

# A UMBANDA NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE: TRADIÇÃO E CONTEMPORANEIDADE

*Anderson Marinho Maia*  
*Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*

*Amauri Carlos Ferreira*  
*Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*

**Resumo:** O objetivo deste artigo foi pesquisar as diferenças e as semelhanças dos cultos de umbanda por meio de entrevistas em quatro (4) terreiros (situados em Belo Horizonte e Contagem), além da identidade de cada um deles. Associar a Umbanda ao mito muiraquitã permite entender a unidade na diversidade. A analogia ao mito representa os diferentes templos de umbanda pesquisados e busca informações recorrentes no âmbito micro/particular capazes de refletir práticas umbandistas no âmbito macro/geral, além da importância do respeito ao outro e do resgate da memória coletiva a partir das diferenciadas narrativas. No processo de sincretismo da Umbanda, considerada uma religião genuinamente brasileira, percebeu-se que houve perdas, adaptações e ganhos que geraram suas especificidades: a história singular de cada segmento na formação da história da Umbanda.

**Palavras-chave:** Umbanda, narrativa, história oral, memória.

*Umbanda in the Belo Horizonte metropolitan region: tradition and contemporaneity*

**Abstract:** The purpose of this work was to investigate the differences and similarities of the Umbanda cults through interviews in four Umbanda temples (located in Belo Horizonte and Contagem) and the identity of each. The analogy with the muiraquitã myth improves the understanding of unity in diversity represented by the different Umbanda temples investigated. Recurring information was sought in the micro / private sphere capable of reflecting Umbanda's practices at the macro / general level, in addition to the importance of mutual respect and the rescue of the collective memory of the different narratives. Through the follow-up of each story it was possible to observe how in the process of syncretism of Umbanda, there were losses, adaptations and gains that generated the specificities of this genuinely Brazilian religion.

**Keywords:** Umbanda, narrative, oral history, memory

## Introdução

Ao estudarmos a origem da Umbanda, é necessário pesquisarmos sua herança cultural nas matrizes africana, indígena e europeia, bem como, a influência do Candomblé, de alguns rituais indígenas, do Catolicismo, do kardecismo e do Esoterismo sobre a manifestação da

mesma. Não existe uma definição clara do surgimento da Umbanda, alguns estudiosos, tais como Bastide (1971) e Ortiz (2005), apontam que a mesma nasceu das antigas macumbas (hoje, visto como termo pejorativo).

Visando analisar historicamente como a Umbanda se fez presente na sociedade brasileira é preciso perceber sua ‘participação’ no cenário nacional, desde a formação do Brasil colônia até o processo de urbanização, perpassando ainda até os dias de hoje. Portanto, vale destacar que a Umbanda mostra-se de fato uma religião tipicamente brasileira e, como a própria formação brasileira, apresenta-se como uma área de difícil sistematização.

Ainda segundo visões de Bastide (1971), Ortiz (2005), Concone (1987), através de uma nova síntese entre os valores dominantes da religiosidade de classe média, primeiramente católicos e posteriormente kardecistas se abriram às formas populares afro-brasileiras, depurando-as em nome de uma mediação (classe média *versus* classe baixa / brancos *versus* negros) que, no plano do cosmo religioso, representou a convivência das três raças brasileiras na formação de um Brasil moderno.

No plano mítico a Umbanda como religião que se quer brasileira e nacional, patrocinou a integração de todas as categorias sociais, principalmente as categorias sociais ‘desclassificadas’ (Silva, 2005). Segundo Hall (2006, p. 56):

O discurso da cultura nacional não é, assim, tão moderno como aparenta ser. Ele constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre passado e futuro. Ele se equilibra entre a tentação por retornar a glórias passadas e o impulso por avançar ainda mais em direção à modernidade. As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido” [...] são tentadas a restaurar as “identidades passadas”.

Contudo, se no campo simbólico a Umbanda representa a mediação e a convivência das três raças brasileiras, ainda hoje se mantém marginalizada no campo histórico e social da sociedade brasileira. Parece que a Umbanda se apresenta como uma religião capaz de aceitar valores de aculturação sob várias perspectivas e matizes, bem como mostrar diferentes influências e seguimentos religiosos: ora prevalecendo características do Candomblé, ora do Kardecismo, ora do próprio esoterismo dentro da Umbanda. Portanto, ao falarmos de Umbanda melhor, talvez, dizer: as várias umbandas?!

Na última década temos pesquisas promissoras, sobretudo de pesquisadores no campo da antropologia, tais como Agier (2001), Goldman (2003, 2012), Bannagia (2016) que apontam “complexidades” religiosas para além de uma harmônica convivência das três raças na formação da identidade afro-brasileira.

No intuito de entender a origem e a extensão dessa religião tipicamente brasileira a partir da história, da memória de seus participantes e dos desafios do pesquisador em analisar as narrativas de seus representantes. É importante destacar que em Belo Horizonte - MG existem poucos estudos sobre essa religião.

O desenvolvimento metodológico/prático dessa pesquisa consistiu em visitar quatro templos de umbanda localizados na regional Noroeste de Belo Horizonte - MG e nas regionais<sup>1</sup> Ressaca e Sede de Contagem-MG, utilizando o estudo de campo e a metodologia de história oral em sua vertente temática em relação aos cultos afro-brasileiros (Umbanda). Por isso, no

âmbito micro/particular se tornou importante apropriar-se do método da História Oral e do estudo de campo, entrevistando e observando quatro templos de umbanda.

Em cada templo pesquisado foram feitos em média três (3) entrevistas com duração de uma hora e meia para cada entrevista. Procurou-se preservar o máximo possível a fala dos entrevistados, introduzindo um mínimo de alterações no intuito de manter o sentido da linguagem oral na escrita. Também foram feitas visitas *in loco* em todos os quatro templos.

A importância de pesquisar esses quatro (4) terreiros/tendas/centros está relacionada às especificidades estrutural e ideológica de cada um deles, visto que: um deles está mais próximo dos costumes ideológicos do Candomblé (Comunidade Espírita Beneficente Pai Caetano- CEBPC), outro com bases ideológicas ‘bem umbandistas’ (Tenda Espírita Pai Joaquim de Angola-TEPJA), outro com costumes ideológicos do Kardecismo (Centro Espírita a Caminho da Luz-CEACDL) e o último com costumes ideológicos da denominada Umbanda Esotérica (TUEDLUZ-Tenda de Umbanda Esotérica Divina Luz)<sup>2</sup>.

Essas especificidades estruturais estão diretamente relacionadas à memória desses indivíduos/sujeitos entrevistados, uma vez que:

A memória permite a ressignificação da vivência, conteúdos que se fizeram lembranças das cenas-fulgor, pois somos aquilo que lembramos. A lembrança só é possível quando ocorre um processo de associação com o vivido. A lembrança também conduz o indivíduo a cenas vividas em conjunto, que se tornaram presentes num tempo. Num desdobramento de significados, no decorrer da vida, momentos vivenciados vão conformando parte de uma construção permanente da existência. [...]. A lembrança evoca momentos vividos, preenchendo o presente com referências construídas na relação com os outros, na qual a identidade constitui-se como metamorfose (Ferreira, 2001, p.15).

Assim buscou-se mediante as narrativas de seus adeptos estabelecer a origem desses templos, seus ritos e sua relação com o espaço urbano. O espaço e o tempo são revisitados pela memória de seus narradores.

## A Umbanda em Belo Horizonte - MG: história e memória

Além do catolicismo afro e popular em suas expressões de Reinados e Congados, os cultos afro-brasileiros se expressam em várias regiões do Brasil com derivações próprias. Segundo Edson Carneiro em sua obra *Antologia do Negro Brasileiro*, publicada originalmente em 1950, atualmente seguida e até mesmo contestada por outros pesquisadores, na Bahia predomina o *Candomblé*; no Amazonas, Maranhão e Piauí é a *Pajelança* ou *Caboclinhos* (influência africana e indígena) e também o *Catimbó*; em Porto Alegre é chamado de *Parás* e em Pernambuco é *Xangô*; em outras regiões é chamado de *Calundu*, *Macumba*, *Omolocô* ou *Terreirada* (Carneiro, 1990).

As religiões afro-brasileiras diversificaram-se em praticamente todos os estados do Território brasileiro, variando suas crenças conforme fatores do tamanho da população negra em relação a brancos e de índios, a influência de determinadas etnias, as repressões dos cultos,

as condições urbanas entre outros, fizeram com que esses cultos afro-brasileiros apresentassem características regionais próprias. (Silva, 2005).

Também, tem-se que a urbanização e a industrialização no Brasil influenciaram no processo de mudança religiosa do catolicismo, do protestantismo, do espiritismo e das religiões afro-brasileiras marginalizadas. Assim:

As religiões mediúnicas, inicialmente o Espiritismo, depois a Umbanda, são modalidades religiosas que vieram participar do processo global de mudança cultural. Realmente, é das funções mais importantes destas religiões a integração dos fiéis na sociedade urbana; cremos, mesmo, que *elas constituem uma das alternativas deste processo de adaptação*<sup>3</sup> (Camargo, 1961, p. 68).

Mas essa alternativa de integração dos fiéis dos cultos afro-brasileiros no meio urbano não foi tão tranquila assim. Segundo Negrão (1996), a partir da década de 30<sup>4</sup> o Estado passou a perseguir os cultos afro-brasileiros por ferirem a ordem e os bons costumes da sociedade brasileira e apesar do processo de redemocratização da década de 50, esses cultos eram marginalizados e até a década de 70 deviam satisfação ao Estado e a polícia.

Em Belo Horizonte, cidade construída e que se desenvolveu na tensão entre a tradição e a modernidade. Cidade símbolo da utopia republicana e do positivismo, foi planejada para ser a capital do estado. Segundo Dulci (1997) a construção da nova capital de Minas Gerais, Belo Horizonte, e a consequente destruição do arraial do Curral Del Rei no final do século XIX, ocorreram em meio a debates das elites nacionais sobre a urgência de se assegurar para o país as conquistas da modernidade.

Na região metropolitana de Belo Horizonte parece não ter sido diferente. Conforme diz abaixo:

Eu não sei se você viu, se você estudou isso, a Umbanda foi muito perseguida no passado a gente tinha que ter o registro; a TUEDLUZ não chegou nesse ponto, quando a TUEDLUZ foi registrada já era no cartório de pessoas jurídicas, mas pouco antes, poucos anos antes o registro de terreiros de Umbanda era na delegacia de polícia, na mesma vara, no mesmo setor onde se registravam casas de prostituição, bares, zonas e boemias, a gente era classificado no mesmo grupo. A Umbanda passou por uma fase muito difícil, polícia entrava, destruía o terreiro inteiro, infelizmente a Umbanda passou por isso. (Entrevista, Mãe Andréia – TUEDLUZ).

A burocracia, representante coercitiva do Estado e da polícia contra a marginalidade, exigia ordem e moralização:

Lá na casa do Pai Henrique tem umas médiuns mais velhas, não é, elas assim... conversando: “você lembra quando todo mês pra gente tocar a sessão a gente tinha que ir lá na delegacia pegar o alvará! Tinha que ir lá na delegacia pegar a autorização!”... Isso elas contam essa história, todo mês tinham que buscar autorização pra poder tocar a sessão, muitas vezes, tinham que parar os atabaques e os cantos. [...] Então, se a polícia chegasse fechava o terreiro. Gira de exu, elas contam, tinha que ser no escuro, com luz apagada, lá no alto da madrugada, não era aberto ao público e era uma coisa muito restrita, justamente por causa desse preconceito que era muito grande. (Entrevista, Pai Gil – TUEDLUZ).

Destarte, se o espaço-tempo da urbanização aumentou os adeptos e seguidores da Umbanda, esse mesmo espaço-tempo dificultou alguns rituais desses cultos, assim:

[...] a gente também precisa de um ambiente natural, mas a gente não acha mais! Caçar um lugar apropriado, mais distante obviamente. Aí, você tem que deslocar com mais tempo, você sair daqui. Chegar do serviço, sair daqui, deslocar pra lá, depois voltar e tudo mais, dia de semana pra gente que trabalha é difícil! [...] riacho a gente já desistiu, quando a gente procura assim, é mata. Então, isso [...] é uma coisa que choca muito a gente, porque hoje infelizmente a gente tá sem espaço mesmo pra praticar na natureza. (Entrevista, Mãe Andréia - TUEDLUZ).

Embora, muitas vezes, faltam locais apropriados para manifestações de cultos umbandistas como afirmado no trecho acima, os cultos sobreviveram. Ao analisarmos a manifestação da Umbanda em Belo Horizonte e em seu entorno é fundamental levar em consideração a complexidade da longa duração desses cultos afro-brasileiros.

Em relação a esse cultos como ocorre em São Paulo<sup>5</sup> e no Rio de Janeiro<sup>6</sup>, em Belo Horizonte acontece a festa de Iemanjá no dia 15 de agosto, dia correspondente à santa padroeira da cidade, Nossa Senhora da Boa Viagem, neste dia vários terreiros de Umbanda e alguns de Candomblé praticam seus rituais na orla da lagoa da Pampulha em homenagem à rainha do mar. Como Minas Gerais/Belo Horizonte não possui mar, a mãe d'água aceita uma lagoa artificial em sua homenagem. Essa transposição do mar para uma lagoa artificial passa a ser perfeitamente cabível devido à capacidade de assimilação e decodificação intrínseca à própria natureza dos cultos de Umbanda (Maia, 2011).

Outra expressão pública dos cultos de Umbanda de Belo Horizonte ocorre em maio, na Praça 13 de maio (bairro da Graça) popularmente conhecida como a Praça do Preto-Velho, em comemoração ao dia da Abolição da escravidão, homenageando os Pretos-Velhos, esses pais velhos e mães velhas que representam os ancestrais dos cultos afros.

A festa de Iemanjá e a festa do Preto-velho, “[...] recontam as ações dos deuses e os mitos, reatualizariam esse tempo sagrado onde o mundo sempre recomeça. São eternos retornos do homem religioso às fontes do ser, onde ele deseja estar.” (Cardoso, 1999, f. 19).

Entretanto observa-se que o número de terreiros umbandistas que participam dessas homenagens são poucos em relação aos vários terreiros/tendas/centros existentes na região metropolitana de Belo Horizonte. Tanto é que dos quatro terreiros/tendas/centros pesquisados, apenas a Tenda de Umbanda Pai Joaquim de Angola participava desses eventos públicos.

Nessas práticas rituais entre adeptos da Umbanda e leigos aglomeram em torno dos terreiros improvisados na orla da lagoa da Pampulha ou ao redor da Praça do Preto-Velho, deixando ali seus medos, angústias, pedidos e esperanças. Nessas manifestações religiosas o espaço público/profano se torna sagrado, abrindo perspectivas mágico-religiosas, descarregando nesses espaços, agora sagrados, os anseios coletivos e individuais da multidão que se aglomera em torno desses rituais.

Ao buscar seu arcabouço religioso em torno de uma lagoa ou de uma praça, a Umbanda representa uma expressão da religiosidade brasileira que também faz parte do cotidiano turbulento das pessoas da região metropolitana de Belo Horizonte. Uma vez que a cidade, como espaço público, permite a manifestação do diferente ou diferenciado, então, “pode-se perceber a dinâmica dessas alteridades socioculturais ligadas às “sínteses” de origem africana: o desdobrar histórico das religiosidades afro-brasileiras permeou e permeia as diversas “estratégias” e “artimanhas” de sobrevivência de um grande número de indivíduos nessas

idades [...] essas religiosidades também fazem parte do dia-a-dia dos movimentados ambientes desses centros urbanos” (Koguruma, 2001, p. 25).

A presença de práticas umbandistas em Belo Horizonte e suas sociabilidades múltiplas pode permitir que a cidade seja interpretada, no dizer de Silva<sup>7</sup> (1995, p. 13) citado por Koguruma (2001), como uma imensa “floresta de símbolos” cujas tramas das tradições sejam capaz de expressar os meandros que formam nossa sociedade e a configuração de nossa cidadania histórica, entrelaçando tensões e diferentes temporalidades manifestadas como, por exemplo, nos rituais de Umbanda.

Os espaços externos e profanos da Lagoa da Pampulha ou da Praça nos eventos dos cultos de umbanda abrem-se em um espaço sagrado, um cenário de manifestação do culto afro-brasileiro no presente, emergindo espaço/tempo na memória coletiva, visando (até sem perceber) as múltiplas temporalidades do que se mantém e do que se perdeu, traduzindo assim, o velho legado afro-brasileiro sobre o novo. Gerando uma ‘síntese’ entre o passado e o presente se projeta no vir a ser. Temporalidades simbólicas que mantém e resignificam a identidade dos cultos de umbanda.

A visão eurocêntrica e positivista da ordem e do progresso gera o preconceito sobre os cultos afro-brasileiros; preconceito esse, muitas vezes reforçado por alguns adeptos e seguidores que tem vergonha de se assumirem umbandistas. Pode-se perceber que:

Os próprios médiuns que estão na Umbanda têm vergonha de dizer há que ele veio, há que ele está aqui, não é. Nós passamos um final de ano no Rio, então assim, é anos luz de diferença da Umbanda ou do Candomblé daqui de Minas. Porque você vai no Rio, de manhã cedo o pessoal já tá indo para a praia pegando ônibus comum, tudo vestido de santo, batendo o atabaque, com as flores na mão, andando na rua normal, sabe, normal! [...]. Agora aqui não! Se você encontrar alguém na rua e te perguntar se você tá indo para festa de Iemanjá, você fala que vai para qualquer lugar: “estou indo na lagoa, não estou indo para festa de Iemanjá, não. Estou indo para a lagoa!” E os próprios médiuns não assumem [...]. Então é preciso abraçar a Umbanda. Eu não estou dizendo que você precisa afrontar ninguém, mas Assumir! Não preciso afrontar ninguém, mas também não preciso sentir menor do que ninguém, eu tenho uma religião como outra qualquer, um credo como outro qualquer! (Entrevista, Míriam – TUPJA).

A manifestação da Umbanda no espaço público é vista pelos seus adeptos ou simpatizantes como reestruturação de uma ‘religião brasileira’, reflexo da identidade, modos e costumes do brasileiro. Por outro lado, essas manifestações religiosas são vistas, por alguns não-adeptos, como ‘atraso intelectual e coisa de gente ignorante’ (Koguruma, 2001).

“A historicidade das tradições afro-brasileiras assinalam (sic) as tensões cotidianas dos diversos ritmos sociais que perpassam o seio da sociedade brasileira e o solo de nossas cidades” (Koguruma, 2001, p. 41). As rupturas e continuidades das diferentes visões de mundo e das diferentes formas de sociabilidade que são partes de nosso meio social, herança de nosso passado, nos alertam para a existência de discriminação racial e de exclusão social.

A Umbanda em seus diferentes tempos e espaços que compõem seus vários terreiros/templos/centros procura reforçar suas tradições e mantém-se aberta ao surgimento do novo<sup>8</sup> (Hobsbawm, 1998) adaptando-se para manter-se viva. Esse aparente paradoxo, talvez seja a principal característica dessa religião, ou seja, a umbanda procura sempre manter a

invenção da tradição sobre o olhar no novo e mantém-se a invenção do novo sobre o olhar da tradição.

A tradição ainda que reinterpretada não pode ser desconsiderada, visto que a mesma pode ser nosso único elo com o passado. Passado este, capaz de ser instrumento de compreensão da sociedade brasileira e da formação de nossas cidadanias, por isso, a presença das culturas de origem africana e suas manifestações cotidianas nas ruas, esquinas, lagoas e praças de uma cidade como Belo Horizonte, nos faz lembrar o que nos diz Koguruma (2001, p. 78-79):

[...] Pois se a escravidão que da raça negra marcou de modo profundo a história de nossa sociedade, a luta diária, os esforços e a resistência constante dos escravos, dos libertos, bem como seus descendentes, para sobreviver em condições adversas, que lhes foram impostas pelas vicissitudes e circunstâncias históricas, não podem ser apagadas da memória e, muito menos, devem ser lembradas apenas como meras reminiscências de tempos remotos.

Ora, em Belo Horizonte não houve escravidão, mas, a memória coletiva reabilita um espaço imaginário: espaço esse que entrecruza o tempo presente e o tempo passado, gerando o limiar da cultura. A memória revive através do fenômeno religioso a plasticidade do espaço e do tempo que no ritual condensa-se no sagrado que após o término desse ritual, se torna fluído no espaço e tempo profano.

Ao analisar o cotidiano do brasileiro, pertencente a uma cidade como Belo Horizonte e seu entorno, desde o passado até os dias de hoje, percebe-se uma síntese de comportamento frente à sua sobrevivência. Essa síntese de sobrevivência é um misto de termos mágicos e vida secular, como nos diz Silva (1995, p. 31):

Pode-se pensar, portanto, que a reinscrição do sagrado (selvagem ou instituído, mágico ou religioso) no espaço social da metrópole, convivendo ao lado do pensamento racional, utilitário, manipulador e secular, não se realiza enquanto contradição (ou um corte a ser superado) existente entre um Brasil de olhos voltados para um mundo moderno, para a “competição tecnológica das inteligências mais argutas”, e outro “arraigadamente tribal” [...]. Trata-se, antes de duas linguagens simbólicas que se existem ou persistem é porque ambas têm algo a dizer; isto é, seu poder de representar a realidade ou fornecer padrões orientadores do comportamento coletivo continua atuando, seja para entender o mundo tal como ele “é” ou como “deveria ser”, para expiar a dor ou para aludir às dimensões ontológicas da vida humana.

A apresentação pública dos cultos de umbanda na lagoa da Pampulha ou na Praça do Preto-velho demarca um território sagrado, porém momentâneo. A ideia de território sagrado remete de fato à ideia de identidade e criam características que irão dar sentido ao sujeito, uma vez que o olhar desse sujeito estabelece um sentido sobrenatural na manifestação da Umbanda.

Essa identidade demarca um outro espaço, sagrado e permanente, que especifica o lugar restrito à manifestação desses cultos: o terreiro, a tenda, o centro.

Ao expressar particularidades da umbanda, ou seja, a re-construção dos costumes de cada terreiro, os acontecimentos históricos e sociais do passado são re-elaborações na memória dos indivíduos. “A história vivida, que tem seu lugar nas tradições sociais é sobretudo uma história oral, distinta da escrita que marca os diferentes momentos históricos” (Trindade, 2000,

p. 158), mas história singular (micro) e história geral (macro) se entrelaçam transfigurando sentidos.

Em suas narrativas individuais essas histórias são re-interpretadas sob a perspectiva de valores de intensa afetividade e lembranças emocionais de interesses do narrador. No entanto, essas formas das diferentes narrativas aparecem como partes de um todo e cabe ao pesquisador decodificá-las.

## Os terreiros/templos/centros de umbanda: as narrativas das diferenças e semelhanças

Segundo Ramos (2001) o culto negro denominado Calundu, de origem banto, passou a ser usado genericamente pelos brancos colonos europeus para designar os cultos e rituais africanos. O culto aos antepassados e mortos, deuses dos lares, entidades benfezas e malfazejas, a transmigração das almas, originaram práticas fetichistas que se aproximavam do atual espiritismo e como tais passaram ao Brasil. Em Angola o grão sacerdote chama-se *quimbanda* (*ki-mbanda*) que é ao mesmo tempo médico, adivinho e feiticeiro.

Ramos (2001, p. 97-98) reforça:

Registrei os termos *quimbanda* e seus derivados *umbanda* e *embanda* (do mesmo radical *mbanda*) nas macumbas cariocas, mas de significações já ampliadas. *Umbanda* pode ser feiticeiro ou sacerdote [...].

“Linha de Umbanda”, dizem ainda os negros e mestiços cariocas, no sentido de prática religiosa, embora outros me afirmassem que *Umbanda* era uma “nação” e alguns, um espírito poderoso da “nação” de Umbanda.

No Brasil o sincretismo religioso misturou cultos de negros e de mestiços brasileiros, sendo difícil reconhecer os elementos puros de origem. Os candomblés, macumbas e catimbós se fizeram presentes em vários pontos do país (Ramos, 2001). Assim como Ramos, Carneiro (1991) também atribui a formação das macumbas cariocas e posteriormente a Umbanda à cultura banto.

Segundo Camargo (1961), existe um “*continuum*” religioso na Umbanda que transita entre a herança cultural religiosa negra e a herança cultural religiosa branca. Já na visão de Ortiz (1991)<sup>9</sup> citado por Negrão (1996, p. 22) “processos de moralização e racionalização significam a inelutável perda de seus conteúdos negros e mágicos, substituídos por práticas rituais e conteúdos ético-doutrinários brancos cristãos”. Por isso, Ortiz (1991) prefere substituir o termo “*continuum*” de Camargo (1961) utilizando os termos: “mais ocidentalizado” (branco) e “menos ocidentalizado” (negro).

A partir das décadas de 80 e 90 do século XX, surgiram novos intelectuais que pesquisaram a Umbanda. Esses estudos possuíam vertentes com perspectivas sociopolíticas e weberianas (racionalização religiosa). Podem servir como exemplo dessa vertente, Ortiz

(2005), Brown (1985), Victoriano (2005) que afirmaram, em diferentes proporções, que a Umbanda serviria à classe média como instrumento de reprodução e domínio sobre uma classe desfavorecida e afrodescendente.

Na contemporaneidade temos inúmeras pesquisas nas diferentes regiões do nosso país, sobre as complexidades da religiosidade afro-brasileira, tais como Rohde (2009), Giumbelli (2014) entre outros, visando ampliar o campo de conhecimento destas expressões afro religiosas, sobretudo da Umbanda.

Nesta pesquisa, buscou-se identificar como os entrevistados veem o surgimento da Umbanda, ao fazer a pergunta: Saberia explicar como surgiu a Umbanda no Brasil?

Um dos representantes da umbanda esotérica fortemente influenciada pela tradição do Rio de Janeiro e São Paulo:

A Umbanda no Brasil, de acordo com a informação literária que nós temos, ela surgiu através de Zélio Fernandino de Moraes. Ele era um médium, ou seja, ele tinha a condição, a capacidade mediúnica. Na sua adolescência era uma pessoa muito doente, [...]. Um belo dia, ele levantou da cama, manifestado de um espírito/entidade que falou que iria se apresentar no dia seguinte às vinte horas e que dali nasceria um culto, um novo caminho. No dia seguinte às vinte horas essa entidade se manifestou, falou que era um caboclo e que abriria os caminhos para essa nova religião que se chamaria umbanda: uma religião que daria aos pobres e oprimidos a oportunidade e acesso ao crescimento das coisas espirituais. A entidade determinou que essas reuniões manifestariam os pretos-velhos, os caboclos, ou seja, entidades que não tinham oportunidades nas mesas espíritas para atender aos necessitados que também não eram recebidos nas casas que até então eram muito elitizadas e assim iniciou-se e essas casas foram fundadas. [...]. (Entrevista, Pai Gil - TUEDLUZ).

Como resposta de um dos representantes da umbanda de tendência kardecista, temos:

Foi em Niterói, no Rio de Janeiro, quem trouxe a Umbanda foi o Caboclo Sete (7) Encruzilhadas, a data eu não vou te precisar agora não, mas eu posso informar-lhe depois. [...]. Essa entidade se apresentou e as pessoas que estavam naquele meio, não deram permissão pra ela falar, porque achavam que aquilo era ridículo. Então, o menino saiu dali, foi e colocou uma rosa em cima da mesa. Entendeu; daí pra frente, aqui no Brasil que começou a Umbanda, foi lançada pelo Caboclo Sete (7) Encruzilhadas. Isso aí, você pode pegar na *internet*, tranquilamente. (Entrevista, Marcos - CEACDL)

Para os representantes da umbanda que dizem ser de base ideológica bem umbandista, por sua vez temos que:

Porque a Umbanda chegou no século XIX, né, que chegou aqui no Brasil. (D. Leonor – TUPJA).

Chegou antes, no período do descobrimento do Brasil, Século XVI por aí... A formação da Umbanda, você quer ver, eu tive uma lição sobre isso há pouco tempo atrás eu não sabia quando ela surgiu, ela foi fundada aqui no Brasil, acho que pelo caboclo Sete (7) Encruzilhadas. Porém, na história do negro que era segregado, de querer manter a religião africana e ser obrigado a seguir o catolicismo e fazer aquele misticismo para poder conseguir manter a religião deles, então, a história perdeu um pouco nisso daí, em questão de data, em questão de tempo, você conseguir identificar

exatamente datas se perde muito nesse período da escravidão do Brasil! [...].  
(Entrevista, Míriam - TUPJA).

A representante da umbanda com proximidade do Candomblé, nos diz:

Talvez, como uma religiosa, eu até tivesse que saber isso, mas não tenho nenhum registro. (Entrevista, Mãe Teresa – CBPC).

Percebe-se acima que quanto mais ‘racionalizado/intelectualizado’ é o segmento de umbanda, com maiores detalhes de informações explica-se a ‘codificação ideológica da Umbanda’ através do médium Zélio de Moraes. Essa reinterpretação do surgimento da Umbanda através do médium Zélio de Moraes, é muito mais simbólica do que histórica, uma vez que, o surgimento da Umbanda se encontra nas penumbras marginalizadas da escravidão que existiu no Brasil.

Negrão (1996) nos mostra que, mesmo na contemporaneidade, existe a enorme dificuldade em estudar a Umbanda. Ele nos expõe que:

Os estudos sociológicos sobre a Umbanda, embora ainda atuais sob múltiplos aspectos, estão um tanto defasados no tempo. [...]. Apesar de Bastide, Camargo e Ortiz, entre outros, terem dado contribuições até hoje não ultrapassadas e de estudos terem enfocados aspectos inquestionáveis relevantes da Umbanda, não esgotaram as perspectivas de análises possíveis nem captaram as suas tendências mais atuais de desenvolvimento. Partindo das características mais gerais, expressas pelo movimento federativo em sua busca de legitimação, deixaram em segundo plano a Umbanda vivida na realidade cotidiana dos terreiros, mais próxima da vida real das populações periféricas antes preocupadas com seus problemas imediatos do que com o bom nome público ou a respeitabilidade do culto. (NEGRÃO, 1996, p. 25).

Além da integração e do sincretismo, ou talvez por isso mesmo, a umbanda também se caracteriza por suas nuances locais e tendência a cultos bem particularizados que costumam variar de templo para templo. Os fatores locais e particularizantes também reforçam que a Umbanda é uma religião híbrida absorvendo elementos de várias religiões para compor uma só.

A Umbanda é como o mito de *muiraquitã* uma espécie de pedra/lodo anfíbio. “No fundo do lago, ela é lodo; entre o fundo e a superfície, ela é pedra mole; logo depois, é pedra dura, talhada e esculpida. Participa da ordem da natureza e da cultura, da esfera do sagrado e do profano.” (Chagas, 2003, p. 96). Então, diz Birman (1985, p. 26-27):

A diversidade se expressa nas várias e reconhecidas influências de outros credos na umbanda. Encontramos adeptos de Umbanda que praticam a religião em combinação com o candomblé, com o catolicismo, que se dizem também espíritas, absorvendo os ensinamentos de Kardec e, entre estes, as variações continuam: centros que aceitam determinados princípios do candomblé e excluem outros, que se vinculam a uma tradição por muitos ignorada etc. Não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido denominado “afro-brasileiro”.

Essa diversidade de influências e assimilação de variáveis princípios de crença, citada acima, é capaz de re-significar a umbanda na singularidade dos quatro diferentes terreiros/tendas/centros pesquisados.

Quando alguém diz que vai a um terreiro de umbanda muitos imaginam que vai ser um local cheio de imagens, velas, pessoas vestidas a caráter: estilo baiana, muitos colares, tambores. Porém, nem sempre esse terreiro de umbanda vai ser assim e o interessante é que esse terreiro também poderá aproximar-se do que a pessoa pensou. Esse imaginário dos cultos afros ligados ao ‘primitivo’, ao ‘exótico’, não poucas vezes, influencia até os pesquisadores sobre o assunto.

Fato interessante foi observado na pesquisa ao fazer a entrevista em um dos templos de umbanda pesquisado, quando foi perguntado: ‘Você vê semelhança entre um terreiro de umbanda e outro? Quais são essas semelhanças? Logo em seguida vem diferenças, também, se você quiser falar as duas coisas juntas!’

A resposta, apresentada a seguir foi imediata. Acredito que a resposta tenha sido tão inesperada quanto a pergunta:

Eu acho o seguinte, eu acho que o nome terreiro, ele não seria muito apropriado não, tem casas, muitas casas aí que falam terreiros porque realmente os trabalhos são feitos no terreiro, não é, do lado de fora, o nome apropriado pra isso seria mesmo casa espírita, não é. Uma casa espírita, casa dos espíritos, o nome apropriado seria esse, terreiro não, mas como nós já falamos anteriormente, são denominações das pessoas que estão ali, não é, aqueles trabalhos são denominações. Isso. (Entrevista, Marcos – CEACDL).

Assim, percebe-se constantemente uma forte influência do Kardecismo na manutenção e na elaboração dos trabalhos do Centro Espírita A Caminho da Luz:

Inclusive a gente costumava brincar que o nosso centro não é de Umbanda é de kardebanda, porque a gente estuda o espiritismo, porque tem centro que não estuda o espiritismo de forma nenhuma. [...](Entrevista, D. Iara – CEACDL).

Os seguidores da Umbanda Esotérica TUEDLUZ, muitas vezes, denominam a Umbanda como ‘Senhora da Luz Velada’ e acreditam que a Umbanda é portadora de um conhecimento milenar deixados por grandes mestres iniciáticos:

[...] A Umbanda Esotérica é mais ligada à cultura asiática, porque a gente preserva essa questão da astrologia, essa questão da influência numérica, astrológica do sol em relação aos signos, então isso, pra gente é uma coisa muito importante, e uma ferramenta desprezadas pelos outros segmentos de Umbanda. [...]. (Entrevista, Gil-TUEDLUZ).

Por sua vez, Mãe Teresa, permaneceu mantendo seu templo Beneficente Pai Caetano dedicado à Umbanda e algumas vezes no ano toca o Candomblé. Como pode ser percebido no relato abaixo:

Quando eu fiz o santo e depois meu pai de santo jogou os búzios: vamos ver o quê que o santo quer? E eu perguntei: “Como que vai ser minha casa? O que quê Oxum quer?” Ele falou assim: “Oxum não te proíbe nada! A única coisa que Oxum quer é

que uma vez no ano, você toque a nação, você toque o candomblé, mas você pode continuar com suas festas, fazer sua sessão, seus pretos-velhos; você continua com seus exus, seus caboclos e tal. [...] O candomblé, na minha casa, eu toco uma vez por ano, meu pai de santo vai e eu toco pra Oxum, aí não tem nada de Umbanda, eles tocam Candomblé, entendeu. (Entrevista, Mãe Teresa - CBPC).

Já, Dona Leonor da Tenda de Umbanda Pai Joaquim de Angola acredita manter seus rituais direcionados para a Umbanda ‘pura’:

Meus avós eram kardecistas, mas eu não gostava (*risos*). Então, depois através da doença eu passei a trabalhar na Umbanda e nunca mais saí! Já tem esses anos todos, até agora eu trabalho, é isso aí! Eu dedico isto aqui mesmo com muito amor! Trabalho muito, o que eu conheço da Umbanda foi os orixás e todos os guias nossos da Umbanda, [...]. Eu continuei na Umbanda, desenvolvi na Umbanda e estou na Umbanda, é Umbanda mesmo! Não têm nada. É linha branca mesmo, minha linha não é cruzada, e é isso aí!!! (Entrevista, D. Leonor- TUPJA).

Devido a essas quatro tendências, cabe ressaltar novamente, nesse artigo, a metáfora na qual se vincula a Umbanda com o mito da ‘pedra/lodo’ *muiraquitã*. O *muiraquitã* ilustra a capacidade que a Umbanda tem de assimilar, decodificar e incorporar novos elementos sem perder completamente sua identidade, sua cultura e seus costumes, e, tendo variações, é claro, dependendo da necessidade e da formação de cada terreiro/tenda/centro. Essa diversidade da Umbanda está vinculada à sua auto sustentação, assim:

Em primeiro lugar, você começa a valorizar tudo que você vê aqui dentro e depois você começa a valorizar a força e a coragem que a Umbanda prega, [...] a luta, o sacrifício. A gente começa a aprender a amar mesmo a casa; você começa defender a casa, porque você começa a se sentir parte dela; então, cada chão que você vai ajudar a limpar, cada parede que você vai ajudar a pintar, cada janela que você tem o cuidado de fechar na hora de ir embora; a luz que você não deixa acesa, a despesa que você ajuda a manter, tudo isso, são questões que a gente vai aprendendo: a ter o zelo, a ter o amor pela casa. (Entrevista, Pai Gil – TUEDLUZ).

Essa auto sustentação é que ‘estabelece’ as semelhanças e diferenças ideológicas de terreiros/tendas/centros que, por um lado, são âmbitos coletivos, mas ao mesmo tempo privados. Coletivos por permitirem a entrada de todos que desejarem e privado por possuírem características próprias de cada templo; características essas, entendidas apenas pelo grupo específico de adeptos.

Cada um reza sua umbanda, você pode ir em vários terreiros de umbanda que a cantiga pode ser igual, mas o ritual é diferente, por exemplo: ‘Vou abrir minha Jurema, vou abrir meu Juremá’ (*cantou o ponto*). O ritmo é diferente, às vezes a cantiga, a zuela, as letras são iguais, mas é diferenciado. A roupa, sempre que você vai no terreiro de Umbanda você nunca vê completamente igual. Por exemplo, se eu for no Candomblé, da nação, por exemplo, se eu for na casa de keto, a minha roupa é igual a de todas com roquete, vestido tudo igual, entendeu. Agora Umbanda é sempre diferente, tem sempre uma diferença, mesmo assim de rituais. (Entrevista, Mãe Teresa – CBPC).

A referência aos orixás e às cantigas, pontos cantados ou zuelas apresentam semelhanças relativizadas nos diferentes centros de Umbanda:

São os orixás, assim os nomes dos orixás, não é o trabalho dos orixás, mas a referência aos orixás, uma coisa que é muito constante e semelhante entre os terreiros coincidentes são os pontos, você frequentou muitos, você deve ter notado isso, muda somente a música, a musicalidade um pouco, mais a letra quase sempre é a mesma coisa. [...]. Nós chegamos no Rio de Janeiro uma vez, quando nos fomos no Rio de Janeiro e na praia, naquele ritual que eles fazem na passagem do ano novo, tinha uma pessoa tirando um ponto de Iemanjá que a gente cantava no terreiro, lá no Rio de Janeiro. Então é uma coincidência, mas é uma coincidência que é uma semelhança! Quer dizer a umbanda lá se referia a alguma coisa conhecida. (Entrevista, Anamir – TUPJA).

Os espaços umbandistas de vários terreiros/tendas/centros, muitas vezes improvisados, não são mais espaços opressores da condição escrava, mas sim, um espaço de abertura para o sagrado: os puchadinhos, os aglomerados de uma casa, de um lote ou um cômodo, por vezes, anexados à moradia urbana de um pai ou mãe-de-santo, tornam-se templos de Umbanda, projetando-se para o devir de grupos em um espaço proletariado.

Diferentemente de Igrejas que possuem o centro de uma região representando o poder civil e religioso, a maioria das construções de terreiros/tendas/centros de Umbanda, na região metropolitana de Belo Horizonte, não são tão visíveis como muitas vezes se espera de templos religiosos. Suas arquiteturas em grande maioria, principalmente externas, são modestas e muitas delas não possuem nem placas que informem sobre suas existências.

Sobre a construção dos terreiros Brumana e Martínez (1991, p. 119) nos diz que:

Quase nunca o *terreiro* é um edifício construído específica e exclusivamente para esse fim. Na maioria dos casos é a adaptação ou o aproveitamento de um espaço na casa do pai ou da mãe de santo: uma construção no jardim, a ampliação de uma garagem, a adaptação de um quarto. O *terreiro* é pois, em geral a casa de seu chefe, não tanto porque ele mora no terreiro mas porque transformou sua casa em terreiro.

Isto faz com que os espaços profanos e sagrados não estejam nunca totalmente delimitados. Assim como as partes profanas da moradia são usadas religiosamente.

Muitos terreiros da região metropolitana de Belo Horizonte são projetados da forma citada por Brumana e Martínez (1991), isto é, ou foram improvisados, ou são anexados às casas dos pais ou mães-de-santo; embora em número muito menor, encontram-se alguns terreiros/templos/centros específicos e unicamente criados para a atuação dos cultos de umbanda.

É realmente curiosa e impressionante essa improvisação citada acima, ou seja, a existência de sessões de umbanda, que, pelo menos em seu início de formação, são praticadas nos espaços comuns de moradia. Essa afirmação é percebida nos quatro centros pesquisados desse artigo conforme relatos abaixo:

Aí, também eu trabalhei dentro de casa, depois é que eu construí esse centro, com a ajuda do povo, o povo que me ajudou a construir eu não tinha nada; foram... muitos anos de trabalho! (D. Leonor- TUPJA).

Era um quartinho dentro de casa, um espaço para ser centro. Mas assim, vivia lotado!!!! Porque eu atendia no sábado, o dia todo e não tinha tempo de almoçar para atender, só tinha o sábado para atender. (Entrevista, Míriam - TUPJA).

Eu registrei a Associação de Pai Caetano em noventa e cinco, mas eu já tocava aqui, a gente tem até hoje, lá dentro, lá. Hoje a gente guarda as coisas lá, é um comodozinho pequenininho onde era meu altar e tal e a gente fazia a sessão no terreiro, debaixo da área do meu irmão, e ai eu tinha uma frequência de gente, o povo vinha, vinha muita gente pra tomar passe [...]. (Entrevista, Mãe Teresa - CBPC)

Então, em 1981 nós fundamos a TUEDLUZ. Quer dizer, antes disso, nós já fazíamos reuniões na casa de um, na nossa residência, na residência de amigos e fomos começando um grupo. Até que a gente falou assim: “não, então agora já é hora de termos a nossa casa!”. (Entrevista, Mãe Andréia - TUEDLUZ).

Nós tínhamos um centro na nossa casa, [...] era pequenininho lá no fundo da nossa casa, nós tínhamos três, quatro médiuns, só, lá assim. Então, quando nós, tivemos que vender a casa, e a gente não arranjava lugar para alugar, para fazermos o nosso centro. [...] Aí o meu padrinho caiu e fraturou o crânio. Como nós estávamos com o centro fechado, ele pediu o Bira pra tomar conta do centro. (Entrevista, D. Iara – CEACDL).

Levando em consideração que os terreiros/tendas/centros de umbanda possuem uma plasticidade incomum, em muitas ruas de um bairro da região metropolitana de Belo Horizonte, neste momento, podem estar acontecendo rituais dentro de moradias que passam a ser terreiros temporariamente improvisados.

Pode-se observar que essa relativa facilidade de espaço, para a efetivação dos rituais de umbanda, se torna um elemento positivo, uma vez que em qualquer espaço considerado profano, pode-se manifestar o sagrado umbandista. Por isso, a Umbanda se adaptou aos meios urbanos com certa facilidade.

Essa proximidade dos espaços sagrados aos profanos cria várias interdições ou rituais que devem ser praticados nos cultos umbandistas para expulsar algo que ameaça invadir ou prejudicar a ordem do sagrado.

A Umbanda exige muito, acender umas velinhas para eles na segunda-feira que é dos pretos-velhos, fazer essas coisas, buscar a obrigação. Eu primeiro venho aqui [...] já rezo, faço as obrigações; daqui vou para dentro fazer as outras coisas, aí quando dá meio-dia eu estou aqui de novo, acendo as velas dos escoras para eu poder trabalhar, porque também não pode, você trabalhar sem tá acesso na porta. (Entrevista, D. Leonor – TUPJA).

Destes rituais, os mais comumente utilizados são o assentamento da esquerda (casa ou canto de exus/escoras e pomba-giras como guardiões do lado externo do templo), as defumações, a invocação de proteção a santos, orixás e entidades, os banhos higiênicos e de descarregos por parte dos médiuns antes de outros rituais, os passes, os pontos cantados e riscados, as guias (colares que são representados pelas cores de orixás e entidades), o uso de velas, a abstinência de álcool e em alguns terreiros/templos/centros até mesmo a abstinência sexual:

A gente não pode ter relação sexual no dia anterior e no dia do trabalho de forma nenhuma. Se acontecer no dia anterior é até aceitável, mas no dia do trabalho não pode, tem que evitar. (Entrevista, Pai Gil – TUEDLUZ).

A Umbanda, em suas múltiplas facetas e em seu processo constante de sincretismos, estabelece meandros que envolvem a construção de uma identidade brasileira, reconhecendo e valorizando a contribuição das culturas africanas, europeia e indígena (Birman, 1985; Malandrino, 2006; Carneiro, 2014), mais ideal e simbólica do que de fato concreta, na formação da história da sociedade brasileira.

As posições inferiores no sistema das hierarquias econômicas, sociais, políticas e culturais que se construíram no fazer e refazer de nossa história são reelaboradas e reinterpretadas no cotidiano da religião de Umbanda que procura valorizar os marginalizados, os excluídos, os desclassificados de nossa sociedade que no campo real e simbólico, foram esses marginalizados os grandes ‘heróis’ que formaram o povo brasileiro. As entidades da Umbanda representam os aspectos sociais e psicológicos do povo brasileiro ‘santificado’ ou ‘mitificado’, assim:

A gente fala muito, muito, muito, são dos pretos-velhos que quase como se fossem psicólogos, são aqueles que as pessoas procuram para orientar; médicos também, dão receitas, são mais para esse lado. Os meninos de angola que nós chamamos de menino de angola, na Umbanda, Cosme e Damião que é um de seus representantes: a alegria, o discernimento, a tranquilidade, o não preocupar, dá um pouco de frescor; os caboclos que são representantes da natureza, a relação nossa com a natureza, de proteção as matas e tudo. No caso do caboclo, pode ser considerado aquele pai que está ali para aconselhar: “mas... opa!” De falar mais duro. E junto a eles todas as linhas todas as falanges umas ajudando as outras. (Entrevista, Anamir - TUPJA).

[...] porque o exu não te adula como um preto-velho, ou não te ensina a ter força e coragem como um caboclo, ou não leva de uma forma alegre como uma criança; ele fala na sua cara o que você precisa de ouvir. [...] (Entrevista, Pai Gil- TUEDLUZ).

Essas entidades são fundamentais, sejam elas: velhos (pretos-velhos), crianças (meninos de angola), sejam índios (caboclos) ou os guardiões e povo da rua (exus/escoras), além de entidades como baianos, boiadeiros, marinheiros, ciganos entre outras. Todas elas nos remetem ao imaginário- simbólico do ser-agir do povo brasileiro.

A partir dos estudos de Matta (1981), Ortiz (1994), Trindade (1985), Trindade e Coelho (2006) e comparando-os ao campo literário e simbólico brasileiro, podemos inferir que os caboclos representam o bom-selvagem (encontrado nas obras de literários do Romantismo, como por exemplo, José de Alencar), bem como, podemos acrescentar o preto-velho (o escravo, ex-escravo, trabalhador agrícola e doméstico e responsável pela sustentação deste à herança do Brasil colônia, como por exemplo - Tio Barnabé e Tia Nastácia, que são encontrados nas obras de Monteiro Lobato) e o povo da rua, exus e pomba-giras (representando o herói *trickster* nacional, o anti-herói brasileiro, como por exemplo - Macunaíma, encontrado na obra de Mário de Andrade). Todas estas entidades da Umbanda representam uma ufanía simbólica brasileira.

No entanto dentre essas entidades o arquétipo do preto-velho, não resta dúvidas, é a entidade principal sustentadora da identidade da Umbanda:

[...] Nós somos uma religião do povo, então, a nossa vivência quem frequenta as nossas religiões, quem procura ajuda junto aos nossos centros é o povo, então por isso, nós trazemos uma representatividade muito grande que é o preto-velho, para dentro da Umbanda, o preto-velho tem um papel muito importante dentro da Umbanda; a Umbanda diferente do Candomblé de outras religiosidades; a Umbanda que toca junto ao preto-velho não tem ninguém mais próximo do povo, psicólogo do povo, médico do povo. (Entrevista, Míriam – TUPJA).

O preto-velho, muitas vezes, representa o escravo ou ex-escravo do período Brasil - colonial. “Mais comum, no entanto, é situá-los na casa, no âmbito da família, como pai, mãe, avô ou avó. Como escravos, podem ter ficado na casa grande do engenho quase fazendo parte da família do senhor” (Droggers, 1985, p.33).

O preto-velho apresenta ser mais o escravo ladino do que o escravo boçal, ou seja, é o escravo domesticado. O termo doméstico remete ao termo domar, ser pacífico, submisso, subjugado e passivo; por outro lado o termo doméstico nos remete ao lar, ao abrigo, a sustentação, à proteção e ao aconchego. Assim é o aspecto simbólico, cultural e psicossocial do preto-velho. Assim é a Umbanda: como culto afro-brasileiro se domesticou: passividade e aconchego.

Essa passividade e esse aconchego demarcam a ‘essência plástica’ da Umbanda. Lembrando novamente que a Umbanda assimila e decodifica novos elementos sem perder sua identidade, sua cultura e seus costumes, dependendo da necessidade e da formação de cada terreiro/tenda/centro: ora lodo, ora pedra mole e até mesmo pedra dura, talhada e esculpida.

Assim, vale reafirmar que “Tais diferenças, contudo se dão no nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos. Há, pois, uma certa *unidade na diversidade*.” (Birman, 1985, p. 26). Ou como diria Brumana e Martinez (1991, p. 109) “variedade sim, mas ao mesmo tempo invariabilidade. Qualquer que seja o grau de diferença entre os diversos segmentos do espectro umbandista, há certos elementos constantes de nível distinto, que conformam sua identidade”, elementos reconhecidos e identificados pelos seguidores da Umbanda.

## Considerações Finais

Reflexo da provável herança africana banto, a Umbanda desde o seu ‘surgimento’ tem como principal característica intrínseca e, em si mesma, a capacidade de assimilar elementos novos, introduzi-los e reconstituí-los em seu corpo mágico-religioso com relativa facilidade e, por outro lado, como qualquer outro seguimento religioso, ela precisa dar conta de manter sua tradição.

A Umbanda em sua assimilação, estará de alguma forma sempre aberta ao novo. Sua ‘tradição’ é seu enraizamento africano, que se manteve aberto e tem certa facilidade de re-adiaptação, mesmo incorporando os dogmatismos considerados ocidentais.

Na Umbanda, se o seu ‘lado religioso’ se fecha através de dogmas, o seu ‘lado magia’ estará sempre aberto. Como nos diz Cardoso (1999) camuflagem e mimetismo são características desenvolvidas pela Umbanda.

Tendo em vista a escassez de pesquisas sobre essa religião em Belo Horizonte, buscou-se a partir da metodologia da história oral compreender a origem e a extensão dessa religião mediante a pesquisa de campo desses quatro (4) templos umbandistas. As narrativas ao cotejar subjetividades, à medida do possível, estabelecem uma relação cuidadosa do lugar sagrado e com pessoas que professam essa religião.

A relação com o outro estabelece a fronteira com a ética e se faz presente. O texto escrito apresenta mitos e ritos na compreensão do mundo. Os desafios que são apresentados com especificidades estão circunscritos ao processo do dia-a-dia já constituído sobre a Umbanda e a razão narrativa dos líderes religiosos.

A pesquisa empírica tem nos levado a uma escrita sensível que abre possibilidades de entender o modo como a origem e a extensão da Umbanda demandam sugestões e estudos aprofundados ao demarcar a especificidade de cada templo. Ao entender essa religião com seu hibridismo, diz-se muito mais sobre o modo diverso de ser brasileiro em expressar sua crença religiosa<sup>10</sup> (Hervieu-Léger, 2008).

A Umbanda, por ser uma religião brasileira, por se estabelecer especificidades de cada templo/ terreiro/ centro com influências do catolicismo, do candomblé, do kardecismo, do esoterismo e tantos ismos mais, necessita de elementos constitutivos que estabeleçam sua identidade. Assim, mapear o campo da Umbanda em Belo Horizonte, bem como perceber suas múltiplas facetas, a partir da subjetividade de seus adeptos leva-nos a repensar e compreender os aspectos do sagrado religioso no espaço urbano.

Portanto, inseridos nesse meio urbano, se encontram os indivíduos/sujeitos, adeptos umbandistas, que acreditam ser parte de um todo maior. Ou seja, são pessoas que re-significam a memória. Memória imediatamente vivenciada e identificada pelos valores éticos e morais desses mesmos indivíduos/sujeitos mediadores, responsáveis diretos, pela identidade e identificação da Umbanda.

## Notas

---

<sup>1</sup> O termo Regional se refere a divisão da cidade de Contagem que é dividida em 8 regionias, sendo elas: Vargem das Flores, Petrolândia, Sede, Ressaca, Nacional, Eldorado, Riacho e Industrial.

<sup>2</sup> É importante registrar que a escolha das diferentes estruturas e influências ideológicas (se candomblé, se kardecismo, se esotérico e ou “pura”) se deu pelas escolhas dos pesquisadores, porém, estas escolhas foram pautadas a partir da própria crença e defesa dos entrevistados. Como pode/poderá ser observado em suas falas, qual a vertente ideológica somada a suas práticas umbandista e adotada por estes zeladores, pais e mães-de-santo.

<sup>3</sup> O grifo em itálico do autor, Camargo.

<sup>4</sup> Segundo Negrão (1996), o período da Revolução de 30 e do Estado Novo não houve considerações significativas sobre a Umbanda. Pelo contrário, suas práticas mágico-religiosas foram repreendidas com mais intensidade do que o Período da República Velha. O Estado, a polícia e a imprensa combatiam o curandeirismo e o Espiritismo de forma genérica, sendo assim, a Umbanda era caso de polícia e de constantes notícias negativas de jornais. Negrão (1996) lembra que neste período, o Catolicismo era de certa forma condescendente aos cultos afros e o Protestantismo ainda não chamava a atenção (principalmente na dimensão cultural e política). Portanto, nem o Catolicismo e nem o Protestantismo eram ameaças para a Umbanda nesta época. A partir de 1931 devido ao 1º Código Penal Republicano cessaram-se as perseguições ao Espiritismo (Kardecismo), mas o Estado passou a atacar ferozmente os cultos afro-brasileiros por subverterem a ordem e por incentivarem o álcool e as drogas. Os dominantes passaram a denominar os cultos afro-brasileiros de “baixo espiritismo” por disfarçarem-se “grosseiramente” de kardecistas. Em 1936, a Campanha contra os cultos afro-brasileiros se tornou explícita, criaram a “Campanha Policial Contra o “Baixo Espiritismo” que não deveria ser confundido com o “Alto Espiritismo” (branco, cristão, de classe média e alta e, oficialmente reconhecido). A imprensa passou a fazer, nesta época, o papel da ideologia dominante de separar o “joio do trigo”, ou seja, delimitar as diferenças do “Alto” e do

“Baixo” espiritismo. Essa campanha estendeu-se até 1940. A partir da década de 40 cessou o fluxo de notícias; ainda segundo Negrão (1996), isto se deu provavelmente, devido ao início da 2ª Guerra Mundial.

<sup>5</sup> A partir de 1929 os primeiros centros de Umbanda de SP são registrados em cartórios e até a década de 40 os terreiros de Umbanda eram camuflados como Centro Espíritas com o intuito de diminuir perseguições. O Kardecismo prevaleceu em unidades religiosas, mais do que a Umbanda, até o início da década de 50. Porém, a partir dos anos iniciais dessa mesma década até os anos 60, a Umbanda superou o Kardecismo em unidades religiosas até a década de 60. Sendo esta década considerada como o ponto clímax da Umbanda. Entretanto, no final dessa década e na década de 70, a Umbanda passou a sofrer um lento e constante declínio, isto se deu, devido ao aumento tímido do Candomblé a partir do início da década de 70. (Negrão, 1996).

<sup>6</sup> Negrão (1996) esclarece que o RJ foi o estado pioneiro no surgimento das Federações Umbandistas ao instituir a União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB). Essa Federação visou filiar Tendas de Umbanda e protegê-las contra a violência do Estado. A UEUB realizou em 1941 o 1º Congresso Nacional de Umbanda (surgindo jornais, programas em rádios). Então, a Umbanda paulista, gravitou em torno do movimento carioca nas décadas de 30 e 40; Pai Jáú e Sebastião Costa fundaram a Liga de São Jerônimo clandestina em SP, mas vinculada a UEUB. (Negrão, 1996).

<sup>7</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>8</sup> A inovação, tão obviamente útil e socialmente neutra que é aceita quase automaticamente por pessoas de algum modo familiarizadas com a mudança [...]. Por outro lado, certas inovações requerem legitimação, e em períodos em que o passado deixa de fornecer precedentes às mesmas, surgem dificuldades muito sérias. [...]. Paradoxalmente, o passado continua a ser a ferramenta analítica mais útil para lidar com a mudança constante, mas em uma nova forma. Ele se converte na descoberta da história como um processo de mudança direcional, de desenvolvimento ou evolução. A mudança se torna, portanto, sua própria legitimação, mas com isso ela ancora em um sentido do passado transformado. (Hobsbawm, 1998, p.29-30).

<sup>9</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: brasiliense, 1991.

<sup>10</sup> Segundo Hervieu-Léger (2008, p.64): “Os indivíduos constroem sua própria identidade sócio-religiosa a partir dos diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição e/ou aos quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados. A identidade é analisada como resultado sempre precário e susceptível de ser questionado de uma trajetória de identificação que se realiza ao longo do tempo. Essas trajetórias de identificação não são apenas percursos de crença. Envolvem, também, tudo aquilo que constitui a substância do crer: práticas, pertencas anteriores, maneiras de conceber o mundo e de inserir-se ativamente nas diferentes esferas de ação que compõem o mundo [...]”.

## Referências

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, Scielo, v.7, n.2, out. 2001. p.9-33. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/100503309/AGIER-Michel-DISTURBIOS-IDENTITARIOS-EM-TEMPOS-DE-GLOBALIZACAO>>. Acesso em: 23 jun.2018.

BANAGGIA, Gabriel. *Os estudos sobre religiões de matriz africana no Brasil: tradições acadêmicas e etnografia*. You Tube: Conferências (PPGAS/MN/UFRJ). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-nRPAoYjhyw>> . Acesso em: 29 maio 2016.

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

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: CADERNOS ISER. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 9-42.

BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. *Marginalia sagrada*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1991

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CARDOSO, Alexandre Antônio. *Os alquimistas já chegaram: uma interpretação sociológica das práticas mágicas em Belo Horizonte*. 1999. 232 f. Tese. (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo (USP), São Paulo.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ediouro, 1990.

CARNEIRO, Edison. *Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore* 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARNEIRO, João Luiz, *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHAGAS, Mário. O pai de Macunaíma e o patrimônio espiritual. In: ABREU, Regina (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP, 1987.

DULCI, Luiz Soares. *Momentos de uma capital centenária: 1987-1997*. Belo Horizonte: Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, 1997.

DROOGES, André. *E a umbanda?* São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

FERREIRA, Amauri Carlos. *Ensino religioso nas fronteiras da ética: subsídios pedagógicos*. Petrópolis: Vozes, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro nome, 2014.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista Antropológica*. São Paulo: USP, v. 46, n.2, 2003. s.p. Disponível em: < [www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf](http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf). > Acesso em 23 maio 2016.

GOLDMAN, Márcio. O dom da iniciação e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Revista Mana*, v.18, n. 2, p. 269-288, 2012. Disponível em: < [www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872009000100009&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872009000100009&script=sci_abstract) >. Acesso em: 15 maio 2016.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

KOGURUMA, Paulo. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “metrópole do café”, 1890- 1920*. São Paulo: Annablume (FAPESP), 2001.

HOBBSAWM, Eric J. *Sobre história: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MAIA, Anderson Marinho. *A manifestação da Umbanda na região metropolitana de Belo Horizonte: da tradição à contemporaneidade*. 2011. 181 f. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: [http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao\\_MaiaAM\\_1.pdf](http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_MaiaAM_1.pdf). Acesso em 15 maio 2018.

MALANDRINO, Brígida Carla. *Umbanda: mudanças e permanências. Uma análise simbólica*. São Paulo: Educ, 2006.

MATTA, Roberto da. *Relativizando*. Petrópolis: Vozes, 1981.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional: umbanda e sociedade brasileira*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 5 ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001. Série Memória brasileira.

RHODE, Bruno. Umbanda, uma Religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião*, p.77-96, mar.2009. Disponível em: <[http://www4.pucsp.br/rever/rv1\\_2009/t\\_rohde.pdf](http://www4.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf)>. Acesso em: 22 jun. 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

TRINDADE, Liana. *Exu: perigo e poder*. São Paulo: Ícone Editora, 1985.

TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec, 2000.

TRINDADE, Liana; COELHO, Lúcia. *Exu: o homem e o mito*. São Paulo: Terceira margem, 2006.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na umbanda: dramatização e poder*. São Paulo: Annablume, 2005.