

Umbanda branca: secularização e/ou apropriação cultural?

White Umbanda: secularization and/or cultural appropriation?

Gabriel Sanches Gonçalves¹



<https://doi.org/10.23925/ua.v28i45.e69978>

Resumo: O presente artigo elucida a institucionalização da umbanda em sua versão embranquecida como secularização e apropriação cultural no processo de industrialização do Brasil no início do século XX. Neste sentido, demonstraremos que, do ponto de vista histórico, a umbanda como prática religiosa é plural, definida a partir de uma disputa política entre grupos que a reivindicam como culto ancestral e grupos que a reivindicam como religião espírita. Este artigo também se propõe a demonstrar a linha tênue entre apropriação cultural e silenciamento de cultos como as macumbas e as quimbandas, evidenciando o modo com que aspectos dos referenciados sistemas espirituais foram esvaziados e adaptados aos interesses da branquitude.

Palavras-chave: umbanda branca, apropriação, quimbanda, macumba.

Abstract: This article elucidates the institutionalization of the white Umbanda religion as secularization and cultural appropriation in the industrialization process in Brazil at the beginning of the 20th century. In this sense, we will demonstrate that, from a historical point of view, Umbanda as a religious practice is plural, defined based on a political dispute between groups that claim it as an ancestral cult and groups that claim it as a spiritist religion. This article also aims to demonstrate the fine line between cultural appropriation and the silencing of cults such as macumbas and quimbandas, highlighting the way in which aspects of the aforementioned spiritual systems were emptied and adapted to the interests of whiteness

Keywords: umbanda, appropriation, quimbanda, macumba.

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade Paulus de Comunicação. Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,  0009-0000-9360-7925, complex970@gmail.com.

Introdução

Desde a elaboração do meu pré-projeto, requisito para participação no processo seletivo para mestrado pelo Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC – SP) em 2021, analiso os possíveis estigmas que a ramificação branca da umbanda repercutiu no imaginário umbandista a respeito dos seres espirituais presentes nos cultos de macumba e quimbanda, em especial, em relação a exus e a pombagiras. Apesar da escassez bibliográfica acerca do tema, foi identificado um cenário de disputa ideológica entre os referidos cultos. Existe apropriação cultural quando há esforços de silenciamento de um grupo sobre o outro, resultando no processo de branqueamento de tradições religiosas negras.

Ao nos debruçarmos acerca da consolidação da umbanda ou de outras tradições afro-religiosas nas metrópoles e periferias da sociedade brasileira, os resultados das pesquisas que são gerados dentro de grandes programas de pós-graduação, amparados por órgãos de fomento à pesquisa científica como a CAPES e a CNPQ, ganham visibilidade tanto entre a academia, quanto em terreiros. Nos referimos aos terreiros, pois as lideranças desses espaços sagrados entendem a legitimação das pesquisas realizadas por cientistas sociais e cientistas da religião, reconhecendo-se, nelas, como sujeitos e não apenas como objetos.

Em sua tese doutoral, cujo título nos provoca a refletir sobre um exemplo de processo de apropriação cultural (*A morte branca do feiticeiro negro*), Renato Ortiz (1999) conclui que a religião umbanda é a secularização das tradições afro-religiosas que a antecederam, prática adaptada à industrialização que estava sendo implementada no Brasil na primeira metade do século XX: “Para Ortiz, o que está em questão na origem da nova religião é a rejeição da África negra na Umbanda, por meio da presença paradoxal de elementos africanos em seus átrios” (CABRAL, 2022, p. 91). Embora haja consenso acerca da indiscutível contribuição do sociólogo para as Ciências Sociais e a Ciência da Religião, a produção de Ortiz deixa lacunas a serem preenchidas pelos pesquisadores posteriores.

Entre as lacunas deixadas por Renato Ortiz (1999) está a seguinte: a partir de qual perspectiva é possível retratar os grupos que reivindicam o resgate dos aspectos ancestrais

da umbanda? Afinal, não há apenas uma umbanda, aquela descrita por Ortiz como prática secularizada, há muitas outras que carecem de investigação científica, que podem ser chamadas de umbandas pretas, decoloniais ou, até mesmo, de macumbas.

A umbanda branca e suas ramificações cada vez mais universalistas tornaram-se imperativas nos esforços de investigação do que caracteriza os cultos ou as religiões umbandistas: veneração de santos católicos e divindades africanas (orixás) como expressões equivalentes da mesma energia divina (deus judaico-cristão) e devoção a espíritos confessadamente cristãos, que buscam a luz divina com a perpetuação da caridade.

Muitos praticantes têm sido surpreendidos com centro espíritas de umbanda que substituem atabaques por instrumentos como guitarra, baixo e bateria, amparados por líderes religiosos que justificam essa descaracterização como resultado de uma evolução natural. Em contrapartida, não são poucos os grupos umbandistas que referenciam a seus terreiros como quilombos espirituais, gerando reflexões e resgates de identidade.

Em sua dissertação de mestrado, o cientista da religião David Dias Delgado, também sacerdote umbandista, revela que

aprendi a perceber o terreiro de frente para trás. Como se durante os mais de quinze anos transitando por estes espaços eu houvesse caminhado no sentido anti-horário de ser e existir, porém, só descoberto o trajeto agora. Este caminho-retorno aqui relatado traduz a eterna busca que se acomete a todo aquele que se descobre um ser de ancestrais africanos (DELGADO, 2022, p. 15-16).

O presente artigo não possui o pretexto de apresentar descrições minuciosas acerca dos procedimentos ritualísticos da umbanda branca, mas, bibliograficamente, refleti-la como um movimento religioso que exerceu e continua exercendo o que Rodney William (2020) nos apresenta como apropriação cultural: "Agora, a quem serve dizer que orixá é amor, é energia, e não tem cor? Qual o sentido e a intenção de imaginar que orixás são brancos" (WILLIAM, 2020, p. 174)?

No decorrer da sua obra, William (2020) deixa claro que não se trata de problematizar a presença de pessoas brancas dentro dos terreiros, pois, muitos indivíduos socialmente

privilegiados propiciaram contribuições magistrais para a memória das religiões africanas, dando destaque a nomes como Gisele Cossard e Pierre Verger. Enquanto babalorixá de candomblé, iniciou muitas pessoas brancas. Seu objetivo é discutir o processo de descaracterização dos cultos tradicionais para atender às necessidades estéticas e culturais da branquitude. Afinal, qual é a necessidade de branquear a prática religiosa de uma classe, sendo que a minha própria classe possui as suas próprias práticas religiosas (catolicismo, protestantismo, espiritismo)?

Se por um lado, alguns grupos umbandistas desenvolveram-se enquanto continuum (CAMARGO, 1961) à doutrina espírita e, simultaneamente, a atribuíram uma antiguidade milenar que renega a sua africanidade (FONTENELLE, 1954), por outro lado, a realidade empírica indica que outros grupos norteiam a África como a mãe perdida (HARTMAN, 2021).

É necessário refletirmos sobre as múltiplas experiências umbandistas existentes, para além do famoso mito fundador de que, no ano de 1908, o jovem de 16 anos Zélio Fernandino de Moraes incorporou o Caboclo das Sete Encruzilhadas e, a partir do referido evento, o médium decidiu inaugurar a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, também conhecida como o primeiro terreiro a estipular diretrizes para a vivência da umbanda na sociedade brasileira.

Umbanda macumbeira

Como representante da análise plural da umbanda, o historiador Luiz Antônio Simas, publicou uma obra de grande alcance, intitulada *Umbandas – uma história do Brasil*. Quando caminhamos pelas encruzilhadas da referida obra, percebemos que, não apenas como historiador, mas, enquanto fiel, Simas (2021) se propõe a relatar uma perspectiva particular de umbanda. Experimenta dar vasão às memórias construídas enquanto neto de uma mãe de santo umbandista, esforçando-se para responder à pergunta: “umbanda é macumba” (SIMAS, 2021)?

Segundo ele,

na perspectiva deste livro, macumba é instrumento e pode ser diversas outras coisas, mas designa também e sobretudo um conjunto de rituais religiosos, no sentido da ligação que promovem entre os humanos e o mistério, resultantes do amálgama tenso e intenso de ritos de ancestralidade dos bantos centro-africanos, calundus, pajelanças, catimbós, encantarias, cabocladas, culto aos orixás iorubanos, arrebatamento do cristianismo popular, espiritismos e afins (SIMAS, 2021, p. 20).

Para Simas, a umbanda pode ser chamada de macumba por nela sintetizar todas as práticas religiosas afro-brasileiras que antecederam à tentativa de sua institucionalização por meio de federações espíritas, a exemplo das santidades protagonizadas pelos indígenas e dos calundus protagonizados pelos negros bantus. Cada terreiro de umbanda é constituído a partir dos referenciais do sacerdote em relação ao sagrado, pelo acúmulo de conhecimento acerca dos cultos afro-brasileiros.

Apesar do terreiro da avó de Simas ser considerado de umbanda, por conta da diversidade ritualística, insiste em descrevê-lo como terreiro de macumba. De fato, é uma palavra com inúmeras possibilidades religiosas, ora elogiosas, ora pejorativas. De acordo com a antropóloga Tina Grudun Jensen,

a Macumba no Rio era caracterizada por um ecletismo religioso distinto, e pelo fato de que se difundiu entre grupos étnicos de quase todos os setores sociais. Entre as várias tradições religiosas que entram na Macumba estão o Candomblé, o culto aos *Caboclos* e o Espiritismo Kardecista. Com a Macumba apareceram dois arquétipos diferentes: o *Caboclo* (o índio brasileiro) e o *Preto Velho* (um espírito de escravo), ambos assumiram grande importância na fundação da Umbanda mais tarde (JENSEN, 2001).

Para além das abordagens que denotam a palavra macumba como termo pejorativo ou como apenas um instrumento semelhante ao reco-reco (SIMAS, 2021)², macumba é a síntese de inúmeras práticas afro-religiosas dentro de único espaço, protagonizada no Rio de Janeiro por líderes espirituais negros, descendentes, em sua maioria, de bantus provenientes de países como Reino do Congo e Angola: “A macumba agencia uma pluralidade de sabedorias ancestrais de grupos culturalmente malditos e os entrecruza de forma criadora e reexistente” (CABRAL, 2022, p. 104).

De acordo com Arthur Ramos (1942), nos espaços sagrados das macumbas, umbanda ou embanda era o nome do sacerdote ou da sacerdotisa que conduzia o ritual. Infelizmente, Jensen (2021) se esquece de considerar a presença do culto aos exus e pombagiras na macumba, pois, de acordo com a pesquisa de Ortiz (1999), Lapassade (1972) e Luz (1972), conclui-se que são os grandes líderes espirituais, os donos da cabeça dos dirigentes dos terreiros macumbeiros. São espíritos que, em práticas afro-religiosas do final do período colonial, como o caso da cabula, eram referenciados como tatas (NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2017).

As favelas eram o epicentro dos cultos macumbeirísticos (LAPASSADE e LUZ, 1972), detendo uma clientela branca e de classe média, residente das metrópoles ou por turistas europeus. Os frequentadores brancos, em sua maioria pertencentes à classe dominante da época, ao mesmo tempo que nutriam um olhar estigmatizante dos cultos, também os interpretavam como eficazes.

Exemplo histórico da aderência dos referidos cultos entre os brancos é o caso do Presidente da República Venceslau Brás, que nos anos de 1914 a 1918 governou o Brasil. Moura (2022, p.195) salienta que o então presidente, vitimado por um eczema em sua perna e desacreditado pelos médicos de sua confiança, recorreu aos conhecimentos curadores da famosa sacerdotisa Tia Ciata, obtendo êxito quanto à recuperação da sua saúde.

2 A tese de doutorado defendida em 2017 por Rivas, intitulada *Tem mulher na macumba “sim sinhô” na macumba religiosa e musical carioca entre os 1870 e 1930*, pelo Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, apresenta as diferentes perspectivas acerca da macumba dentro da cultura brasileira.

Atualmente, é na perspectiva de favela e de disputas com a branquitude que, sob caráter independente, muitos adeptos religiosos consolidaram-se como pesquisadores, que, além de recorrerem às redes sociais para divulgarem os seus resultados, também participam ou protagonizam publicações literárias em editoras especializadas, sob intuito de resgatar a umbanda macumba. Começamos destacando a atuação do babalaô e cientista da religião Mário Filho, dirigente do Templo Espiritual Caboclo Pantera Negra, localizado na zona norte de São Paulo.

Desde 2004, Mário Filho recorre às redes sociais para enfatizar a necessidade de pensar a umbanda como filha dos calundus, das cabulas e das macumbas. Por meio do Youtube, com um canal intitulado *Mário Filho – Tradição*, semanalmente o babalorixá divulga vídeos sobre temas sugeridos pelos seus seguidores na referida plataforma. Também se propõe a publicar artigos com temas respectivos às religiões africanas em um site que detém o nome do seu terreiro (Templo Espiritual Caboclo Pantera Negra).

Os textos de Mário Filho apresentam títulos elucidativos, a exemplo de as *“Umbandas” dentro da Umbanda, Cabula e Macumba e Do Negro ao Branco: Breve história do nascimento da Umbanda*. Cadastrado na plataforma Academia.edu e publicado de maneira independente, circula outro artigo importantíssimo e divulgado nas redes sociais, *Umbanda e Kimbando; estudo sobre suas fontes etimológicas*.

Na perspectiva de Filho,

ao chegarem aqui, esses escravizados continuaram com sua prática religiosa, mesmo sofrendo todo tipo de perseguição, utilizando-se de vários subterfúgios para isso, como a sincretização de seu panteão com os santos católicos, por exemplo (algo que já havia acontecido em África e não somente nas Américas). Aliado a isso houve uma incorporação do valor “ser do demônio” como uma estratégia de proteção, pois ao assumirem serem adeptos da Kimbando causavam medo nos senhores feudais e em outros negros, que, por receio, muitas das vezes, não os agrediam e lhes davam um status superior (FILHO, s. d., p. 3).

De acordo com Mário Filho, a história da colonização de países africanos como Angola e Reino do Congo demonstra que não há uma contradição entre umbanda,

macumba e quimbanda, mas, uma coerência ancestral. Na visão do sacerdote, criar espaços de estudo e pesquisa dentro do terreiro, a fim de compreender os aspectos históricos, aproxima os fiéis da verdadeira ancestralidade umbandista. Em alguns dos seus vídeos, faz questão de afirmar que o *Templo Espiritual Caboclo Pantera Negra* é um espaço de resistência política, antifascista e antibolsonarista.

Enquanto dirigente e proprietário do espaço sagrado, Mário não admite a presença de imagens, orações, pontos e cantigas que façam alusões aos santos católicos, pois, em sua interpretação, a presença do santo católico nos terreiros é a admissão da vitória dos colonizadores sobre as tradições afro-brasileiras. No entanto, é importante ressaltar que essa é uma característica do *Templo Espiritual Caboclo Pantera Negra*, pois em praticamente todas as outras umbandas, inclusive as macumbeiras, é possível verificar a presença de santos católicos, sem que esta desenvolva conflito com uma perspectiva mais africana de culto.

Tanto as produções científicas, nomeadas pela Ciência da Religião como éticas, sendo produzidas de fora do espaço religioso, quanto os conteúdos que a referida disciplina compreende como ênicos, ou seja, advindos do interior do espaço religioso, contribuem para ilustrarmos disputas e alternativas ao entendimento do conceito e da vivência de terreiro de umbanda.

São fiéis que, pelo acúmulo de vivência religiosa, passaram a reivindicar a umbanda como religião negra. Outro exemplo é o de Mãe Flavia Pinto (2022, p. 66) que, em sua obra, denuncia a postura recorrente de dirigentes importantes ao questionarem a pureza dos terreiros que incorporam elementos cada vez mais indígenas e africanistas em suas práticas ritualísticas. Para ela,

ao longo dos 24 anos de existência da Casa do Perdão, eram constantes os questionamentos sobre o tipo de Umbanda que praticávamos em nosso templo. Confesso que sempre tive dificuldades de responder a essas perguntas, que sempre vinham em tom depreciativo em relação à cultura negra e indígena. Com o passar dos anos, aprofundei-me cada vez mais em pesquisas, vivências e visitas às comunidades africanas e indígenas até aprender a importância e o valor filosófico e medicinal resgatado, praticado e perpetuado dentro de um terreiro. Hoje, sei que pratico uma Umbanda Preta e Indígena (PINTO, 2022, p. 67).

Afirmar que se pratica uma umbanda preta e indígena (PINTO, 2022), é compreender que há disputas sobre legitimidade respectiva a diversas práticas umbandistas. Dentro dos terreiros se reflete sobre as atitudes de sequestros e, simultaneamente, um espaço promove o resgate de identidades negras e que também propõe a divulgação de resultados de pesquisas.

Outra produção relevante é a de Alexandre Cabral, intitulada *Teologia das Encruzilhadas – Feminismo e Mística Decolonial nas Pombagiras de Umbanda*. Cabral possui uma formação teológica protestante e filosófica. Atualmente, é docente do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e do Colégio Pedro II. Além da sua atuação docente, é pastor ecumênico e fiel umbandista.

Em sua teologia pombagirística, Cabral (2022) percorre por veredas decoloniais para compreender o processo de empoderamento das mulheres dentro do culto umbandista, ao ponto de se propor a entrevistar pombagiras dentro das periferias cariocas. Assim como Simas (2021), interpreta a umbanda como macumba, não como “uma questão de gosto pessoal por polêmicas, mas o fato de entender a macumba como um tipo de prática sincrética, que não reproduz o sentido colonial de muitos sincretismos, grande parte deles praticados pelas Umbandas” (CABRAL, 2022, p. 103).

Umbanda branca

Pensar as tradições afro-religiosas a partir das redes sociais enfatiza uma faca de dois gumes. Enquanto espaços críticos são criados com publicações viralizantes entre variados públicos, divulgando as casas de axé como mocambos espirituais, por trás de outras páginas, há grupos com a mesma capacidade de influência que atrelam a palavra umbanda a um culto universalista e secular.

Cláudia Regina Alexandre e Luan Rocha (2016) versam sobre a virtualização de algumas práticas atribuídas à umbanda e ao candomblé, em especial a criação de altares online, consultas a guias espirituais ou a oráculos das raízes bantu e iorubá por meio de vídeos-chamadas. Para a dupla, em sua pesquisa,

falar de religião e internet é, além de falar de espaços, também falar de tempo. Num contexto em que a religião afro-brasileira, entendida por nós como lugar tradicional ou antropológico e detentora de tradição e de necessidade no uso material dos elementos religiosos, o tempo se torna simbólico e associado principalmente a uma vida cotidiana ligada, sobretudo, a vivência interna do terreiro e não propriamente a vida comum das pessoas. Abordamos isso, pois dentro das religiões de matriz africana, a vida comunitária sob um aspecto de um vínculo familiar religioso é de grande importância. Aprende-se na prática, no trabalho do terreiro, ouvindo dos mais velhos, observando a ação do outro, convivendo dia e noite durante longos períodos em preparação para as festas ou toques, em vista de que com o passar dos anos este e aquele filho de santo amadureça no entendimento e na tradição de sua fé. Numa sociedade tradicional o tempo é definido pela sua relação com o ambiente natural. A individualidade aqui possui menos relevância, pois a natureza é vista como um ciclo e a sociedade humana igualmente atrelada a esta forma de ser e viver (ALEXANDRE e ROCHA, 2016, p. 56).

Segundo os autores, chão de terreiro é sinônimo de tradição. No sentido atribuído por Simas (2021), tudo aquilo que é macumbeiro está na materialidade sagrada. Todas as memórias são compartilhadas no corpo da vida comunitária, dentro do espaço construído pelas mãos dos filhos, pais e mães de santo. Viver em comunidade de terreiro, seja na umbanda ou no candomblé, é deixar de lado a lógica mercadológica e individualista das sociedades condicionadas ao capitalismo, para tornar possível a reconstituição daquilo que Abdias Nascimento, com a poesia intitulada *O padê de Exu libertador*, chamou de devolução de um falar antigo.

Conforme mencionado anteriormente, algumas organizações umbandistas disseminam uma perspectiva individualista, não tradicional e versátil a respeito do conceito de “terreiro”, chegando ao ponto de transformarem a internet em um ambiente de prática e não apenas de divulgação de conhecimento epistemológico. Entretanto, o cenário umbandista secularizado é algo que surgiu apenas com o advento da internet? Não queremos afirmar que todos os terreiros que se enquadram na categoria de umbanda branca pactuam com a digitalização das suas práticas, mas, demonstrar que as suas

raízes, alicerçadas em uma perspectiva universalista, de certa forma deram margem para os chamados terreiros virtuais.

A virtualização e a negação do chão de terreiro não são meros resultados de uma era digitalizada, mas de um histórico projeto de embranquecimento religioso. Desde a primeira metade do século XX, muitos espaços identificados como umbandistas se afastaram da nomenclatura terreiro e preferiram ser identificados como templos ou centros espíritas (DELGADO, 2022), cuja finalidade era afirmar o compromisso de antagonismo estético e ideológico (ORTIZ, 1999) em relação às macumbas.

A umbanda institucionalizada e codificada é também chamada de umbanda branca que, na medida que estigmatizou, reforçou a sua identidade ritualística, apropriando-se culturalmente da macumba. É verdade que os brancos compunham parte considerável da clientela macumbeira, todavia, o protagonismo do negro era mais do que preservado. Com relação à umbanda, não apenas os adeptos serão majoritariamente brancos, como passarão a liderar os terreiros em nome de certa compatibilidade branca: “A codificação desses “criadores da Umbanda” é, em verdade, um gesto da branquitude epistemológica e, por incrível que pareça, do racismo religioso” (CABRAL, 2022, p. 91).

Por meio de uma categoria desenvolvida pelo cientista e babalorixá Rodney William, somos capazes de justificar a relação entre umbanda branca e apropriação cultural. Não se trata de negar as amálgamas ocorridas entre indígenas e africanos, como vemos nos cultos juremeiros e nos candomblés de caboclo, tão pouco menosprezar a fundamentação ritualística quanto a devoção a santos católicos pelas macumbas/umbandas e quimbandas. Afinal, não é sempre que a presença dos santos católicos dentro dos terreiros é indicio de embranquecimento.

Segundo William (2020), não devemos confundir o conceito de aculturação, que envolve o processo de trocas e empréstimos entre múltiplas matrizes culturais, com o conceito de apropriação, cujo sentido diz respeito a roubo ou sequestro. Na leitura do cientista social, aculturar é fortalecer, ao passo que apropriar tem o sentido de enfraquecer, manipular e silenciar. Quando as múltiplas culturas, em detrimento do processo de violência colonizatória se amalgamam, as memórias são eternizadas entre as famílias de santo, fazendo com que o oprimido seja o agente da aculturação, porque

qualquer elemento da apropriação só é aceito e assimilado pela cultura dominante depois de ser submetido a um processo de depuração, de esvaziamento de significados e apagamento dos traços de sua cultura de origem. Abdias Nascimento, em *O genocídio do negro brasileiro*, publicado em 1978, reflete de forma profunda sobre o significado da palavra genocídio. Segundo ele, não se trata apenas da morte física: genocídio é todo apagamento cultural de um povo. “Quando se mata uma cultura, mata-se um povo”, argumenta (WILLIAM, 2020, p. 46).

Ao falarmos em umbanda branca, fazemos menção a um movimento religioso que se desenvolve no início do século XX, na transição de uma sociedade agrária para uma sociedade industrial. Trata-se de um contexto de mudança, mas não de transformação. Na implementação do capitalismo como regime econômico, percebe-se certa continuidade da lógica escravagista, em que o negro não é inserido dentro do processo produtivo. Outra transição é observada: o negro, que antes vivenciava a condição de escravizado, agora passa a viver a condição de marginalizado.

Recentemente, Muniz Sodré publicou *O fascismo da cor – uma radiografia do racismo nacional*. Assim como a maioria dos autores que esmiuçam o racismo estrutural, o projeto de democracia racial no início do século XX, como estratégia de branquear a sociedade brasileira pelo compulsório processo de miscigenação, não passa despercebido por Sodré. Desse modo, o sociólogo baiano elucida que ao negro foi designada uma libertação degradada, repercutindo no caráter de “infantilização do liberto, solto no mundo como órfão do Estado e concebido como ente sem voz própria (...), logo, a quem se nega a liberdade de decidir e, mesmo, de ser infeliz, portanto, de pensar a sua miserabilidade” (SODRÉ, 2023, p. 10).

Além do negro ser concebido pela classe dominante como incapaz de pensar a própria infelicidade, bem como a sua miséria social dentro de uma excludente democracia, é também concebido como alguém incapaz de incomodar-se com a apropriação e as narrativas especulativas acerca da sua religiosidade.

William (2020) elucida que a categoria apropriação cultural é um esforço da branquitude para aniquilar as tradições africanas. Esvaziada de si, a cultura deixa de ser um

sinônimo de resistência e a identidade negra passa a ser instrumentalizada pela branquitude

O conceito de aniquilação é útil para ampliarmos a problemática que envolve a umbanda branca. Tal conceito é desenvolvido por Peter Berger e Thomas Luckmann, junto à obra *A construção social da realidade*. Aplicada ao budismo, o cientista da religião alemão Frank Usarski esclarece o sentido empírico da referida categoria: "(...) quanto mais argumentos negativos são repetidos e divulgados dentro de uma comunidade tanto mais é provável que um conceito pejorativo se estabeleça como uma parte integral e duradoura da realidade socialmente construída" (USARSKI, 2001, p. 110 e p. 111).

Há vasta bibliografia de cunho êmico que, de forma sintomática, conjecturou que a umbanda foi uma religião fundada em 15 de novembro de 1908, com a já mencionada incorporação do caboclo das sete encruzilhadas pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, em uma sessão espírita. Caboclo que, em discurso religioso, apresenta-se como reencarnação de Gabriel Malagrida, padre agostiniano espanhol, executado pela inquisição, em meados do século XVIII.

O caboclo das sete encruzilhadas não se trata de um indígena que morreu em conflito com colonizadores, nem de um negro que, nos esforços de refugiar-se para os quilombos, é capturado e morto por capitães do mato. Concerne a um intelectual branco que transformou a figura do indígena em seu manto espiritual. Esse tipo de manifestação espiritual rompe com a ancestralidade de cultos como as macumbas, as quimbandas e os candomblés de caboclo.

Munidos pela narrativa do nascimento da religião, os idealizadores da umbanda branca apropriam-se culturalmente da umbanda macumbeira, implementando-a na "linha branca de umbanda e demanda" (DELGADO, 2022), permeada por valores kardecistas e não africanos: "as giras cedem lugar para as sessões que, por sua vez, ocorrem aos moldes dos centros espíritas tradicionais à época" (DELGADO, 2022, p. 68). Caboclos e preto-velhos, em vez de espíritos familiares, são médicos espirituais que realizam atendimentos pessoais.

Orixás, como Ogum e Oxalá, também cultuados pelas macumbas, foram dessexualizados e obtiveram suas imagens associadas a santos católicos enquanto reflexos da sua própria evolução, a exemplo de São Jorge e Jesus Cristo. Já os espíritos ancestrais,

especialmente preto-velhos e caboclos, foram inseridos dentro de uma hierarquia na qual uns serão considerados mais evoluídos do que outros, porque

empretecimento e embranquecimento não formam relação simétrica nas Umbandas hegemônicas. Ainda que a Umbanda fale dos Orixás, ainda que invoque Pretas e Pretos velhos, Caboclas e Caboclos, ainda assim, as forças políticas, morais e epistemológicas da branquitude colonial se apoderam dela. Daí a ideia de “Umbanda branca”, uma Umbanda dobrada e de joelhos para a sacropolítica colonial cristã. Não é à toa que figura de Jesus será emblemática nesse processo de embranquecimento da Umbanda (CABRAL, 2022, p. 92).

Aquilo que Roger Bastide (1985) nomeou de “nascimento de uma nova religião” é componente do esforço de miscigenação positiva, que posteriormente foi refletida por Sodré (2023). Caboclos e preto-velhos serão dimensionados como espíritos trabalhadores, gerenciados pelos santos orixás. Quanto mais as referidas entidades trabalharem, praticando a caridade em prol de quem mais precisa, maiores serão os seus méritos evolutivos e melhor a posição hierárquica na cidade de Aruanda.

Umbanda, magia branca, quimbanda, magia negra

Renato Ortiz constata que, acerca do mundo espiritual, a umbanda branca exerce uma hermenêutica acentuadamente dualista. Todas as práticas afro-brasileiras, destoantes do que foi estabelecido pela teologia umbandista, foram atreladas à realidade espiritual da quimbanda. Assim, o caminho do bem é o da direita, a umbanda, enquanto o caminho do mal é o da esquerda, a quimbanda. Para Aluizio Fontenelle,

quimbanda, baixo espiritismo ou magia negra, religião afro-brasileira, praticada pelos negros no Brasil... A Quimbanda continua no firme propósito de manter as antigas tradições dos seus descendentes africanos, ao passo que a Umbanda procura, pelo contrário, afastar completamente esse sentido incivilizado das suas práticas, devendo-se à influência do homem branco, cujo grau de instrução já não as admite (FONTENELLE, 1952, p. 77).

Identifica-se na ramificação branca da umbanda a presença de um caráter teológico para o exercício da sua retórica aniquiladora. Pelo *continuum* kardecista (CAMARGO, 1961), não serão poucos os adeptos que se posicionarão como apologetas do chamado espiritismo de umbanda.

Quando os teólogos umbandistas (CAPONE, 2018), a exemplo de Aluizio Fontenelle e Lourenço Braga, dissertaram sobre o sentido da palavra quimbanda, rejeitaram o sistema espiritual atinente à cosmopercepção de procedência bantu. Quimbanda, na perspectiva teológica dos autores, é uma realidade negativa do astral, habitada por seres malévolos, chamados de exu e pombagira. Para além da descrição especulativa realizada por Braga (1956) e Fontenelle (1954), a imensa maioria dos terreiros umbandistas branqueados, geralmente contam com a presença dos chamados espíritos quimbandeiros, mas limitados pelas forças espirituais da umbanda. Renato Ortiz descreveu que

na Tenda Vovó Maria Conga, no fundo do terreiro onde os exus trabalham, existem três árvores sagradas: uma mangueira e uma bananeira que pertencem respectivamente a Exu Mangueira e Exu Veludo; entre elas, uma amendoeira da Tia Margarida, preta-velha, conhecedora da magia negra. Entre dois polos maléficos, situa-se um polo de luz que neutraliza o domínio das trevas. Como se a precaução fosse ainda insuficiente, encontra-se ao pé do muro um pequeno altar com três imagens: duas de Santo Antônio, uma de São Benedito. A vigilância desses santos reforça a ordem religiosa; deixar os exus livres significaria perder o controle da situação, o que poderia acarretar um desequilíbrio do sistema umbandista (ORTIZ, 1999, p. 140).

Percebemos que a magia africana é apropriada pelos brancos e descaracterizada, a fim de esgotar a africanidade. A divindade Exu, que dentro da cosmopercepção iorubá é o princípio vital, não faz parte do panteão de orixás cultuados pela umbanda branca. Dentro de uma perspectiva secularizada, o *trickster* iorubá é princípio do mal, o Lúcifer, responsável por comandar os espíritos que se alimentam dos erros da humanidade, que necessitam da doutrinação promovida pelos caboclos e preto-velhos.



Fonte: GONÇALVES (2023)

A escolha da ilustração da capa da obra de Fontenelle é determinante para compreender o seu conteúdo e identificar o “lugar” umbandista de Exu. São Miguel, segurando o escudo e a espada, representa a força das divindades e dos espíritos de umbanda, ao passo que a criatura que padece sob os pés do arcanjo são os seres quimbandeiros enfraquecidos, Exu e seus falangeiros. Para Stefania Capone,

uma das características da passagem gradual da umbanda para o kardecismo é o desaparecimento do altar de Exu e da cerimônia de despacho. Exu passa a ser, assim, o guardião da herança africana na umbanda. Mas nela Exu também é objeto de uma complexa reinterpretação, em que africanidade é sinônimo de inferioridade (CAPONE, 2018, p. 109).

Observa-se que, por meio de práticas rituais e de um discurso aniquilador, vencer a quimbanda é eliminar as religiões africanas do seio da sociedade brasileira. Na medida que o Estado, com um processo de miscigenação, higieniza a história, a umbanda higieniza o mundo espiritual.

Afinal, o que é a quimbanda? A Ciência da Religião nos ensina que a palavra quimbanda se remete a um culto, cujo sistema espiritual é protagonizado por exu e pombagira e que não se enquadra dentro da especulação da teologia umbandista. Parte de uma cosmopercepção bantu, cuja ancestralidade orienta a vida das chamadas famílias quimbandeiras. Todavia, para Braga e Fontenelle, qualquer religião que se confesse africana é quimbanda, a exemplo dos candomblés e das juremas. Práticas que devem ser estudadas, apropriadas e purificadas, já que “(..) na verdade a Quimbanda não tem uma existência concreta, ela é uma realidade simbólica criada pelo próprio universo religioso” (ORTIZ, 1999, p. 145).

Conclusão

A umbanda branca apropriou-se das macumbas, as retirou das encruzilhadas e promoveu uma política de silenciamento daqueles que resistiram, gerando um processo de institucionalização, almejando ser reconhecida como religião espírita e genuinamente brasileira. Esforça-se para eliminar as epistemologias de terreiro, a fim de corresponder aos interesses do Brasil-nação e distanciar-se da multiplicidade que se manifesta na brasilidade (BONINE, 2024, p. 3).

Dando vasão ao conceito de William (2020), identifica-se que os ideólogos da umbanda branca também se apropriaram da palavra tradição, esvaziaram seu conteúdo ancestral e, no lugar do axé, inseriram termos como progresso e evolução. Pretendiam cooperar para a construção de um futuro higienizado, livre da presença biológica e espiritual dos negros, por se tratar de “um sinal evidente de racismo religioso, que expressa a branquitude teológica como condição histórica hegemônica de muitas Umbandas” (CABRAL, 2022, p. 87).

Macumba passa a ser considerada um termo pejorativo, correspondente a atividades espirituais de magia negra. Branqueada, a umbanda se mobilizará para vencer a demanda quimbandeira/macumbeira. Tal como animais domésticos, exus e pombagiras serão assentados nos quintais dos centros espíritas e rigorosamente vigiados,

O processo de branqueamento, apropriação, silenciamento e secularização não é meramente discursivo, é também estético. A quimbanda, por exemplo, não deixou de existir, mas muitos grupos a reelaboraram a partir da retórica aniquiladora: exu, a divindade mais preservada do panteão iorubá, é disseminado como diabo entre vários grupos quimbandeiros

Termos como reinos, falanges, legiões ou egrégoras norteiam as inúmeras vertentes de quimbanda, enfatizando um padrão cartesiano que se reproduz dentro dessa outra realidade espiritual. São vertentes que fazem adesão a elementos do ocultismo europeu que, a princípio, foram utilizados dentro da teologia produzida pelo espiritismo de umbanda, a fim de reforçar caricaturas contra as antigas macumbas e quimbandas.

Fontenelle, um dos nomes já citados no presente artigo, chegou a mencionar a presença de uma trindade maléfica quando especulou um astral quimbandeiro,

apresentando-se com três denominativos que são: *Lúcifer, Béelzebuth e Aschtharoth*, Exu-Rei faz-se assim representar perante a humanidade inteira, desde os primórdios das civilizações, e que nos atuais dias que ora atravessamos, vai aos poucos se modificando com a evolução e a concepção que os espíritas julgam estar certo, quanto na realidade não passa de mera concepção imaginativo (FONTENELLE, 1954, p. 104).

Adiante, Fontenelle (1954, p. 104) apresenta descrições em torno das representações de Lúcifer. Apresenta-se com uma exuberante capa preta, pele vermelha, cornos, rosto fino e olhar esnobe. Em seguida (1954, p. 105), também se propõe a descrever a estética de Belzebuth, como monstruoso bezerro, auxiliado por Exu Tranca Ruas e Exu Tiriri.



Fonte: GONÇALVES (2023)

Acima, temos um altar de quimbanda, fiel à descrição especulativa de Fontenelle. A primeira estátua atribuída a Belzebuth como Exu só foi ser confeccionada na década de 1970, pela fábrica Imagens Bahia (GONÇALVES, 2023, p. 145), quase 20 anos após a publicação realizada pelo mencionado teólogo.

Portanto, podemos concluir o nível de profundidade causado pela retórica aniquiladora da umbanda branca. A oposição umbanda-quimbanda não é apenas moral e espiritual, é estética. Exu, divindade negra e ancestral negro dos candomblés e das macumbas, será apropriado e, assim como os orixás Oxalá e Iemanjá, terá a cor da sua pele adequada às necessidades teológicas da branquitude.

Referências

ALEXANDRE, Cláudia; ROCHA, Luan. O axé na nuvem: umbanda e candomblé frente à internet. *Último Andar*, São Paulo, v. 29, n. 29, p. 49-63, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/31308>. Acesso em: 22 dez. 2024.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1985.

BONINE, Eduardo. Cantar, sambar, curar e confirmar: o devir macumbeiro e a circularidade cultural no fenômeno Seu Sete da Lira. *Último Andar*, São Paulo, v. 27, n. 43, 2024. DOI: 10.23925/ua.v27i43.e65476. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/65476>. Acesso em: 22 dez. 2024.

BRAGA, Lourenço. *Umbanda, magia branca, Quimbanda, magia negra*. Rio de Janeiro: Borsoi, 1956.

CABRAL, Alexandre Marques. *Teologia das encruzilhadas: feminismo e mística decolonial nas pombagiras de umbanda*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

CAMARGO, Cândido Procópio de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1961.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

DELGADO, David Dias. *Cruzes e encruzilhadas: sincretismo e identidade nos terreiros de umbanda*. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/26521>. Acesso em: 4 jan. 2025.

FONTENELLE, Aluizio. *O Espiritismo no Conceito das Religiões e a Lei da Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1952.

FONTENELLE, Aluizio. *Exu*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora, 1954.

GONÇALVES, Gabriel Sanches. *A dor e a flor da memória: a quimbanda no imaginário umbandista - uma análise da produção bibliográfica em Ciências Sociais da Religião*. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/39745>. Acesso em: 4 jan. 2025.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Trad. José Luiz Pereira da Costa. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

JENSEN, Tina Grudun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafrikanização para a reafrikanização. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2001. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_jensen.pdf. Acesso em: 4 jan. 2025.

LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. 1. ed. São Paulo: Todavía, 2022.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas; NOGUEIRA, Nilo Sérgio. Seu Canjira deixa a gira girar: a Cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais. *Revista Calundu*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 71-90, 2017.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

PINTO, Mãe Flavia. *Umbanda Preta: raízes africanas e indígenas*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2022.

RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

RIVAS, Maria Elise G. B. M. *Tem mulher na macumba "sim sinhô": as mulheres na macumba religiosa e musical entre 1870 e 1930*. 2017. 266 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/20634/2/Maria%20Elise%20G.%20B.%20M.%20Rivas.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2025.

SILVA FILHO, Mário Alves da. *Umbanda e Kimbanda: estudo sobre suas fontes etimológicas*. Academia.edu, [s.l.], [s.d.]. Disponível em: https://www.academia.edu/13219582/Umbanda_e_Kimbanda_estudo_sobre_suas_fontes_etimol%C3%B3gicas?sm=b. Acesso em: 4 jan. 2025.

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Petrópolis: Vozes, 2023.

USARSKI, Frank. A retórica de "Aniquilação": uma reflexão paradigmática sobre recursos de rejeição a alternativas religiosas. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 91-111, 2001. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/t_usarsk.htm. Acesso em: 10 jan. 2025.

WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

Submetido em 15/01/2025

Aprovado em 12/05/2025