

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

GIOVANNA RAYRA DE LA CRUZ MACHADO

**NARRATIVA DO TERREIRO:
ENTIDADES PELO OLHAR DOS ADEPTOS**

ALFENAS/MG

2026

GIOVANNA RAYRA DE LA CRUZ MACHADO

**NARRATIVA DO TERREIRO:
ENTIDADES PELO OLHAR DOS ADEPTOS**

Trabalho de Conclusão de Curso como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Alfenas.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Tadeu Siepierski

ALFENAS/MG

2026

Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal de Alfenas
Biblioteca Central

Machado, Giovanna Rayra de la Cruz.

Narrativa do terreiro : Entidades pelo olhar dos adeptos / Giovanna Rayra de la Cruz Machado. - Alfenas, MG, 2026.
53 f. -

Orientador(a): Carlos Tadeu Siepierski.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) -
Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2026.
Bibliografia.

1. Umbanda. 2. Entidades espirituais. 3. Religiosidade. 4. Antropologia da religião. I. Siepierski, Carlos Tadeu, orient. II. Título.

GIOVANNA RAYRA DE LA CRUZ MACHADO

NARRATIVA DO TERREIRO: ENTIDADES PELO OLHAR DOS ADEPTOS

O Presidente da banca examinadora abaixo assina a aprovação do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado(a) como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Alfenas.

Aprovada em: 18 de Junho de 2026

Prof. Dr. Carlos Tadeu Siepierski
Universidade Federal de Alfenas

Assinatura:

Prof. Dr. Leonardo Turchi Pacheco
Universidade Federal de Alfenas

Assinatura:

Prof.^a Dr.^a Sylvia da Silveira Nunes
Universidade Federal de Alfenas

Assinatura:

Dedico esse trabalho a todos os que me acompanharam até aqui.

AGRADECIMENTOS

Manifesto minha gratidão a todos os entrevistados e entrevistadas que se dispuseram a compartilhar suas experiências, suas partilhas constituem pilar essencial deste trabalho. Por fim, agradeço à minha espiritualidade, sem a qual nada seria possível.

Agradeço ao meu orientador, Carlos Tadeu Siepierski pela disponibilidade ao longo do desenvolvimento da pesquisa. Aos meus pais Oriana e Pedro, por toda contribuição ao longo de minha trajetória acadêmica, tornando possível a realização deste trabalho. Agradeço à minha amiga e médica Andrea de Miranda Rocha, cuja atenção e apoio foram essenciais para que eu chegasse até aqui. Agradeço à minha querida Letícia pela leveza que trouxe a etapa final desta trajetória.

Não basta identificar com exatidão cada animal, cada planta, pedra, corpo celeste ou fenômeno natural evocado nos mitos e nos rituais; é preciso compreender o papel que cada cultura lhes atribui no interior de um sistema de significações.

(LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 70)

RESUMO

Este trabalho investiga como os adeptos da Umbanda compreendem as entidades espirituais e quais sentidos atribuem à sua atuação. Busca-se compreender as percepções dos praticantes acerca dessas figuras, considerando sua identidade e suas formas de atuação na vida cotidiana. A pesquisa contextualiza historicamente a Umbanda no Brasil, discute o papel das entidades na cosmologia religiosa e analisa as consequências dessa relação nas trajetórias pessoais dos adeptos. A metodologia adotada consiste em pesquisa de campo etnográfica realizada em terreiros, utilizando observação participante e coleta de depoimentos. A análise demonstra que as entidades não se constituem como categorias fixas, mas como presenças definidas na circulação entre histórias de vida e ritos. Observa-se que a atuação espiritual se manifesta em processos contínuos de aprendizagem e reconfiguração de decisões, oferecendo aos adeptos uma base de compreensão da realidade que possibilita a ressignificação de suas trajetórias.

Palavras-chave: Umbanda; entidades espirituais; religiosidade; antropologia da religião.

ABSTRACT

This study investigates how Umbanda practitioners understand spiritual entities and what meanings they attribute to their actions. It seeks to understand practitioners' perceptions of these figures, considering their identity and forms of action in everyday life. The research historically contextualizes Umbanda in Brazil, discusses the role of entities in religious cosmology, and analyzes the consequences of this relationship in the personal trajectories of practitioners. The methodology consists of ethnographic field research conducted in terreiros, using participant observation and the collection of testimonies. The analysis demonstrates that entities are not constituted as fixed categories, but as presences defined through the circulation between life stories and rituals. It is observed that spiritual action manifests itself in continuous processes of learning and reconfiguration of decisions, offering practitioners a basis for understanding reality that enables the resignification of their trajectories.

Keywords: Umbanda; spiritual entities; religiosity; anthropology of religion.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA UMBANDA NO BRASIL	15
2.1	A GENEALOGIA HISTÓRICA: DO CALUNDU À MACUMBA	16
2.2	BUSCA POR LEGITIMAÇÃO	20
3	ENTIDADES, EXPERIÊNCIA E MORALIDADE NA UMBANDA	24
3.1	ENTIDADES E SEUS SIGNIFICADOS SOCIAIS	25
3.2	O TERREIRO COMO CAMPO DE EXPERIÊNCIA E CONHECIMENTO	31
4	PESQUISA DE CAMPO E ANÁLISE DOS DEPOIMENTOS	34
4.1	AS ENTIDADES	36
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	50
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	53

1 INTRODUÇÃO

A trama religiosa do Brasil se distingue por sua diversidade (TOSTES, 2021). Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística indicam que, apesar dessa pluralidade, a religião católica ainda predomina no país, resultado da herança histórica e cultural trazida pelos portugueses durante o processo de colonização. É inegável que o Brasil tenha sido profundamente marcado por seu passado enquanto colônia de exploração portuguesa, cujas consequências diretas e indiretas se estendem até os dias atuais. Portugal, fortemente católico e politicamente influente no século XVI, ao colonizar o território, impôs suas crenças e tradições religiosas aos povos indígenas que aqui viviam, estendendo posteriormente esse mesmo processo aos africanos trazidos compulsoriamente de além-mar. As tradições religiosas europeias foram oficializadas e legitimadas, em detrimento das expressões religiosas nativas e africanas, que passaram a ser marginalizadas (TOSTES, 2021).

Nesse contexto de imposição cultural e religiosa, desenvolveram-se diversas formas de resistência étnica, cultural e religiosa ao longo da história da formação do país. Entre essas expressões encontra-se a Umbanda, religião que se constitui a partir de um sincretismo específico entre elementos indígenas, africanos e europeus. Segundo Haag (2011), por reunir essas matrizes distintas, a Umbanda oferece uma importante chave de leitura para a compreensão das dinâmicas culturais e sociais de um país marcado pela diversidade de origens. Para Bairrão (2003), trata-se de uma expressão religiosa caracteristicamente brasileira e híbrida, que ultrapassa o âmbito estritamente espiritual e assume um papel de representatividade social, ao refletir aspectos centrais da sociedade brasileira e valorizar narrativas historicamente silenciadas.

Conforme destacado por Haag (2011), a cultura brasileira não se revela apenas nos livros de história, mas também nos terreiros de Umbanda. A religião estabelece um intercâmbio direto com a realidade vivida, reinterpretando valores sociais por meio de suas práticas e de suas categorias simbólicas. As chamadas “linhas”, compreendidas como categorias espirituais, e as “entidades”, espíritos que atuam em auxílio daqueles que buscam orientação, podem ser entendidas como

representações simbólicas de grupos frequentemente submetidos a processos de exclusão social (HAAG, 2011).

Nesse sentido, a Umbanda apresenta-se como uma expressão religiosa singular no cenário brasileiro, reunindo influências de religiões de matriz africana, práticas indígenas e tradições europeias (TOSTES, 2021). Hulda Silva Cedro da Costa (2013) afirma que a religião carrega a essência de uma cultura, de modo que a compreensão de uma sociedade passa, necessariamente, pelo entendimento de suas expressões religiosas. Assim, investigar a Umbanda permite acessar saberes e conhecimentos de dimensões simbólicas, históricas e sociais que contribuem para a compreensão da formação cultural brasileira (COSTA, 2013)

1.1 OBJETIVOS

Diante disso, este trabalho busca responder à seguinte questão: Como os adeptos da Umbanda compreendem as entidades espirituais e quais sentidos atribuem à sua atuação? Portanto, o objetivo geral deste trabalho é compreender as percepções dos adeptos da Umbanda acerca das entidades espirituais, considerando quem são essas figuras e como são entendidas suas formas de atuação na vida dos praticantes, bem como os sentidos sociais e simbólicos atribuídos a elas. Como objetivos específicos, pretende-se: contextualizar historicamente a formação da Umbanda no Brasil; discutir o papel das entidades espirituais na cosmologia umbandista a partir da literatura acadêmica disponível; analisar as percepções dos adeptos acerca da relação com entidades e as consequências dessa relação em suas trajetórias pessoais. A pesquisa foi desenvolvida por meio de trabalho de campo em terreiros de Umbanda. O estudo incluiu visitas aos espaços religiosos, em que se realizou observação participante e coleta de depoimentos junto a líderes espirituais e frequentadores.

1.2 METODOLOGIA

A arquitetura deste trabalho estrutura-se em três eixos fundamentais. Metodologicamente, a pesquisa fundamenta-se nas premissas da Virada Ontológica, que orienta o compromisso de levar a sério as realidades descritas pelos

interlocutores. A fundamentação teórica, de caráter histórico e sociológico, apoia-se em autores como Sullivan Charles Barros, Renato Ortiz, Reginaldo Prandi e Hulda Silva Cedro da Costa. Por fim, o aporte analítico para a interpretação dos dados de campo é composto pelas contribuições de Livia Lima Rezende (2018), José Francisco Miguel Henriques Bairrão (2003; 2005; 2012; 2021) e Carlos Haag (2011), cujas categorias permitem investigar as dimensões da afetividade, da ética e das relações no cotidiano umbandista.

O presente trabalho foi estruturado em três capítulos, além da introdução e das considerações finais, visando contemplar cada um dos objetivos específicos propostos para a investigação. O primeiro capítulo dedica-se à contextualização histórica da formação da Umbanda no Brasil. Nele, percorre-se a genealogia das religiões de matriz africana, do Calundu às Macumbas, analisando os processos de legitimação e as tensões sociais que moldaram a religião até meados do século XX.

O segundo capítulo discute o papel das entidades espirituais na cosmologia umbandista sob uma perspectiva teórico-analítica. A partir da literatura acadêmica e do diálogo com autores como José Francisco Miguel Henriques Bairrão, Sullivan Charles Barros, Hulda Silva Cedro da Costa, Livia Lima Rezende, Eduardo Viveiros de Castro, entre outros, busca-se compreender “quem são” essas entidades e como elas se inserem no sistema de crenças enquanto agentes produtores de sentido.

Por fim, o terceiro capítulo volta-se para a análise da pesquisa de campo e aplicação da metodologia adotada. Nele, examinam-se as percepções dos adeptos e as narrativas biográficas dos participantes, analisando como a relação com as entidades espirituais produz efeitos em suas trajetórias pessoais.

No desenvolvimento deste trabalho, foram utilizadas ferramentas de inteligência artificial generativa de forma auxiliar. O assistente ChatGPT GPT-4o foi empregado para revisão ortográfica e gramatical, formatação de referências bibliográficas, sugestão de estrutura de capítulos e organização de ideias autorais no período de Janeiro de 2026 a Maio de 2026. Todo o conteúdo intelectual e as conclusões são de autoria exclusiva da pesquisadora. As saídas das ferramentas de IA foram integralmente revisadas e reescritas pela autora antes da incorporação ao texto.

2 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA UMBANDA NO BRASIL

O objetivo do presente capítulo é revisar e sintetizar as contribuições de diferentes autores sobre o tema das entidades da Umbanda - suas dimensões práticas, simbólicas e originárias. Isso se faz necessário para que possamos compreender “o que” ou “quem” são essas entidades, dentro de uma teia de possíveis significados a elas atribuídos dentro do imaginário social. Para isso, conto com contribuições de diversos autores focados no tema.

É de suma importância frisar que são demasiadamente numerosos os personagens possíveis que atravessam a mitologia e ritualística da Umbanda. Ou seja, pode-se afirmar que essa religião contém uma capacidade praticamente infinita no que diz respeito à eleição de figuras divinizadas (BARROS, 2013), o que impede uma abordagem exaustiva de todas as categorias existentes. Diante disso, no presente trabalho serão mencionadas diversas entidades, mas a análise sobre a relação, a atuação e o significado da categoria será desenvolvida ao final, com base no enfoque trazido pelos próprios entrevistados.

Para a análise aqui proposta, a perspectiva de Claude Lévi-Strauss, em sua obra "O Pensamento Selvagem" (1997), oferece um ponto de partida fundamental. O autor adverte contra a visão simplista que encara o “pensamento mágico” como uma forma primitiva ou incompleta de ciência. Segundo Lévi-Strauss (1997), o pensamento mágico não representa um estágio inicial a ser superado, mas constitui um sistema de conhecimento completo, articulado e autônomo. Embora exista uma analogia formal entre ele e a ciência, ambos são compreendidos como dois modos distintos de apreender a realidade, cada qual com seus próprios métodos e objetivos (LÉVI-STRAUSS, 1997). Apresentar essa perspectiva é crucial para demonstrar a validade de formas de saber que não se limitam ao paradigma científico, mostrando que outros modos de conhecimento também organizam a experiência de maneira coerente e funcional.

Assim, o conhecimento produzido por meio dos rituais religiosos, das entidades e das práticas espirituais umbandistas opera, como um tipo de "ciência" que se volta para o mundo sensível e suas qualidades (LÉVI-STRAUSS, 1997). Este tipo de saber, ao contrário de ser inferior ao científico, é uma forma legítima de organizar a experiência social e espiritual - utilizando-se de uma lógica própria que

mistura intuição, simbolismo e tradição, a Umbanda expressa um sistema de conhecimento que contribui para a construção de sentidos de seus adeptos e para a coesão social do grupo. Operando através da reorganização de um repertório de elementos simbólicos para resolver questões existenciais, de forma análoga ao que Lévi-Strauss (1997) descreve como a lógica do "bricoleur". Dessa forma, reconhecer o saber umbandista como um sistema autônomo e coerente, valoriza as múltiplas formas pelas quais os seres humanos interpretam e se relacionam com o mundo, foco central da Antropologia enquanto campo científico (LÉVI-STRAUSS, 1997).

2.1 A GENEALOGIA HISTÓRICA: DO CALUNDU À MACUMBA

Ao analisar a formação histórica da Umbanda, observa-se que trata-se de uma religião essencialmente brasileira, constituída a partir do sincretismo entre matrizes africanas, ameríndias e europeias (BIRMAN, 1985; MAGNANI, 1986; NEGRÃO, 1994; ORTIZ, 1999; MACEDO; BAIRRÃO, 2021). Em essência, dentro da Umbanda destaca-se a centralidade do ideal de caridade, fortemente influenciado pelo Kardecismo, embora ressignificado a partir das vivências e perspectivas de grupos historicamente subalternos (NEGRÃO, 1994). A caridade configura-se como um princípio organizador do culto, articulando dimensões espirituais, morais e sociais, ao mesmo tempo em que possibilita acesso da religião a diferentes segmentos da sociedade (NEGRÃO, 1994).

Segundo Verger (1999), em relação à formação da palavra, há pouca concordância sobre seu significado específico, mas há correntes de pensamento que afirmam fazer referência a termos bantu que significa "sacerdote", "feiticeiro", "lugar de culto" enquanto outra corrente afirma que a palavra Umbanda tenha origem sânscrita (VERGER, 1999).

No âmbito das práticas religiosas, a Umbanda abrange um amplo conjunto de entidades espirituais, que inclui tanto divindades de origem africana quanto espíritos associados ao cotidiano brasileiro. Os orixás ocupam posição de destaque enquanto divindades do panteão africano, reconhecidas por sua força simbólica e espiritual, ainda que não se manifestem diretamente nos médiuns (PRANDI, 2000). Já as entidades propriamente umbandistas, como caboclos, pretos-velhos e crianças, bem como figuras como baianos, marinheiros e ciganos, expressam elementos

fortemente ligados à experiência histórica e social do povo brasileiro (CUMINO, 2015).

Em relação à constituição da Umbanda enquanto religião institucionalizada, há algumas correntes de pensamento. Segundo Jorge e Rivas (2012), existem três correntes principais que tratam da questão. A primeira, defende que a Umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes. Uma segunda vertente compreende a Umbanda enquanto fenômeno mais abrangente, que vai além de uma ação individual. Essa corrente argumenta que a religião não surgiu a partir de uma única pessoa, mas sim de um movimento coletivo, emergente em vários estados brasileiros. Particularmente, concentrado na região Sudeste, fortemente ligada aos rituais conhecidos como “macumba”. A terceira corrente, oriunda das Ciências Sociais, sustenta que a Umbanda surgiu entre as décadas de 1920 e 1930, como uma religião adaptada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que se afastava de um passado agrário e buscava uma identidade religiosa que refletisse a mestiçagem intrínseca à cultura brasileira. Para Jorge e Rivas (2012), a Umbanda é uma mescla das duas últimas concepções (JORGE e RIVAS, 2012; OLIVEIRA e JORGE, 2013).

De acordo com Hulda Silva Cedro da Costa (2013), a formação da religião Umbanda no Brasil se dá de maneira gradual. As primeiras religiões afro brasileiras das quais se tem informação se manifestaram no período colonial, no século XVII, quando o tráfico de escravos negros africanos ocupava espaço como negócio oficial da nação. Religiões ou rituais de quaisquer tipos que fossem avessos aos ideais e dogmas cristãos eram proibidos, e poderiam ser denunciados por heresia (COSTA, 2013). No entanto, mesmo em terreno infértil, expressões religiosas diversas seguiram acontecendo. Em momentos de folga, no entorno das senzalas, reuniões de negros aconteciam ao som de atabaques, tambores e palmas. O chamado Calundu se originou de tais práticas (BASTIDE, 1985).

Adeptos do calundu, os denominados “calunduzeiros”, eram frequentemente denunciados por práticas demoníacas de curandeirismo e adivinhações (COSSARD, 2008). Eles não possuíam templos ou locais específicos para fazer seus rituais e práticas religiosas, mas o faziam em casa ou na própria senzala. Os praticantes se conectavam não só a espíritos ancestrais, como também a espíritos da natureza (SOUZA, 2010). Os calundus eram, também, sincretizados com elementos advindos

do catolicismo. A diversidade de práticas religiosas no Brasil no século XVII era imensa, de modo que o próprio calundu não era “fechado”, mas estava sempre se compondo e recompondo (COSTA, 2013).

Segundo Costa (2013), a Umbanda é proveniente de um processo religioso intencional que começou com os Calundus no século XVII, em seguida à Cabula e Macumba no século XIX. Esse processo de formação religiosa perpassa por diversos processos que levaram à consolidação da Umbanda enquanto religião reconhecida institucionalmente, como por exemplo: formação sincrética, assimilação de elementos católicos junto a iconografias africanas e indígenas, ligação a influências kardecistas, como a integração do ideal de caridade, karma e reencarnação (COSTA, 2013).

Aspectos presentes até hoje na Umbanda remontam ao Calundu colonial, como o transe, a possessão, o passe, o descarrego, a cura e a ajuda espiritual em relação a demandas ou “mandingas” (COSTA, 2013). As entidades incorporadas nos “médiuns”, pessoa que serve de elo entre o mundo terreno e o mundo espiritual, receitam banhos, chás e amuletos a serem feitos pela “assistência”, pessoas que buscavam ajuda. Com tantas aproximações e similaridades, evidencia-se que os calundus foram uma etapa fundamental dentro do processo de formação de diversas religiões afro-brasileiras, como a Umbanda (COSTA, 2013).

Nesse complexo processo de formação, outra manifestação religiosa de extrema relevância foi a Cabula, citada por Ortiz (1999) como muito próxima ao Calundu devido à sua base sincrética entre elementos africanos, indígenas e católicos. Posteriormente, a Cabula incorpora elementos kardecistas que haviam sido trazidos para o Brasil por influências da França no século XIX (ORTIZ, 1999). De acordo com Shaw e Stewart (1994), sua particularidade era devido ao caráter revolucionário que compreendia em si. A partir da Cabula, diversas fugas, lutas armadas e formações de quilombos aconteceram no Espírito Santo, Salvador e Rio de Janeiro (SHAW; STEWART, 1994). No entanto, conclui-se que a Cabula consolidou-se somente nos estados do Espírito Santo e Bahia (COSTA, 2013). Seus rituais aconteciam nas matas e de maneira secreta, com fortes influências da cultura banto (AGUIAR, 2001).

A partir do fim do século XIX a Cabula acabou se transformando, começou a compreender elementos kardecistas e abraçar um sincretismo criativo e intencional.

Antes revolucionária e subversiva, começou a caminhar para um pólo moral voltado ao ideal de caridade. A essa transformação se devem os diversos conflitos entre adeptos e grandes fazendeiros do século XX, além de diversos confrontos com os ideais cristãos do Governo do país. Ou seja, para fugir de diversos confrontos com autoridades governamentais, a Cabula se aproximou do kardecismo branco, moralmente aceito pela sociedade da época (COSTA, 2013).

De acordo com Ortiz (1999), além dos elementos do Espiritismo, a Cabula também absorveu elementos e práticas jeje-nagô. Com essa mudança, forma-se a famosa Macumba, o que Costa (2013) define como “uma religião afrobrasileira, popular e sincrética” (COSTA, 2013, p. 81). A Macumba é, portanto, uma mistura diversificada que inclui contribuições de diversas etnias africanas, culturas indígenas, doutrinas kardecistas e católicas, além de práticas mágicas europeias inspiradas no livro de São Cipriano. Nesse contexto de diversidade, a Macumba também mesclava passagens da Bíblia com o Alcorão, ilustrando um sincretismo remanescente dos Calundus e mantendo afinidades com a Cabula em certos aspectos, o que consolidou sua complexa formação (COSTA, 2013).

Na Macumba, temos um elemento de grande importância: o uso do sincretismo como ferramenta subversiva à ordem socialmente estabelecida (MAGGIE, 2001). Ao receber diversos indivíduos das classes dominantes em busca de ajuda oferecida por pessoas socialmente desfavorecidas, a Umbanda promovia, dentro daquele micro universo, a inversão e a subversão da ordem social vigente (COSTA, 2013).

A Macumba carioca incorporou influências de grupos e povos africanos, e teve sua essência definida por elas. Entre as influências, afirma Costa (2013), estavam grupos angolanos, congoleses, nagôs-iorubás, fons e jejes daomeanos. Com um quê de mescla, esses rituais aconteciam ao som de instrumentos de percussão como atabaques e maracás, acompanhados de danças, cantos e transe. As práticas incluíam o uso de cachaça e diversos tipos de tabaco, como charutos e cigarrilhas, enquanto nas cerimônias de limpeza espiritual, empregavam-se defumadores. Oferendas envolvendo sacrifícios de animais, denominadas ebós, eram realizadas para atender às necessidades de trabalhos espirituais específicos, chamados de demandas (COSTA, 2013). Maggie (2001) afirma que na Macumba está presente o mesmo caráter sincrético do Calundu e da Cabula, mas há uma

diferenciação entre as mesmas já que a primeira agrega diversos elementos de religiosidades diferentes. Com esse processo sincrético, atraía diversas parcelas sociais (MAGGIE, 2001).

Por se utilizar de uma linguagem pouco aceita socialmente, permitindo palavrões e o que se consideraria linguagem de baixo calão, a Macumba carioca fortalecia uma “subcultura nacional que diverge completamente dos padrões estabelecidos pela elite dominante europeia” (COSTA, 2013, p. 83), agindo de maneira subversiva em seus pormenores. Ainda no início do século XX, a Macumba crescia progressivamente no Rio de Janeiro e em outros estados, assim como cresciam as críticas a seu respeito, especialmente por parte dos candomblecistas que afirmavam iminente perda dos cultos e valores africanos originais (COSTA, 2013).

2.2 BUSCA POR LEGITIMAÇÃO

Foi nesse cenário de críticas e de busca por legitimação social que, segundo Negrão (1994), a padronização inicial das práticas umbandistas começou a se delinear na década de 1920. O autor aponta para uma convergência de interesses de kardecistas pelas expressões espirituais da macumba, como a agência de caboclos e pretos-velhos, pouco aceitos pelo espiritismo. Esses elementos começaram então a fazer um movimento de reorganização em direção a uma nova religião, tornando-a mais moralmente aceitável a partir dos padrões brancos, cristãos e ocidentais. Ritualísticas consideradas inaceitáveis, taxadas como “primitivas” e “selvagens” foram sendo substituídas por elementos kardecistas e católicos. Uma movimentação de moralização dos “guias” ou “entidades” também acontece, de modo que “trabalhem” orientados pelos princípios cristãos e kardecistas (NEGRÃO, 1994).

No que se refere à ética específica que emergiu desse processo, destaca-se a centralidade do ideal de caridade, fortemente influenciado pelo Kardecismo embora ressignificado a partir das vivências e perspectivas de grupos historicamente subalternos (NEGRÃO, 1994). A caridade configura-se como um princípio organizador do culto, articulando dimensões espirituais, morais e sociais, ao mesmo tempo em que possibilita acesso da religião a diferentes segmentos da sociedade

(NEGRÃO, 1994).

Segundo Hulda Costa (2013) a aproximação da Umbanda aos ideais do catolicismo e ao dogma espírita se explicam pelas condições sócio-históricas, necessários para a consolidação da Umbanda enquanto religião legítima no cenário brasileiro. Atrelando e reproduzindo por meio de seus preceitos doutrinários valores de uma classe dominante, ela se embranquece para sobreviver. Entende-se que não apenas a Umbanda como tantas outras religiões se inserem em um jogo político de relações de dominação significativas, em que os encontros culturais estão em constante conflito, gerando influências e convergências (COSTA, 2013).

A pesquisa de Lísias Negrão (1994) oferece dados concretos que ilustram essa dinâmica, ao afirmar que a influência do kardecismo é significativa na formação de pais e mães de santo. As “mesas brancas” de origem espírita e mediúnica levaram à uma abertura inicial para o que se chama de “gira” na Umbanda. De acordo com a pesquisa de Negrão (1994) na capital de São Paulo, dentro da amostra 42% dos pais-de-santo têm formação espírita. A religião de origem de 69% dos pesquisados é o catolicismo (NEGRÃO, 1994).

De acordo com Costa (2013) a Umbanda, ao se aproximar do Espiritismo Kardecista, buscava se adaptar para conseguir aceitação junto à classe média branca e às autoridades governamentais, além de se proteger dos frequentes e ostensivos ataques policiais aos seus terreiros, prática comum no período. Durante o governo de Getúlio Vargas, entre 1930 e 1945, o chefe de polícia política, Felinto Müller, definia o Espiritismo Kardecista como uma religião inofensiva, isso garantia aos centros espíritas uma certa proteção oficial. Percebendo essa aceitação estatal em relação ao espiritismo, a Umbanda adotou a denominação "Espiritismo de Umbanda", uma jogada de sincretismo intencional. Essa movimentação visava não apenas a aceitação social, mas também a fuga dos estereótipos negativos que a associavam a práticas marginais e que justificavam as perseguições policiais. Essa estratégia evidencia a busca da Umbanda por sobrevivência em um cenário de complexidades sociopolíticas, engendrando para si um espaço de tolerância e reconhecimento em um contexto hostil (COSTA, 2013).

Se a aproximação com o Espiritismo foi uma tática de adaptação, a relação com o Catolicismo representou o conflito estrutural que a tornou necessária. A Umbanda surge, assim, das negociações frente à dominação da religião católica,

que exercia pressão sobre ela. Apesar dessa pressão, a Umbanda não se deixou dominar totalmente. Tornou-se referencial de resistência ao buscar reconhecimento e se afirmar como uma religião verdadeiramente brasileira. Nesse cenário de confronto e diálogo, a Umbanda encontrou seu próprio caminho, mantendo sua identidade única enquanto lidava com as imposições da religião majoritária, conquistando assim um lugar de respeito e existência (COSTA, 2013). Hulda Costa (2013) compreende que o sincretismo seja uma possibilidade de resolução de conflitos encontrada pelos sujeitos que se defrontavam com conflitos culturais e religiosos (COSTA, 2013)

De acordo com Bastide (1985), a partir da década de 1930 é que começa a ascender a Umbanda. Nesse momento histórico, uma divisão “populacional” ocorre: Uma parte de seus componentes se atrela à Umbanda que se aproxima consideravelmente dos ideais Kardecistas e de uma moral embranquecida, enquanto a outra parcela continua seu culto com elementos considerados primitivos (BASTIDE, 1985).

Os fundadores da Umbanda enquanto religião institucionalizada, agindo de maneira paradoxal, incorporaram seletivamente elementos de origem africana, ao mesmo tempo que rejeitaram outros aspectos que, ideologicamente, representavam uma resistência aos padrões impostos pela classe branca dominante. A Umbanda, portanto, distanciou-se de certos aspectos afros, estratégia necessária para atrair um público específico: as camadas populares que estavam imersas no universo das práticas mágicas associadas à Macumba. Essa seleção cuidadosa de elementos refletia uma tentativa de equilibrar a preservação de tradições afro-brasileiras com a necessidade de expansão de sua base de adeptos, que incluía indivíduos marginalizados e interessados nas práticas de feitiçaria (COSTA, 2013).

Portanto, Umbanda tem origem em um processo religioso deliberado que teve início com os Calundus no século XVII, evoluindo posteriormente através da Cabula e da Macumba ao longo do século XIX. Este processo envolveu etapas para a Umbanda se estabelecer como uma religião institucionalmente reconhecida, incluindo a formação sincrética que mescla elementos católicos com iconografias de matrizes africanas e indígenas, além da incorporação de conceitos kardecistas, como o ideal de caridade, já citado. Com o passar do tempo, essas diversas influências foram se reorganizando e se adaptando. Os aspectos da Cabula, por

exemplo, com o tempo se ajustam à metodologia espírita. É somente no alvorecer do século XX que a Umbanda emerge, selecionando alguns componentes, atenuando outros, e assim se reinventando continuamente (COSTA, 2013). Uma vez compreendido o processo histórico de formação e legitimação da Umbanda, cabe agora analisar como esse universo se organiza internamente por meio de suas categorias espirituais.

3 ENTIDADES, EXPERIÊNCIA E MORALIDADE NA UMBANDA

Após a discussão do contexto histórico da religião, o presente capítulo volta-se às entidades de Umbanda. No presente trabalho, o foco é especificamente a categoria “entidade” ou “guia”, deixando para outros estudos o aprofundamento acerca das linhas dos orixás, tema amplamente debatido por diversos e ricos trabalhos acadêmicos.

Partindo desse recorte, busca-se compreender o modo como essa categoria é descrita pelos estudiosos da Umbanda e vivenciada por seus praticantes. Para isso, este trabalho se apoia tanto na revisão bibliográfica quanto no relato de praticantes da religião, compondo um olhar que articula teoria e experiência. Também serão observadas as relações estabelecidas entre o sujeito e esse “outro” — a entidade.

Na lógica das religiões afro-brasileiras, a oralidade ou aquilo que se fala carrega uma força vital denominada “axé”. Além disso, a fala é considerada um veículo do poder sagrado. Portanto, considera-se a oralidade um ato mágico, por permear simbolicamente o falante e o ouvinte. Por isso, devemos reiterar a importância de empregar a sensibilidade em qualquer tipo de pesquisa que envolva depoimentos e mais ainda neste contexto, tendo em vista o significado da fala para os umbandistas (REZENDE, 2018).

Barros (2013) em sua análise do tema pontua a presença plural de divindades, santos e figuras sociais deificadas - elevadas ao status de divindade -, denominadas “entidades”. Não apenas as divindades são muitas, como os ritos umbandistas englobam diversas práticas e preces de diferentes origens religiosas. O “pai-nosso” católico, os pontos cantados característicos da religião, sinais cabalísticos chamados “pontos riscados”, entre outras práticas. Barros (2013) define a gira de Umbanda enquanto local de prática hierárquica bem coordenada. Envolve dança, pluralidade simbólica, possessão e processos de cura e orientação prática e holística. Segundo ele, as entidades são espíritos de mortos que morreram fisicamente e foram realocados enquanto espíritos, e ocupam então funções em categorias que representam o que o autor denomina “estereótipos” (BARROS, 2013).

Para Barros (2013), cada entidade funciona como um arquétipo,

manifestando-se por meio de seus “cavalos” ou médiuns, responsáveis por mediar a passagem do mundo sagrado para o mundo terreno, permitindo que o transcendental se faça presente na vida cotidiana dos fieis. Nesse movimento, o indivíduo específico - o indivíduo que morreu - desaparece em favor da figura coletiva, e simboliza valores, comportamentos e significados compartilhados pela comunidade (BARROS, 2013)

De acordo com Barros (2013), algumas categorias possuem limites mais claros, isso porque são moldadas a partir de personagens extraídos da realidade nacional e dos tipos sociais existentes no Brasil. Caboclos, pretos-velhos, exus, pombas-giras, crianças, boiadeiros, marinheiros, sereias, ciganos — na “linha” do oriente —, meninos de rua (exus-mirins). Cada guia atua orientado por determinada virtude, e orienta o desenvolvimento de qualidades humanas essenciais para que o indivíduo possa avançar em graus superiores de evolução espiritual (BARROS, 2013).

A Umbanda conta a história de diversas partes da sociedade brasileira, em uma mistura de entidade com tipo social. As categorias espirituais são compostas por tipos sociais existentes na construção identitária do Brasil, unindo traços do povo brasileiro a peças de ancestralidades esquecidas. O panteão da Umbanda é contínuo e dinâmico. Isto é, admite segmentações, recomposições e sobreposições. Por segmentações entende-se que as entidades podem ser organizadas em categorias ou linhas distintas, cada uma com funções e significados próprios, mas sem que essas divisões sejam rígidas (BAIRRÃO, 2021).

As recomposições referem-se à capacidade dessas linhas de se rearranjar conforme o contexto, permitindo que novas associações surjam a partir das experiências dos adeptos. Já as sobreposições indicam que diferentes entidades podem atuar simultaneamente sobre um mesmo espaço ou situação, cruzando-se em significados, ensinamentos e formas de atuação. De acordo com Bairrão (2021), na Umbanda cada linha de espíritos possui relevância única e tem um significado próprio, ilustrando alternativas diversas para situações difíceis do cotidiano das pessoas (BAIRRÃO, 2021).

3.1 ENTIDADES E SEUS SIGNIFICADOS SOCIAIS

Entre as entidades, a linha dos caboclos é definida enquanto representante

de espíritos ligados à terra, guerreiros e conhecedores da mata, trazendo força e vigor físico - frequentemente associados à figura do indígena. Os pretos-velhos, por sua vez, representam a paciência, a caridade e a sabedoria de quem já enfrentou grandes sofrimentos, oferecendo acolhimento e orientação - são comumente associados à ideia do negro escravizado durante boa parte da vida. Já as crianças, “erê”, surgem como guias alegres e brincalhões, simbolizando a espontaneidade e a inocência, enquanto os exus representam o lado ambíguo da vida, atuando como mediadores entre forças opostas, próximos das fraquezas humanas, mas sempre com uma função de equilíbrio e cobrança. As pombas-giras, por sua vez, incorporam a ambiguidade e a liberdade feminina, desafiando padrões e utilizando a própria sexualidade de maneira autônoma. Os malandros, chefiados pela figura de Seu Zé Pelintra, representam a esperteza, a malícia e a miscigenação cultural brasileira, misturando alegria e astúcia (BARROS, 2013).

Próximos às linhas de malandros e exus, os baianos da Umbanda são espíritos ligados ao Nordeste do país, que viveram ou passaram parte de suas vidas em estados dessa região. Esses espíritos também carregaram em vida a ideia de tipo social “inferior” ou “atrasado”, mas, dentro do contexto espiritual são admirados por simbolizarem resistência e coragem diante das dificuldades. Nos terreiros paulistanos, os baianos ganharam grande popularidade, principalmente a partir das transformações sociais nas décadas de 1950 e 1960, quando muitos nordestinos se instalaram em São Paulo, levando consigo suas práticas religiosas, cultura e formas de resistência. Cada entidade cumpre um papel específico e carrega valores e virtudes que os adeptos buscam desenvolver em si mesmos, constroem-se relações entre o mundo espiritual e a vida cotidiana (BARROS, 2013).

Os ciganos na Umbanda são espíritos livres, alegres e ligados à adivinhação. Representam andarilhos e nômades, carregando ao mesmo tempo a marginalidade histórica e habilidades como música, dança e festas. Podem fazer o bem ou o mal, e simbolizam principalmente a liberdade e a autonomia (BARROS, 2013). Segundo Bairrão (2003), a “linha do oriente” é uma classificação em que se inserem os ciganos. Afirma que sua missão é falar sobre o futuro, lembrar aos demais que “há caminho, há outro lugar para ir, há destino” (BAIRRÃO, 2003, p. 21). Devido a suas festividades abundantes, regadas a bebidas, flores, frutas e alimentos específicos, são considerados uma linha que busca trazer alívio de sofrimentos atuais,

reforçando um ideal de esperança em relação ao futuro (BAIRRÃO, 2003).

Rezende (2018), por sua vez, trata de pretos velhos. São compreendidos como entidades que carregam o arquétipo do ex-escravo catequizado. Nem todos os pretos velhos foram de fato escravos ou negros em suas outras encarnações, no entanto, se utilizam desse arquétipo para transmitir mensagens. Suas características mais marcantes são a humildade, a simplicidade, a resignação, fé e amor. A partir das experiências acumuladas, detém muita sabedoria e experiência no que diz respeito ao sofrimento e ao perdão. São representações da força, resistência e superação. Também trazem como símbolo central a sabedoria do velho, propondo o desenvolvimento da paciência, o não-julgamento e compreensão do tempo diferente para cada espírito e ser (REZENDE, 2018).

Rezende (2018) também empreende uma análise para entender como a figura da entidade “preto velho” é apropriada e interpretada por seus adeptos, considerando-a como um “texto” a ser decifrado. Aspectos como postura, timbre de voz, gestos, linguajar, além de oferendas e objetos simbólicos, são centrais na configuração dessa representação. No que concerne aos atributos comportamentais e valores associados às entidades, elas são descritas pelos adeptos como pacientes, atenciosas, acolhedoras e serenas. Essas características, que poderiam inicialmente sugerir uma postura passiva, são reinterpretadas como uma forma de resistência ativa, que valoriza a calma, a tranquilidade e a prudência no agir (REZENDE, 2018).

Barros (2013) explica sobre a grande diversidade e capacidade de surgimento de novas subcategorias dentro da vasta gama de entidades existentes: “São numerosos os personagens possíveis que transitam pela mitologia e cerimonial umbandista, o que permite afirmar que esta religião possui um caráter de abertura contida nos limites de uma progressão geométrica e por isso mesmo humanamente infinitos” (BARROS, 2013, p. 5). Compreende-se que essa formação trata-se de uma movimentação dialética, ao passo que entra em conflito moral com determinado segmento ou expressão sócio-cultural, se põe em movimento para compreender e assimilar esses outros indivíduos, setores e pontos de vista (BARROS, 2013).

Segundo Bairrão (2021) na Umbanda, ocorre um processo de inclusão e redefinição dos papéis de indivíduos historicamente marginalizados, elevando-os à condição de autoridades em domínios que contrastam com suas experiências de

exclusão. Tomemos como exemplo a representação dos ciganos dentro da Umbanda: em uma inversão simbólica das normas matrimoniais ciganas tradicionais — que são notoriamente estritas e limitam a autonomia individual em questões amorosas, potencialmente resultando em infelicidade conjugal —, os ciganos no contexto umbandista são reverenciados como defensores da liberdade e conselheiros sábios em assuntos do coração. Assim, Bairrão (2021) compreende que esses grupos socialmente rechaçados são representados espiritualmente de modo a assumir um local de prestígio e ação oposta, quase como em uma lógica de cura. Os ciganos, especificamente, lembram as pessoas das diversas opções e escolhas que podem e devem fazer com o uso de seu livre arbítrio (BAIRRÃO, 2021).

Assim como Bairrão (2021), Rezende (2018) e Barros (2013), Lísias Negrão (1994) compreende que a moralidade da Umbanda atrela interesses individuais aos sociais, contando com uma justiça feita por entidades que têm mais poder ou abrangência que as vítimas. Essa lógica de atuação peculiar que legitima a justiça feita em termos de “aqui se faz, aqui se paga”, não trata-se de falta de moral ou falta de ética. Trata-se, na realidade, de uma moralidade diversa à estabelecida, uma moralidade autônoma (NEGRÃO, 1994). Podemos compreender melhor seu ponto de vista a partir do que diz em seu texto, “Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada”:

A justiça, vista pela ótica dos subalternos, aparece assim como fundamento moral da prática mágica umbandista. Esta moralidade peculiar, que legitima a punição dos maus por suas próprias vítimas, está bastante distanciada da moralidade vigente, apesar dos linchamentos frequentes e da ambígua presença dos “justiceiros” entre aqueles. A concepção religiosa predominante tenta obscurecer o caráter necessariamente mercantil das trocas religiosas e atribuir o castigo à vontade de Deus, aqui ou no além. No máximo, admite o castigo neste mundo à competência do Estado, de forma despersonalizada e formal. Na Umbanda, não; a troca econômica é traço evidente e necessário, embora também obscurecida em alguns terreiros mais próximos à moral cristã. A prática do castigo aos ofensores pelos próprios ofendidos, mediante a utilização de recursos simbólicos, é peculiaridade deles, compartilhada com os demais cultos afro-brasileiros (NEGRÃO, 1994, p. 121)

Essa ética não se limita ao âmbito individual, mas estabelece uma moralidade própria, que articula responsabilidades pessoais e coletivas. Conforme apontam Haag (2011) e Bairrão (2003), a Umbanda apresenta concepções de justiça e moral que se afastam da moralidade dominante, aproximando-se de lógicas simbólicas

relacionadas à reparação, à cobrança e à proteção das vítimas, mediadas pela atuação das entidades espirituais (HAAG, 2011; BAIRRÃO, 2003).

Barros (2013) propõe que cada guia representa um segmento social que, por suas vivências, tem a capacidade de conceder orientações pautadas em virtudes específicas a depender da categoria e “linha” de trabalho. A construção de uma relação com essas entidades - seja da linha de exus, pombagiras, caboclos ou quaisquer outras -, se faz por meio da narração de experiências que são transmitidas pelas entidades e relacionadas às experiências vividas no momento de vida dos adeptos (BARROS, 2013).

Prandi (1996) traz a compreensão de que a atuação de “pombagira” por exemplo é permeada por experiências de vida marginal real, o que torna essa categoria de espíritos capaz de lidar com questões envolvendo desejos, fantasias, angústias e desespero. Ao citar Augras (1989 apud Prandi, 1996, p. 159), Prandi (1996) propõe que Pombagira seja uma recuperação de ideais africanos perdidos pela sociedade brasileira devido a uma “cristianização” do contato com o catolicismo. Assim, compreende que o culto à Pombagira traga uma possibilidade de extrapolar a concepção de mundo estereotipada de cordialidade, solidariedade e bondade. O próprio culto à Pombagira - e às entidades de “esquerda” - se explica, por fazer parte de um lado que por muito tempo esteve “escondido” ou “silenciado”, denominado “quimbanda” como movimentação separatista. As motivações básicas do culto às entidades de esquerda remetem a desejos e necessidades abafadas e inaceitáveis no padrão de moralidade cristã ocidental adotado por diversos terreiros de Umbanda. Por essas razões, Prandi (1996) considera que religiões afro-brasileiras são religiões de liberação da personalidade, já que não buscam asfixiar paixões humanas, mas compreendê-las e manipulá-las a favor dos indivíduos (PRANDI, 1996).

A troca de informações entre entidade e médium/adepto pode significar uma “distribuição de benefícios psíquicos e simbólicos” por meio de vozes ancestrais inconscientes. Em entrevista concedida a Carlos Haag, José Francisco Miguel Henriques Bairrão afirma que o panteão umbandista é constituído por personagens que expressam a memória coletiva e as necessidades de atenção e inclusão social. Nesse sentido, a Umbanda pode operar como meio de elaboração de experiências sociais traumáticas e de inclusão social para diferentes grupos (HAAG, 2011)

Elegendo setores populares a entidades de modo a compor um panteão diverso, a Umbanda expõe as sutilezas da realidade social brasileira sem excluir suas faces “desagradáveis”. Por isso, constitui um espaço que abriga minorias despossuídas, em especial a população negra. Conforme apresentado por Carlos Haag, Antônio Flávio Pierucci afirma que a Umbanda “não se fecha etnicamente em sua negritude, mas se oferece a todos os brasileiros” (HAAG, 2011)

Compreende-se que a lógica de punição daqueles que fazem mal às parcelas adeptas da Umbanda é uma moral baseada no sentimento de justiça por aqueles que vivem em uma sociedade competitiva, sem meios materiais básicos para o cotidiano. Trata-se de uma ética umbandista, que envolve cobranças e demandas. Essa cosmovisão acaba por fazer com que a mesma seja “demonizada” por outras religiões (HAAG, 2011).

Podemos compreender então porque as entidades de Umbanda são, na perspectiva de uma significativa parcela da sociedade, consideradas “más”. Exus e Pombagiras, por exemplo, são classificados como associados às trevas, como uma estratégia de disfarce. Essas “trevas”, segundo Carlos Haag ao apresentar a fala de José Francisco Miguel Henriques Bairrão, não são apenas metafísicas, mas sociais e políticas. Ao dar cidadania ao recalcado, simbolizando e empoderando-o miticamente, a Umbanda o reafirma enquanto sujeito indomável. As entidades representam um “mal” não metafísico, mas um mal socialmente construído, explica o autor: é o poder dado ao despossuído, o fortalecimento daqueles que pela posição social, gênero ou condição socioeconômica não poderiam ascender socialmente. Esse “mal” carregado pela Umbanda é a aceitação da sensualidade e da sexualidade, o emprego da revolta, da crítica, das falas inconvenientes, do uso medicinal das ervas em contraste à grande indústria farmacêutica, o livre uso da terra, da falta de hipocrisia e do prazer que extrapola a moral cristã (HAAG, 2011).

Exu e Pombagira assumem um lugar de maior proximidade com os seres humanos devido às experiências de suas vidas passadas e à abertura em relação a temas considerados tabus, justamente por escaparem aos padrões sociais de comportamento estabelecidos (PRANDI, 1996).

A Umbanda constitui seu panteão reconhecendo o mal como dimensão constitutiva da natureza humana, na medida em que se apresenta como uma religião voltada à liberação e à explicitação das paixões humanas. Nesse contexto, a

Pombagira ocupa um lugar central como entidade associada à transgressão simbólica das normas morais hegemônicas, oferecendo mediações rituais para experiências e desejos socialmente marginalizados. Conforme Haag (2011), “a Umbanda legitima para a mulher um mundo que rompe com as normas dominantes e fornece uma linguagem moral e um repertório ritual que lhe permite articular esses significados alternativos”. Assim, tanto mulheres quanto homossexuais, com o auxílio de Pombagira, podem reinterpretar e tensionar convenções patriarcais de gênero e sexualidade que historicamente os situam em posições de subordinação e inação (HAAG, 2011).

3.2 O TERREIRO COMO CAMPO DE EXPERIÊNCIA E CONHECIMENTO

Em um contexto sócio-histórico conturbado, era necessário evitar atitudes que reforçassem o estigma relacionado à religião. Autores clássicos como Bastide (1985) buscavam criar uma imagem de harmonia social e moral inerente à Umbanda (HAAG, 2011). Assim, evitava-se expor qualquer detalhe de sexo, gênero e poder que pudesse assustar a moral branca, alimentando uma visão de Umbanda “politicamente correta”. Pombagiras, de maneira indireta, mudaram relações de poder de seus “cavalos” - os médiuns - nas relações afetivas e sexuais de dentro para fora. A atuação da “esquerda”, que é um dos aspectos que torna a Umbanda e tantas outras religiões estigmatizadas, trata-se de uma subversão ativa em busca de liberdade, taxada incipientemente de “demoníaca” (HAAG, 2011).

Apesar de que leituras de Haag (2011) e Bairrão (2021) evidenciam a força da figura das entidades enquanto construções simbólicas, as experiências de Rezende (2018), dentro de terreiro, indicam que a compreensão das entidades para os próprios adeptos não se esgota nesse registro interpretativo. É nesse ponto que a contribuição de Eduardo Viveiros de Castro (2002) se torna relevante, ao propor que o discurso dos interlocutores não seja tratado apenas como um sistema de crenças a ser explicado, mas como um modo legítimo de produzir conhecimento sobre o mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Ao formular a noção de “nativo relativo”, Viveiros de Castro (2002) argumenta que as categorias analíticas do pesquisador não devem se sobrepor automaticamente às categorias mobilizadas pelos próprios sujeitos da pesquisa. Entende-se que diferentes coletivos mobilizam modos distintos de conceber e

habitar o mundo, o que implica “levar a sério” os pressupostos conceituais a partir dos quais os próprios descrevem suas experiências. A partir dessa perspectiva metodológica, a experiência umbandista analisada neste trabalho não é tratada apenas como uma representação simbólica do real, mas como um conjunto de práticas e concepções que fazem sentido nos termos dos próprios praticantes. Reconhecer esse deslocamento analítico implica repensar a posição do antropólogo, bem como a forma de abordar o discurso dos adeptos, sem reduzi-lo a categorias interpretativas previamente estabelecidas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Embora o referencial de Viveiros de Castro (2002) tenha origem na etnologia indígena, sua contribuição aqui é mobilizada enquanto postura metodológica. Trata-se de adotar a proposta do autor como ferramenta para não reduzir o discurso dos umbandistas a meras representações simbólicas de uma "realidade" externa. Dessa forma, busca-se conferir centralidade à agência das entidades, compreendendo-as como presenças reais e operantes conforme vivenciadas e narradas em campo.

Tal perspectiva aproxima-se da proposta de Bairrão (2003), para quem a pesquisa em contextos umbandistas exige uma postura de escuta participante, baseada na inserção do pesquisador no universo simbólico do terreiro e na disposição de ser afetado pelas narrativas que ali circulam. Trata-se menos de aplicar categorias analíticas externas e mais de acompanhar os sentidos que emergem na própria relação, reconhecendo os interlocutores como produtores legítimos de conhecimento sobre suas experiências espirituais (BAIRRÃO, 2003).

Essa orientação implica respeitar a linguagem da religião, sem traduzi-la imediatamente para termos acadêmicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Esse gesto permite a emergência de vozes historicamente silenciadas e possibilita que sujeitos e coletividades retomem a autoria de suas próprias narrativas (BAIRRÃO, 2003). Após a revisão teórica sobre a natureza das entidades, o próximo capítulo se dedica a observar como essas definições ganham vida e forma nos terreiros estudados, por meio da voz e da experiência dos próprios adeptos.

4 PESQUISA DE CAMPO E ANÁLISE DOS DEPOIMENTOS

Este capítulo apresenta o contexto etnográfico da pesquisa e os caminhos metodológicos adotados para a produção e análise das entrevistas realizadas em terreiros de Umbanda localizados nos municípios de Alfenas e Poços de Caldas, em Minas Gerais. As conversas que fundamentam este trabalho ocorreram entre os meses de novembro de 2024 e dezembro de 2025, em três casas religiosas: a Casa de Caridade São Sebastião, a Tenda de Umbanda Maria Baiana de Aguiné e a Tenda de Umbanda Nossa Senhora da Conceição.

Os interlocutores da pesquisa incluem lideranças religiosas — pais e mães de santo — e frequentadores dessas casas, com diferentes graus de envolvimento com o terreiro. Todos os participantes já me conheciam previamente como visitante, ainda que não mantivéssemos relações próximas, o que considerei fundamental para a construção de uma escuta situada e respeitosa no campo.

Os depoimentos foram produzidos em conversas, algumas previamente agendadas e outras ocorridas de maneira espontânea, orientadas por um roteiro flexível de perguntas. Esse roteiro não funcionou como estrutura rígida, mas como apoio para acompanhar os temas que emergiam no diálogo. O interesse da pesquisa reside tanto nas convergências quanto nas diferenças entre os relatos, compreendendo-os como expressões singulares de experiências religiosas situadas.

A inserção no campo não se limitou às entrevistas. A participação em eventos festivos, como as festas ciganas realizadas na Casa de Caridade São Sebastião e na Tenda de Umbanda Maria Baiana de Aguiné, foi fundamental para a construção de vínculos e para a compreensão das dinâmicas rituais e relacionais que atravessam esses espaços. Estar presente nas celebrações, compartilhar a comida, participar das rodas de dança e dos momentos vividos junto à natureza contribuiu para uma aproximação mais profunda do cotidiano religioso.

As lideranças religiosas — mãe Fabiana Rosa e pai Luan Rosa, da Tenda Maria Baiana de Aguiné; pai Jeferson Ferreira Souza Freire, da Casa de Caridade São Sebastião; e mãe Fernanda Gonçalves Lourenço, da Tenda Nossa Senhora da Conceição — foram os primeiros interlocutores da pesquisa. Em seguida, foram incluídos frequentadores esporádicos dessas mesmas casas. O Quadro 1 apresenta os dados gerais dos entrevistados.

Quadro 1 - Dados dos entrevistados

Nome	Vínculo	Terreiro	Entrevista realizada em	Local
Luan Rosa	Pai de santo	Maria Baiana de Aguiné	novembro 2024	Alfenas
Fabiana Rosa	Mãe de santo	Maria Baiana de Aguiné	novembro 2024	Alfenas
Jeferson Ferreira	Pai de santo	Casa de Caridade São Sebastião	novembro 2024	Alfenas
Fernanda Lourenço	Mãe de santo	Nossa Senhora da Conceição	setembro 2025	Poços de Caldas
Pedro Alves	Médium	Nossa Senhora da Conceição	setembro 2025	Poços de Caldas
Bruna Santos	Consulente	Casa de Caridade São Sebastião	setembro 2025	Alfenas
Daniel Santana	Consulente	Nossa Senhora da Conceição	outubro 2025	Poços de Caldas

Fonte: Dados da pesquisa (2025).

A presente pesquisa foi construída orientada pela centralidade da palavra falada como forma de produção de conhecimento e de vínculo no contexto ritual. Nas religiões afro-brasileiras, a palavra é compreendida como portadora de axé, isto é, como força capaz de produzir efeitos tanto sobre quem fala quanto sobre quem escuta (REZENDE, 2018). Nesse sentido, a entrevista etnográfica não se configura apenas como instrumento de coleta de dados, mas como uma situação relacional atravessada por sentidos religiosos e morais compartilhados. As falas são aqui acompanhadas como enunciações que produzem mundos possíveis, sendo analisadas nos próprios termos em que são formuladas (REZENDE, 2018; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Apoio-me nas contribuições de Bairrão (2003), que destaca a importância da escuta e da inserção no universo simbólico da Umbanda. É importante destacar que uma única conversa não esgota a profundidade das experiências espirituais de cada indivíduo; antes, funciona como ponto de partida para abrir caminhos de reflexão e suscitar discussões necessárias sobre o tema.

Bairrão (2005) propõe a “escuta participante” como método. Isso significa que o pesquisador não deve atuar como um juiz distante, aplicando teorias complexas, mas sim se envolver, aceitando ser tratado como um “consulente” dentro do terreiro,

se necessário. É fundamental respeitar a linguagem da religião, sem tentar traduzi-la imediatamente para termos acadêmicos. O objetivo dessa abordagem consiste em possibilitar a emergência de vozes historicamente silenciadas, contribuindo para que sujeitos e coletividades retomem a autoria de suas próprias narrativas e experiências sociais (BAIRRÃO, 2005). Dito isso, apresento a seguir, um trecho da fala de Pedro, consulente de Poços de Caldas, como ótimo ilustrativo para início de discussão:

As linhas de trabalho [entidades], elas mostram a força e elas dão potência para essas vozes que são diariamente caladas. Essas vozes, elas são divinizadas, porque elas entenderam o real valor da vida, do coletivo, né, o valor da luta, o valor do trabalho, o valor das relações. (Poços de Caldas, 2025)

Levar esse pensamento a sério, como propõe Viveiros de Castro (2002), é aceitar que as entidades funcionam como professoras da vida, que ajudam o fiel a valorizar laços e princípios que a sociedade moderna costuma esquecer (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Essas “vozes” oferecem relatos que articulam experiências de sofrimento, memória e orientação moral. Quando Pedro afirma que essas entidades “entenderam o valor da luta e do trabalho”, ele descreve uma forma específica de autoridade fundada na experiência vivida.

Entidades de Umbanda são depositárias de uma memória social. No mundo possível da Umbanda, os mortos (entidades) são mais lúcidos que os vivos. Eles ocupam uma posição privilegiada de "outro" que já atravessou a vida e, por isso, detêm o conceito real de "relação". Pedro descreve portanto uma hierarquia onde a entidade é a mentora do médium (BAIRRÃO, 2021).

4.1 AS ENTIDADES

A pergunta orientadora “quem são as entidades?” é formulada a partir do modo como essas presenças são definidas, narradas e vividas pelos próprios adeptos da Umbanda. Não trata-se, portanto, de buscar uma definição ontológica abstrata ou universal, mas de acompanhar as formas pelas quais as entidades se tornam inteligíveis e eficazes no interior das relações cotidianas do universo religioso. Em lugar de classificações gerais, tomam-se como ponto de partida as narrativas dos entrevistados sobre determinadas entidades com as quais têm afinidade. É nesse contexto que mãe Fabiana opta por falar sobre Maria Padilha:

Maria Padilha, como todo mundo sabe, ela não foi uma prostituta, nada disso. Ela foi filha de escrava com um senhor de engenho. Só que ela foi

muito abusada, ela foi muito trancafiada pela beleza. Aí, quando chegou uma certa altura da vida dela, em vida, ela resolveu defender as mulheres que apanhavam de marido, que eram judiadas, que eram maltratadas, ela resolveu defender. Até a morte dela veio por conta disso, porque, por sua defesa e defesa dos oprimidos, ela começou a acolher essas mulheres que eram espancadas e estupradas. (Alfenas, 2024)

Na narrativa de mãe Fabiana, a trajetória de Maria Padilha é organizada a partir da experiência da violência, do silenciamento e da exclusão. Esses eventos não aparecem como episódios isolados do passado, mas como elementos que fundamentam sua atuação no presente ritual. A autoridade da entidade emerge daquilo que foi vivido: é por ter atravessado situações de abuso e negação que Maria Padilha se torna capaz de acolher mulheres submetidas a condições semelhantes.

Ela foi morta por conta disso, porque, numa época de escravidão, uma mulher filha de escrava com senhor de engenho não tinha reconhecimento nenhum. Então, assim, ela... todo tempo ela era avisada por isso. Ela chegou a se casar com senhores ricos e que deram vida de rainha pra ela, mas não era aquilo que ela queria, porque ela tinha que omitir e se abster da verdade. E ela nunca quis fazer isso, até porque ela também foi abusada, foi espancada, aí por isso ela decidiu uma vida de cuidar das mulheres que passavam por isso. (Alfenas, 2024)

Ao abdicar de uma posição social privilegiada que exigiria a omissão da violência, a entidade se define pela disposição de sustentar conflitos e riscos como parte constitutiva de sua forma de existir. A memória da opressão não é mantida como lembrança passiva, mas transformada em orientação prática, atualizando uma ética de cuidado enraizada na experiência vivida. Nesse regime de experiência, Maria Padilha se constitui como presença capaz de operar no presente justamente porque carrega, de modo ativo, os efeitos de sua trajetória.

A fala de Pedro introduz outra configuração dessa mesma lógica relacional, deslocando o foco para uma trajetória distinta, mas igualmente marcada por relações assimétricas e violência cotidiana:

Dona Maria Navalha da Lapa, minha malandra, quando encarnada ela vivia numa parte muito periférica do Rio de Janeiro, num barraco com seu marido. E ela, o seu marido era peixeiro, sobrevivia da arte da pesca e era um exímio bêbado. Todos os dias após o dia de trabalho, após a função do trabalho, ele saía, se embriagava e ao chegar em casa maltratava ela, com agressões físicas, verbais. (Poços de Caldas, 2025)

Dona Maria Navalha da Lapa emerge como figura cuja identidade se constitui na travessia de relações de violência e desigualdade. A experiência de sofrimento não se solidifica, ela se atualiza como força ativa no ritual umbandista, tornando-se

recurso para nomear, suportar e reorganizar experiências similares vividas pelos adeptos. A entidade é reconhecida não apenas por aquilo que “é”, mas pela maneira como sua trajetória continua a produzir efeitos na realidade religiosa ao se aproximar de consulentes que atravessam situações parecidas.

Nesse encontro, cria-se uma espécie de ligação entre entidade e adepto: sua experiência não funciona apenas como base para aconselhar, mas como fundamento de uma identificação silenciosa. Há um entendimento que se estabelece nas entrelinhas — o consulente reconhece que ela “sabe do que está falando”, e é esse reconhecimento que sustenta a confiança e fortalece o vínculo ritual. Essa dinâmica de identificação e ligação entre entidade e adepto também se evidencia na contribuição de Mãe Fernanda ao falar da categoria baiano:

O Severino, toda vez que vem, ele traz alguma história da vida dele. Ele é baiano. E aí ele traz essas histórias, ele conta da época dele de Cangasso, da época dele do Sertão. Ele traz muito isso. Mas é muito pra ilustrar, às vezes, coisas que ele tá ali naquele momento acontecendo (...) ele traz essa história de passar dificuldade, de resolver as coisas de uma forma olho por olho, dente por dente, como isso foi transformado, como ele precisou aprender que isso não era como era, como que se deve ser. Então ele traz sempre esses relatos. (Poços de Caldas, 2025)

A fala de Mãe Fernanda evidencia que as narrativas mobilizadas pela entidade não são só recordações biográficas, mas recursos acionados em consonância com a situação ritual em curso. Ao trazer episódios de sua própria trajetória justamente “pra ilustrar” o que está acontecendo naquele momento, Severino ativa uma experiência que opera como ponte entre sua história e a vivência dos filhos. Não trata-se apenas de ter algo a dizer, mas de saber quando e como dizer.

É nesse ajuste entre tempo, contexto e narrativa que se produz o engajamento. A entidade é percebida como alguém que compreende a situação de dentro, porque fala a partir de experiências que dialogam diretamente com o conflito apresentado. O reconhecimento, muitas vezes silencioso, de que ela “sabe do que está falando” sustenta a confiança e cria uma ligação particular entre entidade e adepto. A experiência narrada orienta e conecta, ou seja: aproxima e legitima a palavra no interior da relação ritual. Essa percepção de que a entidade “sabe do que está falando” aparece ainda de forma mais explícita na fala de Pai Jeferson:

Esse baiano graças a deus toda vida fez o meu nome. Porque geralmente as pessoas quando vai consultar com ele não fala nada, né, chega e ele já vai falando tudo para a pessoa... você deve ter passado por essa experiência

com ele... (Alfenas, 2024).

A declaração evidencia que o prestígio da entidade está diretamente ligado à sua capacidade de estabelecer essa conexão com o consulente. O fato de o consulente “não falar nada” e, ainda assim, sentir-se compreendido reforça a percepção de que a entidade acessa algo da experiência do adepto antes mesmo que ela seja verbalizada. Diferentemente de uma orientação construída apenas a partir do que é contado, aqui o engajamento se produz pela antecipação — pela impressão de que a entidade já sabe.

Relacionando com a fala de Mãe Fernanda, percebe-se que, seja por meio das narrativas que ilustram situações vividas “naquele momento”, seja pela capacidade de falar antes que o consulente exponha seu problema, o que está em jogo é a construção de uma ligação fundada no reconhecimento. A entidade se conecta pelo axé da palavra e do tempo certo: sabe quando trazer uma história e sabe quando enunciar diretamente aquilo que “toca” o filho. Ao criar essa sintonia — entre experiência, contexto e fala — sustenta a confiança e intensifica o engajamento ritual, pois o adepto se sente visto. Essa mesma lógica aparece na fala de Bruna:

Elas sempre atuam fazendo o que elas acham que é certo para mim. E nisso elas falam comigo, elas me colocam em situações para mostrar, elas mandam pessoas para conversar comigo sobre tal situação que está acontecendo, mesmo a pessoa sem saber que está falando comigo aquilo ali. Elas agem de uma maneira inexplicável. (Alfenas, 2025)

Aqui, a conexão com a entidade ultrapassa o momento formal da consulta. Bruna descreve uma relação contínua, em que a entidade não apenas aconselha, mas intervém na própria experiência cotidiana, organizando situações e encontros que produzem sentido. Nota-se o tom de confiança de Bruna ao dizer “fazendo o que (...) é certo pra mim” (p.37). Assim como no relato de Mãe Fernanda, em que o baiano traz histórias “pra ilustrar” o que está acontecendo naquele momento, e como na fala de Pai Jeferson, em que a entidade já começa a falar sem que o consulente diga nada, também em Bruna aparece a ideia de uma atuação situada e precisa.

Em todos os casos, o que se evidencia é a construção de uma ligação baseada na percepção de que a entidade sabe o tempo e a medida da ação. Seja pela narrativa que ilumina o conflito, pela palavra que antecede a confissão ou pela intervenção que se manifesta no cotidiano, produz-se um efeito de sintonia e consequente conexão - cria-se a sensação de “não estar só” em suas próprias

vivências, percepções e experiências. O adepto sente-se ouvido e acompanhado, o que fortalece a confiança, legitima a autoridade da entidade e intensifica o engajamento na relação ritual.

Se, até aqui, observa-se que a ligação entre entidade e adepto se constroi na precisão da palavra — no saber o que dizer e quando dizer —, as narrativas também apontam para algo que vai para além da gira ou da vivência dentro do terreiro. A relação se estende para o cotidiano, reorganizando a própria maneira como a vida é vivida. Essa dimensão aparece de forma bastante explícita na fala de Pai Luan:

Eentão, minha relação com os guias, relação com o trabalho, com as entidades, na verdade, eu vejo que é uma coisa bem simultânea, sabe? Eu não vejo minha vida, uma vida dentro da... dentro do terreiro e uma vida fora do terreiro. Para mim, eu entendo que é exatamente uma coisa só, sabe? Uma coisa só no sentido de que eu posso estar lá dentro do terreiro, eu posso estar aqui fora, que eu tenho que cumprir com o fundamento. (Alfenas, 2025)

Nota-se que, para Luan, não há uma divisão entre o espaço sagrado e o espaço cotidiano. A relação com as entidades não é episódica, mas contínua; atravessa as práticas, decisões e responsabilidades diárias. Ao afirmar que é “exatamente uma coisa só”, Pai Luan dissolve a fronteira entre dentro e fora do terreiro. Pai Jeferson faz uma observação igualmente pertinente acerca dessa compreensão que começamos a traçar:

Quando falamos de exu falamos de terra, da entidade mais próxima do homem... como por exemplo se eu for sair, for numa balada e for, sei lá, “pinga farra e foguete”. E você vai lá, tá lá no bar bebendo naquela loucurada, e droga e doidera, aí o seu orixá chega na porta e chama Exu pra tirar você lá de dentro pra mim. Esse é o trabalho do Exu. (Luan Rosa, pai de santo, Alfenas, 2025)

A imagem construída por Pai Jeferson é significativa: Exu não atua apenas no espaço ritualizado, mas no cotidiano concreto, inclusive em contextos de excesso, erro ou descontrole. A entidade de esquerda aparece como aquela que circula nos mesmos espaços que o adepto — bares, festas, situações de “loucurada” — e justamente por isso pode intervir. A relação deixa de ser marcada por distanciamento hierárquico (céu e terra) ou idealização moral (pureza e abdicação). A entidade não está apartada da experiência humana; ao contrário, é justamente por compartilhar dessa dimensão terrena que pode agir, orientar e, quando necessário, “tirar” o adepto de determinadas situações. Essa proximidade, entretanto, vem acompanhada de fundamento e responsabilidade. Como afirma Pai Luan:

Eu acabo entendendo com tudo isso que muitas vezes o que é de errado eu posso fazer até nos escondido que eu não estarei escondido. Estarei o dito ditado, né? Quem enganar Deus, enganado está. E daí com isso eu percebo que as entidades estão comigo a todo tempo. Sabe? E a forma que eu estou lá dentro, né? Com incorporação e coisa e tal. E a forma que eu tô aqui fora (...) aqui fora é um outro desenvolvimento também, só que eu não estou praticamente incorporado. (Alfenas, 2025)

A fala do babalorixá Luan evidencia que a continuidade da relação implica também a continuidade de consciência. A presença das entidades “a todo tempo” organiza a experiência para além da incorporação, configurando o cotidiano como espaço de desenvolvimento do médium e da relação. Dentro ou fora do terreiro, a vida permanece atravessada pelo fundamento e pelo vínculo da pessoa com a entidade. A relação com as entidades, assim, estrutura-se como acompanhamento constante — uma presença que orienta, observa e participa da construção moral do sujeito em sua experiência diária. Trata-se, portanto, de uma presença que acompanha, intervém e reorganiza a vida para além do terreiro, reafirmando o caráter contínuo e engajado dessa relação.

Essa presença contínua se torna apreensível justamente por meio das narrativas produzidas pelos interlocutores. É ao relatar episódios, intervenções e experiências concretas que essa relação permanente ganha contorno e sentido. As histórias não aparecem apenas como lembranças ou exemplificações, mas como formas de organizar a experiência e torná-la inteligível. Ao narrar, os interlocutores evidenciam como as entidades atuam, decidem, intervêm e orientam — isto é, como participam ativamente de uma espécie de construção ou reconstrução moral e prática do sujeito. É nesse plano narrativo que a relação deixa de ser apenas vivida e passa também a ser elaborada, comunicada e compartilhada. As entidades são compreendidas, portanto, como presenças que se definem pelo que viveram e pelo que fazem viver por meio de seus médiuns, consulentes e “protegidos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; BAIRRÃO, 2021).

Conforme a perspectiva de Viveiros de Castro (2002), levar o pensamento nativo a sério implica reconhecer que as entidades não operam apenas como metáforas ou símbolos, ainda que possam ser mobilizadas dessa forma em certos contextos. Elas são tratadas como sujeitos dotados de trajetória e agência. É o que se observa na narrativa sobre Seu Manoel:

Seu Manoel... ele era alforriado, ele veio da lei do ventre livre, cê entendeu? O pai se não me engano o pai dele veio do... pai acho que era nigeriano e veio para o Brasil, veio como escravo e que esses italianos que ele viveu lá

deram a carta de alforria ao pai entendeu e como ele já era da lei do ventre livre ele não tinha esse problema eles já ficaram assim alforriado. (Alfenas, 2024)

Ao situar a entidade em uma história atravessada pela escravidão e pela alforria, a narrativa não apenas contextualiza sua origem, mas constrói a base de sua experiência. A “carga” de Seu Manoel não é abstrata; ela é ancorada em processos históricos concretos, que passam a fundamentar sua capacidade de compreender sofrimento, resistência e transformação. Entidades, portanto, são concebidas como sujeitos dotados de trajetória e agência. A fala de Bruna retoma exatamente esse ponto:

[A entidade] sempre esteve ali do meu lado, independentemente da situação. Eu sempre pude chamar, pude rezar, “acendê” uma vela, eu pedia algo e sempre acontecia aquilo que eu pedia durante o dia. Eles sempre me mostraram os caminhos, sempre abriram os meus caminhos, sempre estiveram comigo ali. Até quando eu erro, eles ainda estão ali comigo. Isso é extremamente incrível para mim. (Alfenas, 2025)

A experiência relatada por Bruna reforça aquilo que já vinha sendo evidenciado nas falas anteriores: a relação com a entidade se estrutura como vínculo ativo, sustentado pela trajetória que lhe confere autoridade e pela atuação situada que organiza a vida prática. A “carga” histórica e moral atribuída às entidades não permanece no passado narrado; ela se atualiza na experiência cotidiana, consolidando a ligação entre entidade e adepto como relação relacionalmente construída e continuamente reafirmada.

Grande parte dos relatos também apontam para as consequências práticas, fatos e eventos, os quais marcaram as relações entre adeptos e entidades. Fabiana, ao citar que sua pomba gira “juntou provas”, assim como Bruna tendo sido impedida em tentativa de autoextermínio, foram as primeiras a citarem ações práticas - mas não foram as únicas a contar experiências nesse teor. O relato de Bruna é um dos mais marcantes no sentido ao narrar uma intervenção vivência prática com suas entidades:

Quando eu fui tentar o suicídio, eu levei um tapão na mão, assim, e o veneno que eu ia tomar voou longe, bem longe. Elas não fazem o que eu quero, isso nunca fizeram. Elas sempre atuam fazendo o que elas acham que é certo para mim. (Alfenas, 2025)

A partir de outras escolas de pensamento antropológico, a vivência de Bruna poderia ser definida como um processo de autossugestão carregado de simbologia. Contudo, para o método que aqui se propõe devemos reconhecer que na realidade

do terreiro o espírito é um agente com força física e moral. Essa atuação "corretiva" (o "tapão" que Bruna sentiu) demonstra que essa vivência da fé, tal como discutida por Simões et al. (2020), é o que sustenta a identidade do adepto: ele não está sozinho; ele é guiado por uma força que intervém e corrige. Fabiana Rosa, mãe de santo da Tenda de Umbanda Maria Baiana de Aguiné, contribui com a explicação desse eixo de conhecimento com sua experiência pessoal:

Na força de Maria de Padilha, eu posso citar também situações do meu casamento, porque ela nunca foi... Ela nunca teve afinidade com o meu ex-marido. E sempre acontecia algumas coisas e eu sempre assim "ah não, vou perdoar" e tal... Ela nunca teve afinidade com ele, sempre cobrando dele o respeito, sempre cobrando dele pra ele parar com tudo aquilo que ele fazia com a minha pessoa como ser humano e ele nunca parou. Do dia pra noite ela veio trazer todas provas na minha mão pra que ele não tivesse o poder da fala de falar que é mentira "foi invenção da cabeça da minha mulher, da minha ex-mulher ou foi invenção daquele guia, não. [Ela] trouxe as provas na minha mão para que eu pudesse ter as provas e ele não tivesse refúgio, como se refugiar das mentiras que ele inventava. (Alfenas, 2024)

O papel de proteção (simbologia atribuída às entidades de esquerda) e cobrança por dignidade (agência) aparece de forma nítida no relato de Fabiana. Ela conta como sua entidade atuava como uma rede de apoio dentro de sua vida afetiva, recusando-se a aceitar a continuidade de uma relação abusiva. Assim, a entidade se manifesta para os praticantes como um símbolo que não apenas comunica um sentido, mas como agente concreto na reconfiguração das trajetórias de vida (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Ainda dentro dessa lógica de proteção — na qual as entidades não apenas orientam, mas também produzem circunstâncias que desviam o adepto de situações danosas — aparece o relato de Pai Jeferson.

Meu menino começou a gritar desesperado doente, eu ia no médico... aqueles médicos de receituário, ele não fez o exame, não fez nada. Eu fui embora para casa, e aí numa sexta feira, eu tava em casa, peguei uma camisetinha dele e corri no centro [de Umbanda]. Um caboclo... ele [me] benzeu, baforou o cigarro né, e falou assim "você vai descobrir que que teu filho tem...". De madrugada ele acordou queimando de febre e [minha mulher falou] "eu ganhei um remédio da minha irmã de depilar a perna e eu pus num vidro de novalgina". Ele [meu filho] tomou aquilo lá. Realmente eu descobri naquela noite. (quAlfenas, 2024)

Essa agência aparece também no relato de mãe Fernanda, ao narrar a atuação da Pombagira Cigana em sua família:

A minha tia incorporava uma pombagira cigana. E ela era, assim, muito... Ela sempre foi muito protetora de nós todas, né? É uma família de muitas mulheres. E aí ela sempre... E ela sempre fez essa coisa do empoderar as mulheres. As minhas tias, a minha mãe, elas são tudo meio desempoderadas, assim, sabe? São aquelas mulheres que tem que casar pra ser feliz, sabe? E ela não. Ela vinha do movimento ao contrário. Ela reensinava as coisas ao contrário. Tipo, assim, você vai estudar. Vai

trabalhar. Vai fazer. Vai acontecer. Inclusive, ela. Mas ela falava pra gente. Vamos estudar. Quando eu engravidei, quando a minha irmã engravidou, aí ela falava: "Vocês continuam estudando. Não deixa as meninas saírem do estudo. Elas precisam fazer. Elas precisam, inclusive, mudar essa geração." (Poços de Caldas, 2025)

A Pombagira Cigana, no relato de Fernanda, ocupa um local de ser símbolo de empoderamento e também inteligência que intervém diretamente na organização da vida familiar e na formação moral de mulheres. Incentivando o estudo e a autonomia mesmo diante de intercorrências como a gravidez precoce, a entidade opera como um agente de reorientação de trajetórias e rompimento da reprodução de papéis sociais de submissão.

Fica evidente, a partir das conversas e da escuta das experiências dos praticantes, que a relação com os guias não se limita a uma experiência de fé, mas se constitui como um caminho por meio do qual os adeptos reorganizam suas vidas, elaboram experiências e orientam processos pessoais. O dia a dia no terreiro e o contato com as entidades afetam o indivíduo de modo a questionar as suas conduta pessoal, reavaliando aspectos de si próprio, reinventando-se.

Além da orientação que se estabelece por meio da identificação entre trajetórias de vida, compreende-se que a atuação das entidades não se limita a eventos pontuais, mas se configura como um processo formativo contínuo, presente no cotidiano dos adeptos. Trata-se de uma atuação que reorganiza disposições, afetos e modos de agir, incidindo de forma duradoura sobre a experiência e a conduta dos praticantes. Como afirma Fabiana Rosa:

Eu era uma menina rebelde. E através da incorporação dos guias... que passou a se manifestar na minha matéria, que é os baianos, caboclo, boiadeiro, marinheiro, as crianças de Cosme e Damião, Exú, Pombogira... partir do momento que eu tive essa incorporação, eu fui vendo a vida de uma outra forma, desenvolvendo a tranquilidade interior (...) raciocínio é melhor, porque eu raciocino antes e ajo depois. (Alfenas, 2024)

Na fala de mãe Fabiana, a incorporação não é descrita como ruptura súbita, mas como um percurso gradual de transformação: a mudança de “menina rebelde” para alguém que “raciocina antes e age depois” indica a produção de uma nova relação consigo mesma, mediada pela convivência com os guias. As entidades aparecem, assim, como instâncias que ensinam a modular impulsos, a elaborar conflitos e a sustentar escolhas, produzindo uma ética prática que se constrói no tempo. Como reforça Pai Luan:

Eu não vejo minha vida, uma vida dentro da... dentro do terreiro e uma vida fora do terreiro. Para mim, eu entendo que é exatamente uma coisa só, sabe? (Alfenas, 2025)

Essa vida que não se distingue entre “uma vida dentro do terreiro” e “uma vida fora”, descreve uma forma de presença contínua dos guias, que não se esgota na cena ritual, mas acompanha o adepto como modo permanente de acompanhamento de conduta. O “fundamento”, definido por ele como respeito, não opera como um código moral abstrato, mas como um princípio relacional que atravessa situações diversas, orientando ações e escolhas. Nesse sentido, sugere-se que as entidades não agem como instâncias externas que intervêm pontualmente, mas como presenças que “acompanham” e participam da constituição do sujeito, produzindo uma orientação ética que se exerce mesmo fora do espaço ritual.

A fala de Pedro aprofunda e densifica essa compreensão ao traduzir, em termos afetivos e existenciais, o modo como Exu e Pombagira operam essa ética relacional no cotidiano:

Exu e Pombagira, para mim, é proteção, proteção e força, né? Tem uma passagem que fala que a melhor oferenda que eu já dei para Exu foi um prato de desespero, regado com as minhas lágrimas, né? E ele olha e fala, vai ficar aí, bonita? Levanta! Levanta e continua o seu caminho. Então, exu, ele é isso. Ele é a boca que tudo come, ele é a boca que tudo fala, ele é os olhos que tudo vê, o ouvido que tudo escuta. (Poços de Caldas, 2025)

Nesse registro, Exu não aparece como aquele que resolve o desespero, mas como aquele que o reconhece, o acolhe e, ao mesmo tempo, recusa a imobilização que ele pode produzir. A resposta atribuída à entidade — “vai ficar aí, bonita? Levanta e continua o seu caminho” — explicita uma pedagogia ética que não se funda na compaixão passiva, mas na exigência de retomada da própria agência. Daniel Santana conta, sobre sua relação com Zé Pilintra:

Seus conselhos mudaram a minha vida, me trouxeram paz e prosperidade. Uma delas foi quando seu Zé me disse "O motivo da sua ansiedade é a busca pelo prazer imediato"... aquilo mudou minha vida. (Poços de Caldas, 2025)

Entende-se que a ética umbandista não se organiza em torno da obediência a normas fixas, mas da manutenção de relações equilibradas, continuamente avaliadas. Dessa forma, definir quem são as entidades, a partir das narrativas dos adeptos, implica reconhecê-las como instâncias que operam uma pedagogia moral própria: elas ensinam a agir, a responder pelos próprios atos e a reparar danos,

produzindo uma forma de justiça que articula experiência, afeto e responsabilidade. Trata-se de uma ética construída no tempo, enraizada na convivência e na memória das relações, e que se afasta das lógicas morais hegemônicas sem, por isso, deixar de ter critérios de conduta.

As experiências narradas indicam que, no universo da Umbanda, as entidades são reconhecidas como sujeitos cuja autoridade deriva da agência, experiência e criação de efeitos concretos na vida dos adeptos. A relação com os guias não se reduz, portanto, a um processo interno de elaboração subjetiva, mas constitui um campo relacional no qual decisões, transformações e reposicionamentos são produzidos.

Eu vejo exu um ser justiceiro. Quando falamos de exu falamos de terra, da entidade mais próxima do homem... como por exemplo se eu for sair, for numa balada e for, sei lá, “pinga farra e foguete”. E você vai lá, tá lá no bar bebendo naquela loucurada, e droga e doidera, aí o seu orixá chega na porta e chama exu pra tirar você lá de dentro pra mim. Esse é o trabalho do exu. (Alfenas, 2024)

A fala de pai Jeferson aprofunda essa concepção ao situar Exu como figura central na operacionalização cotidiana dessa ética relacional. Ao descrevê-lo como “a entidade mais próxima do homem”, Jeferson não está apenas localizando Exu em um ponto inferior de uma hierarquia cosmológica, mas indicando um regime específico de proximidade com o mundo vivido. Exu aparece como aquele que circula nos mesmos espaços, frequenta os mesmos contextos de risco e acompanha os sujeitos em situações liminares, onde escolhas, excessos e vulnerabilidades se tornam mais evidentes.

Trata-se de uma presença que não se exerce à distância, mas no contato direto com a vida social concreta. Exu, nesse sentido, não atua como censor moral, mas como mediador de limites, intervindo quando a relação do indivíduo consigo mesmo e com o mundo se aproxima do desequilíbrio. A cena evocada por Jeferson — a balada, o bar, o consumo excessivo, a “doidera” — é particularmente reveladora porque desloca a ação da entidade para um espaço frequentemente associado à transgressão moral na lógica burguesa dominante.

No entanto, na cosmologia umbandista descrita, esse espaço não é concebido como exterior à ética, mas como um de seus campos privilegiados de atuação. Exu não pune o excesso em nome de uma norma abstrata; ele “tira” o sujeito da situação quando necessário e quando existe ameaça de se romper o

equilíbrio relacional. A justiça exercida aqui é preventiva e corretiva, não punitiva, orientada pela preservação da vida e da integridade do indivíduo. Exu, ao circular entre bares, festas e ruas, encarna essa implicação radical com a experiência humana. Sua proximidade com “a terra” não é apenas simbólica, mas ética: é justamente por estar próximo que pode agir, cobrar e proteger.

Assim como na fala de Jeferson, Pedro reafirmou que a atuação da entidade não se organiza em torno da punição nem da absolvição, mas da convocação à responsabilidade: é preciso levantar e seguir, mesmo quando o sofrimento é incontornável. Essa continuidade entre ritual e cotidiano reforça a ideia, cara a Viveiros de Castro, de que não trata-se de interpretar essas narrativas como metáforas de processos internos, mas de acompanhá-las como descrições de um mundo no qual a ética se produz relacionalmente, na convivência entre humanos e entidades. Daniel, da Tenda de Umbanda Nossa Senhora da Conceição, afirma que:

O terreiro é a ponte, ali o sentir se torna real. O terreiro na minha visão, tem a missão de espalhar a sabedoria das entidades. (...) Na minha visão, cada entidade é como se fosse um membro da família, e cada uma tem uma visão diferente sobre algo que passamos, mas sempre a palavra certa. (Poços de Caldas, 2025)

A metáfora da família aprofunda ainda mais essa dimensão relacional. Ao dizer que “cada entidade é como se fosse um membro da família”, Daniel aproxima a relação adepto-entidade de um campo marcado pela intimidade, pela confiança e também pela diferença de perspectivas. Cada entidade “tem uma visão diferente sobre algo que passamos”, o que sugere que a orientação ética não é homogênea nem automática, mas construída a partir do confronto entre múltiplos pontos de vista. A autoridade da entidade, nesse regime, não se funda na imposição, mas na capacidade de oferecer “a palavra certa” para uma situação específica, em um momento determinado. Como afirma Bruna:

Sempre estiveram comigo ali. Até quando eu erro, eles ainda estão ali comigo. Isso é extremamente incrível para mim. Eles agem em minha vida todos juntos. (...) elas sempre agem fazendo o que é certo. Não o que é “certo”, mas o que é bom para mim. (Alfenas, 2025)

Daniel, por sua vez, descreve sua aproximação com a Umbanda e com as entidades a partir de uma experiência de reconhecimento e acolhimento, recorrendo a imagens familiares para tornar inteligível essa relação:

Não sei explicar, era como se eu já fosse dali. O som do atabaque me encantou e as entidades me acolheram. (...) A humildade das entidades,

assim como das casas de Umbanda, me parece algo familiar e, ao mesmo tempo, acolhedor. (Poços de Caldas, 2025)

Tomadas em conjunto, essas falas permitem compreender que as entidades são definidas, pelos próprios adeptos, não apenas por aquilo que fazem ou ensinam, mas também pelo tipo de relação que estabelecem. Trata-se de presenças percebidas como constantes, próximas e implicadas na vida cotidiana, capazes de acolher, acompanhar e orientar sem se retirar diante do erro ou da fragilidade. O vocabulário mobilizado — “estar comigo”, “vínculo”, “acolher”, “familiar” — aponta para uma forma de relação que se constroi no tempo e se ancora na experiência afetiva.

Assim, além de desempenharem o papel de correção e aconselhamento, as entidades agem como presenças relacionalmente situadas, cuja definição passa também pela experiência de acolhimento, continuidade e pertencimento. É nesse registro que o aspecto afetivo se mostra indissociável das maneiras pelas quais as entidades são reconhecidas e experienciadas pelos adeptos.

Conforme Lévi-Strauss, “o saber teórico não é incompatível com o sentimento, [e] o conhecimento pode ser objetivo e subjetivo ao mesmo tempo” (Lévi-Strauss, 1997, p. 54), de modo que as relações concretas entre o ser humano e os seres vivos — ou, neste caso, espirituais — são frequentemente atravessadas por matizes afetivos (LÉVI-STRAUSS, 1997).

Em termos próximos a Viveiros de Castro (2002), pode-se compreender as entidades como pontos de vista, não no sentido de opiniões ou interpretações subjetivas, mas como modos específicos de existir e perceber o mundo. Cada entidade enxerga relações, conflitos, sofrimentos e escolhas a partir da posição que ocupa, posição essa construída ao longo de trajetórias marcadas por experiências passadas — de trabalho, violência, perda, marginalização, resistência ou sobrevivência. Como sugerem os relatos etnográficos, as entidades “sabem” porque viveram: sua capacidade de orientar, advertir ou proteger não decorre de um conhecimento abstrato ou transcendental, mas da experiência acumulada de ter atravessado determinadas condições da vida. É essa forma situada de habitar o mundo que sustenta a autoridade da entidade e torna inteligível sua presença e atuação na vida dos médiuns e consulentes.

As entidades “aparecem” plenamente nas relações: na convivência com médiuns e consulentes, nas histórias que contam, nas intervenções que realizam, nas orientações que oferecem. Cada relação atualiza a entidade de maneira situada, sem esgotá-la, fazendo com que sua definição permaneça aberta, relacional e processual. Elas não existem como identidades prontas que depois atuam no mundo; ao contrário, é na circulação entre experiências, narrativas e vínculos que elas se definem como entidades.

Cada encontro, relato e situação ritual não só “expressa” a entidade, mas evidencia diferentes modos pelos quais ela se manifesta. Isso explica por que uma mesma entidade pode se mostrar de maneiras distintas em diferentes contextos, sem que os praticantes percebam nisso qualquer contradição. A formulação dialoga diretamente com Eduardo Viveiros de Castro (2002) ao tratar as narrativas não como representações de uma realidade externa, mas como descrições de mundos possíveis: a entidade se mostra de maneiras distintas conforme as relações através das quais é experienciada. Ao mesmo tempo, aproxima-se de Bairrão (2021) ao reconhecer que as entidades carregam uma memória social e afetiva que se torna operante quando atualizada na relação — memória que não está congelada no passado, mas continua sendo trabalhada, reinterpretada e mobilizada no presente. Aproximar as entidades dessa definição acentua a ideia de que sua força reside justamente nessa capacidade de transitar entre histórias, pessoas e situações, mantendo-se reconhecíveis sem jamais se tornarem fixas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desta pesquisa se construiu através do diálogo entre a história, a teoria e a vivência em campo. Inicialmente, a imersão na trajetória histórica da Umbanda permitiu situar as condições de surgimento dessa religião e as tensões que moldaram sua identidade no Brasil. Essa base histórica deu suporte para que, em um segundo momento, se pudesse discutir a cosmologia umbandista, buscando na literatura acadêmica e nas contribuições de autores como Bairrão, Negrão, Costa, Rezende, Haag e Viveiros de Castro chaves de leitura para entender o papel das entidades. Por fim, o contato direto com o cotidiano dos terreiros, por meio da observação e do diálogo com os praticantes, revelou como esses conceitos se traduzem em experiências concretas.

Lívia Lima Rezende (2018) é a referência central para a análise da mobilização da afetividade e a eleição das entidades como figuras de confiança e direcionamento, onde o vínculo de intimidade estabelecido permite que guias sejam integrados à vida do fiel como membros da família. Complementando essa dimensão, a perspectiva de José Francisco Miguel Henriques Bairrão (2021) fundamenta a não rigidez das categorias rituais, e contribui com o conceito de inversão simbólica. Bairrão (2021) e Haag (2011) convergem na ideia de que o panteão umbandista expressa a memória coletiva e necessidades de inclusão, funcionando como um meio para a elaboração de experiências sociais traumáticas. Por fim, a proposição de Haag (2011) sobre a legitimação de mundos que rompem com normas dominantes oferece a base para entender como a relação com entidades, especialmente a Pombagira, mune mulheres e homossexuais de uma linguagem moral e repertório ritual próprios. Articulações dessa natureza permitem que sujeitos em posições de subordinação reinterpretem convenções patriarcais. A integração desses caminhos possibilitou compreender que as entidades não são apenas figuras de um panteão, mas presenças na vida de quem com elas convive, como se descreve a seguir.

A análise etnográfica demonstrou que as entidades não são concebidas como identidades ou categorias definitivas, mas como presenças que se manifestam entre histórias de vida, práticas rituais e contextos cotidianos. Elas têm seu contorno definido a partir das trajetórias narradas e tornam-se reconhecíveis pela orientação,

cobrança, proteção e sustento de vidas que acompanham. Definir quem são as entidades para os adeptos implica reconhecê-las como figuras cuja autoridade deriva da experiência trocada e é firmada no cotidiano dos seus protegidos. Os relatos demonstram que a entidade carrega em seu significado capacidade de identificação e possibilidade de afetar e reorganizar a vida daqueles que com ela se relaciona.

Ao acompanhar as falas de mães e pais de santo, assim como de consulentes, o trabalho evidenciou que as entidades são compreendidas como presenças ativamente envolvidas na formação de afetos e formas de agir. Sua atuação não se manifesta prioritariamente como eventos extraordinários ou intervenções pontuais, mas como processos contínuos de aprendizagem, nos quais os adeptos elaboram conflitos, modulam impulsos e reconfiguram decisões.

Em consonância com a perspectiva de Viveiros de Castro (2002), as narrativas analisadas foram tomadas como descrições de mundos possíveis, nos quais humanos e entidades coexistem e se definem mutuamente. Ao mesmo tempo, como indica Bairrão (2012), essas presenças condensam memórias sociais atravessadas por sofrimento, desigualdade e violência, reescrevendo tais experiências em um campo prático de relação e identificação com indivíduos. A partir desse vínculo, podem ser reconhecidas, experienciadas e definidas.

Conclui-se que perguntar “quem são as entidades” não conduz a uma resposta única ou definitiva, mas à compreensão de um campo plural de definições. A categoria entidade aproxima-se do reconhecimento a partir da relação e da prática: longe de se apresentarem como identidades fixas e acabadas, revelam-se na convivência, na narrativa de vidas que passam a orientar e na experiência compartilhada. Nesse movimento contínuo, definem-se como presenças dotadas de sentido e agência para os adeptos da Umbanda, expressando-se nos vínculos que constroem, nas orientações que oferecem, nas sensações que produzem e nas lacunas que ajudam a preencher.

Este trabalho busca contribuir para o debate antropológico sobre religiões afro-brasileiras ao oferecer uma leitura que privilegia a voz dos praticantes e a dimensão relacional da experiência religiosa. Longe de encerrar a questão, a análise aponta para a necessidade de continuar acompanhando as relações concretas através das quais são experienciadas e reconhecidas as expressões da fé

afro-brasileira.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Maciel de. **Os últimos zumbis**: a saga dos negros do Vale do Cricaré durante a escravidão. 2. ed. Porto Seguro: Brasil-Cultura, 2001.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **A eloquência do morto**: senciência e inclusão na Umbanda. 2012. Tese (Livre-Docência em Psicologia Social) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. **Estudos de Psicologia**, v. 10, n. 3, p. 441-446, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s1413-294x2005000300013>. Acesso em: 22 maio 2026.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Espiritualidade brasileira e clínica psicológica. In: ANGERAMI-CAMON, V. (Org.). **Espiritualidade e prática clínica**. São Paulo: Thompson, 2003. p. 193-214.

BARROS, Sullivan Charles. As entidades "brasileiras" da Umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal. **Anais...** São Paulo: ANPUH, 2013. p. 1-16. Disponível em: https://snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430_ARQUIVO_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessadasdoBrasilSimposioANPUH.pdf. Acesso em: 27 set. 2025.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

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

COSSARD, Gisèle Omindarewé. **O mistério dos orixás**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. 2013. 177 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2015.

HAAG, Carlos. A força social da Umbanda. **Pesquisa FAPESP**, São Paulo, n. 188, out. 2011. Disponível em:

<https://revistapesquisa.fapesp.br/a-forca-social-da-umbanda/>. Acesso em: 15 jan. 2026.

JORGE, Érica Ferreira da Cunha; RIVAS, Maria Elise. Por uma interpretação do censo: da repressão ao movimento umbandista atual. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 17, n. 1, p. 121-136, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem** [1962]. Tradução de Tânia Pellegrini. 2. ed. Campinas: Papirus, 1997.

MACEDO, Livia Alves dos Santos; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Oriente Cigano na Umbanda. **Memorandum**: Memória e História em Psicologia, Belo Horizonte, v. 38, e26330, 2021. DOI: 10.35699/1676-1669.2021.26330. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/26330>. Acesso em: 24 jun. 2026.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

NASCIMENTO, Taiane Flôres do; COSTA, Benhur Pinós da. O terreiro de religiões de matriz africana como espaço marginal e possível à vivência de pessoas travestis. **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, v. 3, n. 41, p. 25–36, 2019. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/cpg/article/view/6431>. Acesso em: 24 jun. 2026.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, São Paulo, v. 5, n. 1/2, p. 113–122, 1993. DOI: 10.1590/ts.v5i1/2.84951. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ts/article/view/84951>. Acesso em: 24 jun. 2026.

OLIVEIRA, Irene Dias; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Espiritualidade Umbandista: recriando espaços de inclusão. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 29–52, 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p29>. Acesso em: 24 jun. 2026.

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

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, p. 52-65, 2000. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/32879>. Acesso em: 24 jun. 2026.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. In: PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996. cap. 4, p. 139-164.

REZENDE, Livia Lima. Enxergando os mortos com os ouvidos: a reelaboração da memória da escravidão por meio da figura umbandista dos pretos-velhos. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 57, p. 55-80, 2018.

SHAW, Rosalind; STEWART, Charles. Introduction: problematizing syncretism. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind. **Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis**. New York: Routledge, 1994. p. 1-24.

SIMÕES, Jaqueline Souza; SERAFIM, Jaciany Soares; MOURÃO, Gabrielle Freitas. A vivência da fé sob o estigma na percepção de praticantes de religiões afro-brasileiras em Montes Claros. **Sacrilegens**, v. 17, n. 1, p. 262-275, 2020.

SOUZA, André Luís Nascimento de; ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Exu, a divindade marginal. **Mneme: Revista de Humanidades**, v. 21, n. 44, p. 1-13, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/22113>. Acesso em: 27 set. 2025.

SOUZA, Clóvis et al. **Introdução às ciências sociais**. 1. ed. Santa Maria, RS: UFSM, NTE, UAB, 2009.

TOSTES, Patrícia da Silva Gouvêa. Diversidade religiosa: uma breve análise das influências cultural, psicológica, filosófica e política na sociedade. **Revista Unitas**, v. 9, n. 2, p. 77-103, 2021.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**. São Paulo: EdUSP, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.