

UMBANDA E FORMAÇÃO SIMBÓLICA DO BRASIL IDENTIDADE NACIONAL, MATERIALIDADE RITUAL E REELABORAÇÕES DA MODERNIDADE RELIGIOSA

UMBANDA AND THE SYMBOLIC FORMATION OF BRAZIL NATIONAL
IDENTITY, RITUAL MATERIALITY, AND REELABORATIONS OF RELIGIOUS
MODERNITY

Ciências Humanas • 22/03/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/774156673](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/774156673)

Carlos Alberto Borges da Silva

RESUMO

Este artigo examina a Umbanda como uma das expressões mais densas da experiência histórica brasileira. Mais do que reconstituir a narrativa de sua fundação em 1908, interessa compreender a religião como resultado de um longo processo de sedimentação simbólica, no qual matrizes indígenas, africanas, católicas e espíritas foram sendo articuladas em linguagem própria. A análise percorre quatro frentes. A primeira situa o problema da origem, mostrando que 1908 deve ser lido menos como ponto inaugural absoluto do que como marco de institucionalização de práticas anteriores. A segunda discute a centralidade do Caboclo e do Preto Velho na elaboração religiosa da identidade nacional. A terceira concentra-se na dimensão material dos rituais, considerando guias, ervas, fumo e bebidas como mediações entre corpo, memória e sagrado. A quarta examina a plasticidade da Umbanda diante de questões contemporâneas, como gênero, diversidade sexual e crise ecológica. Sustenta-se, ao final, que a Umbanda não constitui apenas uma religião brasileira entre outras, mas uma forma singular de narrar o país a si mesmo, transformando conflito histórico em imaginação ritual.

Palavras-chave: Umbanda; identidade nacional; religiosidade afro-brasileira; estética ritual; modernidade religiosa.

ABSTRACT

This article analyzes Umbanda in its religious, cultural, and political dimensions, highlighting its role in the symbolic elaboration of Brazilian identity. Rather than merely reconstructing a narrative of origin, the article approaches the religion as the result of a broader historical process marked by the articulation of African, Indigenous, Catholic, and Spiritist matrices within Brazilian society. The text develops along four axes: the historical and social context of

Umbanda's consolidation; the centrality of the Caboclo and the Preto Velho in the religious construction of nationality; the material and aesthetic dimension of its rituals, with emphasis on beads, herbs, tobacco, and drinks; and, finally, its capacity for reinterpretation in the face of contemporary issues such as gender, sexual diversity, and environmental crisis. The argument advanced here is that Umbanda exceeds the condition of a particular religious system and stands as a privileged language for interpreting Brazil in its historical complexity, social contradictions, and creative power.

Keywords: Umbanda; national identity; Afro-Brazilian religiosity; ritual aesthetics; religious modernity.

1. INTRODUÇÃO

A Umbanda ocupa posição singular no interior do campo religioso brasileiro, não apenas pela extensão de sua presença social, mas pela densidade histórica que sua formação condensa. Em poucas tradições religiosas se pode observar, com igual nitidez, a convergência de matrizes indígenas, africanas, católicas e espíritas articuladas em uma linguagem ritual própria, capaz de responder, simultaneamente, a demandas de cura, pertencimento, identidade e interpretação do mundo social. É precisamente essa capacidade de síntese, longe de qualquer sentido de pureza, que torna a Umbanda particularmente relevante para pensar o Brasil. Essa capacidade de síntese não opera apenas no plano das grandes narrativas intelectuais sobre a nação; ela se manifesta, de forma talvez ainda mais densa, na escala cotidiana dos bairros populares. Pesquisa etnográfica realizada no Jardim Sumarezinho, bairro operário de formação recente em Hortolândia (SP), no início dos anos 1990, acompanhou sete terreiros — de candomblé, umbanda e quimbanda — instalados num mesmo espaço social, habitado

majoritariamente por migrantes oriundos de diversas regiões do Brasil (BORGES DA SILVA, 1993). O dado é revelador: em um bairro marcado pela precariedade de infraestrutura, pela ausência de equipamentos públicos e pela heterogeneidade das origens, os terreiros funcionavam como nós de uma rede de sentido, pertencimento e proteção espiritual. A Umbanda, nesse contexto, não era abstração identitária; era presença concreta, resposta cotidiana às vulnerabilidades de uma população trabalhadora que o Estado alcançava de forma insuficiente.

A tradição religiosa consagrou a data de 15 de novembro de 1908 como marco de seu nascimento oficial, vinculando-a ao episódio protagonizado por Zélio Fernandino de Moraes, em Niterói, quando a entidade identificada como Caboclo das Sete Encruzilhadas teria anunciado o surgimento de um novo culto, orientado pela caridade e aberto ao trabalho de caboclos e pretos velhos (GIUMBELLI, 2002). A força dessa narrativa é incontornável no plano da memória religiosa. Ela organiza pertencimentos, oferece um ponto de origem reconhecível e cumpre função de legitimação. Entretanto, no plano analítico, tal marco não pode ser tomado de forma literal e exclusiva.

Como demonstra Rohde (2009), a tendência a converter 1908 em instante inaugural absoluto do universo umbandista decorre de uma lógica interpretativa que privilegia a institucionalização de uma de suas vertentes em detrimento da historicidade mais longa e heterogênea do fenômeno. A Umbanda, sob essa perspectiva, não nasce subitamente; ela se constitui por sedimentação. Antes de receber um nome relativamente estável, antes de se apresentar como religião nacional em formação, já existiam práticas mediúnicas, cultos de cura, experiências de incorporação, circuitos devocionais e formas de sincretismo que preparavam o terreno

sobre o qual a religião viria a se consolidar. O problema, portanto, não é localizar um ponto zero, mas compreender o processo histórico por meio do qual práticas dispersas passaram a ser reunidas, reinterpretadas e legitimadas.

Essa observação desloca o foco da origem para a formação. Em vez de pensar a Umbanda como criação súbita, torna-se mais fecundo situá-la num campo ritual mais amplo, composto por calundus, macumbas, tradições banto, devoções populares, kardecismo, catolicismo e saberes indígenas transmitidos em circuitos nem sempre reconhecidos como legítimos. A data de 1908 assinala, nesse sentido, menos o nascimento de algo inteiramente novo do que a institucionalização e a nomeação de uma configuração específica, elaborada num contexto histórico no qual o Brasil buscava formas de organizar simbolicamente sua própria heterogeneidade.

Esse contexto não é secundário. O país vivia, nas primeiras décadas do século XX, os efeitos não resolvidos da Abolição e da Proclamação da República. A ordem republicana prometera modernidade, mas conservara estruturas oligárquicas, hierarquias raciais e mecanismos profundos de exclusão. Ao mesmo tempo, a questão da identidade nacional ganhava centralidade no pensamento social brasileiro. Como salientou Ortiz (1978), a Umbanda pode ser lida como uma tentativa singular de produzir unidade simbólica a partir de elementos historicamente desiguais e por vezes conflitivos. Ela não apaga a mistura; transforma-a em princípio ritual. Nesse horizonte, a Umbanda dialoga profundamente com a interpretação que Darcy Ribeiro elaborou sobre a formação do Brasil. Em *O povo brasileiro* (1995), Ribeiro propõe que o Brasil não é uma nação que fracassou em se tornar europeia, mas uma civilização original — a de um “povo novo”, gestado no encontro violento e criativo entre indígenas,

africanos e europeus. Para Ribeiro, o mestiço não é produto degradado das raças que o geraram, mas o sujeito histórico central de uma humanidade inédita: somos um povo forjado na dor e na mistura, capaz de produzir uma cultura sem equivalente no mundo (RIBEIRO, 1995, p. 453). Em *Mestiço que é bom!* (1996), Ribeiro vai além e reivindica a mestiçagem como valor positivo e projeto civilizatório: o mestiço brasileiro, longe de ser um problema racial a ser corrigido pelo branqueamento, é o protagonista da única civilização genuinamente nova que as Américas produziram (RIBEIRO, 1996, p. 31). Lida à luz dessa perspectiva, a Umbanda não é apenas uma das respostas simbólicas à formação nacional: ela é o sistema ritual que mais completamente encena e dramatiza essa condição mestiça, reunindo no mesmo espaço sagrado as três matrizes que Ribeiro identifica como fundadoras do povo brasileiro.

É nessa direção que o presente artigo propõe pensar a Umbanda como gramática da alma brasileira. A expressão é empregada aqui em sentido analítico: designa um sistema gerador de sentidos, uma estrutura simbólica capaz de combinar elementos relativamente estáveis e produzir, a partir deles, respostas sempre novas para dilemas históricos e existenciais. A hipótese central é que a Umbanda não constitui apenas uma religião brasileira entre outras, mas uma forma privilegiada de o país narrar a si mesmo, ritualizando tensões que atravessam sua formação social e convertendo conflito histórico em imaginação religiosa.

2. GENEALOGIA HISTÓRICA E INSTITUCIONALIZAÇÃO DA UMBANDA

2.1. O Problema da Origem e a Crítica Ao Marco Fundador

A consolidação da Umbanda ocorre em um período particularmente sensível da história intelectual e política do Brasil. Entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, a nacionalidade tornou-se objeto privilegiado de reflexão. O país era percebido como problema interpretativo: como pensar uma formação social atravessada pela colonização, pela escravidão, pela mestiçagem e pela desigualdade estrutural? Diferentes respostas foram produzidas. Algumas permaneceram presas ao racismo e ao determinismo; outras buscaram valorizar a mestiçagem como traço distintivo da experiência brasileira.

A Umbanda se adensa nesse mesmo horizonte, embora não como simples reflexo do debate erudito. Enquanto intelectuais procuravam formular teoricamente a nacionalidade, o terreiro elaborava uma resposta prática e simbólica. A religião organizou, em sua liturgia e em seu panteão, figuras capazes de condensar a experiência nacional de maneira singular. Nesse sentido, ela participa da invenção do Brasil não apenas como objeto de estudo, mas como instância produtora de sentido.

O período varguista reforçou esse quadro. O Estado Novo mobilizou signos populares como o samba, o futebol e determinadas expressões culturais afro-brasileiras na tentativa de forjar um imaginário nacional relativamente unificado. Bastide (1971), observando esse movimento, assinalou que a Umbanda talvez fosse o único movimento religioso genuinamente brasileiro. A formulação, embora ampla, capta algo decisivo: a religião não se apresenta como mera sobrevivência africana, nem como simples prolongamento do kardecismo, nem como catolicismo popular transfigurado. Sua especificidade está justamente na forma como rearticula esses elementos em arranjo próprio.

2.2. Legitimação, Racionalização e Disputa de Classificações

Essa consolidação foi acompanhada por processos seletivos de legitimação. Isaia (2008) mostra que intelectuais umbandistas vinculados ao espiritismo kardecista empenharam-se em racionalizar a religião e distingui-la de práticas classificadas como primitivas, fetichistas ou desordenadas. Essa operação foi sociologicamente eficaz, pois ajudou a conferir respeitabilidade urbana à Umbanda; mas teve custo simbólico importante, na medida em que contribuiu para o apagamento de suas raízes mais negras, mais populares e menos domesticáveis.

Nessa chave, a crítica de Rohde (2009) é fundamental. Ao recuperar evidências de práticas anteriores à institucionalização da umbanda branca, o autor desmonta a ilusão de origem pura e demonstra que o universo umbandista deve ser pensado como formação histórica longa, polifônica e instável. A Umbanda não surge do nada; ela é produto de rearranjos sucessivos. Sua unidade, portanto, nunca foi absoluta. Talvez seja justamente essa instabilidade constitutiva que explique sua notável longevidade. O caso mais eloquente dessa longevidade é o calundu de Luzia Pinta, escrava angolana que manteve um culto sincrético na Vila de Sabará, Minas Gerais, entre 1720 e 1740 — documentado por Mott (1994) e retomado por Silveira (2006), e recuperado analiticamente por Rohde (2009). As cerimônias organizadas por Luzia eram abertas ao público, frequentadas por negros e brancos, acompanhadas de canto e atabaques, com objetivos de cura, purificação e adivinhação; a sacerdotisa incorporava diferentes categorias de entidades, incluindo figuras que se assemelhavam ao que hoje chamamos de caboclos. A influência cristã estava presente na evocação de Santos, e a dimensão da caridade atravessava os atendimentos. Como

observa Rohde (2009, p. 88-89), se em 1720 já existia no Brasil um culto sincrético de elementos africanos, indígenas e portugueses voltado ao atendimento público, com incorporação, cura e limpeza espiritual, a data de 1908 só pode ser compreendida como momento de institucionalização e nomeação — jamais como ponto zero. O que muda com a umbanda branca do início do século XX não é a estrutura ritual, mas o discurso que a recobre, e com ele as disputas de legitimidade em torno de um campo religioso que já existia há muito mais tempo. Essa observação tem consequências interpretativas importantes para a compreensão da Umbanda enquanto campo religioso plural. A pesquisa etnográfica de Borges da Silva (1993), realizada entre terreiros de candomblé, umbanda e quimbanda no Jardim Sumarezinho, demonstrou que as autodefinições com que cada terreiro se apresenta — reivindicando uma prática mais pura, mais autêntica ou mais espiritual do que a dos vizinhos — não descrevem diferenças essenciais de crença, mas constroem posições relacionais num espaço de disputa. A diferença entre umbanda e quimbanda, por exemplo, não residia nas práticas em si, mas no valor que cada terreiro atribuía a si próprio em contraste com os demais. Como observou Borges da Silva (1993), ser da umbanda implicava colocar-se numa constante situação comparativa em relação à quimbanda, e vice-versa — o que significa que a identidade religiosa de cada casa se constituía, paradoxalmente, pela relação com aquilo de que procurava se distinguir. Essa lógica de classificação por contraste é, no fundo, a mesma que Rohde (2009) identifica na operação mais ampla da umbanda branca em relação ao conjunto do campo afro-brasileiro: a fronteira é sempre construída, nunca simplesmente encontrada.

3. ENTIDADES, MEMÓRIA HISTÓRICA E IMAGINAÇÃO NACIONAL

3.1. O Caboclo e a Ancestralidade Territorial

A Umbanda se tornou uma linguagem privilegiada da identidade nacional porque elaborou, no plano ritual, figuras capazes de condensar simbolicamente a formação brasileira. Entre essas figuras, o Caboclo e o Preto Velho ocupam posição central. Ambos ultrapassam a condição de entidades devocionais isoladas: funcionam como operadores de memória histórica, mediadores simbólicos e condensadores de experiências coletivas.

O Caboclo ocupa lugar de destaque no imaginário umbandista. Associado à mata, à força, à cura, ao conhecimento das ervas e à proteção, ele condensa uma forma de ancestralidade vinculada à terra e às populações indígenas. Sua presença no terreiro não se reduz à evocação abstrata do índio nacional. Ao contrário, trata-se de uma entidade que trabalha, fala, incorpora, benze, prescreve e aconselha. O Caboclo não é imagem congelada da origem; é presença atuante.

Essa diferença é relevante. Ao longo da história intelectual brasileira, o indígena foi frequentemente transformado em emblema literário ou em alegoria nacional, muitas vezes despojado de concretude histórica. Na Umbanda, porém, ele reaparece em registro distinto: como agente espiritual e figura de eficácia ritual. Como observa Silva (1994), o Caboclo umbandista possui nome, trajetória e especialidade; não é apenas símbolo, mas entidade de trabalho. É por essa via que a religião reinscreve a matriz indígena no centro da experiência brasileira.

Ortiz (1978) sugeriu que o Caboclo representa o brasileiro autêntico, anterior ao colonizador. Ainda que tal formulação comporte

simplificações, ela ilumina a função simbólica desempenhada por essa entidade. O Caboclo legitima a Umbanda como religião enraizada no território nacional e, simultaneamente, restitui à ancestralidade indígena uma posição de dignidade num país cuja história oficial frequentemente a marginalizou ou estetizou. O terreiro, nesse caso, realiza operação inversa à do apagamento nacional: transforma o que foi subalternizado em fonte de força espiritual. Essa restituição ressoa com o argumento de Darcy Ribeiro sobre a formação do povo brasileiro. Para Ribeiro (1995, p. 147), o índio não desapareceu na mistura — ele se transmutou, tornando-se um dos filões constitutivos do mestiço brasileiro, aquele que o conecta à terra, ao bioma e ao saber das plantas e das águas. O Caboclo umbandista é, nesse sentido, a forma religiosa pela qual o brasileiro acessa e reverencia esse filão indígena de sua própria constituição — uma memória que o Estado nacional tentou apagar, mas que sobreviveu, com toda a sua potência simbólica, nos terreiros. Essa leitura converge, por sua vez, com o perspectivismo ameríndio formulado por Viveiros de Castro (2002), segundo o qual muitos povos indígenas sul-americanos concebem o mundo como habitado por sujeitos — animais, plantas, espíritos — dotados de ponto de vista próprio. No terreiro, o rio não é apenas água: é Oxum. A floresta não é apenas biomassa: é o território dos Caboclos. Essa ontologia, que reconhece na natureza uma agência espiritual, não é ornamento litúrgico; é uma forma de habitar o mundo radicalmente distinta da perspectiva que o reduz a recurso.

A relação entre o Caboclo e a natureza aprofunda ainda mais essa leitura. Matas, rios, ervas e caminhos não constituem, para ele, simples cenário, mas domínio vivo de atuação. Essa cosmologia territorializada adquire relevância renovada em contexto de crise ecológica, pois permite reconhecer que a Umbanda carrega, desde

suas bases, uma percepção do mundo natural como espaço de agência e sacralidade.

3.2. O Preto Velho e a Memória Ritual da Escravidão

Se o Caboclo remete ao território e à ancestralidade primeira, o Preto Velho concentra a memória da escravidão e de suas permanências. Curvado, sereno, fumando o cachimbo, sentado em seu banco, falando com lentidão e acolhimento, ele traz ao centro do rito a experiência do cativo transformada em sabedoria. Sua autoridade não decorre do poder, mas da travessia do sofrimento. É precisamente essa transfiguração que lhe confere densidade simbólica.

Prandi (2005) observa que o Preto Velho converte marginalização em autoridade moral. A formulação é particularmente feliz, pois permite compreender a inversão operada pela Umbanda: o escravizado, historicamente reduzido à condição de objeto, retorna como sujeito de orientação, cura e escuta. O terreiro, assim, reinscreve no plano religioso uma dignidade negada pela ordem social. O sofrimento não desaparece; permanece inscrito na postura do corpo, na fala pausada, no gesto contido. Mas aquilo que a história transformou em degradação é convertido em fonte de autoridade espiritual. Essa inversão adquire dimensão sociológica precisa quando observada no contexto das classes populares que historicamente frequentam os terreiros.

A pesquisa etnográfica de Borges da Silva (1993) no Jardim Sumarezinho mostrou que os terreiros de umbanda daquela comunidade eram frequentados sobretudo por migrantes de diversas regiões do Brasil, trabalhadores manuais, domésticas e

desempregados — sujeitos que partilhavam, com o Preto Velho, a experiência da marginalização e do desamparo. O terreiro, nesse contexto, não cumpria apenas função religiosa em sentido estrito; era também espaço de escuta, de orientação prática, de construção de laços comunitários num bairro onde a sociabilidade ainda estava se organizando. A autoridade do Preto Velho, portanto, não falava apenas ao passado da escravidão: falava ao presente da exclusão. Sua sabedoria soava verdadeira precisamente porque era reconhecível — porque os consulentes, ao sentar diante dele, encontravam uma figura que havia passado pelo que eles também viviam, e sobrevivido com dignidade.

Essa operação, contudo, não está livre de ambivalências. Como apontaram diferentes interpretações antropológicas, a representação do Preto Velho pode também correr o risco de reiterar imagens de resignação e passividade associadas ao negro na formação brasileira. Maggie (1975), nesse sentido, advertiu para os mecanismos simbólicos por meio dos quais certas formas de religiosidade podem suavizar tensões raciais sem efetivamente enfrentá-las. A crítica é pertinente e impede qualquer idealização simplista. A Umbanda não se coloca fora da história racial do país; ela a reinscreve, com suas potências e limites. É elucidativo, nesse ponto, o argumento de Schwarcz (1998) sobre as singularidades do racismo brasileiro: ao contrário de outras formações nacionais onde a hierarquia racial foi explicitada em lei, no Brasil ela se naturalizou, estabilizou e silenciou — tornando-se, paradoxalmente, mais difícil de nomear e enfrentar. Esse mecanismo de silenciamento operou também no interior da Umbanda, particularmente no período de sua institucionalização, quando os intelectuais umbandistas oriundos do kardecismo buscaram diferenciar a umbanda branca das macumbas e dos candomblés mediante um discurso que, ao

celebrar a harmonia das três raças representadas no panteão, encobria as assimetrias reais entre elas (ROHDE, 2009, p. 85). A presença pacífica do Caboclo e do Preto Velho lado a lado no terreiro era, sob esse ângulo, tanto afirmação da mestiçagem como horizonte de pertencimento quanto neutralização ritual dos conflitos que essa mestiçagem histórica condensava.

Ainda assim, é precisamente nessa ambiguidade que reside parte de seu interesse analítico. O terreiro não oferece solução harmônica para o passado escravista; ele o dramatiza em chave ritual. O Preto Velho é, ao mesmo tempo, memória da dor e promessa de cura, lembrança da opressão e produção de autoridade. Sua força decorre dessa tensão não resolvida.

4. MATERIALIDADE RITUAL E ESTÉTICA DO SAGRADO

4.1. Corpo, Rito e Técnicas de Incorporação

A Umbanda exige ser compreendida também a partir de sua dimensão estética e material. Trata-se de uma religião em que o sagrado se manifesta através do corpo, dos objetos, das substâncias, dos cheiros, das cores, da fumaça, do canto e do gesto. Não há, nela, oposição radical entre espírito e matéria. O invisível se realiza no sensível, e é justamente essa condição encarnada que confere à experiência ritual sua potência singular.

O conceito de “técnicas do corpo”, formulado por Mauss (2003), oferece chave interpretativa fecunda para essa dimensão. Os rituais umbandistas envolvem modos socialmente aprendidos de usar o corpo: incorporar, defumar, saudar, distribuir passes, preparar banhos, portar guias, acender velas, cantar pontos. Esses gestos não são espontâneos, mas transmitidos no interior de uma tradição. O

corpo, nesse sentido, não é simples suporte do rito; é seu lugar de elaboração.

4.2. Guias, Ervas, Fumo e Bebidas Como Mediações Rituais

As guias exemplificam bem essa gramática material. Mais do que adornos, elas organizam pertencimento, proteção, filiação e hierarquia. As cores, combinações e modos de uso obedecem a códigos próprios, vinculados a entidades, linhas e fundamentos. O corpo que porta uma guia não apenas exhibe uma devoção; ele se inscreve numa rede de relações espirituais e sociais que ultrapassa o instante do ritual. A codificação cromática das guias não é arbitrária. Como demonstrou Verger (1981, p. 30), cada orixá possui uma identidade visual definida não apenas pela cor, mas por um conjunto de atributos materiais que fazem do ritual uma verdadeira encenação cosmológica. Na Umbanda, essa encenação é ainda mais elaborada, pois as entidades não são apenas orixás: são também Caboclos, Pretos Velhos, Erês, Exus e Pombagiras, cada qual com sua paleta cromática e seus objetos rituais específicos — o vermelho e o preto de Exu, o azul-claro de Iemanjá, o verde e o amarelo de Oxóssi, o branco dos Pretos Velhos. Esse sistema visual funciona também como marcador de pertencimento e hierarquia dentro da comunidade: quem porta determinados colares declara, para quem sabe ler, sua linhagem espiritual e sua posição numa rede de relações que transcende o espaço sagrado e se estende ao cotidiano. A guia é, nesse sentido, uma forma de identidade portátil.

Também as ervas possuem função decisiva. Sua presença em banhos, defumações e tratamentos revela uma concepção integrada de cuidado, na qual saúde, equilíbrio espiritual e recomposição moral aparecem como dimensões mutuamente implicadas. Luz

(1995) mostrou que as religiões afro-brasileiras historicamente produziram formas de cuidado coletivo em contextos marcados pela ausência ou precariedade da assistência estatal. Na Umbanda, essa dimensão se expressa numa farmacologia do sagrado que reúne conhecimento ritual, experiência comunitária e elaboração simbólica da cura.

O mesmo raciocínio vale para fumo e bebidas. Frequentemente lidos de maneira estigmatizante por observadores externos, esses elementos cumprem funções específicas no interior da lógica ritual. A fumaça não é apenas fumaça: limpa, descarrega, firma, protege, abre caminhos. As bebidas, por sua vez, podem atuar como elementos de comunicação simbólica, associados à natureza de determinadas entidades e aos modos específicos de sua atuação (PRANDI, 2005). O erro interpretativo mais comum consiste em transplantar sobre essas práticas uma moralidade externa ao sistema religioso que lhes confere sentido.

Tomada em conjunto, essa materialidade revela algo decisivo: a Umbanda afirma uma ontologia encarnada do sagrado. O espiritual não se situa fora do mundo sensível; passa por ele. Por isso mesmo, a religião fala tão diretamente a sujeitos concretos, marcados por sofrimento, vulnerabilidade e busca de amparo. O sagrado, no terreiro, não é abstração distante, mas presença que toca, sopra, cheira, canta e aconselha

5. PLASTICIDADE RELIGIOSA E REELABORAÇÕES DA MODERNIDADE

5.1. Gênero, Diversidade e Reorganização do Espaço Ritual

A permanência histórica da Umbanda não pode ser dissociada de sua extraordinária plasticidade. Ao contrário de tradições fortemente centralizadas e reguladas por cânones fixos, a Umbanda se organiza em terreiros relativamente autônomos, atravessados por grande variedade de estilos, ênfases e interpretações. Essa descentralização não constitui defeito estrutural; ao contrário, é uma das condições de sua capacidade adaptativa.

Birman (1995) observou que a Umbanda aprende com os problemas de seu tempo. A formulação é precisa. A religião reelabora, no interior de sua própria lógica, demandas e tensões que emergem da vida social. Isso se torna visível, por exemplo, nas questões de gênero e diversidade sexual. Embora persistam em alguns terreiros arranjos patriarcais ou moralidades tradicionais, muitos outros historicamente funcionaram como espaços de acolhimento, sobretudo para mulheres em posição de liderança e para sujeitos LGBTQIA+ recusados por outras instituições religiosas. Esse protagonismo feminino tem raízes históricas profundas. Edison Carneiro (1948, p. 56), em seus estudos pioneiros sobre os candomblés baianos, já assinalava que a chefia feminina nos terreiros constitui uma das formas mais antigas de liderança institucionalizada de mulheres na sociedade brasileira — exercida em pleno patriarcado, por sacerdotisas que combinavam autoridade religiosa, política e comunitária.

A pesquisa de Ferretti (1985) acrescenta que, nas religiões de matriz africana, a orientação sexual dos fiéis nunca foi critério de exclusão: os indivíduos são acolhidos a partir de sua relação com as entidades, e não de sua identidade de gênero ou sexualidade. Essa abertura estrutural distingue o terreiro de numerosas outras instituições religiosas e explica, em parte, por que ele funcionou historicamente

como refúgio para experiências marginalizadas. Com o avanço dos movimentos feministas e LGBTQIA+ a partir dos anos 1990, esse potencial foi progressivamente explicitado. Capone (2004, p. 89) observa que a reinterpretação do sagrado em chave feminista é fenômeno crescente nos terreiros urbanos brasileiros: figuras como a Pombagira passaram a ser relidas não como estereótipo da mulher sedutora e perigosa, mas como símbolo de liberdade e resistência ao controle social sobre a sexualidade feminina. Essa reinvenção não é ruptura com a tradição; é seu desdobramento — mais uma evidência da capacidade gerativa da gramática umbandista.

Essa abertura não deve ser romantizada. Há conflitos, limites e contradições. Mas é significativo que a Umbanda, em numerosos contextos, tenha oferecido reconhecimento a experiências marginalizadas. Tal disposição não deriva apenas de um discurso abstrato de tolerância, mas da própria estrutura relacional do terreiro, no qual a caridade, o trabalho espiritual e a necessidade concreta do consulente tendem a prevalecer como critérios fundamentais.

5.2. Crise Ambiental, Território e Cosmologia Umbandista

A questão ambiental constitui outro campo decisivo de reelaboração contemporânea. A Umbanda sempre foi, em sua cosmologia, uma religião territorializada. Mata, rio, mar, pedreira, vento, fogo e encruzilhada são domínios espirituais, não meros recursos naturais. Por isso, a crise ecológica não lhe chega como tema inteiramente externo. Ela incide sobre um universo já estruturado por uma percepção do ambiente como espaço de agência e sacralidade.

Essa sensibilidade se torna particularmente relevante no contexto amazônico. Em regiões como Roraima, a relação entre espiritualidade, território e conflito ambiental assume intensidade específica. Ao mesmo tempo, pesquisas recentes indicam que as religiões de matriz africana enfrentam processos de invisibilização e pressão simbólica em contextos de forte expansão pentecostal (MORAES KIEFFER; BAYERL PADILHA, 2024). O dado revela que a plasticidade da Umbanda não significa segurança institucional. A religião se adapta, mas o faz em meio a disputas concretas por legitimidade, espaço público e sobrevivência simbólica. A relação entre território, natureza e sagrado também se manifesta de forma concreta na escala local dos terreiros. A pesquisa de Borges da Silva (1993) no Jardim Sumarezinho documentou a existência de um espaço verde compartilhado entre os terreiros da região — o chamado Vale dos Orixás —, um bosque urbano cujas trilhas e clareiras eram usadas pelos diferentes terreiros para a realização de trabalhos espirituais, deposição de oferendas e rituais que exigiam contato com a natureza. O que tornava esse espaço singular era justamente sua condição de território disputado e negociado: cada terreiro tinha seus locais de uso costumeiro, reconhecidos implicitamente pelos demais, e a invasão ou contaminação ritual dessas áreas era fonte frequente de tensões — incluindo acusações de demanda entre casas concorrentes. O Vale dos Orixás funcionava, assim, como espelho material das relações entre os terreiros: um espaço onde a cosmologia da natureza-sagrada encontrava a sociologia da rivalidade religiosa, produzindo um campo de forças que era ao mesmo tempo ecológico e político. A cosmologia umbandista possui, nesse contexto, um recurso analítico que merece ser levado a sério. O perspectivismo ameríndio, formulado por Viveiros de Castro (2002), propõe que numerosas tradições indígenas sul-americanas concebem o mundo como habitado por

sujeitos dotados de ponto de vista — animais, plantas, espíritos, forças naturais. Essa ontologia, radicalmente distinta do naturalismo ocidental que reduz o ambiente a recurso, encontra eco na cosmologia umbandista: no terreiro, a Oxum não representa o rio — ela é o rio enquanto sujeito espiritual. O Caboclo não simboliza a floresta — ele a habita e a governa. Essa percepção do mundo natural como espaço de agência sagrada não é mera metáfora; implica uma ética de relação com o ambiente que permanece em aberto como possibilidade política. As lideranças de terreiro que, a partir dos anos 1980, passaram a articular sua espiritualidade com a defesa dos biomas brasileiros não estavam importando uma pauta ambientalista externa: estavam explicitando uma implicação que sempre esteve inscrita na própria teologia da religião.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Umbanda pode ser compreendida, à luz do percurso desenvolvido neste artigo, como uma das formas mais densas de elaboração simbólica da experiência brasileira. Sua singularidade não reside em oferecer síntese pacificada da formação nacional, mas em transformar em linguagem ritual tensões que permanecem abertas na história do país. Nela, a mistura não é negada; é dramatizada. A memória da escravidão não é apagada; reaparece sob a forma de autoridade espiritual. A ancestralidade indígena não é reduzida a ornamento da nacionalidade; retorna como presença ativa. O sagrado não se separa do corpo e da matéria; encarna-se neles. Essa elaboração simbólica se realiza, contudo, não num plano abstrato, mas na concretude das relações entre terreiros, no cotidiano dos bairros populares, nas negociações de prestígio e nos conflitos que constituem o campo religioso. A pesquisa etnográfica de Borges da Silva (1993) sobre os terreiros do Jardim Sumarezinho oferece uma

chave analítica particularmente fecunda para compreender esse processo: o sistema de acusações de demanda — disputas espirituais travadas entre casas concorrentes — não dissolvia o campo religioso, mas o constituía. Eram justamente as rivalidades, os desentendimentos e as acusações recíprocas que mantinham os terreiros em relação uns com os outros, produzindo um conjunto maior do que a soma de suas partes. A demanda, nesse sentido, funcionava como o avesso da caridade: enquanto esta afirmava a Umbanda como espaço de solidariedade e cura, aquela revelava que esse espaço era também campo de disputa por poder, clientela e reconhecimento. Ambas as dimensões são constitutivas. A Umbanda não é nem o paraíso da harmonia sincrética nem o campo de batalha do esoterismo mercantil; ela é as duas coisas ao mesmo tempo, nessa tensão irresolúvel que a torna tão brasileira.

É por isso que a noção de gramática se mostra particularmente fecunda. A Umbanda constitui um sistema gerador de sentidos, capaz de combinar entidades, ritos, objetos, cantos e fundamentos de maneira a produzir respostas sempre renovadas para sofrimentos antigos e dilemas novos. Sua força decorre menos de qualquer pureza originária do que de sua condição processual, aberta, contraditória e inventiva. Talvez resida aí seu traço mais propriamente brasileiro.

Nada disso autoriza leitura ingênua. A Umbanda participa das assimetrias do mundo em que existe. Pode acolher e hierarquizar, resistir e reproduzir, preservar memórias subalternizadas e, ao mesmo tempo, reorganizá-las de modo ambíguo. Mas essa incompletude não a diminui; ao contrário, é o que lhe confere espessura sociológica e histórica. A religião não está fora do Brasil:

ela é uma de suas formas mais expressivas de autoinscrição simbólica.

Compreender a Umbanda, portanto, não significa apenas descrever um sistema religioso. Significa reconhecer uma das linguagens por meio das quais o país continua tentando narrar a si mesmo, elaborar suas fraturas e produzir, a partir de uma história marcada pela violência, formas persistentes de cura, pertença e imaginação coletiva. DaMatta (1979, p. 104) identificou no “jeitinho” brasileiro uma capacidade estrutural de navegar entre regras opostas sem simplesmente escolher uma delas, encontrando saídas criativas em situações aparentemente sem solução. A Umbanda encarna essa lógica: ela não escolheu entre catolicismo e candomblé, entre Europa e África, entre modernidade e ancestralidade. Ela os convocou todos ao mesmo espaço e os fez dançar juntos. Se DaMatta nos oferece a chave cultural para essa síntese, é Darcy Ribeiro quem lhe confere o horizonte civilizatório mais ambicioso. Em *O povo brasileiro* (1995, p. 410), Ribeiro vislumbra no Brasil uma “Roma Negra” potencial — uma civilização capaz de integrar heranças culturais diversas sem destruí-las, produzindo algo genuinamente novo. A Umbanda, com seu panteão de entidades que reúnem o índio, o negro e o branco num mesmo espaço ritual, é o paradigma concreto dessa promessa: incompleto, contraditório, irreversivelmente vivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1971.

BORGES DA SILVA, Carlos Alberto. Estudo sobre acusação de demanda entre terreiros. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

BIRMAN, Patricia. Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UERJ, 1995.

BROWN, Diana DeGroat. Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil. New York: Columbia University Press, 1994.

CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa/Pallas, 2004.

CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luís: EDUFMA, 1985.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Caminhos da alma: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002. p. 183-217.

ISAIA, Artur Cesar. Religião e magia na obra dos intelectuais da Umbanda. Projeto História, São Paulo, n. 37, p. 195-214, dez. 2008.

LUZ, Marco Aurélio. Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1995.

MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MORAES KIEFFER; BAYERL PADILHA. A Amazônia Negra: religiões de matriz africana e o pentecostalismo em Boa Vista, Roraima. Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales, v. 17, n. 4, 2024. DOI: 10.55905/revconv.17n.4-035.

MOTT, Luiz. O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. Revista do IAC, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira. Petrópolis: Vozes, 1978.

PRANDI, Reginaldo. Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. Mestiço que é bom! Rio de Janeiro: Revan, 1996.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 77-96, mar. 2009. ISSN 1677-1222.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade contemporânea. In: SCHWARCZ, L. (org.). História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 174-243.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maianga, 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1981.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.