A maioria conhece a umbanda, mas só pelo computador, sem nunca ter pisado em um terreiro” (sic).<sup>97</sup>*

Emerge desse aspecto um conflito que é de ordem geracional e próprio da forma como essas diferentes vivências percebe o pertencimento religioso. Os novos adeptos encontram o centro religioso pela internet, frequentam com curiosidade, ou mesmo não precisam ir de fato aos terreiros pois tem no *YouTube* tudo o que precisam saber sobre a religião, ou o que eles supõem precisar. Acessar o conhecimento dessa forma não teria problemas ou conflitos em uma outra estrutura religiosa, mas a umbanda herdou do candomblé o fundamento de que conhecimento se adquire por tempo e dedicação à religião. Há hierarquia para a obtenção

---

<sup>97</sup> Entrevista concedida por B.I, 33 Anos, formação superior completa, mãe de santo em Curitiba – PR. Entrevista realizada por escrito, em 2019.

desse conhecimento, o rito não pode ser passado para qualquer pessoa, há segredo e merecimento da informação. Não são religiões de livre acesso ao saber.

Então, o que se coloca é um choque entre essas duas formas de acessar o conhecimento dentro da religião: o que se conquista através do tempo dentro do santo<sup>98</sup>, no dia a dia do terreiro, na revelação e no merecimento (que requer tempo e dedicação do aprendiz); e o que o *YouTube* proporciona, ou seja, o conhecimento não permeado pela vivência e prática, mais sedutor e palatável para esses jovens dentro da religião. Do acesso fácil ao conhecimento, que quando se encontra com a realidade do terreiro, nasce uma incompreensão de ambos os lados - os novos e os velhos adeptos - que resulta ou em uma adaptação do ritual para a expectativas desses inúmeros novos adeptos (o que garante os terreiros com muitos médiuns, em locais grandes) ou fecha-se a essa integração dos novos, colocando restrições ou provações que não combinam com a expectativa deles, afastando-os.

Com essas novas demandas, o rigor da hierarquia cai em desuso nas casas que buscam se conectar com esses jovens e com essa nova forma de consumir a relação com o sagrado e com a religião. Essas casas substituem o conhecimento e o longo desenvolvimento do adepto por cursos de formação mediúnicas, deixam de lado o dom<sup>99</sup> e passam a entender que qualquer pessoa pode desenvolver-se e tornar-se médium<sup>100</sup>, não sendo a comunicação com o mundo dos espíritos uma qualidade dada ao indivíduo, mas uma capacidade a ser estimulada. Esses cursos oferecidos podem ser ministrados pelos próprios *youtubers*, em plataforma de ensino à distância, ou nos terreiros, e possuem diversos temas: culto às entidades, uso de ervas, rituais, sobre os orixás, introdutório sobre a religião, formação de sacerdotes e o de desenvolvimento mediúnico.

## 2.1 Os sacerdotes

O sacerdócio é permeado pela noção de missão da qual não se pode escapar, destino, necessidade, dom e isso implica diretamente em algo que nasce com o indivíduo, dado que

---

<sup>98</sup> Esse tempo é aquele adquirido após a conversão, quando se torna filho de santo. Também é utilizado para conferir autoridade e conhecimento ao adepto.

<sup>99</sup> O dom é entendido como uma capacidade inerente ao indivíduo, que possibilita a ele, e apenas a ele, a comunicação com o mundo dos espíritos, expressa pela incorporação. O dom seria a própria mediunidade, que ainda que precise ser aperfeiçoada pelo seu portador, não é algo que ele buscou ter, mas que faz parte de sua constituição individual e lhe possibilita feitos exclusivos daqueles que possuem essa ‘habilidade’. Ele se faz ver nas inúmeras trajetórias dos adeptos que revelam que não queriam participar de um terreiro, mas que foram escolhidos pelos guias e orixás e tem que cumprir essa missão, a qual não podem renunciar. Não há como se aprender o dom em cursos, pois ele é natural, inato. E pela própria natureza do conceito de dom, é reservado a poucas pessoas, já que se é uma capacidade de todos, não há nada que o torne especial, sendo a ideia de universalidade contrária à própria singularidade que o dom proporciona a seus detentores.

<sup>100</sup> Citando novamente ORTIZ (1978): “A possessão umbandista deixa de ser a condição necessária para o recrutamento de novos adeptos, acentuando-se agora a ‘conversão’ aos dogmas religiosos.” (p. 164)

essa não é uma função que pode ser assumida por qualquer pessoa dentro do terreiro. Ou não poderia ser assumida. A existência de um curso que possibilita certificar aqueles que estão aptos para abrirem um terreiro, que transforma o dom em diploma, em certificado e atribui a isso a função de determinar a transformação em sacerdote é algo que só pode ser concebido quando os valores presentes na sociedade moderna passam a operar dentro dos terreiros.

Há duas lógicas diferentes que operam: a primeira é tradicional, característica dos pais de santo mais antigos na religião, que consiste em aprender a ser sacerdote na prática e na vivência do terreiro, desse modo, a transformação vem acompanhada de uma missão e não é justificada em termos do querer individual, não há a vontade de tornar-se líder religioso. Como demonstrado pela fala da uma mãe-de-santo entrevistada:

*“A umbanda não tem muita explicação, eu por exemplo cai na umbanda por causa de muito doente e muita necessidade, porque eu era católica e meus pais também, mas eu me sinto bem, eu acho que é a missão que eu tenho que cumprir, porque isso é uma missão que a gente tem, que não tem jeito de sair dela mesmo que você não goste, porque eu não gostava, eu não gostava, eu não queria, eu não queria aceitar mas no fim das contas como foi necessário mesmo de muito sofrimento na vida, então eu enfrentei, mas que eu tenha essa missão, mas acontece o seguinte, também não é tudo que se resolve, não é porque vai falar assim que eu sou da umbanda que eu não tenho sofrimento, tenho. Acontece as coisas, é lógico, a única coisa é que a que a gente enfrenta melhor, com mais calma, eles ajudam muito a gente, né, os orixás. Então, a gente vai indo, mas não é dizer que eu gostava não.” (sic) <sup>101</sup>*

E a segunda lógica, atualizada e modernizada, é a formação de sacerdote por cursos, em que a pessoa busca esse lugar como forma de legitimação para que ela possa exercer sua função religiosa posteriormente, sendo pautada por um forte protagonismo do indivíduo já que não é uma função a ele atribuída pelo além (os espíritos e os deuses), mas certificada e legitimada em um espaço de formação que ele mesmo buscou e pagou por esse serviço e conhecimento. Como pode ser observado na imagem abaixo, que exemplifica como funciona um curso de formação sacerdotal umbandista:

---

<sup>101</sup> Entrevista concedida em fevereiro de 2019. Por I.F, mulher idosa, madrinha (outro termo utilizado para dirigente/líder de um terreiro) há mais de 30 anos, terreiro localizado na cidade de Sertãozinho-SP.

Figura 20 - Curso para formação de sacerdotes da FUCESP



**FUCESP**

INICIO QUEM SOMOS NOVIDADES CONTATO CURIOSIDADES CURSOS CALENDARIO FOTOS FILIADOS

## CURSO DE SACERDOTE DA UMBANDA

Destinado para aqueles que procuram aprofundar seus conhecimentos na Umbanda, cursos aos sábados.

O curso é ministrado de forma presencial e pessoal, integralmente, pelo Pai Salun.

- Este curso é teórico e prático, totalmente apostilado,
- Tem duração de 18 meses, para médiuns desenvolvidos,
- Englobando TEOLOGIA, FILOSOFIA e PRÁTICA,
- com direito a carteirinha de Sacerdote,
- Certificado de conclusão,
- Com 12 DEITADAS para os ORIXÁS.
- Rituais e treinamentos de Batizados, Casamentos e Funeral,
- Assentamento, Trunqueiras, como consagrar imagens, suas facas de corte para ervas,
- Como firmar o seu templo, suas quartinhas, seu congá,
- Porque usamos a pomba, como manipular os chácras e manipulação de ervas.
- Consagração de Atabaques.
- Oferecemos diploma, carteirinha de sacerdote, 12 deitadas para os Orixás, apostilas, rituais - duração de 18 meses. Você terá tudo que um sacerdote precisa saber dentro da umbanda de raiz para montar seu terreiro, terá aulas práticas, como consagrar atabaques, como consagrar suas imagens, suas facas de corte para ervas, sua tronqueira. Como firmar seu templo, suas quartinhas, seu congá, para que usamos a pomba, como manipular os chacras, manipulação de ervas, treinamento de batizado, casamento e funeral.
- Como abrir um trabalho e como encerrar os trabalhos, como fazer a homilia para seus filhos e para seus visitantes.

- Como consagrar as ponteiras de exú além de aula de filosofia e teologia.

A FUCESP não se envolverá com nenhum templo que o aluno frequentar, apenas faremos com você tudo, para formar-se um sacerdote ou sacerdotisa.

Matrícula - R\$ 250,00  
Mensalidade - R\$ 150,00

Fonte: Reprodução do site - <https://www.fucesp.com.br/sacerdote-da-umbanda>. Acesso em: 19/11/2019.

Figura 21 - Página inicial do site “Umbanda Ead”, com o catálogo dos cursos oferecidos.



DE 01 A 07 DE SETEMBRO 19h às 21h30 YouTube

**7 DIAS DE EXU A D V I V O**

INSCREVA-SE

COM PAI ALEXANDRE CUMINO

Estudos

**Rt** Ritual com Eres

**El** Elemental - Seres da Natureza

**Cd** Candomblé

**Cb** Cambone - O Pilar do Terreiro

**Eu** Entidades de Umbanda

**Ct** Congá e Trunqueiras

**Tr** Tranca Ruas - Fundamentos, etc.

**Au** Treinamento Eau do Oure do Rio de Janeiro

**Xm** Ramanente Tradicional

**Um** Umbanda para Iniciantes

**Cc** Curtidas e Carim

**Ox** Orixás na Umbanda

**Af** Afobés, Patuzá e Fafonés

**Tu** Teologia de Umbanda

História da Umbanda

**Im** Iniciação à Magia - A Arte Real

**Mu** Mediunidade na Umbanda

**Ou** Oferendas na Umbanda

**Ne** Normas das Entidades

Fonte: Reprodução do site - <https://www.umbandaead.com.br/>. Acesso em: 20 de Agosto de 2020.

Os cursos de formação sacerdotal<sup>102</sup> transformam o que estava na esfera mágica e do mistério inerente à religião, que era revelado ao aprendiz pelo mérito, necessidade e por uma capacidade que se relaciona antes com o querer dos espíritos e dos deuses do que da vontade do indivíduo. Sendo uma forma de racionalizar e quantificar a preparação e transformação de um adepto da religião em alguém capaz de ser um líder religioso. Isso é demonstrado pelas inúmeras certificações oferecidas dentro do curso ministrado, que passam pela quantificação dos rituais, como se fosse possível medir a capacidade/dom ou o prestígio de um pai e mãe de santo por esses parâmetros, se pelo menos não o era no início da religião e para esses antigos e tradicionais pais e mães de santo, passa a ser para os novos formados dirigentes religiosos.

Os cursos de sacerdote oferecidos e divulgados por canais de *YouTube* demonstram que há uma íntima intersecção entre as mídias sociais e os novos sacerdotes – produzidos por cursos e certificações – em que o *YouTube* passa a ser um legitimador e conferir notoriedade para determinados líderes religiosos e que, a partir disso, podem formar os novos líderes religiosos, produzindo uma comunidade que se edifica a partir das redes sociais. Comunidade que não só é produzida pelas redes, mas passa a crescer a partir dela.

De tal maneira, que os novos adeptos chegam até esses terreiros a partir dos canais e mídias que eles acompanham e irão reconhecer na formação sacerdotal daquele dirigente certa legitimidade e autoridade. Isso porque os novos adeptos, em geral jovens, reconhecem uma semelhança e proximidade entre esses três elementos fundamentais em sua nova escolha religiosa: as mídias digitais, como primeiro contato, a formação do sacerdote dentro desse código digital, que garante que ele tenha um discurso convincente e uníssono com as expectativas do novo adepto e a sua própria vivência social, que o faz acessar a religião por meio dessa fonte de comunicação.

Portanto, os próprios líderes religiosos do campo o são a partir de duas lógicas distintas, com duas diferentes formas de vivenciar a religião e se legitimar. Essa formação diversa, pautada em vivências que operam a partir de lógicas diferentes, somada à dissemelhança dos terreiros podem ser sintetizadas na ruptura do campo entre os novos

---

<sup>102</sup> Um exemplo é a Faculdade de Teologia Umbandista, a FTU, apesar de estar em processo de descredenciamento voluntário segundo a plataforma do E-MEC (Cf. <http://emec.mec.gov.br/emec/consulta-cadastro/detalhes-ies/d96957f455f6405d14c6542552b0f6eb/Mjg0Ng==>. Acesso em: 10/12/2019.) A faculdade estava localizada na cidade de São Paulo. A Faculdade foi um importante exemplo, porque pode ser entendida como uma incorporação de uma tendência que é externa ao campo umbandista, já que as faculdades de formação religiosa são comuns no campo protestante e no catolicismo, e suscita questões relativas à motivação de seus alunos e a formação de seu quadro de professores, apesar de ter sido desativada, a FTU não deixa de existir em sua forma, mas parece ter sido substituída por cursos de formação e por plataformas em EAD, o que parece atender de forma mais concreta os interessados nesses cursos. O que parece estar em jogo nessas formações é a busca por alguma legitimidade e prestígio por parte dessas pessoas.

adeptos e os antigos adeptos. Separa-se, então, os que fazem a religião a partir dos conhecimentos adquiridos em sua extensa vivência religiosa e ritual (e que se orgulham disso) daqueles que incorporam na prática religiosa valores e uma forma de adquirir legitimidade e conhecimento que foi produzida em outro lugar que não o centro religioso, isso é, na sociedade moderna – internet, racionalização, acesso ao conhecimento universalizado. Esses novos membros utilizam dessa forma de compreender o mundo e vivenciá-lo para se produzir enquanto sujeito religioso, o que significa que esse jovem adepto umbandista não irá conhecer a religião pelo demorado processo de desenvolvimento e formação, que não atende aos anseios desse convertido, mas sim buscará cursos e consumirá conteúdo nas plataformas, provavelmente, questionando o dirigente do terreiro que frequenta.

É uma relação conflitiva entre esses dois tipos de adeptos, porque eles falam línguas diferentes. Entendem a religião de uma forma distinta e a vivenciam também de forma distinta. Os novos adeptos vêm acompanhados dessa nova forma de praticar a religião, com seus novos saberes aos quais os antigos adeptos<sup>103</sup> devem de alguma forma responder lhes em suas expectativas, pois disso depende a continuidade da religião, que não se faz sem conversão dentro de um mercado religioso que se abre para a competição entre as vertentes religiosas. É nesse sentido que a umbanda passa a ser uma opção atrativa para esse grupo de jovens – engajados, alto capital cultural e social, com acesso a mídias sociais –, pois, por ser flexível, ela consegue, na maioria das vezes, incorporar em seus terreiros essas novas demandas que acompanham os novos adeptos convertidos.

## 2.2 A umbanda dos jovens e os jovens da umbanda

É notório como os terreiros têm atraído mais pessoas, nas giras há sempre uma quantidade grande de pessoas interessada nos atendimentos com os espíritos, e dentre esse grande público destaca-se a inusitada presença dos jovens – não raro, que sejam jovens brancos, escolarizados com diploma de curso superior, com tatuagens e *piercings*, alinhados com ideias de esquerda e feministas -, que não só estão na assistência, como participantes, mas dentro do terreiro como adeptos.

---

<sup>103</sup> Não se descarta a possibilidade dos antigos adeptos fecharem seus terreiros a essas novas influências e adeptos, entretanto, destaca-se que geralmente são terreiros muito pequenos, que acabam não crescendo em número de adeptos, ficando fechados e mais resguardados em relação a essas novas formas religiosas, mas também sujeitos à continuidade colocada em risco, pois ficam dependentes da própria figura da mãe ou pai de santo. Outra questão é que eles têm uma capacidade baixa de influenciar o campo e por vezes são colocados como formas menos certas de umbanda, justamente por não seguirem aquilo que é colocado como real, verdadeiro e correto pelos “líderes” religiosos no *YouTube*. Em outras palavras, esses terreiros que se fecham para esse novo grupo de adeptos acabam por ficarem mais isolados e irem diminuindo em tamanho e importância no campo.

A presença desses jovens que encontram na umbanda uma alternativa para o pertencimento religioso fora das religiões reconhecidas como conservadoras e tradicionais é tão notório que foi manchete das revistas e blogs de grande circulação<sup>104</sup>, os quais destacam os sentidos atribuídos por eles para sua denominação religiosa. O denominador comum é a visão da umbanda como uma alternativa religiosa mais inclusiva, capaz de se adequar aos seus valores sociopolíticos, com um apelo alternativo. As reportagens citadas reproduzem bem essa relação entre as religiões afro-brasileiros e os jovens:

*Alto, com barba cheia e sete tatuagens espalhadas pelo corpo, Edi frequenta um terreiro no bairro do Morumbi, em São Paulo, e diz ter ampliado por lá até mesmo seus interesses mundanos. Mudou a minha forma de encarar a música, os instrumentos. Antes, gostava só de rock e música eletrônica e agora gosto de percussão, de samba”, afirma. Seu envolvimento foi tão grande que se tornou ogã, um líder que canta e toca atabaque para que os espíritos possam trabalhar. Parte de suas tarefas é receber as pessoas que chegam pela primeira vez ao centro, e foi assim que conheceu a atual namorada, Raji Rajii, de 26 anos. Fora do terreiro, ele participa de um grupo de maracatu, o ritmo pernambucano que tem raízes na cultura dos escravos. Também é fã de músicos nacionais, como os rappers Emicida e Criolo. (sic) <sup>105</sup>*

*Umbandista há sete anos, Érica Imenes, 29, de São Paulo (SP), é vaidosa e gosta de montar looks modernos para sair com as amigas e com o namorado. Mas, no centro que frequenta, na zona sul de São Paulo (SP), ela leva os colares de conta dos médiuns, acessórios conhecidos como guias, a sério. E fica ofendida se vê alguém usando os objetos como um ornamento de moda... – (sic) <sup>106</sup>*

*O publicitário Rafael Mota, 27 anos, se sente completamente levado pelo ritual que, até três anos, desconhecia por completo. “É impossível não sentir a energia”, diz ele. Sua fé não vem de berço. Como a maioria dos atuais adeptos das religiões afro-brasileiras, Rafael se encantou por ela depois de adulto. “Nasci numa família católica e gostava muito do convívio da igreja. Mas, com o passar dos anos, a missa foi perdendo intensidade para mim. Aquilo não prendia mais a minha atenção. Ele foi pela primeira vez ao centro de umbanda por curiosidade, a convite de uma colega de trabalho. Já havia visitado templos budistas, igrejas messiânicas e evangélicas, e imaginava incluir na lista a mais caricata de suas experiências religiosas. “Mas, logo que entrei, vi que tinha imaginado tudo errado. Não havia imagens amedrontadoras nas paredes, nem galinhas mortas pelo chão.” Três semanas depois, não conseguia esquecer a boa sensação de estar naquele pátio, e assim voltou uma, duas, dezenas de vezes, até se tornar parte do time da casa. Segundo a umbanda, qualquer pessoa pode desenvolver a capacidade de intermediar o mundo dos espíritos com o nosso, e foi o que Rafael fez. “Aqui as relações são mais horizontais que na igreja católica, onde a hierarquia é mais de cima para baixo. Lá, o máximo de contato físico que você tem é beijar a mão do*

<sup>104</sup> O ingresso de jovens nas religiões africanas e afro-brasileiras toma a atenção da mídia e foi retratado nessas quatro ocasiões em blogs de revistas/veículos de imprensa, são eles: Marie Claire, Isto é, blog Universa e na Veja São Paulo.

Acesso em: 06/09/2020.

<sup>105</sup> GONZÁLEZ, Letícia; CARIATTI, Nathália. Umbanda e candomblé conquistam jovens descolados no Brasil. Blog Marie Claire. São Paulo. 28/08/2015. Comportamento. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Comportamento/noticia/2015/08/com-festas-e-sem-regras-tradicionais-umbanda-e-candomble-conquistam-jovens-descolados-no-brasil.html>. Acesso em: 06/09/2020.

<sup>106</sup> EIRAS, Natália. Likes ou fé: o que está levando jovens para o candomblé e umbanda?. Blog Universa. São Paulo. 05/04/2019. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/04/05/likes-ou-fe-o-que-esta-levando-jovens-para-o-candomble-e-umbanda.htm?cnpid=copiaecola>. Acesso em: 06/09/2020

*padre. Na umbanda, é difícil não sair abraçando meia dúzia. É como se o seu ego se dissolvesse no meio do grupo. (sic)*<sup>107</sup>

O fenômeno do ingresso de jovens em religiões não é algo exclusivo da umbanda, entretanto, onde ela se diferencia é no tipo de público que atrai. Essa ligação entre a religião e a juventude possivelmente está ligada à forma de discurso umbandista, que se assemelha a uma postura universalista, em que ela é capaz de agrupar em seu cerne diversas vertentes religiosas e também à influência cultural, em que essa religião está presente nas referências desse público com alta concentração de capital cultural.

Esse público ingressa nos terreiros buscando responder às questões inerentes a seu pertencimento à pós-modernidade, em que a identidade passa a ser uma variável e não mais algo definido<sup>108</sup>, também a questões ligadas a autoconhecimento e produção de uma prática de autocuidado, muito ligada à busca por saúde mental, equilíbrio e pertencimento a um grupo. Eles não buscam soluções para problemas materiais como a geração anterior, que buscava nos terreiros emprego, dinheiro, cura de alguma doença, ou por necessidade espiritual<sup>109</sup>, mas sim um reconhecimento pessoal na religião, que não está distanciado de suas convicções externas à esfera religiosa. Há uma clara diferença entre os motivos que levaram os adeptos à conversão religiosa umbandista no século XX e o que leva à conversão de jovens no século XXI, inclusive das demandas que eles trazem para os terreiros e às quais esses precisam responder de alguma forma, seja incorporando-as ou não.

Como há uma demanda considerável desses novos adeptos, os terreiros que os aceitam acabam também tendo que modificar elementos de seu ritual e sua dinâmica de organização, pois junto com seu ingresso trazem consigo demandas a serem incorporadas, ou nas palavras de Trindade (1985, p. 120): “A continuidade destas tradições preserva-se na descontinuidade dos novos significados introduzidos em decorrência das exigências sociais externas da clientela.”. E essas exigências/demandas estão ligadas, principalmente, a dois temas sensíveis: o gênero e a raça. Sobre gênero, essas jovens ingressantes buscam modificar a divisão de

<sup>107</sup> GONZÁLEZ, Letícia; CARIATTI, Nathália. Umbanda e candomblé conquistam jovens descolados no Brasil. Blog Marie Claire. São Paulo. 28/08/2015. Comportamento. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Comportamento/noticia/2015/08/com-festas-e-sem-regras-tradicionais-umbanda-e-candomble-conquistam-jovens-descolados-no-brasil.html>. Acesso em: 06/09/2020.

<sup>108</sup> Conforme demonstram os estudos referentes ao tema da modernidade, como Giddens (1996), em que o sujeito passa a estar imerso em um contexto disjuntivo, em que a identidade toma um novo sentido. Essa mudança de sentido na vivência do sujeito impacta em diversas questões, como por exemplo, o mundo do trabalho, o que acarreta novas questões e demandas com que o indivíduo precisa lidar. Mas também, no tema que tange esse trabalho, a forma de vivência religiosa e como esse sujeito se relaciona com o sagrado.

<sup>109</sup> A necessidade espiritual é frequentemente relatada como uma cobrança espiritual sofrida pelo adepto antes de sua conversão, ela se manifestaria através de um dom mediúnico que surge espontaneamente e que pode atrapalhar a pessoa em suas atividades diárias. São visões, vozes e outros sintomas que levam a pessoa a buscar um centro religioso e se converter à religião, o que se soma à ideia de missão, que fornece sentido e explicação para o adepto acerca de sua escolha religiosa.

tarefas dentro dos terreiros, como a divisão igualitária entre homens e mulheres das atividades dentro da cozinha<sup>110</sup> e da limpeza. E no que tange às questões de raça, há um movimento de valorização das imagens africanas em substituição às imagens de santos católicos, o que não se restringe necessariamente aos terreiros afro-brasileiros, mas está ligado à presença desse público jovem que incorpora essa demanda identitária ao culto.

A presença dos jovens nos terreiros que os aceitam e acolhem suas demandas – ou seja, aqueles que tornam seus cultos mais representativos, igualitários e engajados – é um ciclo que se retroalimenta, pois, esses adeptos trazem seu ciclo de amigos para fazer parte também da corrente. Assim esses terreiros se popularizam, formando uma comunidade que modifica as próprias bases de culto da religião, transformando-a. Entretanto, nem sempre realizam isso de forma consciente e organizada.

Diferente da igreja católica, por exemplo, em que há frentes e grupos de atuação que se mobilizam para mudar a religião e que tem muito claro esse objetivo, a mudança dos terreiros de umbanda não se dá forma declarada e militante, sendo fruto de relações de demanda e mudanças sutis. Por isso, é comum que esses jovens não percebam que é a presença deles que torna o terreiro a sua imagem e semelhança, e que é por sua presença nesse culto que a religião se aproxima da imagem que ele mesmo nutriu e idealizou.

Dessa forma, o ingresso de um novo grupo de pessoas, com características específicas, traz consigo mudanças estruturais dentro dos terreiros que passam a pertencer, o que possivelmente se espalha pela religião como uma tendência e criando novos paradigmas. O que torna esse processo particular na umbanda é que ela é uma estrutura ritual e simbólica capaz de abarcar diversos elementos sem que eles se tornem contraditórios com a doutrina praticada em cada casa e também porque cada um dos terreiros tem autonomia quase que ilimitada para escolher o ritual que melhor responde às demandas de sua clientela. Unindo em uma mesma religião: manifestações, pensamentos e vertentes antagônicas, o que a torna fragmentada. Recria-se os fundamentos religiosos mais elementares ou tradicionais, não sendo nada tão determinado e estruturado que não possa ser revisto se necessário.

---

<sup>110</sup> Diferente do candomblé, a umbanda, em geral, não tem um cargo definido para a pessoa que é qualificada para a produção de comidas e bebidas para os rituais. A questão aqui também está além das preparações rituais, mas sim nas cotidianas, como o café servido para a assistência.

## 5. CONCLUSÃO

Dois elementos se fazem latentes dentro do campo umbandista: a transformação e a legitimação; e ambos não são novos elementos nesse campo, ainda que a natureza e os significados deles sejam distintos. Como demonstrado por Ortiz (1978), a umbanda nasce em uma sociedade que estava vivendo um intenso processo de urbanização – e transformação social –, nesse contexto, a legitimidade era uma necessidade primordial, e um esforço recorrente de uma camada de umbandistas mais elitizados. Em suas palavras:

Como todo sistema simbólico, a umbanda tende a legitimar a objetivação dos elementos de ordem sagrada que se encaixam dentro da lógica de seu sistema religioso. Este esforço de legitimação, de explicação do mundo, é necessário, pois não se deve esquecer que a religião umbandista é um valor novo que emerge no seio da sociedade brasileira. (ORTIZ, 1978, p. 150)

Entretanto, agora, os elementos da transformação social aos quais a umbanda precisa responder são outros: o crescimento evangélico nos dados censitários e na sua participação na sociedade e o declínio católico; dois movimentos que sintetizam a mudança do universo religioso brasileiro. Mas isso não é tudo, ela também precisa responder aos conflitos internos, que são caracterizados por diversos elementos constitutivos do campo, como a heterogeneidade, a diferença de visões sobre a religião e a forma de praticá-la, além da recente integração da umbanda na internet, através das mídias sociais, que impõem também novas questões a serem colocadas internamente no campo.

O campo umbandista, ainda que dividido em dois polos, tem em si duas faces: uma é proselitista, ou seja, volta-se para o exterior (possíveis futuros adeptos, simpatizantes e os demais) e ser uma forma de legitimar essa religião dentro da sociedade, não apenas frente às demais religiões; e a outra face que é interna, do cotidiano dos terreiros, em que os adeptos compreendem que há mais elementos, contradições e questões entre essa realidade religiosa material que eles vivem e a visão apresentada da umbanda. Essa face é protagonizada por aqueles mais antigos no campo, em seu profundo conhecimento e vivência religiosa, os quais percebem a umbanda dual, dualidade essa produzida pela imagem que a religião tinha em sua formação e consolidação, no século XX.

Esses adeptos mais antigos percebem a religião constituída por diversos elementos – como a cobrança, os trabalhos, o comportamento que consideram inadequado de dirigentes – que fazem com que eles tenham ciência da heterogeneidade do campo, e da dualidade de organizações que operaram e operam sob a denominação umbandista. Eles também atribuem essa dualidade à capacidade de o mal e o bem poderem conviver de forma não conflituosa e fazerem parte da própria natureza da religião. Esse não é o mesmo discurso que é divulgado majoritariamente e protagonizado pelos jovens e pelos terreiros cristãos. Dessa forma, a

disputa apresentada entre esses dois polos do campo umbandista parece estar antes relacionada ao tipo de discurso religioso, do que à forma de entender a prática e a natureza religiosa.

Essa forma discursiva de expor a religião umbandista é a assumida pelo *YouTube* e pelos livros umbandistas, que recorrem aos argumentos maniqueístas de que a umbanda é: boa, caridosa e “do bem”; em contraposição a essa outra forma de entender a religião, que é dual, em que o bem e o mal coexistem e fazem parte do mesmo universo, havendo a capacidade de ajudar e de prejudicar na mesma intensidade, com momentos bons e ruins em suas vivências religiosas. Sobretudo, eles compreendem que isso é a natureza da religião e não algo a ser combatido e retirado do campo, como dizer que algumas práticas “não são umbanda”, como é feito pelo discurso do outro polo.

Dessa forma, esses terreiros e adeptos que assumem essa face umbandista com menor capacidade de produzir legitimidade acabam se afastando da visão propagada para e por esses novos adeptos. Em geral, são terreiros que têm menos acesso à presença na internet, com membros mais velhos, menos desenvoltura para assumir esse tipo de protagonismo no processo de legitimação social da religião.

Tal comportamento acaba os relegando a um espaço marginal dentro do campo. Isso porque o discurso legitimado, do qual eles não são portadores, os exclui e os marginaliza, pois suas formas de prática religiosas acabam sendo colocadas (e entendidas pelos adeptos e simpatizantes) como erradas. E, no limite, fragmentando – ainda mais – o campo. Em síntese, para que a umbanda possa se legitimar, ela tem que assumir o discurso da religião bondosa. Esse discurso negaria a natureza dual da religião, que é a forma como os adeptos mais antigos entendem sua prática religiosa, assim, ao buscar a legitimação social dentre as outras religiões, ela acaba excluindo e marginalizando dentro de seu próprio campo.

Nesse tensionamento entre dois tipos de entendimento sobre a religião, se produz uma disputa pelo discurso a se tornar unívoco e externalizado para aqueles que estão fora do campo. É uma disputa que se dá orientada ao que está nas fronteiras, ou seja, a busca por reconhecimento e um lugar legítimo dentro da sociedade e em meio às demais religiões. Essa questão da busca por legitimidade tem uma importância fundamental para os umbandistas, isso porque essa religião nasce marginalizada e sua história se mescla com a busca por reconhecimento e respeito dentro da sociedade. A convivência íntima da umbanda com a intolerância religiosa (que é também intolerância racial e social) marcou a forma como a própria religião se entende e é praticada; moldou a maneira de se posicionar e de discursar publicamente.

Essa busca por reconhecimento e legitimidade é também a busca dos adeptos por algo além do respeito e da liberdade de culto, mas passa pela necessidade dos sacerdotes de ter uma comunidade religiosa consolidada, terreiros cheios, com influência social e relevância dentro de suas cidades ou bairros. Negar essa necessidade, por trás do discurso legitimador da umbanda, é negar a realidade e o sentido religioso adotado por esses sacerdotes. Importante notar que esse intento nunca é proferido, mas denegado, no sentido bourdieusiano<sup>111</sup>.

Ademais, outra esfera à qual a umbanda recorre é a legitimação e a garantia de um lugar menos marginalizado dentro do universo religioso e da sociedade é a política. Isso se dá através de uma militância organizada que busca fazer frente ao avanço de leis que diminuem a liberdade de culto umbandista. Esses projetos que demarcam a presença umbandista dentro da esfera política são propostos por parlamentares de esquerda e que não são ligados de fato ao movimento umbandista. Diferente da bancada evangélica, em que os parlamentares são eleitos pela sua pertença religiosa, o mesmo não ocorre com esses parlamentares que advogam pela causa umbandista (em geral, das religiões de matriz africana, como o candomblé). Entretanto, essa forma de buscar pela legitimidade ainda não está consolidada e possivelmente pode avançar.

Entretanto, apesar de sua forte presença nas mídias digitais e desses grandes produtores de conteúdo religioso (que, possivelmente, podem ser entendidos como influenciadores digitais umbandistas) o discurso cristão-espírita, cristalizado no argumento da caridade (proibição da cobrança) e do bem acima de tudo<sup>112</sup> e como única possibilidade de prática religiosa, não necessariamente é o único capaz de produzir legitimidade. Ou seja, apesar de ganhar mais destaque e ter um alcance nas mídias sociais maior, não garante exclusividade na disputa pelo monopólio do discurso legitimador, que seria a capacidade de consolidar a sua forma de praticar a umbanda como a única forma correta.

---

<sup>111</sup> A relação do discurso legitimador e da denegação do interesse social em uma posição de notoriedade dentro do campo e na própria legitimação da umbanda por seus líderes religiosos, pode ser entendida através da teoria de Pierre Bourdieu (2007, 2009). Isso quer dizer que os líderes religiosos se beneficiariam da notoriedade advinda de uma posição de maior legitimidade da umbanda, porque poderiam dialogar com líderes religiosos de outras religiões, seus centros teriam mais reconhecimento social, poderiam pessoalmente ter mais destaque e uma melhor posição na comunidade se praticassem uma religião respeitada – ao contrário da marginalização vivenciada pela umbanda –, assim eles fariam o que fazem como se não o fizessem.

<sup>112</sup> O que nega a dualidade moral presente no campo umbandista, que foi demonstrado por NEGRÃO (1996): “Trata-se de moralidade assentada no sentimento de justiça peculiar àqueles que vivem em meio basicamente competitivo e conflitivo, desprovidos de recursos materiais eficazes para o enfrentar a luta cotidiana pela vida e superar os problemas que suscita. [...] A moralidade umbandista se assenta na vida real, no cotidiano de subalternos e mesmo de não-subalternos, mas mesmo assim carentes de alguma forma. É uma ética pragmática que não opõe valores abstratos e idealizados às restritivas relações concretas, mas que as reconhece e aceita tal como são. [...] A justiça, vista pela ótica dos subalternos, despossuídos, marginalizados ou precariamente dispostos nos lugares sociais aparece assim como fundamento moral da prática mágica umbandista. Esta moralidade peculiar, que legitima a cobrança e a punição dos maus por suas próprias vítimas, está bastante distanciada da moralidade vigente [...]” (p. 372-373).

Isso porque o discurso da dualidade da prática umbandista, uma vivência religiosa que convive com o bem e o mal na mesma medida, e que não renega nenhum desses dois lados, pela proximidade desse discurso com o candomblé, tem uma possibilidade de também alcançar a legitimidade. Se não frente aos demais adeptos de outras religiões, ao menos entre o público que busca na umbanda uma vivência religiosa que esteja de acordo com referências culturais, políticas e sociais, ou seja, o público que encontra e acessa esse universo sagrado e simbólico umbandista pela chave da cultura. Dessa forma, não é possível determinar quem está à frente dessa disputa – de alguma forma, denegada – por legitimidade.

Uma das hipóteses levantadas é a de que o campo umbandista se orientaria pelo que está fora dele, como fator principal, a transformação no cenário religioso brasileiro. Em termos, ela demonstrou-se apenas parcialmente verdadeira. Se por um lado o campo é influenciado pelas religiões que estão externas a ele, por outro, há outras esferas que o influenciam, como a cultura e a política. E também o marcam variáveis que são internas a ele e que tensionam de forma tão ou mais relevante que aquilo que está externo: a disputa pelo discurso legitimador, pela determinação de uma vertente de umbanda como mais “correta” e “verdadeira”, o conflito geracional – jovens adeptos e antigos adeptos –, a proximidade ou não das redes e mídias sociais e, por fim, também a proximidade com esses dois polos do campo. Ou seja, não é possível elencar essa transformação como a variável que mais influencia as disputas e questões presentes dentro do campo.

Esses elementos externos – religiões, política e cultura – influenciam e modificam alguns elementos no campo, como, por exemplo, a forma como ele busca e quais meios usa para buscar legitimidade dentro da sociedade. Ademais, a forma como essa disputa por legitimidade potencialmente modifica a dinâmica de forças internas ao campo. Em suma, não é possível determinar o que é o precursor da configuração assumida pelo campo, menos ainda determinar o que tem mais importância – se o interno ou o externo – na forma como os adeptos se organizam e entendem sua vivência dentro do campo. Soma-se a isso o fato de que a pertença ao campo umbandista é uma entre outras pertenças sociais das pessoas que o compõem. Assim, na prática e na vivência dentro dos terreiros, essas pertenças se cruzam, marcam as “escolhas” do adepto, suas identificações e suas afetividades dentro do campo, assim a umbanda vivenciada por um homem de meia idade sem formação superior não é a mesma de uma mulher jovem moradora de uma metrópole com curso superior. Essas pertenças sociais podem determinar, sobretudo, a forma como esse adepto irá viver sua religião, como ele irá se colocar dentro do campo.

Dessa forma, o campo umbandista é orientado por elementos que estão fora dele, mas também por questões internas a ele, que criam uma dinâmica própria de funcionamento. Conforme o que está fora dele se movimenta, a dinâmica interna também pode sofrer alterações. Um exemplo é como as questões sociais – avanço do feminismo e do movimento negro em uma parcela de jovens engajados com alta escolaridade – passam a estar presentes dentro do campo umbandista, impulsionado pela presença desses adeptos nos terreiros, que provocam uma nova forma de comunicação e de funcionamento desses espaços religiosos, em contraposição com aqueles terreiros que se opõem a essas mudanças. Esses conflitos latentes – e que não são propriamente expostos e discursados pelos adeptos, já que há uma denegação deles – são possibilitados justamente pelas características das práticas umbandistas: uma alta heterogeneidade e possibilidade de autonomia dos terreiros, somado à alta circulação dos adeptos pelos terreiros.

Os terreiros umbandistas de São Paulo – e, se é possível estender algum ponto para a umbanda do resto do Brasil, seria esse – são heterogêneos, havendo pouca cooperação e sim uma relação conflituosa entre eles. É raro que os pais de santo de uma mesma região ou cidade não tenham acusações a serem trocadas. Essas características fazem com que esse campo tenha uma organização singular, em que tanto os adeptos quanto os sacerdotes passam a entender que a sua forma de prática religiosa é a mais próxima do que consideram como a forma correta de prática, já que não há um centro determinante que pode definir uma única forma de umbanda.

Em suma, a umbanda pode ser entendida como um campo heterogêneo e pouco coeso, imerso em um cenário de transformação em que os adeptos precisam enfrentar variáveis internas e externas. E a forma com que esses adeptos fazem isso é pelo discurso, mas esse discurso não é unânime – divide-se em dois: o publicado e o praticado, o apresentado e o vivenciado. A pesquisa demonstrou o campo umbandista marcado por tensões e conflitos que são tanto internos como externos, ou seja, são produzidos entre os adeptos e pertencentes ao campo, quanto as questões que são colocadas ao campo que foram produzidas externamente, ainda que tenham uma forte ligação com a umbanda.

Ao final dessa exposição – produzida a partir da pesquisa de campo e bibliográfica – espera-se que o leitor tenha compreendido como o campo umbandista se organiza, funciona e está tensionado pelos elementos que o compõem. Elementos que são influenciados e influenciam aquilo que está nas fronteiras e no interior desse campo, no universo religioso (e social) em que ele está inserido. Por isso, esse campo analisado durante o trabalho coloca-se dentro de um contexto mais amplo, o que em diversos momentos a pesquisa tangenciou,

apesar de não ser a essência de seu objetivo. A relação entre os elementos internos e externos ao campo, demonstram o quão complexo é entendê-lo. Isso porque um campo não é um contexto isolado daquilo que está fora dele, mas que produz sentidos e dinâmicas que são produto daquilo que está em suas fronteiras ou mesmo fora dele, orbitando e sendo orbitado por ele.

## 6. Digressão Final – Umbanda e política: uma breve análise da relação entre religião e política.

Historicamente marginalizada, a umbanda recorre a personagens outrora marginalizados também para significar e estruturar sua prática. Cultua caboclos, que reproduzem um arquétipo indígena, pretos velhos, que seriam ex-escravizados, malandros, baianos<sup>113</sup>, pombas-giras, que seriam prostitutas, ou seja, uma série de trajetórias que teriam em comum a marginalização<sup>114</sup>. A reinterpretação da história dos acontecimentos sociais são formas de diálogo da religião com a realidade em que ela está inserida, algo que é expressado por meio das entidades espirituais que se manifestam no transe mediúnico. Mas apesar dessa proximidade com esses personagens da construção social brasileira e a sua posição social à margem<sup>115</sup>, ela não pode ser colocada como uma religião progressista de imediato, no sentido político do termo.

Na relação da umbanda com a política revelam-se elementos que auxiliam a compreensão desse novo público dentro dos terreiros, e os conflitos que enfrenta. Esse público traz sentidos políticos associados à sua escolha religiosa, que não são, de fato, um sentido desse campo, mas são valores tomados como pertencentes à umbanda por esse público, que, entretanto, são muito mais uma projeção de seus próprios valores, que acabam penetrando nos terreiros, do que algo nativo e tradicional ao campo. É possível dizer que esse novo público não conseguiria enxergar nitidamente os conflitos inerentes a essa relação entre a umbanda política esperada por eles e a umbanda em sua constituição histórica e social. Embora a umbanda seja, em partes, flexível e adaptável a essas novas configurações sociais.

A proximidade com as margens não a faz necessariamente um credo que valoriza a transformação social (ou algo do gênero). Diferente do candomblé<sup>116</sup>, associado a muitos movimentos de luta antirracista e de valorização da identidade africana, umbanda não é marcada por um sentido de prática militante. O espaço para a reivindicação de uma maior

<sup>113</sup> Seriam migrantes nordestinos, chamados de baianos pelos moradores das grandes cidades que receberam esse fluxo de pessoas, sobretudo, São Paulo e Rio de Janeiro.

<sup>114</sup> Essa intersecção entre a forma como a umbanda organizou seu simbólico com a posição que ocupa na sociedade reflete a necessidade de incorporar em sua prática elementos que façam sentido para seus praticantes, nesse sentido, é interessante notar a oposição entre a umbanda que cultua esses espíritos marginalizados e o espiritismo de tradição kardecista, sempre afeito aos espíritos que se apresentam como portadores de títulos e diplomas, e que está em sintonia com a presença de uma elite (alta renda e alta escolaridade) na religião.

<sup>115</sup> Considerando-a como religião que enfrentou e enfrenta preconceitos e perseguições, como já dito anteriormente. A marginalização da umbanda pode ser associada aos preconceitos religiosos e ao racismo, pela religião utilizar símbolos próprios da cultura africana, posição que ela compartilha com o candomblé, no universo religioso brasileiro.

<sup>116</sup> Uma face dessa relação entre candomblé e a política, é a iniciação de pessoas consideradas com grande influência política, mas que não exercem propriamente um cargo de participação no ritual, mas enraíza uma relação de comprometimento com o terreiro. Muito pautado por esse entendimento da necessidade de alianças para o resguardo da casa, mediante o histórico de perseguição que sempre está no horizonte.

atuação política é relativamente pequeno, em que os poucos movimentos políticos e sociais estão circunscritos em pequenos grupos e terreiros, com baixa propagação no campo. Apesar disso, a umbanda ocupa um lugar, em comparação com outras religiões e, sobretudo, para um público jovem, de uma religião “progressista”, “inclusiva”, identificada com a “cultura brasileira”, portadora de uma “brasilidade”. O que se depreende disso é uma dualidade na posição social da umbanda. De certa maneira, os orixás que são incluídos em programas culturais e educacionais<sup>117</sup> estão mais ligados à importante participação política do candomblé e do movimento negro do que há um protagonismo umbandista nesse processo.

A categoria das religiões afro-brasileiras engloba uma série de manifestações como o catimbó, a jurema, os xangôs, candomblés de diferentes nações, umbandas com diferentes crenças e recortes, isso faz com que seja necessário ter em vista essa diversidade dentro da categoria, porque ela camufla muitos posicionamentos internos, diferentes públicos, diferentes crenças e recortes sociais. Esses que nem sempre geram a mesma conta política, já que os tratamentos destinados ao tema divergem, uma suposição é que sendo a umbanda, a mais cristianizada e moralizada, seja ela o seio de um público conservador e de direita, em que diante da ausência e negação do debate político, encontram um terreno fértil para prosperar.

Parte da umbanda se vê mais próxima do espiritismo que do candomblé, o que implica em uma diferença fundamental na forma de enxergar intersecção do religioso com o político. Na visão desse tipo de umbanda, muitas vezes, o candomblé é colocado como uma religião que tem práticas “atrasadas”, “desnecessárias” e “erradas”, ou seja, como encaixar esse tipo de visão em ideais progressistas, de inclusão e respeito à diversidade religiosa, da luta antirracista. O que merece ser destacado é que o candomblé e a umbanda teriam formas diferentes de entender a relação entre política e religião. A umbanda luta por sua legitimação, por isso, se integra da melhor maneira possível, ainda que com ambiguidades, aos valores dominantes. Os candomblés, hoje, com os movimentos de afirmação da diversidade, encontram no passado africano um elemento que imediatamente os legitima enquanto prática religiosa e social.

### **1.1 O pleito eleitoral visto do terreiro: a Eleição de 2018**

Durante o trabalho de campo, que começou a ser realizado no calor do processo eleitoral de 2018, houve inevitavelmente o confronto com o páreo eleitoral, do qual depreende-se essa pequena descrição, em que foi possível contemplar como o campo

---

<sup>117</sup> Um exemplo é a inclusão dessas divindades em currículos escolares, abordadas na escola, em materiais didáticos. Ligado à aplicação da Lei 10.639, que obriga o ensino História da África e Cultura Afro-brasileira. Cf. Bakke, 2011.

umbandista concebe a política. Nesse recente processo eleitoral, a candidatura e vitória de Jair Bolsonaro, candidato pelo PSL, cristalizou muitas posições políticas em torno de seu nome, com características de comunicação e militância inéditas na história brasileira, mas que não poderiam ser caracterizadas por um eleitorado homogêneo, sensibilizado e motivado pelas mesmas pautas, em vez disso, agrupa muitos grupos sociais que não compartilham o mesmo conjunto de crenças, valores e posições políticas. Essa candidatura representou um guarda-chuva para diversos posicionamentos e com diferentes engajamentos, como o antipetismo, a corrupção, o discurso moralizador em torno da sexualidade, a liberação do porte de arma e o liberalismo econômico. Olhando diretamente para umbanda é preciso elucidar as razões sociais, políticas e culturais que poderiam sustentar o voto umbandista em Jair Bolsonaro ou a sua oposição.

Houve diversas manifestações do povo de terreiro, movimentos e mensagens nas redes sociais que buscavam ligar as entidades ao movimento de oposição à candidatura de Jair Bolsonaro. Um exemplo emblemático é a mensagem abaixo vinculada por diversas páginas umbandistas no *Facebook* e no *Instagram*, que se opunha às opiniões expostas pelo então candidato à presidência:

*Se você é umbandista e quer votar em quem diz que "quilombola não serve mais nem pra reproduzir" e que "não tem risco do filho se casar com uma negra porque ele foi bem educado": Peça perdão pro seu preto velho. Se você é umbandista e quer votar em quem diz que "índio não vai ter direito a mais nenhum centímetro de terra": peça perdão pros seus caboclos. Se você é umbandista e quer votar em quem diz que "minha quinta filha foi uma fraquejada e nasceu mulher" ou que "mulher tem que ganhar menos porque engravidou": peça perdão pras suas Iabás/ Caboclas. Se você é umbandista e quer votar num cara que diz a uma mulher "só não te estupro porque você não merece": peça perdão pra sua pombagira (...) (sic). (UMBANDA LIVRE, Página – Facebook) <sup>118</sup>*

Na contramão desse movimento, há os dados empíricos de um terreiro<sup>119</sup>:

**Tabela 3 – Os votos dos adeptos no primeiro turno**

Voto para Presidente - 1º turno
Bolsonaro
Bolsonaro
Bolsonaro

<sup>118</sup> **Fonte:** <https://www.facebook.com/umbandaL/photos/a.1661281660613254/2314772501930830/>. Disponível em: 16/11/2018. Acesso em:

<sup>119</sup> Registrar e contabilizar os votos foi uma iniciativa do próprio grupo de membros do terreiro, localizado na cidade de Sertãozinho-SP. Em que pese o dado geográfico, em que a cidade teve uma majoritária votação em Jair Bolsonaro, que no segundo turno contou com 70% dos votos, contra 29% dos votos para Fernando Haddad. No primeiro turno, houve 56% para Jair Bolsonaro, 15% para Haddad e 10% para Ciro Gomes.

Bolsonaro
Bolsonaro
Bolsonaro
Ciro
Ciro ou nulo
Ciro
Bolsonaro
Ciro
Bolsonaro

Fonte: produção da autora.

Tomando como base os dados da pesquisa do Datafolha<sup>120</sup>, divulgada em 18/10/2018 para o segundo turno entre Jair Bolsonaro e Fernando Haddad, em que os dados foram divididos por segmentos de sexo, idade, escolaridade, renda, região e religião, em que para o segmento religioso “umbanda, candomblé” em que 56% votariam em Fernando Haddad e 30% para Bolsonaro. A hipótese é que, se analisados em separado, o candomblé e a umbanda teriam caminhos diferentes, já que o candomblé estaria mais próximo dos movimentos sociais do que a umbanda, que poderia estar mais próxima dos dados do espiritismo, que majoritariamente escolheria o candidato do PSL, com 51%, contra 35% para Haddad.

Entretanto, ainda que em menor número há um movimento jovem dentro da religião que não pode ser negado, havendo possivelmente um embate entre uma visão tradicionalista, conservadora, cristianizada e a visão trazida pelos jovens que estaria mais no âmbito da consciência da liberdade de culto e das pautas progressistas. O conflito expresso pela intersecção entre política e umbanda consegue revelar mais que isso, que é a presença desse novo público que, imbuído de conceitos externos ao campo e de uma imagem politizada da religião, acaba pressionando as ideias naturais do campo e das pessoas que pertencem a ele. O que revela que há dois sentidos diferentes operando nele, duas visões antagônicas, que como esse capítulo busca explorar, não se restringem à política.

A autoimagem cristã e espírita de muitos umbandistas faz com que eles não se vejam como alvo de preconceitos, e dessa maneira, a fala do estado cristão não os afetaria diretamente. Soma-se a isso o fato de haver hoje muitos terreiros majoritariamente brancos,

<sup>120</sup>

Disponível

em:

<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/eleicao-em-numeros/noticia/2018/10/19/pesquisa-datafolha-de-18-de-outubro-para-presidente-por-sexo-idade-escolaridade-renda-regiao-e-religiao.ghtml>. Acesso em: 05/11/2019.

frequentados por pessoas da classe média e alta, que estão pouco ligados a causas sociais. A caridade e a visão assistencial e religiosa são a única via para o contato com os estratos sociais menos favorecidos, por isso, falar em justiça social e programas de auxílio não está diretamente ligado a essa visão de mundo pautada pela caridade. O que se coloca nesse cenário é uma profunda dificuldade em se ver como praticante de uma religião marginalizada, e, portanto, excluída de um estado que se coloca como cristão. Sobretudo, em um contexto em que esse cristão significa a aproximação com os setores neopentecostais que veem na umbanda e no seu panteão um inimigo direto.

Entre cultivar índios e ex-escravizados e votar em um candidato que é contra essas existências: a umbanda opera mediante dualidades, posições contraditórias, que o culto tenta incorporar e dar um sentido próprio, e que permite que cada adepto possa construir suas próprias moralidades. Existe uma diversidade de sentidos operando nas giras de umbanda e entre seus participantes; assim como ela é fragmentada como religião, também parece ser com relação às posições políticas. Pensar os religiosos praticantes como objeto de pesquisa implica em não deixar de lado os outros marcadores sociais que operam, para não cair no erro de entendê-los apenas como religiosos, sobretudo, em um culto não determinista e proativo nas questões políticas. Considerando que, além disso, a umbanda nem ao menos tem em comum uma crença que é única, porque cada terreiro tem uma forma de organizar seu ritual religioso.

Antes que uma afirmação da umbanda como religião conservadora, essa análise revela que essa religião consegue comportar diferentes discursos políticos. Dentro disso, há o ingresso de jovens na religião, que impõem e modificam as dinâmicas estabelecidas nesses lugares, tal qual realizam esse movimento em outros ambientes. Esses jovens ingressam no terreiro imbuídos de diversos conceitos como o feminismo e uma visão progressista, assim como eles levam essas visões para os ambientes que estão integrados, como as escolas e faculdades e suas famílias, questionando os valores pré-estabelecidos, agem da mesma forma dentro da religião.

O que se coloca é um conflito político operando dentro da religião, mas que também está marcado por um conflito geracional. Ou seja, esses jovens percebem na umbanda uma religião que seria oposta às religiões tradicionais nas quais foram criados - catolicismo, pentecostalismo e espiritismo -, com valores morais e comportamentais menos rigorosos, com uma forma de comunicação e de culto mais flexível e menos ortodoxa, no sentido de utilizar elementos como o canto, a expressão corporal, havendo uma forma de relação com o sagrado que difere dos padrões dessas outras formas religiosas em que o sagrado se encontra afastado e distante, e que, em geral, tem um discurso de maior aceitação da diversidade sexual, e

assim, passam a frequentar os terreiros, se convertendo à religião; que passam a levar os amigos também para os terreiros, criando uma corrente jovem de ingressantes na religião. Entretanto, apesar de existirem os terreiros mais progressistas (geralmente compostos por uma maioria jovem), a umbanda não é uma religião que se afirma como não-tradicional, pois estipula dogmas e comportamentos de seus adeptos que são tão conservadores quanto as demais religiões. O conflito existente entre os jovens progressistas e os adeptos tradicionais e conservadores consiste nessas diferentes visões de mundo que se encontram na religião, e, no limite, na própria sociedade brasileira.

## 1.2 A construção histórica da relação entre a umbanda e a política

Há uma relação mal resolvida entre umbanda e a política, que se expressa por essa negação da relação, um envolvimento que os adeptos veem com maus olhos. Apesar de não deixarem de ter suas visões pessoais, a negação é apenas da mistura entre as esferas, o que atravança o debate, impede que ele ocorra nos lugares religiosos senão na informalidade, em conversas de corredor, em enquetes de *Whatsapp*<sup>121</sup>, quando se levantava o assunto em grupos no *Facebook* para umbandistas logo os posts foram deletados, não sem antes receber vários comentários sobre como umbanda e política são coisas que não se misturam.<sup>122</sup>

Se isso, por um lado, enfraquece essa religião na representação na esfera pública, já que não há representantes religiosos nos espaços decisórios, sempre estando restritos a comissões especiais, quando elas existem, e que impossibilita que ela possa pautar debates e fazer frente à bancada evangélica; por outro, faz com que as pessoas que praticam a religião não relacionem os significados inerentes à sua prática religiosa com a realidade social e com as disputas políticas.

A fim de compreender essa representação da umbanda (e das religiões afro-brasileiras como um todo) na esfera pública o debate sobre a laicidade realizado por Camurça (2017) pode auxiliar. Isso porque a laicidade à brasileira, entendida como um caminho específico e

<sup>121</sup> É comum que os terreiros mantenham grupos no aplicativo em que podem: organizar rituais, compartilharem informações sobre o terreiro, e, por vezes, discutirem assuntos pertinentes à religião. Nesse caso, há uma exceção, já que política é um assunto evitado nos terreiros, em geral.

<sup>122</sup> Durante as eleições, os grupos fechados para a comunidade umbandista no *Facebook* não estavam imunes à discussão sobre os candidatos à presidência, havia postagens a favor e contra o candidato Jair Bolsonaro, que repercutiram bastante, antes de serem prontamente deletadas pelos administradores por “fugirem do tema do grupo”. Do lado daqueles que defendiam o candidato, havia um certo consenso sobre a distinção entre política e religião, como coisas que não poderiam ser misturadas, por isso, não cabia colocar argumentos religiosos para modificar os votos, nesses casos, se fazia presente também um sentimento antipetista, que apontava para o PT como grande causador de todos os males (o que se fez presente em diversos outros setores e nichos da sociedade), alguns concordavam que a umbanda poderia estar em risco caso um candidato declaradamente “cristão” ganhasse, mas esse risco era subestimado, porque a sensação desses indivíduos é que nada pode proibir o culto, como se ele estivesse a salvo de qualquer represália, ainda que venha sofrendo diversos ataques diretos, como o fechamento das casas de culto nas favelas cariocas.

singular traçado pelas instituições, ilumina o tipo de relação – ou ausência dela – de uma religião como a umbanda, que outrora foi perseguida e ainda é hoje, pode travar com o Estado e suas adjacências (CAMURÇA, 2017)<sup>123</sup>. Após esse momento de perseguição das religiões afro-brasileiras pelo Estado, Igreja Católica, mídia, houve uma conquista de legitimidade por essas religiões, sendo incluídas na categoria de “cultura nacional”. Mas isso recuou nos anos 80, com a ascensão neopentecostal, essas religiões passam a novamente serem perseguidas, geralmente, dentro dos cultos (sobretudo, da IURD), com a demonização das entidades, e posteriormente, isso culmina em ataques físicos a adeptos e templos (CAMURÇA, 2017, p. 877):

a depredação de um centro de Umbanda no bairro do Catete no Rio, por 4 evangélicos; a ação do pastor Tupirani e de um membro da “Igreja Geração Jesus Cristo” de postar vídeos na internet insultuosos às religiões afro-brasileiras e à ordem legal protetora da liberdade religiosa [...] Também no Rio de Janeiro o Centro Umbandista Irmãos Frei da Luz foi apedrejado por freqüentadores de uma igreja da IURD vizinha no bairro da Abolição; uma adepta da Tenda Espírita Antônio de Angola foi mantida em cárcere privado numa igreja evangélica de Duque de Caxias; em Salvador, uma casa de Candomblé no bairro Tancredo Neves foi invadida por membros da Igreja Internacional da Graça de Deus que atiraram sal grosso e enxofre nos participantes da celebração” (SILVA, 2007, p. 12 apud CAMURÇA, 2017, p. 877)

Houve algumas tentativas de explicação para a “falta de reação” das religiões afro-brasileiras aos ataques que sofreram, entre eles: a hipótese de que as religiões de matriz africana seriam focadas no indivíduo e muitos não teriam se sentido atingidos, a heterogeneidade do campo religioso, baixo grau de representatividade, pouco apoio nacional, comparado com a estrutura e articulação das igrejas neopentecostais, que têm maior inserção política e midiática, com um aparato jurídico capaz de defender sua “liberdade de culto” (ORO, 2007 apud CAMURÇA, 2017, p. 878). Entretanto, esse quadro vem se modificando, com uma crescente articulação organizacional das religiões afro-brasileiras, mas que ainda é muito centrado em comissões e uma militância, que precisa ser investigada, para que se perceba se a umbanda participa, se sim, quais umbandistas, de que vertentes. O que demonstra a dificuldade, não só da umbanda (e das religiões afro-brasileiras como categoria) conseguirem se articular, mas também a dificuldade de disputar dentro do Estado e de suas instâncias, em uma laicidade com procedimentos próprios:

[..] as ações religiosas que inibem políticas de direitos humanos revelam também a existência e visibilidade dessas iniciativas laicas; as ações para retirada de símbolos

<sup>123</sup> Camurça passa a conceituar o que chamou de “laicidade à brasileira”: “configurações ou arenas em descompasso entre si, mas que também podem ser articuladas num arranjo, ainda que em estado de tensão. Interessante notar que em todas estas arenas prevalece de forma recorrente e contínua a consigna da laicidade, que é sempre acionada por todos os contendores, sejam estes do campo religioso ou laico nas disputas que travam entre si, não sendo a laicidade ‘nunca combatida ou negada de forma explícita’” (RANQUETAT JR, 2010, p. 187 apud CAMURÇA, 2017, p. 882)

religiosos no espaço público não logram êxito com a permanência destes símbolos; a ocupação do cenário público por imagens religiosas implica também competição entre católicos e evangélicos, onde os evangélicos se unem aos laicos para contestar a ocupação católica, para, em seguida, estabelecerem com os católicos um acordo de repartição deste espaço público; *a presença pública das religiões afro-brasileiras podem ser apoiadas enquanto direito à liberdade religiosa ou contestada por argumentos higienistas ou de “proteção dos animais” que provém do campo laico.* Enfim, o que pode ser retração do religioso, por outro ângulo, pode significar expansão e vice-versa. Desta maneira, mobilizações e ações jurídico-políticas de procedências religiosas ou laicas - ou ainda de alianças de determinadas religiões com determinados laicos - dentro da ordem democrática, todas estas podem invocar os direitos (humanos, sexuais ou à vida) de acordo com suas concepções de mundo, buscando sua aprovação ou supressão em termos legais, para moldar, segundo esses critérios o cenário da res-publica.” (CAMURÇA, 2017, p. 884, grifos nossos)

Essa negação foi um processo histórico, como demonstra Negrão (1996). A relação da umbanda com a política no início de sua consolidação se deu em termos de perseguição, criminalização e ataques do Estado Brasileiro, entretanto, com a redemocratização dos anos 40, houve um apaziguamento dessa relação truncada, desestimulando a perseguição que havia até então. Com isso, a umbanda começa um processo de organização e institucionalização do culto, com as Federações de umbanda, que nascem nessa época, com o objetivo de unificar em apenas um conjunto de regras, procedimentos e ritual.

Entre os anos 1960 e 1963, já havia um intenso movimento federativo, que atuava na tentativa de tornar a religião aceitável, legitimada. O golpe Militar de 1964 impactou na vida religiosa nacional, e isso não é diferente com a umbanda, que se aproximou dos governos militares. O período de 1971 a 1973 é caracterizado pela “intensificação dos vínculos políticos da Umbanda com os governos revolucionários, conforme, aliás, ocorreu com os cultos afro-brasileiros em geral” (NEGRÃO, 1996, p. 103), a questão é que:

ao lado da falência da elite política, que demagogicamente aliciaria a Umbanda, haveria, portanto, a falência da elite religiosa que, politizando a pastoral e deixando de satisfazer às necessidades religiosas das massas, estimulava a Umbanda a crescer e lhe abria espaço na sociedade brasileira.” (NEGRÃO, 1996, p. 106).

A ligação da umbanda com os governos foi crucial para sua legitimação, pois foi a partir dessa aproximação com o governo paulista, por exemplo, que ela inseriu suas demandas no jogo das trocas eleitorais. Mas é no período de 1974 a 1976 que há uma intensificação das ligações do movimento federativo com a política partidária.

Durante o período que estamos considerando, a Umbanda atingiu seu mais alto grau de envolvimento com a política partidária fisiológica de sustentação dos governos estaduais e municipais ‘revolucionários. Aos eventos umbandistas realizados nos espaços públicos compareceram representantes dos governadores, prefeitos e vereadores, que discursavam nestas ocasiões, enfatizando a ligação entre povo, Umbanda e voto, de um lado, e governo, partido e apoio oficial de outro. (NEGRÃO, 1996, p. 116)

Na década de 80, essa relação da umbanda com a disputa eleitoral não arrefeceu, mas parecia mais consolidada. Como mostra a matéria da Folha de S. Paulo de 27 de abril de 1981, cujo o título “uma festa política para ogum” relatava um evento com mais de 6.000 participantes no Ibirapuera, em que discursaram diversos políticos, governantes e membros do PDS E PTB, e candidatos que estavam disputando a indicação do PMDB à candidatura de governo do Estado (NEGRÃO, 1996, p. 133). Destacando a participação umbandista nas eleições de 1982, e uma proeminente relação clientelista, que busca retribuir os benefícios adquiridos pelos terreiros, e principalmente, representados na figura da federação SOUCESP, com votos. A SOUCESP, inclusive, lançou duas candidaturas identificadas como umbandistas, mas que não chegaram a se eleger. Com a derrota do PDS e a ascensão do PMDB, a umbanda perde o espaço de destaque que vinha ocupando até então, apesar de tentativas de aproximação com o novo governo, não obtiveram sucesso (NEGRÃO, 1996). A década de 80 marca o começo de uma retração na umbanda, que até então era marcada por uma escalada tanto no número de terreiros quanto na participação na mídia e na política.

Essa é uma religião sensível à formação social brasileira e incorporou os valores legitimados da sociedade brasileira como uma forma de se fortalecer no início de seu processo de institucionalização, na primeira metade do século XX, foi uma forma de resistir aos ataques que sofria da igreja, da imprensa e do Estado. E não podia deixar de ser hoje, já que isso é uma característica da formação e da institucionalização dessa religião, a umbanda estaria mais sensível às mudanças da sociedade, seus adeptos refletem opiniões que estão circulando e como não encontram um espaço para discutir essas ideias (muitas que vão de encontro aos valores, aos guias, aos deuses cultuados) no terreiro, porque se vê com maus olhos essa intersecção, não um embate entre a religiosidade praticada pelo adepto e suas posições políticas.

O que é radicalmente oposto ao que acontece nas religiões neopentecostais<sup>124</sup>, em que as ideias não são apenas discutidas, mas validadas e legitimadas pela igreja, aquilo que não está sintonizado com os interesses/crenças religiosas é ativamente combatido, nos próprios locais de culto. Esse espaço político que se tornou as igrejas evangélicas passou a pautar as

---

<sup>124</sup> Não que isso seja uma relação dada nas igrejas evangélicas, o fato do líder religioso ou a denominação apoiar um determinado candidato não quer dizer que toda comunidade religiosa votaria nele. Entretanto, os evangélicos são vistos dessa forma, tanto por políticos, quanto por parte da opinião pública – como um grupo unificado, um curral eleitoral, um contingente de votos –, já a umbanda não tem esse mesmo peso e valor na disputa eleitoral, não é considerada dessa forma, não só porque diminuiu sua presença, com a queda nos adeptos, mas também porque não há, de fato, um engajamento dos umbandistas em torno da eleição de determinado candidato. Por isso, há uma radical diferença entre a aproximação política da umbanda, que seria pontual e inexpressiva, e a relação entre evangélicos e a política, que consegue eleger uma das maiores bancadas organizadas no congresso nacional, que é a evangélica.

disputas eleitorais, havendo uma profunda relação entre aqueles que defendem os interesses da igreja, os que estão imersos nessa ideologia e que se tornam para além de crentes, militantes e os pastores que passam a ser figuras duplas: referência política e religiosa, atuando nesses dois campos simultaneamente.

Na contramão, em geral, hoje um pai de santo que se candidata é visto com maus olhos, senão pela sua comunidade, pelos outros terreiros que passam a vê-lo como “interesseiro”, ainda que haja campanha para candidatos, sobretudo, em terreiros localizados nas periferias ou frequentado por um público mais popular e sendo mais frequente para eleições municipais, com candidatos a vereadores. Essa prática é vista com receio e ressalvas, e não garante que o voto seja convertido ao candidato apoiado pela liderança religiosa. Como expresso por Pai Salun, em entrevista ao *site Uol*:

*Nos procura quem já veio da umbanda, do candomblé. Porque [quem é] de fora tem preconceito, acha que se misturar com os macumbeiros não vai ganhar eleição. (sic) (SALUN, Pai. Fé no Voto. Entrevista concedida a: BERNARDO BARBOSA. uOL. São Paulo, 11/2018).<sup>125</sup>*

Essa relação de ceticismo sobre a política foi explorada por Marcio Goldman (2003), que em seu trabalho de campo sobre eleições e participação política dos movimentos negros em Ilhéus, viu-se confrontado com a incredulidade de seus “nativos” candomblecistas quanto à política corporificada na democracia representativa, que é um valor fundamental para o antropólogo. No debate sobre crenças e descrenças, o autor revela um ponto fundamental quando se trata da relação entre política e religião, que é a incredulidade dos crentes.

Essa descrença está presente também na umbanda e molda as relações e posições políticas de seus adeptos. Mas é importante considerar que não há uma estabilização das identidades, ou seja, essas pessoas não são só umbandistas, e sim, uma interseção de posições que geram o posicionamento político e os levam a adotar caminhos diferentes: são homens ou mulheres, brancos ou negros, pobres ou ricos, escolarizados ou não, empregados ou não<sup>126</sup>. Esse ceticismo político não é gerado no ambiente religioso mas encontra ali um espaço para se manifestar, sem nenhuma barreira da vivência religiosa.

A umbanda esteve preocupada em existir, em legitimar-se, ocupar um lugar na sociedade brasileira, que não fosse as páginas policiais dos jornais. Isso a levou aos dois caminhos apresentados: precisou realizar alianças, foi procurada e procurou por políticos, mas, atualmente, adota a postura da negação e do afastamento. O primeiro caminho se deu,

<sup>125</sup>Disponível em: <https://www.uol/eleicoes/especiais/politica-e-religiao.htm#frases-1>. Acesso em: 16/11/2018

<sup>126</sup> Isso não é uma especificidade umbandista, mas de todos os grupos religiosos e deve ser considerado em qualquer análise que se deseje realizar sobre o tema como demonstrado BRINT e ABRUTYN (2010).

majoritariamente, na década de 70, como demonstrado por Negrão (1996), quando ela ainda era uma força religiosa em ascensão, que despertava interesse, mas é na década de 80 que ela começa a diminuir, a decadência umbandista parece ter refletido na sua participação política, se por um lado ela nega essa relação, por outro, ela também deixou de ser interessante para alianças políticas com a ascensão neopentecostal. A aliança com a umbanda é uma conta alta a pagar quando comparada à força do voto evangélico, tradicionalmente mais ligado a partidos de direita e do centro, do outro lado, os partidos de esquerda têm um histórico de apoio às religiões afro-brasileiras, sempre com pautas de “defesa da liberdade religiosa”, enquadrando essas práticas como parte da “cultura brasileira”.

É na percepção antes como cultura popular que como religião, que se percebe a disparidade de lugar ocupado pela umbanda na sociedade brasileira. Uma marginalidade que só pode exigir seu lugar se colocando na excentricidade, como expressão cultural, não como um sistema de crenças organizado, imbuído do que tradicionalmente acompanha as religiões organizadas, que seriam os dogmas e os fundamentos a serem seguidos pelos adeptos. Isso porque quando percebida antes como cultura que como religião, a umbanda deixa em sua face aparente de expor seus elementos próprios de religião que é, ou seja, parece aos olhos daqueles que pouco a conhecem, algo flexível, em que tudo é permitido, estabelecendo com ela uma religião quase que clientelista, ou ainda uma religião que nos círculos jovens e descolados é vista com legitimidade, à qual o catolicismo e os evangélicos não são, ainda que em seu âmago possa comportar elementos tão conservadores quanto essas outras religiões.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo de. A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico. São Paulo, Terceiro Nome e FAPESP, 2009.
- \_\_\_\_\_. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. Cad. Pagu [online]. 2017, n.50, e175001. Epub June 26, 2017. ISSN 1809-4449. <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500001>.
- \_\_\_\_\_. Dez anos do “chute na santa: a intolerância com a diferença. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro brasileiro. São Paulo, Edusp, 2007, pp.171-189.
- \_\_\_\_\_. "A guerra das possessões", in Ari Pedro Oro; André Corten e Jean-Pierre Dozon (orgs.), Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé, São Paulo, Paulinas. 2003.
- ALMEIDA, RONALDO DE and MONTEIRO, PAULA. Trânsito religioso no Brasil. São Paulo Perspec. [online]. 2001, vol.15, n.3, pp.92-100. ISSN 0102-8839. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392001000300012>.
- ARRIBAS, Célia da Graça. Pode Bourdieu contribuir para os estudos em Ciências da Religião? Numen: Revista de estudos e Pesquisa da religião. V. 15, n° 2, 2012. p. 483-513
- BASTIDE, Roger. O candomble da Bahia: rito nago. Nova ed. rev. e ampl São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001. 379p., 24 cm. Inclui bibliografia e indice. ISBN 853590137X (broch.).
- \_\_\_\_\_. “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista”, in: BASTIDE, Roger, Estudos afro-brasileiros, São Paulo, Perspectiva, pp. 159-91. 1973 [1946]
- \_\_\_\_\_. As religiões africanas no Brasil : contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo, SP: Pioneira: Edusp, 1971. 2v. (Biblioteca pioneira de ciencias sociais : Sociologia). Inclui bibliografia.
- BAKKE, Rachel Rua Baptista. Na Escola Com Os Orixás: O Ensino Das Religiões Afro-brasileiras Na Aplicação Da Lei 10.639. Dissertação de Mestrado. 2011.
- BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociologica da religião. Coautoria de Luiz Roberto Benedetti. São Paulo, SP: Edições Paulinas, c1985. 194p., 21cm. (Sociologia e religião, 2). ISBN 8505002407 (broch.).
- BIRMAN, Patricia. O que é umbanda. São Paulo, SP: Abril: Brasiliense, 1985, c1983. 108p. (Primeiros passos, n.34).

- \_\_\_\_\_. Fazer estilo criando generos: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de generos em terreiros de umbanda e candomble no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ: Dumara : UERJ, c1995. 204 p. ISBN 8573160438 (broch.).
- \_\_\_\_\_. Feitiço, carrego e olho grande. Os males do Brasil são. Rio de Janeiro, Museu Nacional. Dissertação de Mestrado. 1980.
- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. Coautoria de Sergio Miceli. 5. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2003. 361p., il. (Estudos, 20). Inclui bibliografia. ISBN 8527301407 (broch.).
- \_\_\_\_\_. A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbolicos ; O costureiro e sua grife : contribuição para uma teoria da magia ; Modos de dominação. 2. ed. São Paulo, SP: Zouk, 2005, c2001. 219 p., il. ISBN 8588840022 (broch.).
- \_\_\_\_\_. O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. 13.ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2010. 311 p. ISBN 978528699630 (broch.).
- \_\_\_\_\_. O campo intelectual: um mundo à parte. In: BOURDIEU, Pierre. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 169-180.
- \_\_\_\_\_. Distinção: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk. 2007
- \_\_\_\_\_. O senso prático. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular. 2. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1986. 306p., 21 cm. Contem dados biograficos do autor.
- BRINT, S. AND ABRUTYN, S. (2010), Who's Right About the Right? Comparing Competing Explanations of the Link Between White Evangelicals and Conservative Politics in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49: 328-350. doi:10.1111/j.1468-5906.2010.01513.x
- BROWN, Diana (Diana DeGroat). Umbanda: religion and politics in urban Brazil. Ann Arbor, MI: UMI Research Press, c1986. xiv, 256 p., 24 cm. (Studies in cultural anthropology, n. 7). Bibliography: p. [239]-253. ISBN 0835715566 (Enc.).
- BRUMANA, Fernando Giobellina. Marginália sagrada. Coautoria de Elda Evangelina González Martínez. Campinas, SP: UNICAMP, c1991. 467 p. (Serie pesquisas).
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Kardecismo e umbanda. São Paulo, Pioneira, 1961.
- \_\_\_\_\_. (Orgs.). Católicos, protestantes e espíritas. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CAPELLI, Carolina. Entre a lousa e o altar : a inserção da Magia Divina de Rubens Saraceni nos terreiros de umbanda no estado de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia) UFSCar. São Paulo. P. 147. 2017.

- CAMURÇA, M. A. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 15, n. 47, p. 855-886, 30 set. 2017.
- CARDOSO, Vânia Z; HEAD, Scott. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de exu. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro , v. 35, n. 1, p. 164-192, June 2015 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872015000100164&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872015000100164&lng=en&nrm=iso)>. access on 02 Feb. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap08>.
- CAROZZI, María (Org.). *A nova era no Mercosul* . Petrópolis: Vozes, 1999. 200 p.
- CATANI, Afrânio Mendes (org). *Vocabulário Bourdieu*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2017. 399 p.
- CAVALCANTI, Maria Laura. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda: os seres superiores e os orixas/santos : um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da Teologia católica*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1983. 2v. (589p.), il. (Fe e realidade, 12, 13). Bibliografia: p. 34-74.
- D'ANDREA, Anthony. *A nova era no Mercosul*. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre , v. 6, n. 13, p. 277-288, June 2000 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832000000100014&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832000000100014&lng=en&nrm=iso)>. access on 19 Nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832000000100014>.
- DOURADO GUERRA, L. *Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião*. 2000.
- DaMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. In: BRUMANA, Fernando Giobellina. *Marginália sagrada*. Coautoria de Elda Evangelina González Martínez. Campinas, SP: UNICAMP, c1991. 467 p. (Serie pesquisas).
- FERNANDES, Rubem César. *Aparecida, Our Queen, Lady and Mother, Saravá!* *SOCIAL SCIENCE INFOR.*24/4,1985 PARIS.LONDRES, p. 0-0, 1981

- FERRETTI, Sérgio. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 182-198, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Repensando o sincretismo*. São Paulo, SP; São Luis: Edusp: FAPEMA, 1995. 234 p. Inclui bibliografia. ISBN 8531402891 : (broch.).
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 28. ed. Rio de Janeiro, RJ: Record, 1992. lxxix, 569p., [1]f. de estampa dobrada, il. col., 21cm. (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil, 1). Inclui índice.
- FRY, Peter Henry, HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, São Paulo, Hucitec, n.6, jul, p.75-94, 1975
- IANNI, Octávio. *A era do globalismo*. 7. ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2002. 252 p. ISBN 8520004210 (broch.).
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). . CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.. Disponível em:<[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia/default\\_caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm)>.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: um historia da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro, RJ: Arquivo Nacional, 1997. 326p. (Premio Arquivo Nacional de Pesquisa). ISBN 8570090226 (broch.).
- \_\_\_\_\_. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003
- GIOBELLINA BRUMANA, Fernando. *Umbanda: el poder del margen : un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social*. Coautoria de Elda Evangelina González Martínez. [Cadiz]: Servicio de Publicaciones: Universidad de Cadiz , Grupo de Estudios del siglo XVIII, 2000. 408 p., il. ISBN 9788477869238 (broch.).
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo, SP: Editora UNESP, 1991. 177 p. (Biblioteca básica). Inclui bibliografia. ISBN 8571390223 (broch.).
- \_\_\_\_\_. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2002. 233 p. Inclui índice. ISBN 9788571106697 (broch.).
- LAPASSADE, Georges. *O segredo da macumba*. Coautoria de Marco Aurelio Luz. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1972. xxvii, 101p., il. (Estudos sobre o Brasil e a America Latina, v.19). Inclui bibliografia.

- LEWGOY, Bernardo. Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita. Horiz. antropol., Porto Alegre, v. 10, n. 22, Dec. 2004. Available from: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010471832004000200011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010471832004000200011&lng=en&nrm=iso)>. access on 26 July 2014 - <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832004000200011>.
- \_\_\_\_\_. Os espíritas e as letras : um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. 2000. 352 pgs. Tese (doutorado). Universidade de São Paulo, Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, programa de pós-graduação em antropologia social. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/16244/000373496.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço : relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro, RJ: Arquivo Nacional, 1992. 292p., il. (Premio Arquivo Nacional de Pesquisa, 3). Bibliografia: p. 283-292. ISBN 8570090110 : (Broch.).
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Umbanda. São Paulo: Ática, 1986
- MALANDRINO, Brígida Carla. Umbanda: mudanças e permanências: uma análise simbólica. São Paulo, SP: Editora da PUC-SP: FAPESP, 2006. 292 p., il. (Hipótese). ISBN 9788528303414 (broch.).
- MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. Debates do NER. v. 4, n.4, 2003, p. 21-34
- \_\_\_\_\_. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo, Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. Estud. av., São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, Dec. 2004. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=en&nrm=iso)>. access on 03 July 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300010>.
- \_\_\_\_\_. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. Debates do NER. v. 4, n.4, 2003, p. 21-34.
- \_\_\_\_\_. A Teologia da Prosperidade. In: Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, p. 147-186, 1999
- \_\_\_\_\_. MUDANÇAS NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO NO CENSO 2010. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013

- MENEZES, Renata. “Aquele que nos junta, aquele que nos separa: reflexões sobre o campo religioso brasileiro atual a partir de Aparecida”. *Comunicações do ISER*, 67: 74-85. 2012<sup>a</sup>
- MENEZES, R., & BÁRTOLO, L. (2019). Quando devoção e carnaval se encontram. *PROA Revista De Antropologia E Arte*, 1(9), 96-121. Recuperado de <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/3120>
- MIRALDI, Juliana Closes. Pierre Bourdieu e a teoria materialista do simbólico. 2015. 149 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279737>. Acesso em: 22 jul. 2019.
- \_\_\_\_\_. Da doença a desordem: as práticas mágico- terapêuticas na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985
- NEGRÃO, Lisias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo, SP: USP, c1996. 377p., il. ISBN 8531403367 (broch.).
- NICOLAU NETTO, Michel. Discursos identitários em torno da música popular brasileira. 2007. 248 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279252>.
- OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. Da Nova Era à New Age Popular: As Transformações no Campo Religioso Brasileiro. *Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 141-157, jun. 2011. ISSN 1983-778X. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/1522/996>>. Acesso em: 19 nov. 2019. doi:<http://dx.doi.org/10.18224/cam.v9i1.1522>.
- \_\_\_\_\_. Globalização, New Age e Religiões Populares: uma digressão a partir do Vale do Amanhecer. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 12, n. 33, p. 211-232, 31 mar. 2014.
- ORO, Ari Pedro and URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horiz. antropol.* [online]. 2007, vol.13, n.27, pp.281-310. ISSN 1806-9983. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832007000100013>.
- \_\_\_\_\_. O neopentecostalismo macumbeiro. *Revista USP*, nº 1: 319-32. 2006.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, [1978]1999. 229p., il. ISBN 851107032X (broch.).

- \_\_\_\_\_. Anotações sobre religião e globalização. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2001, vol.16, n.47, pp.59-74. ISSN 0102-6909. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092001000300004>
- \_\_\_\_\_. Cultura brasileira e identidade nacional. 5. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1994, c1985. 148 p. ISBN 9788511070149 (broch.).
- \_\_\_\_\_. A consciencia fragmentada. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1980. 192p. (Coleção pensamento critica, v.41). Bibliografia: p. 191-192.
- \_\_\_\_\_. Mundialização: saberes e crenças. São Paulo: Brasiliense, 2006
- \_\_\_\_\_. Mundialização e Cultura. São Paulo: Ed. Brasiliense. 2003
- \_\_\_\_\_. Um Outro Território. São Paulo: Ed. Olho D'água. 2007
- PIERUCCI, A. F. Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. Estudos Avançados, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. (1996), A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo, Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo. Modernidade com Feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do Século XX. Tempo social São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, 1990
- \_\_\_\_\_. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, SP: Hucitec: Edusp, 1991. 261p., [16]p. de estampas, il. (algumas col.), 21cm. (Ciências sociais, 29). Bibliografia: p. 253-261. ISBN 8531400341.
- \_\_\_\_\_. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estud vol.18, n.52, pp. 223-238, 2004
- \_\_\_\_\_. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. Debates do NER v. 19, p.11-28, 2011
- \_\_\_\_\_. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998
- \_\_\_\_\_. (org.) ENCANTARIA brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2001. 383p., il. ISBN 8534702330 (broch.).
- PRESSEL, Esther. Umbanda in São Paulo: religious innovation in a developing society. [S.l.]: Ohio State University Press, 1978. 223 p.
- SCHWARZ, Roberto. Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. 6. ed. São Paulo, SP: Duas Cidades: Editora 34, 2012. 237 p. (Espírito crítico). ISBN 9788573261691 (broch.).

- SILVA, André Luiz da. Devoções populares no Brasil: Contextualizando Algumas Obras das Ciências Sociais. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, n° 3, , pp. 30-49, 2003
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomble e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo, SP: Ática, [1994] 2005. 149 p., il. (As religiões na historia). ISBN 8508046855 (broch.).
- \_\_\_\_\_. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo, SP: Edusp, 2000. 194p., il. Bibliografia: p.[185]-194. ISBN 8531405718 (broch.).
- \_\_\_\_\_. (org.) *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Orixas da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995. 325p., il. ISBN 8532615171 (broch.).
- SOARES, Geraldo Antonio. *Religião, cultura e poder na obra de Gilberto Freyre\**. DIMENSÕES vol. 23 – 2009. Pp. 200 – 224;
- SOUZA, André Ricardo. *O empreendedorismo neopentecostal no Brasil*. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 13, n. 15, p. 13-34, 2011.
- TEIXEIRA, Faustino. *Os dados sobre religiões no Brasil em debate*. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 77-84, jul./dez. 2013
- \_\_\_\_\_. *Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo*. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005
- \_\_\_\_\_. “Inculturação da fé e pluralismo religioso”. *Rede Ecumênica Latino-Americana de Missiólogos*. Disponível em [www.missilogia.org.br/artigos/15\\_incult.php](http://www.missilogia.org.br/artigos/15_incult.php), 6/9. (2007).
- TRINDADE, Liana Salvia. *Exu: símbolo e função*. São Paulo, SP: CER-FFLCH/USP, 1985. 236p. (Religião e sociedade brasileira, v.2).
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. "Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36 (141), 1976.
- WEBER, Max. 1982. *Ensaio de sociologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB. 2 v.
- \_\_\_\_\_. (2004 [1905]), *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- ZALUAR, Alba Maria. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1983. 127 p. (Antropologia social).

## Literatura religiosa

- CUMINO, Alexandre. Umbanda não É Macumba: umbanda é religião e tem fundamento. São Paulo, SP: Madras. 2017. ISBN-13: 978-8537009222. 160 p.
- DICIONARIO da umbanda: contendo o maior numero de palavras, usadas na umbanda, no candomble e nos cultos afro-brasileiros. Coautoria de Altair Pinto. 4. ed. Rio de Janeiro, RJ: Eco, [19- ]. 227 p.
- D' ARRUDA, Gisela. Umbanda Gira. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2010. ISBN-13: 978-8534703406, 160 p.
- JUNIOR, Ademir Barbosa. O Livro Essencial de Umbanda. São Paulo: Universo dos Livros Editora Ltda. 2014. ASIN: B00O4CVKOK. 350 p.
- KARDEC, Allan. O livro dos espíritos. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1991a.
- MARTINS, Giovani. Umbanda de almas e angola: ritos, magia e africanidade. São Paulo, SP: Ícone, 2011. ISBN-13: 978-8527411844. 184 p.
- MUTTI, Daisy e CHAVES, Lizete. Ensinaamentos Básicos de Umbanda. Porto Alegre, RS: Legião publicações. 2017, ISBN-13: 978-8555270321, 136 p.
- MACEDO, Edir. Orixás, caboclos & guias: deuses ou demônios?. São Paulo – SP: Unipro, 1994, 114 pgs. ISBN: 9788571405363
- PINTO, Flávia. Umbanda, Religião Brasileira: guia para leigos e iniciantes. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2014. ISBN-13: 9788534705172, 152 p.
- RIBEIRO, Jose. Cerimônias da umbanda e do candomblé. 2. ed Rio de Janeiro, RJ: Eco, 1974. 154 p.
- SARACENI, Rubens. Doutrina E Teologia De Umbanda Sagrada:a religião dos mistérios um hino de amor à vida. São Paulo, SP: Madras, 2018. ISBN-13: 978-8537001929. 344 p.
- SARACENI, Rubens. O GUARDIÃO DA MEIA-NOITE: POR HONRA E GLÓRIA DO CRIADOR DE TUDO E DE TODOS. São Paulo, SP: Madras. 2013, 17º ed. 198 p.
- SILVA, W.W. da Matta e, Lições de Umbanda e Quimbanda na Palavra de Um “Preto-Velho”, São Paulo, SP: Ícone, 2006, 7º ed. ISBN-13: 978-8527408929. 184 p.
- SOUZA, Ronaldo Figueira de. Nos Caminhos da Umbanda. Revelações Inéditas. São Paulo, SP: Ícone, 2015, 1º ed. ISBN-13: 978-8527412766. 104 p.
- XAVIER, Francisco C. – pelo espírito André Luiz. Nosso Lar. 60ª Ed. FEB, Brasília. 2009.

### Canais umbandistas no *YouTube*

Adérito Simões: <https://www.youtube.com/user/umbandat7>

Alan Barbieri: <https://www.youtube.com/user/alancasadelei>

Carol filha de oyá: <https://www.youtube.com/channel/UCSSv-IIS2kPRH-t2hK1tvq>

Devaneios de umbanda: <https://www.youtube.com/channel/UCfok9n9DbDmoYxUEorIJxOQ>

Jefferson Viscardi: <https://www.youtube.com/user/jeffersonviscardi>

Lauren: [https://www.youtube.com/channel/UCb\\_QIR0g14TG8hUYEi8HfXg](https://www.youtube.com/channel/UCb_QIR0g14TG8hUYEi8HfXg)

Mãe Bárbara de Iansã: <https://www.youtube.com/channel/UCstNX-Oa1RE6zhiQYNffnQ>

Norberto Peixoto: <https://www.youtube.com/user/norbertopeixoto7>

Paulo Ludogero: <https://www.youtube.com/channel/UC1vqsvufkXoMNzLSdtaV7nA>

Umband'boa: <https://www.youtube.com/user/UMBANDBOA>

### Reportagens

BARBOSA, Bernardo. Fé no Voto.UOL. São Paulo, 11/2018. Disponível em: <https://www.uol/eleicoes/especiais/politica-e-religiao.htm#frases-1>. Acesso em: 16/11/2018

EIRAS, Natália. Likes ou fé: o que está levando jovens para o candomblé e umbanda?. Blog Universa. São Paulo. 05/04/2019. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/04/05/likes-ou-fe-o-que-esta-levando-jovens-para-o-candomble-e-umbanda.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 06/09/2020

GONZÁLEZ, Letícia; CARIATTI, Nathália. Umbanda e candomblé conquistam jovens descolados no Brasil. Blog Marie Claire. São Paulo. 28/08/2015. Comportamento. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Comportamento/noticia/2015/08/com-festas-e-sem-regras-tradicionais-umbanda-e-candomble-conquistam-jovens-descolados-no-brasil.html>. Acesso em: 06/09/2020.

MORETTI, Juliene. Com novos terreiros, umbanda ganha público diverso em São Paulo. Blog Veja São Paulo. São Paulo. 21/02/2020. Cidades. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/cidades/com-novos-terreiros-umbanda-ganha-publico-diverso-em-sao-paulo/>. Acesso em: 06/09/2020.

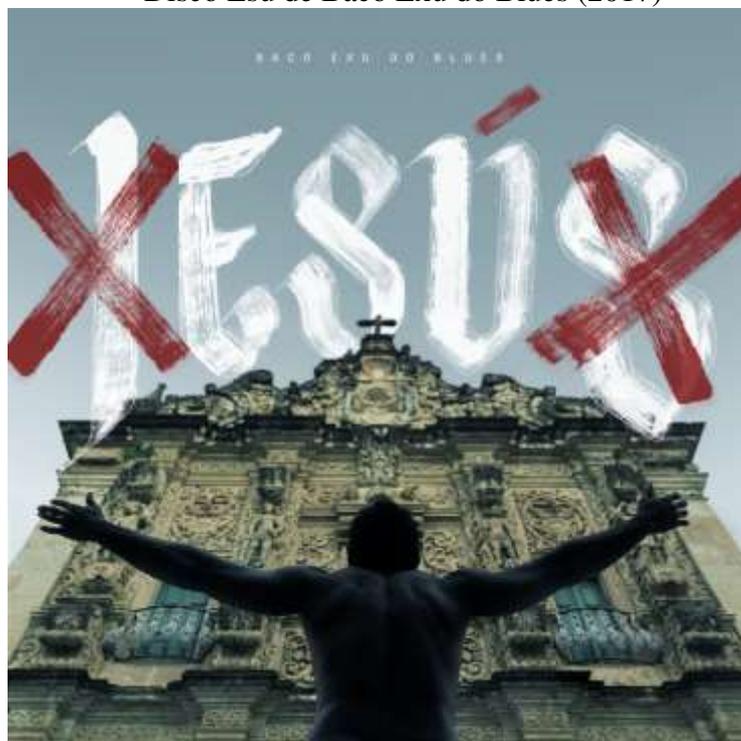
ROCHA, Paula. As religiões afro conquistam a classe média. Blog Isto é. São Paulo. 25/07/14. Comportamento. Disponível em: [https://istoe.com.br/374654 AS+RELIGIOES+AFRO+CONQUISTAM+A+CLASSE+MEDIA](https://istoe.com.br/374654_AS+RELIGIOES+AFRO+CONQUISTAM+A+CLASSE+MEDIA). Acesso em: 06/09/2020.

### **Material Audiovisual**

PINGA Fogo Com Chico Xavier: Edicao Historica - Programas 1 & 2 (2 Pcs).  
Direção: Chico Xavier, Saulo Gomes, Almir Guimaraes, Herculano Pires, Joao de Scantimburgo. São Paulo: Versatil, 2013. NTSC, Tela inteira, Preto e branco.

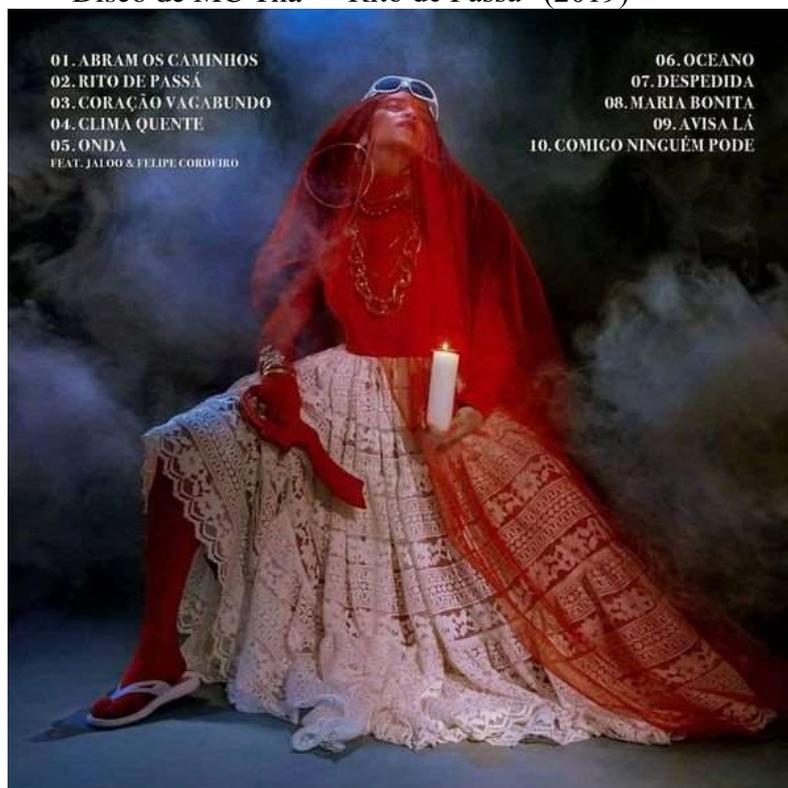
## ANEXO 1 - Produções culturais relacionadas às religiões afro-brasileiras

Disco Esú de Baco Exu do Blues (2017)



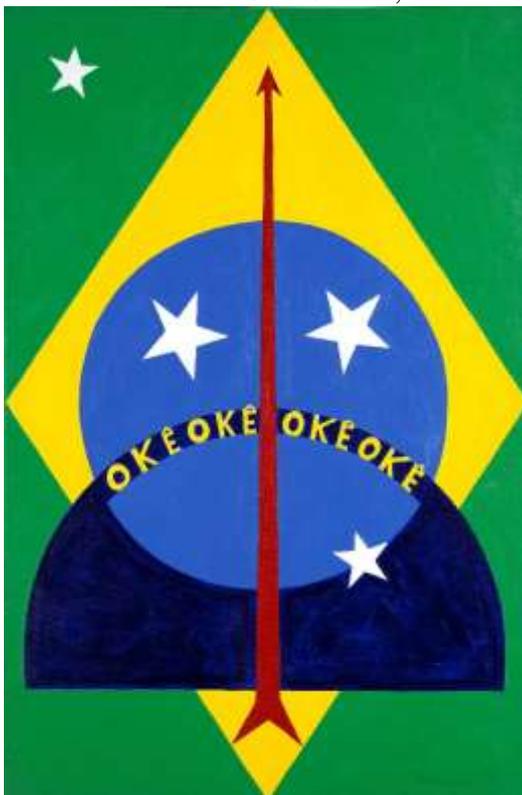
Fonte: [https://www.youtube.com/channel/UC\\_z2DsFoNDdWx1vRne7PSg](https://www.youtube.com/channel/UC_z2DsFoNDdWx1vRne7PSg). Acesso em: 20 de Junho de 2020.

Disco de MC Tha – “Rito de Passá” (2019)



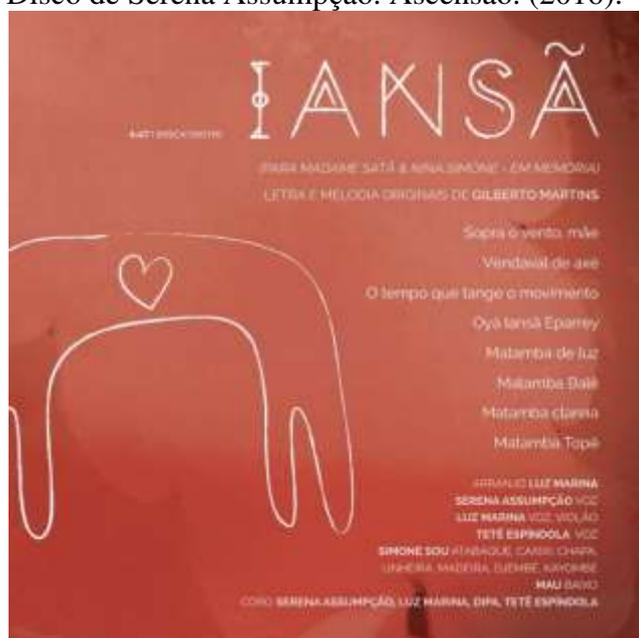
Fonte: <https://www.youtube.com/channel/UCR3q5aulJYUmBaz0mTiOwrw>. Acesso em: 20 de Junho de 2020.

Abdias do Nascimento. Okê Oxóssi, acrílica sobre a tela, 1970.



Fonte: ACERVO MASP. Disponível em: <https://masp.org.br/acervo/obra/oke-oxossi-276>. Acesso em: 20 de junho de 2020.

Disco de Serena Assumpção. Ascensão. (2016).<sup>127</sup>



Fonte: Selo Sesc. Disponível em: [https://issuu.com/selosesc/docs/encarte\\_ascensao\\_web/13](https://issuu.com/selosesc/docs/encarte_ascensao_web/13). Acesso em: 20 de Junho de 2020.

<sup>127</sup> Repertório composto por uma música para cada Orixá, abaixo parte do encarte do álbum, com a letra da faixa, Iansã.

Encarte do disco de Mariene de Castro – “Santo de Casa”, 2010.



Fonte: reprodução da imagem do encarte do álbum.

Livro “Conto dos Orixás” de Hugo Canuto, lançado na Comic-Con Experience, em 2017.



Fonte: Blog Super Interessante. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/cxcp-2017-artista-lanca-material-em-que-herois-sao-orixas/>. Acesso em: 20 de junho de 2020.

Banner do Show “Tecno Macumba” de Rita Benneditto



**Fonte:** Facebook oficial de Rita Benneditto. Disponível em:

<https://www.facebook.com/ritabenneditto.official/posts/1011320082341548/>. Acesso em: 20 de junho de 2020.