

SOBRE A UMBANDA

Tadeu Mourão

Ao pesquisar a umbanda, nos defrontamos com um sistema religioso que apresenta heterogeneidade significativa, principalmente quando comparamos práticas rituais de diferentes centros. Elementos cosmológicos são comumente mais compartilhados que os sistemas rituais, que variam bastante dependendo da tendência da chefia do terreiro e seu sentimento de pertença maior ou menor às raízes afro. Apesar de suas idiossincrasias, há um conjunto de crenças e práticas compartilhadas pela maioria dos espaços de culto denominados como umbandistas, que caracteriza o que seria a estrutura dessa religiosidade. Dentre elas podemos citar:

1. A crença em um Deus criador que é denominado Zambi, onipotente e onisciente.
2. A crença em Jesus Cristo como espírito excelso, sincretizado com Oxalá, que deixa a máxima professada pelo culto: “fora da caridade não há salvação”.
3. A crença na força dos orixás, cultuados na grande maioria das vezes em um panteão mais enxuto que o do candomblé, divididos geralmente em sete linhas que definem as energias místicas, as quais regem a cosmologia base da religião.
4. A crença na intervenção ativa de espíritos dos mortos.
5. A crença na divisão desses espíritos em falanges hierarquizadas entre si.
6. A crença em processos de incorporação e comunicação com os mortos como base central do culto.
7. Utilização de roupas brancas e guias (fios de conta) em seus processos rituais.
8. Trabalho de auxílio espiritual por meio de consulta mediúnica que permite o contato com os mortos, realizado gratuitamente.
9. O uso das cantigas invocatórias, denominadas pontos cantados, e dos grafismos invocatórios, denominados pontos riscados.

Elementos como atabaques, utilização de imagens escultóricas das entidades, presença de congá (altar), utilização de fumo, utilização de bebidas alcoólicas, realização de oferendas podem ou não ser adotados nos locais de culto. A ausência ou presença desses elementos tem estreita relação com as transformações sofridas por esse segmento religioso ao longo do século XX. A vontade de afastamento dos símbolos de raiz afro nasce como modo de

conquistar aceitação social e de diminuir a perseguição sofrida até então pelas denominadas “macumbas”. Tal perseguição foi implementada com mais vigor a partir da chegada da família real ao Brasil em 1808, pois até então as macumbas e calundús eram mais tolerados pela classe dominante, que não raramente fazia uso de seus recursos mágico-religiosos (KARASCH, 1999). A chegada da coroa portuguesa impôs à colônia “selvagem” as rédeas dos ideais classicizantes, inspiradas pelos ideais iluministas, tornando as práticas consideradas “não civilizadas” como passado a ser superado pela modernização ou suprimido pela força. Entretanto, no século seguinte as religiosidades negras ainda seriam vistas como um problema urbano a ser resolvido. Em 1927, havia no Rio de Janeiro uma comissão para a repressão ao denominado “baixo espiritismo” e em 1934 foi criada a 1ª Delegacia Auxiliar, responsável direta pelo combate dessas formas de religiosidade. O Estado Novo, entre 1930 e 1945, foi o período de maior perseguição policial aos terreiros. Em 1941, era exigido o registro dos “centros espíritas” na Delegacia Política. Com o término do Estado Novo, a repressão policial diminuiu, mas, formalmente, a perseguição política continuou presente em leis municipais e estaduais, atingindo indiretamente as religiões afro-brasileiras, como as leis que normatizam o “silêncio”, o controle sobre a “higiene urbana”, “proteção aos animais”, entre outras (ORO; BEM, 2008).

De modos distintos, Renato Ortiz (1999) e Diana Brown(1985) pesquisaram a origem da umbanda e sua relação com a classe média branca e cristã. Seguindo o pensamento de Arthur Ramos (2001), Ortiz não nega que a umbanda é uma religião de ascendência afro-brasileira. Essa seria a antiga “macumba”, tão citada nas crônicas de João do Rio, que buscou se adaptar às necessidades urbanas insurgentes de um Brasil que se pretendia modernizado, ou seja, uma religião centrada em relações mais individualizadas e com vontade de aceitação pela classe média branca e mestiça. Para tanto, na visão do autor, parte da umbanda teria sofrido um processo de “branqueamento”, uma tentativa de se livrar de seu elo com a negritude e, deste modo, acender a aceitação do juízo de valor eurocêntrico e cristão de parte da população, que não aceitava os ritos de sacrifício animal nem os atabaques, símbolos “primitivos” das religiosidades africanas. Já Diana Brown compreende a umbanda como uma religião nascida nas classes médias urbanas espíritas, que teriam se apropriado de elementos afro e fundado uma religiosidade nova. De modo distinto ao de Ortiz, a autora não concebe a umbanda como religiosidade essencialmente afro-brasileira que se relaciona com elementos

das religiosidades cristãs, mas como religiosidade cristã espírita que se relaciona com elementos negros.

Entretanto, existem outras pesquisas que corroboram o pensamento expresso por Ortiz, as quais ligam a origem cultural da umbanda às raízes negras e percebem a tentativa da recriação de um passado que diminua a visibilidade dessa herança africana. Esse processo histórico se dá com o intuito de retirar essa religiosidade da marginalidade histórica imposta aos cultos negros pela hegemonia, e, de tal maneira, auxiliar a construção de uma nova imagem social que possa conquistar mais adeptos para esse segmento religioso. Essa tentativa de desconexão com a memória afro-brasileira é coroada com o mito de fundação do culto umbandista, a história de Zélio de Moraes. Esse teria sido o suposto fundador da umbanda, que em 1910, em um rito espírita-kardecista, anunciou por meio de incorporação de um caboclo e em seguida de um preto-velho, o início de uma religião chamada umbanda. Entretanto, em pesquisa sobre a história de Zélio, Emerson Giumbelli (2002) percebe que o nome do suposto fundador da umbanda só começa a aparecer em publicações em meados dos anos 50, graças à ação de federações umbandistas. O autor nota que pesquisadores que haviam investigado a umbanda antes dos 50, como Arthur Ramos (2001) e Edison Carneiro (1937; 1964), não tocam no nome de Zélio de Moraes. Como uma religião que nasce graças à ação de um “messias” (obviamente, branco) pode omitir a história de sua criação em pesquisas de autores que estavam vivos e atuantes bem próximos à suposta data de fundação desse culto? Tanto Giumbelli (2002) quanto Pinheiro (2011) percebem a criação do mito fundador como estratégia política para a aceitação da umbanda, arquitetada e divulgada pelas federações umbandistas e seus meios de comunicação como jornais, revistas, livros e programas de rádio. Após anos de perseguições sofridas durante o Estado Novo, as lideranças umbandistas agora organizadas em federações buscavam legitimar essa religião como prática “civilizada”, distante da memória africana, não só com a divulgação da história de Zélio de Moraes, mas também com a tentativa de estabelecer regras rituais, atividade frequente em suas publicações, que buscavam desse modo padronizar o que seria a “verdadeira” umbanda (PINHEIRO, 2011).

É quase generalizada a crença dos umbandistas da contemporaneidade na fundação da religião por meio de Zélio de Moraes. Aliás, essa não foi a única estratégia utilizada para afastar a umbanda de suas raízes africanas. Em algumas publicações religiosas como as W.W. da Mata e Silva são criadas explicações para a etimologia da palavra umbanda (segundo Nei Lopes (2003), palavra corrente em línguas banto), em que supostamente a nomenclatura teria

surgida do sânscrito. Desse modo, o culto se distanciaria da tradição religiosa da África Central, ambiente selvagem e primitivo, construindo-se um passado mais aceitável, ligado ao oriente, universo religioso de maior aceitabilidade e “evolução”, pois a Ásia sim auxiliaria na aproximação entre umbanda e civilização “avançada”.

Apesar de todas essas tentativas de desvestir a umbanda de sua africanidade é inegável seu vínculo com a religiosidade e os ritos dos africanos do grupo etnolinguístico banto. Existem levantamentos diversos sobre documentação de processos de acusação de negros feiticeiros no Brasil colônia realizados nos séculos XVII, XVIII e XIX. Neles, é notória a proximidade ritualística entre práticas dos bantos e a religião umbandista, o que também é explicado pelo grande número de negros da África Central vendidos para o Rio de Janeiro (SWEET, 2007). Antropólogos e demais pesquisadores da cultura como Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, Zeca Ligiéro e Nei Lopes percebem a umbanda como herdeira de práticas de procedência banto. Em especial, Nei Lopes (2005, 2008) ressalta a relação de extrema proximidade entre a cosmologia banto e a de umbanda. O autor ainda atenta para um fato que torna esse vínculo ainda mais notável: o nome das entidades símbolos dessa religiosidade, os pretos-velhos. Maria Conga, Vovó Cambinda, Pai Joaquim de Angola, Rei Congo, Vovó Maria Benguela, Vovó Catarina de Angola, Pai Francisco de Luanda etc. O nome de cada entidade é acompanhado por uma localidade ou nome de grupo étnico da África Central. Ao citar José Redinha, Nei Lopes nos trás a proximidade entre a cosmologia umbandista e a congoleza:

O culto dos mortos é o que verdadeiramente domina a vida religiosa conguesa. Crêem que os espíritos dos defuntos dominam os vivos e influem em todos os sectores da vida, ora benéfica ora maleficamente, aspecto este último que recomenda, umas vezes sacrificio de ação de graças, por outras preces de aplacação, e também rogos de ajuda, contra forças contrárias desencadeadas. (REDINHA, 1975; apud. LOPES, 2008, pag.152)

As pesquisas de Mary Karasch (1999) e a James Sweet (2007) trazem à tona diversos documentos que revelam práticas religiosas dos nativos da África Central como sendo correntes no Rio de Janeiro do XVII, XVIII e XIX. Contudo, tais práticas documentadas mesmo no continente africano parecem muito pouco com os ritos do candomblé, tendo maior proximidade com os processos rituais comuns à umbanda, como possessão de um sacerdote por espírito de morto que aconselha os vivos, utilizando-se ainda de fumo, *mpemba* (argila branca usada até hoje em terreiros de umbanda) e bebidas. Tal fato também denuncia o erro comum em diversas pesquisas que associam a umbanda a uma espécie de dissidência do

candomblé. Esse erro é compreensível, visto que muitas análises dos cultos afro são até hoje vistas por meio de um “iorubacentrismo”. No entanto, os primeiros terreiros de candomblé cariocas nascem em terreno já familiarizado com as práticas religiosas da África Central, bem distintas das iorubás e jejes. Práticas religiosas dos nagôs foram apropriadas assim como as católicas, as da feitiçaria europeia e o kardecismo, porém a cosmologia jeje-iorubá não funda a umbanda, que apenas reloca os elementos tomados emprestados em uma estrutura cosmológica e ritual típica de culturas da África Central. Assim como a umbanda se apropria dos orixás nagôs, muitas casas de candomblé cariocas “tocam para umbanda”, termo nativo que designa que em épocas especiais, como dia 13 de maio, alguns terreiros de candomblé trabalham com ritos de incorporação das almas dos preto-velhos e, em outras datas, trabalham com caboclos, pombajiras e exus da umbanda. Tal fato demonstra que a contaminação entre esses grupos religiosos é recíproca.

Há um consenso nas pesquisas que tratam da umbanda que afirma que essa prática religiosa se apropria de elementos doutrinários do espiritismo francês que chegara ao Brasil em meados do século XIX. Entretanto, do mesmo modo que ocorre com o candomblé, muitas pesquisas negligenciam a contaminação oposta. Os relatos de levantamentos realizados por autores como Laura de Mello e Souza (1986) e o já citado James Sweet (2007) mostram a popularidade de ritos de incorporação e comunicação com os mortos realizados no Brasil nos séculos XVII e XVIII, que arrecadavam consulentes não apenas entre os negros e mestiços, mas também de brancos de estratos sociais os mais diversos. No Livro dos Médiuns, livro publicado por Allan Kardec em 1861, ele classifica os diferentes tipos de mediunidades em: médiuns de efeitos físicos, médiuns sensitivos ou impressionáveis, médiuns audientes, médiuns falantes, médiuns videntes, médiuns sonambúlicos, médiuns curadores, médiuns pneumatógrafos. O tipo de mediunidade que mais se aproximaria dos ritos bantos é a dos médiuns falantes. Entretanto, o livro de Kardec não fala em médiuns de incorporação, pois os médiuns falantes apenas transmitem as mensagens dos espíritos que dominariam os órgãos da fala. A incorporação dos ritos bantos se dá no domínio de todo o corpo por meio da atuação de um ente espiritual, e não apenas em um conjunto restrito de órgãos ou músculos.

Fenômenos do espiritismo kardecista no Brasil do século XX, como Doutor Fritz, espírito que incorporava em José Pedro de Freitas, popularmente conhecido como José Arigó, e realizava dezenas de operações graças ao total domínio do corpo do médium, está muito mais próximo das práticas banto do Brasil colônia do que dos fenômenos mediúnicos registrados por Kardec na França oitocentista.

Quando o espiritismo se populariza no Brasil em meados do século XIX, encontra uma cultura habituada há mais de cem anos de proximidade com práticas em que os espíritos se comunicavam com os vivos por meio do corpo de sacerdotes. Não é por acaso que o Brasil assimila tão rapidamente uma religiosidade que se assemelhava a uma velha e boa conhecida prática da cultura negra da África Central, que se mostrava há muitos anos eficaz para a cura de diversos males: a comunicação com os mortos (SWEET, 2007).

Não há dúvidas que a umbanda (compreendida como religiosidade de ascendência banto) se apropriou de diversos elementos do espiritismo francês, mas, do mesmo modo, não há dúvidas de que o espiritismo kardecista brasileiro também possui diversas apropriações do universo afro-brasileiro.

Hiper-hibridizada, contaminada, colonizada, cristianizada: são muitos os termos comuns em publicações e pesquisas sobre a umbanda que buscam mostrar nessa crença um processo de “degeneração”, e, ao mesmo tempo, opô-la à africanidade dos candomblés, universos culturais mais “resistentes”, que manteriam uma maior proximidade das tradições africanas. Essas são ideias afirmadas desde Arthur Ramos e passam por Roger Bastide e Edison Carneiro (CAVALCANTI, 2012). Para eles, os negros bantos possuiriam uma cosmologia pobre quando comparados aos sudaneses, e teriam o terrível hábito de esquecer os seus deuses em detrimento da religião dos estrangeiros. Nei Lopes (2005) traz uma nova visão sobre as práticas religiosas da África Central ao abordar o conceito de *mooyo*, que seria a crença em um vitalismo. Os objetos possuem força, assim como os seres da natureza e a religião. Ao se apropriar de objetos, práticas e mitos do outro os bantos estendem o poder do seu culto. Todavia, essa prática não é comum apenas entre os bantos, outro autor discorre sobre prática muito similar entre os jeje, em que os deuses das culturas dominadas são absorvidos pela cultura dominante que, assim, potencializa-se (PARES, 2005). Essa vivência africana revela uma visão que traz a religião do estrangeiro como algo a ser explorado. Ela não é essencialmente errada ou execrável por ser diferente, a religião do outro tem tantos poderes quanto a minha. Ao agregar práticas, objetos, espíritos ou deuses o universo sagrado amplia seus poderes. Ao compreender esse conceito não é de se estranhar que no culto de umbanda vejamos elementos da religiosidade iorubá, jeje, pagã europeia, católica, espírita kardecista, indígena, budista e hinduísta. Os níveis de apropriação que ocorrem a partir do contato com os diferentes universos rituais e cosmológicos é que variam demasiadamente, sendo cada casa religiosa um pequeno mundo específico de eleições e rejeições de memórias e práticas.

Portanto, lidar com espaços de culto umbandista é lidar com campos de desejo de pertencimento ou não com sua africanidade e com um universo de impurezas e mesclas que estão na base do pensamento vivencial das religiosidades da África Central. Alguns locais conhecidos popularmente como templos de umbanda, como o Templo Espírita Tupyara, localizado no Engenho Novo, zona norte da cidade do Rio de Janeiro, têm poucas características em seus processos litúrgicos que rememorem alguma relação com as religiosidades africanas. Nesse templo, os pontos cantados são antecidos por músicas da igreja católica e sucessos da MPB, sem a presença de atabaque ou manifestação espiritual de incorporação. A celebração é regida por sacerdotes com postura típica de padre, e culmina em um rito de passes magnéticos, típicos do kardecismo. Não obstante, o mesmo bairro e ainda bairros circunvizinhos guardam terreiros de umbanda que se reconhecem como parte da memória afro-brasileira. Esse pertencimento não se dá apenas na fala de seus participantes e de suas lideranças sacerdotais, mas antes de tudo, pode ser entrevisto por objetos, pela adoção da utilização de certos materiais em seus processos rituais e pela musicalidade.

Distante dos espaços dos grandes centros urbanos, é que encontramos terreiros de umbanda que guardam características de estreita relação com sua afro-brasilidade. Nos bairros da zona norte da cidade do Rio de Janeiro, principalmente nas cidades da baixada fluminense e em quilombos espalhados pelo estado, podemos vislumbrar uma umbanda que tem Zélio de Moraes e a memória construída ao longo do século XX em consideração, mas que mantém, antes de tudo, a preservação de elementos litúrgicos de clara ascendência afro. Atabaques, pontos cantados, velas, cachimbos, charutos, bebidas alcoólicas, congá com farto uso de imagens de santos católicos e entidades como preto-velhos e caboclos, pontos riscados, tronqueira de exu, uso ritual de ervas, oferendas são algumas das características de uma umbanda que não quis se desfazer de sua memória negra em detrimento de uma “higienização” ou “civilidade” imaginada.

Eleger os aspectos que darão base à classificação de uma casa de umbanda tradicional acaba por se apresentar como trabalho espinhoso, tendo em vista toda a complexidade que envolve delimitar elementos considerados essenciais em um grupo cultural que se estrutura a partir do momento que agrega elementos e práticas alheias. Muito diferente do que ocorre no candomblé, as práticas de muitos ritos advindos da África Central não se apoiam em uma única mitologia, tão pouco em uma estrutura hierárquica sacerdotal complexa ou em processos iniciáticos muito longos. Foi justamente essa diferença entre a denominada “simplicidade” e “promiscuidade” da religião dos bantos que os fez serem observados como

grupo cultural menos desenvolvido que os iorubás e jejes, tese afirmada por Nina Rodrigues e repedita por Roger Bastide, Arthur Ramos e por algum tempo por Édison Carneiro (CAVALCANTI, 2012). O médium de umbanda, diferentemente do iniciado do candomblé, não tem necessariamente uma conexão com um terreiro matriz, espaço que o neófito do candomblé mantém vínculo ritual e mítico por toda a sua vida religiosa. A partir do momento em que o umbandista possui o domínio da incorporação ritual dos mortos, ele pode abrir seu próprio terreiro ou oferecer consulta, independentemente da frequência a um terreiro específico. A iniciação na umbanda é um processo que pode levar dias ou anos, dependendo do iniciado e do terreiro, mas nunca é um evento tão longo quanto a iniciação ou a “maioridade” sacerdotal no candomblé. Portanto, os critérios pensados para o inventário das casas tradicionais de umbanda precisam ser mais flexíveis dos que os utilizados no INRC do candomblé, pois compreendemos essa religião como herdeira do pensamento religioso banto e, por conseguinte, um culto que cresce e se estrutura a partir do momento que agrega elementos, entes e valores de outros grupos religiosos e que os iniciados mantêm maior independência do local que os iniciou. Apesar de incorporar o alheio, a umbanda mantém uma diversidade de características que a conecta fortemente às tradições das religiosidades da África Central e agregar o novo não implica no desaparecimento de certas práticas.

A umbanda é uma religião monoteísta de comunicação com os espíritos dos mortos, processo que se dá por intermédio de médiuns. Os entes falecidos que trabalham na umbanda não são espíritos quaisquer, mas sim antepassados coletivizados da população brasileira, como preto-velhos e caboclos. Há uma hierarquia cosmológica em que há um Deus único que é Zambi, originalmente Zambiapungu entre os bacongo (ADOLFO, 2010), criador do universo e de todos os seres. Os espíritos estão abaixo em poder, mas mais próximos dos apelos humanos, como aponta Nei Lopes ao citar Merrian:

Quase todos os bantus do Congo têm uma crença num ser superior que é frequentemente tido como o criador do universo, mas que preferiu retirar-se do mundo depois de terminada a criação. Provavelmente de maior importância sob o ponto de vista funcional direto são os espíritos dos antepassados que acredita-se terem um interesse ativo. (MERRIAN, 1963, pag.30-31. Apud LOPES, 2008, pag.150)

Em uma casa religiosa em que seja praticada a umbanda, há sempre incorporação dos espíritos dos mortos, não como na denominada mesa branca espírita, rito em que os médiuns ficam sentados e os espíritos transmitem seus recados unicamente pela fala. Um rito de

comunicação com os mortos com conexões aos da África Central exige corporalidade. O ancestral toma todo o corpo, reelaborando a postura, o gesto, o modo de andar e de falar do médium. James Sweet ao trazer o texto de Antonio Cavazzi, capuchinho que visitara Angola no século XVII, revela a proximidade entre o rito angolano e o umbandista.

O homem ou mulher põe-se no meio da multidão e ordena que todos lhe obedeçam, já que a sua função é promovida não pelo seu capricho, mas pelo impulso interior do espírito consultado. Entretanto, os músicos tocam os seus instrumentos e excitam os presentes com canções e gritaria apropriada, capazes de assustar até animais selvagens. Cantam algumas canções diabólicas com invocações, consideradas eficazes para persuadir o Diabo a entrar no corpo da pessoa. A pessoa, por seu lado, faz um juramento ao Diabo e convida-o a tomar posse dela. Ao som destes suplicantes, o Diabo dá-se à intervenção (...) Então o feiticeiro levanta-se com muita seriedade, e permanecendo quieto por algum tempo, começa subitamente a agitar-se, movendo os olhos nas suas órbitas, atirando-se para o chão, contorcendo-se furiosamente, dobrando todos os membros (...) O feiticeiro começa então a proferir palavras extravagantes, confusas e metafóricas, não sem antes ter avisado os presentes que estas não são as suas palavras, mas as palavras do espírito Jaga falecido, cujo nome ele então assume, conservando (esse nome) até ao fim da função(...) (CAVAZZI, apud. SWEET, 2007, pag.168)

Tal descrição ainda se aproxima muito ao rito de Luzia Pinta revelado pela pesquisa de Luiz Mott (1998). Negra de procedência banto, moradora de Sabará, Mina Gerais, ao som de atabaques e canções, Luzia era visitada por um público de brancos e negros do século XVIII. Esses esperavam para consultar as diferentes entidades incorporadas pela médium, que dava aconselhamentos a quem procurava seu auxílio espiritual.

Essa é sem dúvida umas das características rituais que permitem classificar um espaço como sendo umbandista, ou seja, o culto centrado na incorporação ritual de um espírito que vem a terra para dar aconselhamentos individuais por meio da posse do corpo do médium. Uma casa tradicional de umbanda lida com esse tipo de fenômeno ritual como parte central de seu rito.

Tendo como filtro inicial o critério ritualístico da incorporação como centro do culto e os demais elementos cosmológicos e rituais citados no início do texto, adotamos outros dois critérios iniciais que nos dirigem a tipos de casas de umbanda que cremos representar a heterogeneidade do culto e as suas construções históricas:

1. Casas que descendem de Zélio Morais, respeitando dessa forma a memória construída e aceita por boa parte dos umbandistas.

Nessa lista temos a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade; Tenda Espírita São Pedro; Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia; Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição; Tenda Espírita São Jerônimo; Tenda Espírita São Jorge; Tenda Espírita Santa Bárbara e Tenda Espírita Oxalá (templos fundados por Zélio). Tenda Mirim, casa de Benjamim Gonçalves Figueiredo, que possui história bem próxima à de Zélio de Moraes.

2. Casas antigas, que nascem provavelmente das macumbas e calundus e apenas se apropriam da história de Zélio de Moraes ou mesmo o desconhecem. Como exemplo temos as casas de umbanda presentes em quilombos, como o que existe no quilombo São José em Valença e demais espaços localizados na zona norte da cidade do Rio de Janeiro e na baixada fluminense como a Tenda Espírita Nossa Senhora das Graças em Mesquita, com 65 anos de existência. Nesse segundo tipo de casa achamos necessária a adoção de critério para o estreitamento do número de locais inventariados, que seriam casas com mais de 50 anos de existência, ou que tenham tido em sua liderança membros de três distintas gerações.

A escolha desses dois tipos de casas acaba por incorporar no inventário as umbandas denominadas por ORTIZ (1999) como “branqueadas” e umbandas “negras”, visto que a umbanda “branqueada” que descende de Zélio de Moraes se aproxima bastante das práticas do espiritismo francês, muitas vezes suprimindo atabaques e personagens cosmológicos como exus, pombajiras e malandros do culto, por serem considerados elementos de atraso espiritual. Os tambores são substituídos pelo som de palmas e a música acaba sendo menos presente e essencial no processo ritual de incorporação. Em muitas dessas casas também é notório um menor número de elementos ritualísticos como o uso de fumo, bebida alcoólica e de representações escultóricas de santos e entidades, substituídos por quadros com pinturas mediúnicas de personagens comuns ao catolicismo e ao espiritismo.

Já as casas “negras” guardam clara relação com sua africanidade. Nessas, é possível encontrar um farto uso de imaginário escultórico que enfeita os congás, geralmente preenchido com imagens de santos católicos sincretizados aos orixás, juntamente com representações de personagens da cosmologia da umbanda, como preto-velhos e caboclos. Nas umbandas “negras”, há uma forte presença da musicalidade, regida por atabaques e cantos, utilizados dentro do rito como forma de evocação das entidades. Diferente do que

ocorre no candomblé, não é obrigatório o uso de três atabaques, não sendo incomum o uso de um, dois ou três, sempre tocados com as mãos e não com varetas. O uso dos grafismos rituais (denominados pontos riscados), fumo, bebidas alcoólicas, velas, práticas como oferendas e uso de ervas para banhos, também são corriqueiras. Nesses espaços, exus, pombajiras e malandros são bastante celebrados, tendo seu local ritual perto da porta de entrada do terreno.

As casas “embranquecidas” na sua maioria possuem estrutura organizacional muito próxima aos centros espíritas, tendo a figura do pai ou mãe de santo (também chamados de babá na umbanda) muitas vezes substituída por um presidente ou diretor. O espaço físico desses locais costuma ser voltado exclusivamente para o trabalho espiritual, sem outros usos a não ser o religioso. Essas casas possuem frequentadores de diversas procedências sociais e culturais, geralmente possuindo muitos membros iniciados, provindos de diferentes partes da cidade ou estado.

Majoritariamente, as casas “negras” de umbanda têm sua estrutura hierárquica constituída por membros de uma família, que juntam agregados em um culto antes doméstico, abrindo suas portas a amigos e demais membros da comunidade local que desejam cultivar e consultar os espíritos dos mortos. O líder religioso é denominado de mãe ou pai de santo, ou babá, seja a figura de liderança masculina ou feminina. Essas casas tendem a ser construídas próximas ou mesmo dentro da moradia de seus fundadores, em seus quintais, cômodos ou anexos às casas de seus praticantes. Os frequentadores costumam ser pessoas das comunidades circunvizinhas ao terreiro. O número de participantes iniciados costuma ser bem menor do que os das casas “embranquecidas”, visto que em sua maioria são pessoas de algum modo próximas aos membros fundadores da casa.

Existem porosidades e diferentes níveis de gradação de proximidades e distanciamentos entre o polo branco e o polo negro da umbanda, sendo necessária a investigação de campo para determinar esse o grau de pertença às raízes afro do culto.

Bibliografia:

ADOLFO, Sérgio Paulo. Nkissi Tata Dia Ngunzu: estudos sobre o candomblé-Congo-Angola. Londrina: Eduel, 2010.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

BROWN, Diana. “Uma história da Umbanda no Rio”, em *Umbanda & Política*. P.9-42. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero/ ISER, 1985.

CARNEIRO, Edison. *Negros Bantos.: notas de ethnografia religiosa e folk-lore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. *Ladinos e Crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Origem, para que as quero: questões para uma investigação sobre a umbanda. In: *Reconhecimentos. Antropologia, folclore e cultura popular*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2012.

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

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro-1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LIGIÉRIO, Z.; DANDARA. *Umbanda: paz, liberdade e cura*. Rio de Janeiro: Record, Nova Era, 1998.

LOPES, Nei. *Kitábu O livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

_____. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2003.

_____. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MOTT, L. O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. In *Revista do IAC*. Ouro Preto: 1994.

ORO, Ari Pedro; BEM, Daniel F.de. A discriminação contra as religiosidades afro-brasileiras, ontem e hoje (In.)Ciências e Letras. Porto Alegre, junho-dezembro de 2008. Disponível em: <http://www2.fapa.com.br/cienciaseletras/pdf/revista44/artigo15.pdf>

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

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp 2007.

PINHEIRO. André de Oliveira Pinheiro. Revista Espiritual de Umbanda: representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista. In. Espiritismo e religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

RAMOS, Artur. *O Folclore Negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: Breves considerações sobre uma tendência dominante sobre interpretação do universo umbandista. In. Revista de Estudos da Religião, março de 2009. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*: São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SWEET, James H. *Recrutar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.