

O SINCRETISMO RELIGIOSO COMO ELEMENTO LEGITIMADOR DA UMBANDA

Uma Breve Reflexão a Partir da Obra *Casa Grande e Senzala*

Marcelo Alonso Morais*

Resumo: A Umbanda, patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro, é fruto de um processo de ressacralização e ressignificação crescente das práticas africanas e indígenas pelo catolicismo e pelo espiritismo kardecista. Outras ações de patrimonialização estão em curso no IPHAN, com o intuito de preservar sua memória, seus saberes e suas formas de expressão. No entanto, essas ações são repletas de escolhas, de lembranças, esquecimentos e conflitos por parte do poder público, interferindo na construção e legitimação da identidade de grupos associados à Umbanda. Para refletir como ocorreu o sincretismo religioso que deu origem à Umbanda, recorro à obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, onde religião e magia permeiam toda a vida social e assinalam aspectos que serão preservados nas práticas umbandistas, como os elementos fetichistas e animistas africanos e ameríndios. Ao estudar as matrizes do sincretismo religioso brasileiro, através de uma narrativa comparativa e descritiva, o autor relata as origens da religiosidade popular colaborando significativamente para a discussão das representações dessa expressão religiosa no Brasil.

Palavras-chave: umbanda; sincretismo religioso; miscigenação.

RELIGIOUS SYNCRETISM AS LEGITIMATION OF UMBANDA: A BRIEF REFLECTION ON *CASA GRANDE E SENZALA*

Abstract: Umbanda, immaterial property of the State of Rio de Janeiro, Brazil, is the result of a process of growing resacralization and resignification of the African and Indigenous practices by Catholicism and Kardecist Spiritism. Actions by the National Institute of Historic and Artistic Heritage aim at preserving that religion's memory, knowledge and forms of expression. However, such actions are determined by choices, remembrances, forgettings and conflicts on the part of the public authorities. Those factors interfere in the construction and legitimization of the identity of groups associated with Umbanda. To reflect on the syncretism that gave rise to the Umbanda, I refer to Gilberto Freyre's work, *Casa Grande e Senzala*, where religion and magic permeate all social life, highlighting aspects that are preserved in the practices of the Umbanda, such as African

* Doutorando em Geografia pela UFRJ. Mestre em Geografia pela PUC-Rio. Professor do Colégio Pedro II e da Escola Alemã Corcovado. Membro do GEOPPOL/UFRJ e do GeTERJ/PUC-Rio.

and Amerindian fetishism and animism. When studying the matrices of the Brazilian religious syncretism, through a comparative and descriptive narrative, Freyre reports on the origins of popular religiosity, collaborating significantly to the discussion of the representations of that form of religious expression in Brazil.

Keywords: umbanda; religious syncretism; miscegenation.

EL SINCRETISMO RELIGIOSO AS ELEMENTO LEGITIMADORA DE LA UMBANDA: UNA BREVE REFLEXIÓN DESDE LA OBRA *CASA GRANDE E SENZALA*

Resumen: Resumen: Umbanda, patrimonio inmaterial del estado del Rio de Janeiro, es el producto de un proceso de crecimiento de la resacralización y resignificación de las prácticas indígenas y africanas por el Catolicismo y el Espiritismo. Otras acciones de la patrimonialización están teniendo lugar en IPHAN, con el objetivo de preservar su memoria, conocimientos y formas de expresión. Sin embargo, estas acciones están llenas de opciones, recuerdos, olvidos y conflictos por parte del poder público, que interfieren en la construcción y legitimidad de la identidad de los grupos asociados a la Umbanda. Para reflexionar sobre cómo el sincretismo religioso se produjo y dio lugar a la Umbanda, recurro al trabajo de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, donde religión y magia permean toda la vida social, señalando los aspectos que se conservarán en las prácticas de la Umbanda como los elementos fetichista y animistas africanos y amerindios. Mediante el estudio de las matrices del sincretismo religioso brasileño, a través de una narrativa comparativa y descriptiva, el autor relata los orígenes de la religiosidad popular colaborando significativamente con la discusión de las representaciones de esta expresión religiosa en Brasil.

Palabras clave: umbanda; sincretismo religioso; mestizaje.

Introdução

Com práticas que resgatam segmentos sociais incluídos precariamente no espaço metropolitano fluminense, a Umbanda possui expressivo número de praticantes que (res)simbolizam e (res)sacralizam os orixás africanos e os espíritos ancestrais dos grupos indígenas, aproximando-os de santos cristãos, além de apresentar enorme influência das práticas kardecistas, como a lei do carma e a caridade (BROWN, 1986; MORAIS, 2009, 2010, 2012, 2013). Seus rituais necessitam de espaços públicos, como parques, matas, praças, encruzilhadas e praias que, ao serem apropriados

simbolicamente pelos umbandistas, se transformam em geossímbolos¹ (BONNEMAISON, 2002). Sendo assim, o umbandista transforma o espaço do cotidiano em espaço sagrado, que passa a ser o *locus* da hierofania² revelada em objetos, como árvores, matas, cachoeiras, pedreiras etc (ROSENDAHL, 2002, 2012).

O sancionamento da Lei Estadual 5514/2009, tornando a Umbanda Patrimônio Imaterial dessa unidade da federação, no dia 22 de julho de 2009, pelo então governador do Estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, inaugura uma série de ações por parte dos órgãos de patrimônio com relação às práticas umbandistas. Nesse processo, a justificativa apresentada pela lei define Umbanda como uma religião genuinamente brasileira, que se fundamenta na prática da caridade, da defesa da igualdade e na manifestação dos orixás e de espíritos em evolução. Ao ter seu valor reconhecido e uma vez que suas práticas devem agora ser objeto de políticas de preservação, vislumbra-se o atendimento a uma demanda dos praticantes desta religião por “preservação de sua memória, de seus saberes e de suas formas de expressão” (PEREIRA e CARVALHO, 2012: 3). Como destaca Morais (2010: 13),

Desde a década de 1980, o patrimônio, um tema antes tratado por historiadores e arquitetos, passou a ser focalizado pelas Ciências Sociais. Ao longo desses anos, as discussões que antes se limitavam aos órgãos ligados ao patrimônio tiveram um movimento crescente nas universidades e, atualmente, novos debates nacionais e internacionais vêm colocando o tema na ordem do dia das políticas públicas no Brasil e no exterior.

Outras ações estão em curso nos diferentes órgãos de patrimônio, tais como a elaboração de um INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais) por parte do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN – e demonstram um interesse crescente por parte dos órgãos de patrimônio. Entretanto, como todo processo de patrimonialização é repleto de escolhas, de lembranças e esquecimentos e ações conflitantes por parte do poder público, os motivos para esse processo e que justificam as escolhas que vem sendo feitas são diversos, e interferem na construção e legitimação da identidade de grupos associados à Umbanda.

¹ Relaciona-se ao processo de significação simbólica entre os grupos sociais e os elementos que compõem espaço, podendo ser este o próprio símbolo. Usualmente concebidos numa esfera imaterial o geossímbolo pode ser percebido também de forma materializada.

² Hierofania remete a manifestação do sagrado em objeto e pessoas. É relacionada a manifestações espirituais entendidas pelos membros de determinado grupos religiosos que percebe em objetos, lugares ou pessoas um elemento de manifestação divina – clara as práticas religiosas do seu grupo.

Se a busca de legitimidade da Umbanda se baseia no sincretismo, é possível afirmar que essa religiosidade brasileira pode ser considerada como uma metáfora do processo de miscigenação da sociedade brasileira.

Na tentativa de discutir com afinco a afirmativa do sincretismo religioso, apregoadas não só como uma característica específica desta religiosidade, mas como uma das peculiaridades do Brasil, é que recorro à obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, buscando apresentar como o sincretismo religioso é destacada numa obra que retrata, ao mesmo tempo, a formação social do Brasil e consolidação desta religião. Destaco aqui que, apesar da obra de Gilberto Freyre não possuir nenhum capítulo ou item específico que trate do fato religioso, este aparece de forma recorrente ao longo do texto, em especial, quando o autor faz referências a religiões, rituais e agentes religiosos que contribuíram para a formação da sociedade brasileira (MENEZES, 2010).

A miscigenação em *Casa Grande E Senzala*: elementos para o entendimento do sincretismo umbandista

O sincretismo de santos católicos, orixás, divindades indígenas e outras de origem pagã, que tem sua origem no processo colonial, é elemento constituinte da Umbanda. Este processo faz parte da própria religiosidade brasileira, que se forma a partir da aproximação entre diversas práticas religiosas e o catolicismo que é trazido pelos portugueses. Ao relatar a vida na Casa Grande, Freyre (2006: 44) afirma que “a história social da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro: da sua vida doméstica, conjugal, sob o patriarcalismo escravocrata e polígamo; da sua vida de menino; do seu cristianismo reduzido à religião da família e influenciado pelas credences da senzala”, pois

a igreja que age na formação brasileira, articulando-a, não é a catedral com seu bispo a que se vão queixar os desenganados da justiça secular; nem a igreja isolada e só, ou de mosteiro ou abadia, onde se vão acoitar criminosos e prover-se de pão e restos de comidas mendigos e desamparados. É a capela do engenho (FREYRE, 2006: 271).

A Umbanda, enquanto religião, tem sua origem tradicionalmente relacionada à manifestação, em um templo espírita kardecista, do “Caboclo das Sete Encruzilhadas” por Zélio Fernandino de Moraes, de família e fé católica, em 15 de novembro de 1908. Preocupados com o estado de saúde do até então menino de 17 anos, que assumia estranhas posturas corporais, seus familiares o levaram a um padre católico para um exorcismo. No entanto, o fracasso foi retumbante. Após terem recorrido a outros padres, que igualmente fracassaram, sua família o leva à presença de um médium na Federação Kardecista de Niterói. Lá, posto na presença de José de Souza, presidente da Federação, o menino causou um grande rebuliço, pois várias manifestações mediúnicas começaram a ocorrer à mesa, dizendo-se Caboclos e Pretos Velhos. Diante de uma manifestação espírita considerada inferior, o diretor da casa interpelou o jovem Zélio. No entanto, em resposta a outro médium com o dom da vidência, Zélio revela a presença de uma entidade incorporada denominada Caboclo das Sete Encruzilhadas, que seria, na verdade, a reencarnação do padre jesuíta Gabriel Malagrida (TRINDADE, 1991: 46-48). O simbolismo do número sete é apresentado por Oliveira (2008: 96-97), lembrando os dons do Espírito Santo: “Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor” que fariam da encruzilhada o local de convergência dos sete caminhos que levam a Deus, materializado na localização habitual das igrejas do interior. Essa associação permite-se perceber, portanto, a presença de elementos des significados cristãos na imagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas difundida pelo Brasil³. (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008: 31-41).

Em um universo simbólico e real, muitos crentes manifestam, nos rituais umbandistas, a presença de espíritos denominados de caboclos, ou seja, ancestrais indígenas que

³ O fato é bastante controverso, pois segundo Oliveira (2008, p.93-95), há divergências quanto às informações daquele evento, como o nome do presidente da Federação, José de Souza, já que o cargo era ocupado, segundo o Livro de Atas, por Eugênio Olímpio de Souza, assim como não seria possível, dada à localização da Federação na época (centro de Niterói), o menino Zélio ter ido buscar uma flor para enfeitar a mesa. Também é polêmico o “transtorno” causado pela manifestação do Caboclo, pois, segundo afirmam era considerado comum ocorrer a manifestação de *espíritos involuídos*. Além disso, a ausência de referência a Zélio de Moraes em obras de seus contemporâneos suscitou dúvidas, segundo Giumbelli, citado por Oliveira (2008, p. 98-102), na relevância do papel do médium na fundação da Umbanda. No entanto, segundo este último, o ostracismo se deveu a necessidade em manter, por parte dos intelectuais umbandistas, a legitimidade da religião nas mãos da federação, impedindo sua associação ao médium-profeta. Com o fortalecimento desta legitimidade religiosa nos anos 1970, Zélio de Moraes passou a ser reconhecido como o pioneiro da Umbanda no Brasil, reforçando, mais uma vez, a hierarquia umbandista institucionalizada.

habitaram as terras brasileiras desde os primórdios. Esses são como representantes, num mundo de muitas lutas e expectativas, das necessidades materiais e espirituais, assim como dos fenômenos da natureza e cósmicos. Os caboclos, no imaginário popular construído a partir da concepção católica de pecado, são vistos como seres primitivos, selvagens e pagãos.

Neste sentido, percebe-se a influência da população indígena na formação desta religiosidade, Gilberto Freyre (2006: 172):

É assim que a noção de caiporismo, tão ligado à vida psíquica do brasileiro de hoje, deriva-se da crença ameríndia no gênio agourento do caipora; este era um caboclinho nu, andando de uma banda só, e que quando aparecia aos grandes era sinal certo de desgraça. Sumiu-se o caipora, deixando em seu lugar o caiporismo, do mesmo modo que desapareceram os pajés, deixando atrás de si primeiro as “santidades” do século XVI, depois várias formas de terapêutica e de animismo, muitas delas hoje incorporadas, junto com sobrevivências de magia ou de religião africana, ao baixo espiritismo, que tanta concorrência à medicina e ao exorcismo dos padres, nas primeiras cidades e por todo o interior do Brasil.

Por vezes, é classificada como pagã pela forma que os indígenas se comportavam (andado nus e divinizando os elementos da natureza), os indígenas foram vistos por sacerdotes e colonizadores como seres atrasados que, afastados de Jesus Cristo, estariam confinados à perdição eterna. Atormentada pelo “pecado original” bíblico, a mentalidade cristã ocidental europeia negligenciou os indígenas, estigmatizando-os. Para exemplificar esse trato, recorreremos ao trecho em que Gilberto Freyre menciona a estratégia utilizada pelos jesuítas diante do complexo Jurupari, introduzindo uma figura cômica do diabo (FREYRE, 2006: 200).

Na Umbanda, no entanto, quando o crente (médium) incorpora um caboclo, manifesta-se a energia da cura e da solução de problemas cotidianos, subvertendo posições de prestígio e poder construídos socialmente. Raquel Redondo Rotta, em *Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda*, apresenta os resultados de uma pesquisa muito interessante sobre os significados psicológicos das manifestações mediúnicas dos caboclos. Ao analisar diversos tipos de caboclos nos rituais umbandistas, a autora percebeu que os elementos luz, terra, água, luz e raiz aparecem com frequência, simbolizando, segundo sua análise, heranças simbólicas que contribuem para o processo de autodescoberta pessoal, tanto dos

médiuns como dos consulentes, induzindo a um processo de transformação pessoal. As matas, que necessitam da terra (firmeza e pertencimento), da água (como capacidade de penetração e circulação), das raízes (a busca do íntimo, o inconsciente) e da luz (direção), desvelam a natureza do desenvolvimento humano, obtido, para os umbandistas, através das imagens altivas, guerreiras, firmes e iluminadas dos caboclos e caboclas.

O catolicismo que é trazido para o Brasil pelos portugueses foi marcado por fortes influências pagãs, judaicas e mouras, além de outras religiões e crenças que criam um cristianismo com características fortemente alicerçadas nas práticas familiares, dada a sua diversidade, pois o animismo e o fetichismo africanos e indígenas, assim como dos negros maometanos norte-africanos, se somarão à tradição portuguesa (MENEZES, 2010).

Forçosamente o catolicismo no Brasil haveria de impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos. Encontramos traços de influência maometana nos papéis com oração para livrar o corpo da morte e da casa dos ladrões e dos malfeitores; papéis que ainda se costumam atar ao pescoço das pessoas ou grudar às portas e janelas das casas, no interior do Brasil. E é possível que certa predisposição de negros e mestiços para o Protestantismo, inimigo da missa, dos santos, dos rosários com a cruz, se explique pela persistência de remotos preconceitos anticatólicos, de origem maometana. Melo Morais Filho, descreve uma Festa dos Mortos, em Penedo (Alagoas), que para Nina Rodrigues, é, sem dúvida nenhuma, muçulmana. Longas rezas, jejuns. Abstinência de bebidas alcoólicas. Relação da festa com as fases da Lua. Sacrifício de carneiro. A vestimenta, umas longas túnicas alvas (FREYRE, 2006: 394).

Durante a ocupação romana, apesar da expansão do cristianismo, muitos deuses pagãos ainda eram cultuados, forçando os santos católicos a se aproximarem de determinadas características pagãs para que pudessem alcançar popularidade. Mesmo com a chegada dos visigodos, que adotam o credo católico, e dos mouros, posteriormente, esse cristianismo com traços pagãos é mantido e respeitado (MENEZES, 2010). Para Freyre, a influência moura se tornará marcante na moral católica portuguesa.

Forçosamente o catolicismo no Brasil haveria de impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos. Encontramos traços de influência

maometana nos papéis com oração para livrar o corpo da morte e da casa dos ladrões e dos malfeitores; papéis que ainda se costumam atar ao pescoço das pessoas ou grudar às portas e janelas das casas, no interior do Brasil. E é possível que certa predisposição de negros e mestiços para o Protestantismo, inimigo da missa, dos santos, dos rosários com a cruz, se explique pela persistência de remotos preconceitos anticatólicos, de origem maometana. Melo Morais Filho, descreve uma Festa dos Mortos, em Penedo (Alagoas), que para Nina Rodrigues, é, sem dúvida nenhuma, muçulmana. Longas rezas, jejuns. Abstinência de bebidas alcoólicas. Relação da festa com as fases da Lua. Sacrifício de carneiro. A vestimenta, umas longas túnicas alvas. (FREYRE, 2006: 394)

Ainda sobre a influência maometana no catolicismo português trazido ao Brasil, o autor supracitado afirma que

nenhum resultado mais interessante dos muitos séculos do contato do cristianismo com a religião do profeta (...) que o caráter militar tomado por alguns santos no cristianismo português e mais tarde no Brasil. Santos milagrosos como Santo Antônio, São Jorge e São Sebastião foram entre nós sagrados capitães ou chefes militares como qualquer poderoso senhor de engenho (2006: 303).

Se foi “impossível conceber-se um cristianismo português ou luso-brasileiro sem essa intimidade entre o devoto e o santo” (FREYRE, 2006: 303), isso fica evidente nos rituais de Umbanda, onde santos guerreiros como São Jorge e São Sebastião, revestidos de armaduras, penacho guerreiro e espadas, estão presentes, respectivamente, sincretizados com os orixás africanos Ogum e Oxossi. O exemplo mais significativo de aproximação entre orixá e santo católico é o de Ogum / São Jorge / Santo Antônio.

Ogum tem sua importância destacada pela ligação com os metais, principalmente o ferro, matéria-prima básica para os instrumentos utilizados por caçadores e agricultores. É associado atualmente à metalurgia e à siderurgia, representando, dentro do panteão africano, um símbolo da Revolução Industrial. Não é a toa que muitas das oferendas à Ogum são realizadas em ferrovias, simbolizando a abertura dos caminhos diante do elemento ferro. Por conta dos metais, Ogum passou a ser associado à guerra, desviando seu papel de comandante das atividades agrícolas para a atividade bélica e passando a ser o “Vencedor das demandas”.

O simbolismo de guerreiro acabou ocasionando a aproximação de Ogum com São Jorge (Rio de Janeiro) e Santo Antônio (Bahia). Em Salvador, durante as invasões

holandesas, Santo Antônio foi visto como um “santo militar”, dada a popularidade de seus milagres. Para a população da cidade, o Santo foi responsável pela defesa e libertação da capital baiana, sendo associado ao Orixá guerreiro, Ogum. No caso do Rio de Janeiro, São Jorge, nascido na Capadócia (atualmente território turco), se aproxima do imaginário de Ogum pela qualidade de soldado montado em seu cavalo branco (símbolo da pureza), lutando contra um dragão (o mal, Satanás), representados comumente pelas imagens comercializadas nas casas de Umbanda (COSTA, 1983: 208). A princesa que aparece nas telas europeias, que poderia representar a Fé cristã ou a própria Igreja, não aparece nas representações do santo guerreiro (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008: 149-150). Sendo assim, Senhor da Guerra, indomável e imbatível defensor da lei e da ordem, Ogum torna-se um guardião cujo papel é o de defensor dos fracos, de proteger as estradas e os que estão em luta. Esse atributo explica porque o Orixá é considerado o padroeiro dos policiais, que usam suas armas para a proteção da população, dos caminhoneiros e até de criminosos.

Para viabilizar o recrutamento de mão de obra para o processo de exploração colonial e enfraquecida pelas guerras de religião e pela Reforma Protestante, a Igreja precisava converter os indígenas e os negros ao catolicismo. No que tange à “guerra santa” travada contra os pagãos indígenas, a Igreja utilizou as semelhanças entre algumas práticas, como a aspersão, o consumo ritual de alimentos e a confissão, para destruir aquilo que os padres, principalmente jesuítas, consideravam “demoníacos” (OLIVEIRA, 2008). Já em relação aos africanos, muitos eram levados a acreditar na salvação através da aceitação da situação de escravo e do batismo. Segundo Freyre, citando Koster,

Do seu lado o escravo deseja a qualidade de cristão porque os camaradas tendo com ele a menor questão terminam sempre o excesso dos injuriosos epítetos que lhe dirigem, com o de pagão. (...) O negro sem batismo, vê-se com pesar considerado um ser inferior e embora ignorando o valor que os brancos ligam àquela cerimônia, sabe que deve lavar a mancha que lhe exprobram e mostra-se impaciente por tornar-se igual aos outros (2006: 436).

Nas casas-grande era comum a rejeição da presença de escravos domésticos pagãos ou mouros não batizados. E os nomes adotados, por questões sociais, eram predominantemente de santos católicos, como João, Antônio, Pedro, José, Benedito,

Cosme, Damião, Luzia. (FREYRE, 2006: 539-541). Muitos desses nomes são utilizados, nos rituais umbandistas, para identificar entidades do Panteão conhecidas como Preta Velha e Preto Velho. Referências espirituais dos negros escravizados, notadamente a partir do século XVI, os “Vovôs” e as “Vovós” são o arquétipo da sabedoria adquirida pela experiência do sofrimento na Terra e da humildade diante de tantas provações e humilhações a que estiveram expostos. Conhecedores de rezas e encantamentos poderosos e, demonizados pelo imaginário católico dominante, essas entidades focadas nas mulheres e homens negros, pobres e idosos do período colonial tornam-se, no terreiro de Umbanda, matriarcas e patriarcas respeitados pela sua sabedoria e conhecimento das artes da vida e da natureza. Pacientes, afetivos e risonhos, os Pretos Velhos são referência de paz espiritual para os fiéis e para muitos outros grupos sociais que recorrem aos conselhos das “Vovós” e dos “Vovôs”. A figura do negro(a) e idoso(a) ascendem hierarquicamente nos cultos, subvertendo a ordem hegemônica ocidental representada pela liderança masculina, jovem e branca. Nesse sentido, as Velhas e os Velhos são:

(...) os nossos referenciais ancestrais, historicizados pela escravidão e que indicam como a humanidade pode ser melhor ao serem resgatados os saberes ancestrais dos mais velhos e a sabedoria do conhecimento sobre a natureza com sua força incomensurável (MORAIS e SILVA, 2009: 274).

O discurso ancestral dessas entidades traz para o cotidiano da sociedade a necessidade de os idosos que já foram mães/pais, parceiras/parceiros, trabalhadores e jovens, serem reincorporadas no aspecto societário pelo reconhecimento de sua obra e sabedoria. Nesse sentido, as formas físicas do belo ligadas à juventude são substituídas pela inteligência e força mental daqueles que detêm o conhecimento ancestral.

Para Freyre (2006), essas práticas de magia e feitiçarias dos negros africanos, assim como indígenas, consideradas satânicas e marcantes no imaginário do brasileiro, já existiam na Europa e foram trazidas pelos portugueses para a colônia.

A frequência da feitiçaria e da magia sexual entre nós é outro traço que passa por ser de origem exclusivamente africana. Entretanto o primeiro volume de documentos relativos às atividades do Santo Ofício no Brasil registra vários casos de bruxas portuguesas [...] suas práticas podem ter recebido influência africana: em essência, porém, foram expressões do satanismo europeu que ainda hoje se encontra entre nós, misturado à feitiçaria africana ou indígena. (FREYRE, 2006: 379).

Exemplificando esse processo de demonização, há a figura do Orixá Exu que foi associado ao diabo católico e passou a ser concebido como a “encarnação do mal”. Na Mitologia africana, Exu (que na língua iorubá significa “esfera”), filho dos orixás Oxalá e Iemanjá e irmão de Oxossi e Ogum, é o princípio de tudo, a força vital que rege a vida, sendo pura energia, esta simbolizada, na África, pelo membro ereto do macho, o falo. Gerador do que existe, Exu é a capacidade dinâmica de tudo aquilo que tem vida, possibilitando-nos as ações de pensar e agir, pois tudo é movimento. Exu está presente na penetração, na ejaculação e na primeira célula gerada (BARCELLOS, 2005).

“muitos africanos convertidos ao catolicismo passaram a cultuar santos católicos que, de alguma forma, apresentavam características ou histórias semelhantes aos orixás.”

Como Orixá da comunicação e de tudo aquilo que representa o comportamento humano, Exu simboliza a contradição de todo ser humano, o sim e o não, o ser e o não-ser, possuindo uma porção “negativa” e “positiva” (SARACENI, 2007), dualidade que vai de encontro ao imaginário dominante em nossa sociedade, que apresenta o mal como a força de um ser que foi expulso, por Deus, do Paraíso. Todavia, na Umbanda Exu negaria o maniqueísmo criado pela Igreja Católica (o Mal versus o Bem) e que é bastante reforçado, atualmente, pelas Igrejas Neopentecostais.

Esse caráter mutante em suas atitudes, que reflete a dualidade do ser humano e, portanto, o conflito entre ser “puro” ou “pecador”, fortaleceu o discurso do pecado que subjuga, até hoje, inúmeras pessoas e levou o colonizador europeu a associar o Orixá Exu à figura do demônio cristão. As cores preta e vermelha adotadas nos cultos vinculados a esse Orixá são equivocadamente associadas “ao sangue derramado pelo crime e ao luto”, criando-se um imaginário de Exu que o representa como o guardião do inferno das tradições católicas/neopentecostais (BARCELLOS, 2005).

No que concerne aos significados das representações femininas, um grupo de entidades da Umbanda ilustra a perseguição sofrida por esses símbolos da modernidade: a Pomba Gira⁴. Formosa e provocativa no falar e no vestir, consultada

⁴ Segundo Lopes (2006), o nome Pomba Gira vem do quimbundo *pambuaniila* (pambu a niila), encruzilhada, local onde os chefes de aldeia de Angola eram sepultados. Pomba Gira pode ser a adaptação de mpambu (cruzamento) e niila (estradas). Logo, Pomba Gira é aquela entidade que

para resolver questões amorosas, a Pomba Gira geralmente se veste com trajes onde predomina o vermelho e usa muitas joias e atingiu um estágio compatível ao de Exu, sendo considerada por muitos, como Saraceni (2008), como Exu feminino, ou seja, elevada à categoria de Orixá. Segundo Morais e Silva (2009: 274),

(...) representação feminina de Exu, o orixá de comunicação entre os demais orixás e os homens, as Pombas Giras são, marcadamente, as entidades femininas mais prejudicadas pelo sincretismo religioso brasileiro. Como guardiães dos caminhos, soldados dos Pretos Velhos e Caboclos, lutadoras contra o mau e *sem medo de mandarem recado*, as Pombas Giras personificam, na sociedade moderna, o Mal cristão mais incisivo: o Demônio. Diferentemente de como são personificados, os Exus, como um todo, e as Pombas Giras, especificamente, sintetizam o equilíbrio do universo estabelecendo a comunicação entre nós, seres humanos, e o nosso orixá ou protetor particular. Todavia, devido à personificação do Mal que este orixá possui, a Pomba Gira é caçada como as bruxas também o eram no período histórico das brumas de Avalon, pois têm os conhecimentos do Bem e do Mal da humanidade e das forças da Natureza.

E prosseguem a análise afirmando que:

(...) especificamente em relação à sua ligação equivocada com a prostituição e a vulgaridade, os Exus femininos são percebidos como entidades de caráter duvidoso, aproveitador, que utilizam de exacerbada sensualidade, alegria e sexualidade com o objetivo de proporcionar *a queda da criação divina* — o homem — pela negação das virtudes cristãs como a da castidade, honestidade e humildade. Transmutadas pela *vulgaridade e exacerbação do feminino*, as Pombas Giras representariam o lado desregrado da humanidade, não se encaixando nos padrões considerados *normais* para o comportamento feminino construído pelo imaginário católico tradicional e, mais recentemente, pelo neopentecostalismo (MORAIS e SILVA, 2009: 274).

A sexualidade e a sensualidade da mulher brasileira, geralmente atribuídas à influência negra africana, foram provocadas, segundo Freyre, pela escravidão, verdadeira causa do erotismo, da depravação sexual e da luxúria. E reitera afirmando que “onde não se realizou através da africana, realizou-se através da escrava índia” (2006: 397-399). Para o autor, “não há escravidão sem depravação sexual” (2006: 399), pois o interesse do sistema era a procriação de escravos.

No que concerne ao uso predominante do vermelho pelas Pombas Giras, Gilberto Freyre ajuda a refletir sobre a preferência do uso do encarnado nos trajes, principalmente pelas mulheres no interior. Inicialmente, questiona se foi uma questão

caminha nas ruas, protege as fronteiras e as encruzilhadas, ou seja, abre os caminhos aos homens. Para Saraceni (2008), o nome também pode ter se originado de Bombogira, entidade do culto angola oferecida nas estradas e cruzamentos.

de gosto, ou pela “procura de um mimetismo que as há de poupar de possíveis vexames em certos dias do mês” (2006: 173). A seguir, o autor destaca que esse predomínio se relaciona com as influências africana, ameríndia e portuguesa, fundamentadas principalmente no mistiscismo, ou seja, na proteção do indivíduo contra espíritos negativos. O vermelho, salienta o autor, está associado, entre os indígenas, ao fato de o urucu proteger “os selvagens durante a caça ou a pesca, da ação do sol sobre a pele, das picadas de mosquitos e de outros insetos e das oscilações de temperatura”, além de desempenhar uma função de “profilaxia contra os espíritos maus, e, em número menor de casos, erótica, de atração ou exibição sexual” (2006: 173). Em relação aos portugueses e africanos, destaca que

Aos portugueses, (...) é a cor de que se pintam os barcos de pesca, os quadros populares que se debruam vários produtos da indústria portuguesa; a que se usa, por suas virtudes miríficas, nas fitas em torno do pescoço dos animais (...). E é ainda o encarnado, entre os portugueses a cor do amor, do desejo de casamento. Nos africanos, encontra-se a mística do vermelho associada às principais cerimônias da vida, ao que parece com o mesmo caráter profilático que entre os ameríndios (2006: 174).

Ainda sobre o uso do vermelho no Brasil, Freyre (2006: 174) destaca que “nos vários Xangôs e seitas africanas que temos visitado no Recife, e nos seus arredores é o vermelho a cor que prevalece, notando-se entre os devotos homens de camisa vermelha. Nos turbantes, saias e xales das mulheres de Xangô domina o vermelho vivo”. Este Orixá, uma das divindades iorubas mais cultuadas nos rituais de Umbanda, expressa uma das maiores expressões do sincretismo entre o catolicismo trazido pelos portugueses e o culto aos orixás dos africanos. Filho de Iemanjá, Xangô é viril, alegre e justiceiro, castigando os ladrões, corruptos e mentirosos, até mesmo usando a violência. Traz em suas mãos um machado de duas lâminas, neolítico, que lança pedras de raio e estiliza um personagem carregando o fogo sobre a cabeça. Essas pedras é que contém o Axé do Orixá (VERGER, 2002: 134-135). O poder sobre os raios aproximou, inicialmente, Xangô de Santa Bárbara, invocada pelos cristãos contra raios e tempestades. No entanto, não foi esse o sincretismo realizado pela Umbanda, que liga sua característica de justiceiro com São Jerônimo, santo católico que, sentado numa rocha (referência a solidão do deserto de Calcis, onde foi torturado), com o dorso nu, bate com a pedra em uma das mãos contra o peito (símbolo de sua

conversão de uma vida repleta de pecados), enquanto um livro é segurado pela outra. Esse livro, que poderia corresponder ao Código Penal de hoje, foi inicialmente associado às Tábuas da Lei, através da qual Moisés fez justiça para o povo de Israel. Finalmente, aos pés do Santo dorme um leão, que simboliza os animais que lhe fizeram companhia. No entanto, os símbolos mais expressivos são a pedra em uma das mãos e a rocha onde se sentava, transformando Xangô em São Jerônimo, o Senhor da Justiça, cujos elementos são as pedreiras e as cachoeiras (COSTA, 1983, 249-262).

Também é comum, no caso do estado do Rio de Janeiro, a associação de Xangô com São João Batista. Ao batizar o Cristo com água, anunciava que Ele batizaria a todos com o fogo, elemento que simboliza, em muitas culturas, a inteligência, a criatividade e a ação. Daí nasce o sincretismo com o Orixá, que lança fogo a partir de sua cabeça e rege as pedras da cachoeira, numa alusão ao batismo de Jesus com água. O domínio da Lei também gerou a representação de Xangô através da imagem de São Pedro, pois este é quem herda as chaves do céu (Orum) e a Igreja do Cristo na Terra (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008: 253-254).

Resgatando a reflexão sobre o imaginário feminino em nossa sociedade, posso afirmar que ao negar à mulher as características de liberdade de expressão de sua sexualidade e independência pelo moral dominante, sufocando a sua feminilidade, há a desvalorização dessa mulher “diaba”, muitas vezes no seio da própria comunidade umbandista, que a caracteriza como uma entidade em estágio evolutivo que necessita doutrinação. Tal ideário expressa os valores dominantes de uma sociedade regida pelo masculino, revelando a incompreensão do seu papel societário (MORAIS e SILVA, 2009). Não obstante, a Pomba Gira:

(...) não perde seu caráter de espírito de luz, que batalha, protege, abre caminhos e resgata a importância do feminino e o valor da essência em detrimento da aparência. Em um momento em que as mulheres das mais variadas classes sociais emergem na busca pelos seus direitos de cidadania, as Pomba Giras acabam exercendo um papel imagético vital na reconsideração, pela sociedade instituída, *do direito delas à liberdade. A prostituição feminina, mais do que uma situação social de decadência da moral e dos bons costumes*, precisa ser abordada na ordem político-social da atualidade como uma possibilidade de exercício profissional de mulheres que, mais do que poucas opções, podem querer exercer a mal falada profissão. Proteção social, solidariedade comunitária e suporte institucional podem tornar a prostituta menos estigmatizada na sociedade e mais consciente do seu papel instituído do poder na construção dos territórios (MORAIS e SILVA, 2009: 276).

Ao contrário do que acontece diante do imaginário cristão-ocidental hegemônico para com a mulher, submissa, estigmatizada e indigna de assumir determinados cargos, a mulher na Umbanda é uma figura bastante valorizada. Essa valorização pode ser:

(...) expressada no simbolismo do orixá Oxum (A dona da casa, da beleza e controladora dos recursos materiais), Iemanjá (A Mãe do Mundo e provedora da vida sob todas as formas), Iansã (guerreira, lutadora, parceira do homem que batalha na vida concreta, obtendo sucesso e riqueza no árduo cotidiano da vida moderna) ou ainda na serenidade, paciência e sabedoria de Nanã Buruquê (a entidade da árvore genealógica da família, a raiz familiar e avó) e nos humildes ensinamentos das entidades femininas conhecidas como Pretas Velhas (ou 'Vovós'), que sofreram martírios na Terra quando encarnadas e que retornam sem rancor, ódio ou vingança para ensinar aos irmãos encarnados a arte da vida a partir das tradições das ervas, da natureza e da proteção contra o mal. As Velhas são, apesar da fraqueza física, fortalezas éticas a serem respeitadas e admiradas pela sua capacidade reflexiva, conhecimento dos segredos da Terra e humildade como ex-seres humanos (MORAIS e SILVA, 2009: 269).

Oliveira (2008) destaca que a semelhança entre as práticas católicas, que necessitavam de um intermediário a Deus, tão distante, superior e temido, e os rituais africanos, que viam nos orixás a ligação entre o homem e Olorum, o Criador, colaborou para o sincretismo entre os santos católicos e os orixás. A partir daí, segundo o autor, muitos africanos convertidos ao catolicismo passaram a cultuar santos católicos que, de alguma forma, apresentavam características ou histórias semelhantes aos orixás. Em muitos rituais umbandistas, há o controle do terreiro por um sacerdote, o uso de palavras de origem indígena e africana, esteiras, panos coloridos, vestes, alguidares e, dependendo da linha seguida, até de animais, revelando as influências africanas maometanas e iorubas, assim como dos ritos indígenas, além da presença marcante de imagens de santos católicos que foram sincretizados às divindades africanas dos sudaneses e bantos. Como descreve Freyre,

No centro da esteira, de pernas muçulmanamente cruzadas, o negro velho, pai-de-terreiro. Junto dele um alguidar com a comida sagrada - toda picada dentro de sangue de galinha preta. Nas festas das seitas africanas que conhecemos no Recife - na dirigida por Elói, rapaz quase branco, de seus dezessete anos, criado por negras velhas, e na de Anselmo, negro de seus cinquenta anos, filho de africanos, que vai, frequentemente, à Bahia "no interesse da religião" - temos observado o fato de dançarem as mulheres com uma faixa de pano amarelo em volta do pescoço. Exatamente como nos jejuns maometanos da Bahia. [...] Noutras seitas africanas, temos visto panos vermelhos, com funções evidentemente místicas (2006: 394 - 395).

E entre seus adeptos como entre os devotos da Igreja, é comum à mística das cores se associarem promessa a santos. Manuel Querino fala também de uma “tinta azul”, importada da África, de que se serviam os malês para seus feitiços ou mandingas: escreviam com essa tinta sinais cabalísticos sobre uma tábua preta. Depois lavavam a tábua, e davam a beber a água a quem quisesse fechar o corpo; ou atiravam-na no caminho da pessoa que se pretenda enfeitiçar. [...] Importavam-se até pouco tempo da África para o Brasil tecebas ou rosários; instrumentos sagrados como heré ou chéchéré – chocalho de cobre que nos xangôs ou toques alvoroçava as filhas-de-santos; ervas sagradas e para fins afrodisíacos ou de puro prazer. O catolicismo das casas-grandes aqui se enriqueceu de influência muçulmana, contra as quais tão impotente foi o padre-capelão quanto o padre-mestre contra as corrupções pelos dialetos indígenas e africanos (2006: 368 – 369).

Esse processo de ressacralização e ressignificação crescente das práticas africanas e indígenas pelo catolicismo vai configurar o amálgama que, com a entrada no Brasil do espiritismo kardecista, deu origem à Umbanda. Isso levou Oliveira, a partir do conceito de “religião endógena” desenvolvido por Ortiz (1999), a entender a Umbanda como o fruto do “processo de bricolagem entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, mais a influência da catequese jesuítica, mais o contato com os cultos de matriz africana, mais a influência da doutrina kardecista” (2008: 20).

A partir do advento do espiritismo, elementos das tradições religiosas de matrizes africanas e indígenas são mesclados às práticas kardecistas, como a lei do carma, o amor ao próximo, a não divindade de Jesus (um espírito evoluído, o “governador” do planeta), a comunicação dos espíritos e a existência da reencarnação para que o homem possa evoluir espiritualmente. Segundo a doutrina decodificada por Alan Kardec, num planeta de expiação, a humanidade se apresenta em estágios evolutivos diversos frente às faltas cometidas nesta e em outras vidas, fazendo com que seja necessário, através da prática da caridade e do uso da mediunidade, resgatá-las (SILVA, 2005). No entanto, assim como aconteceu com o catolicismo, o kardecismo no Brasil apresenta o predomínio de “uma feição mística e religiosa”, ao contrário da francesa, em que prevaleceu a dimensão científica. Isso foi responsável pela adaptação das práticas do catolicismo popular e dos cultos de matrizes africana e indígena ao espiritismo (OLIVEIRA, 2008: 65).

Considerações finais

Pautando-me nas perspectivas acima expostas, posso sinalizar que a legitimidade da Umbanda, enquanto patrimônio cultural imaterial do estado do Rio de Janeiro, passa pelo sincretismo entre diversas práticas religiosas, apresentado aqui a partir da obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*. Nesta, o autor questiona a história dos vencedores, ao dar destaque às populações negra e indígena numa perspectiva cultural e, sem saber, valoriza o patrimônio imaterial brasileiro, utilizando em sua narrativa elementos desprezados pelo positivismo, como crenças, paladares, cheiros e sensações. Ao trabalhar com a complexidade da sociedade brasileira colonial, o autor pensou o íntimo de maneira mais ampla, uniu coisas díspares através das experiências sociais, focalizou a experiência e elegeu a diversidade como trunfo, concedendo relevância à mestiçagem como valor democrático.

A Constituição de 1988 introduz modificações substanciais no conceito de patrimônio cultural, reconhecendo as identidades como “bens jurídicos dignos da tutela estatal”, como fica explícito no artigo 215 do texto constitucional, que dispõe sobre o papel do Estado na proteção das culturas ditas populares, como as indígenas e afro-brasileiras, e nos artigos 231 e 232, que “estabelecem os preceitos básicos de proteção das minorias étnicas” (ASSIS, 2011: 73). Este autor destaca que o artigo 216 deixa claro que a concepção de patrimônio cultural abrange bens tangíveis e intangíveis, compreendendo o patrimônio cultural como a expressão criativa do espírito humano, que supera o suporte físico e atribui a ele um caráter fluido e dinâmico, concepção expressa na Lei 7347/85. Como prática social e cultural, a Umbanda revela esta dinâmica, ao promover uma integração, no plano mítico, entre várias categorias sociais e étnicas, em especial os chamados “excluídos”. Sendo assim, a Umbanda

procurou, pela ação da classe média branca e depois dos segmentos mais baixos da população (negros e mulatos), refazer o Brasil passando pela África, porém depurando-a. Um Brasil onde as mazelas de nosso passado e presente pudessem ser dirimidas ou recompensadas através da confraternização numa nova ordem mítica, na qual índios, negros, pobres, prostitutas e malandros pudessem retornar como espíritos, seja como heróis que souberam superar as privações e opressões que sofreram em vida, seja como categorias que, ao menos pela evolução espiritual, mantêm viva a esperança de ocupar espaços de prestígio que a ordem social sempre lhes negou (SILVA, 2005: 133).

Marcelo Alonso Morais, *O Sincretismo Religioso como Elemento Legitimador da Umbanda*

Na obra de Gilberto Freyre, religião e magia permeiam toda a vida social, assinalando aspectos que serão preservados na cultura e nas práticas religiosas brasileiras (MENEZES, 2010), como os elementos fetichistas e animistas africanos e ameríndios presentes na Umbanda. Ao estudar as matrizes do sincretismo religioso brasileiro, através de uma narrativa comparativa e descritiva, o autor relata as origens da religiosidade popular colaborando significativamente para a discussão das representações dessas expressões religiosas no Brasil.

Se as representações podem não ser verdadeiras pela abordagem realizada por determinados grupos que dissimulam o real, também podem ser verdadeiras no intuito de buscar respostas e em tornar algo hegemônico. Para resgatar a dimensão do espaço vivido, depreciado pelo concebido, Lefebvre (1983) propõe desvendar as representações através do estudo crítico das simulações e dissimulações que as compõem, trabalhando em busca da humanização das relações socioespaciais que possibilitem a reprodução da vida biológica e social (Mattos, 2007: 318). Em *A presença e a ausência* (1983), o autor afirma que as representações, carregadas de ideologias, manipulam os sujeitos. Todavia, assim como colaboram na manutenção de um *status quo*, podem colaborar num movimento de transformação que crie um caminho novo a partir das aptidões e especificidades dos grupos sociais.

Se os sistemas simbólicos fornecem mecanismos para entendermos porque existem as disparidades espaciais e a estigmatização de alguns grupos (WOODWARD, 2000), como no caso em tela, parto do pressuposto de que a partir do momento em que o umbandista se apropriar de suas representações, poderá vislumbrar um referencial simbólico de luta no espaço metropolitano do Rio de Janeiro, onde parte expressiva de seus habitantes professam e cultuam orixás. Segundo Morais e Silva (2009), se os orixás representam as idiosincrasias da humanidade no panteão de divindades, ou seja, as potencialidades humanas, estas, sejam elas benéficas ou maléficas, precisam ser conhecidas, referendadas e trabalhadas, de acordo com a capacidade de compreensão dos povos que as cultuam. Um exemplo de como a Umbanda pode ser vista como “um viés de interpretação das formas hegemônicas de reprodução cultural a partir das condições socioespaciais” é a análise realizada por Barbosa e Corrêa

(2001: 97), do filme *O amuleto de Ogum*, de Nelson Pereira dos Santos. Tomando por base a realidade carioca e de segmentos socioculturais estigmatizados e subalternizados, os autores perceberam que se:

(...) os terreiros ou tendas constituem o espaço/tempo de reprodução do sagrado, é no espaço da periferia, dos subúrbios e das áreas marginalizadas da metrópole carioca que se renova o panteão mítico da umbanda. São incorporadas entidades mais recentes, como boiadeiros, marinheiros, Zé pelintras e prostitutas. O espaço do profano alimenta o sagrado com a construção de arquétipos reurbanizados da periferia metropolitana (2001: 96).⁵

Diante da importância do resgate das tradições umbandistas, além do equilíbrio entre estas últimas e as inovações, defendo que a Umbanda

198

ressurge mais do que uma expressão da fé na cidade / região metropolitana do Rio de Janeiro, mas como uma possibilidade de resgate de tradições subsumidas no âmago da composição étnico-cultural de milhões de pessoas, no país. Tal ressurgimento areja o período dos temores punitivos ao qual estamos lançados na atualidade, por fundamentalismos que homogeneizam a fé, o ritual e a percepção do outro. Nesse sentido, ser um leitor competente do mundo deverá ser a habilidade necessária a ser desenvolvida por profissionais do ensino e da investigação das Ciências Sociais da atualidade, sob o risco de deixarmos passar o bonde da história e repetirmos os velhos erros já conhecidos do passado. Assim sendo, viva os orixás e a magia de interpretação do mundo que eles nos possibilitam, complexificando os parâmetros do real para que possamos atuar de maneira consistente com as possibilidades e potencialidades que a vida nos pede, nos estimula, nos questiona, cotidianamente (SILVA, 2013: 12, 13).

Referências bibliográficas

- ASSIS, W. R. O Patrimônio Cultural e a Tutela Jurídica das Identidades. In: CUREAU, S.; KISHI, S. A. S.; SOARES, I. V. P e LAGE, C. M. F. *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.
- BARBOSA, J. L. e CORRÊA, A. M. A paisagem e o trágico em *O amuleto de Ogum*. In *Paisagem, Imaginário e Espaço*. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2001.
- BARCELLOS, M. C.. *Os Orixás e o segredo da vida: lógica, mitologia e ecologia*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2005.

⁵ Recomenda-se a leitura de BARBOSA, J. L. e CORRÊA, A. M., A paisagem e o trágico em *O Amuleto de Ogum*. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. (orgs). *Paisagem, imaginário e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

- BONNEMAISON, J.. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny. (orgs). *Geografia cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2002.
- BROWN, D. DeG. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1986.
- COSTA, V. C. *Umbanda : os "seres superiores" e os orixás/santos: um estudo sobre a fenomenologia do sincretismos umbandístico na perspectiva da teologia católica*. São Paulo: Editora Loyola, 1983.
- FREYRE, G. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Editora Global, 2006.
- KOSTER, H. *Travels in Brazil*. London, 1816.
- LEFEBVRE, H.. *La presencia y la ausencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- MATTOS, R. C. A recriação de pretéritas formas espaciais de exploração do trabalho: o trabalho em domicílio e o uso do espaço. In: *Paisagem, espaço e sustentabilidades: uma perspectiva multidimensional da geografia*. RUA, J. (org). Rio de Janeiro: Editora PUCRio, 2007.
- MENEZES, R. C. *A Religião em Casa Grande e Senzala*. In: www.iserassessoria.org.br. Acesso em 24 de julho de 2013.
- MORAIS, M. A. *Umbanda, territorialidade e Meio Ambiente: Representações socioespaciais e Sustentabilidades*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.
- MORAIS, M. A. *Umbanda: uma religião essencialmente brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Novo Ser, 2012.
- MORAIS, M. A. *Umbanda e Meio Ambiente: o culto a Oxossi e às florestas*. Rio de Janeiro: Editora Ideia Jurídica Ltda, 2013. No prelo.
- MORAIS, M. A. e SILVA, A. C. P. As identidades e representações do feminino na sociedade moderna: ressignificações de tradições pré-modernas na construção socioespacial da umbanda. In: *Geografias Subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades*. Silva, J. M. (org). Ponta Grossa: Editora TODAPALAVRA, 2009.
- MORAIS, M. R. Ações do poder público e a prática da umbanda, candomblé e congado: Reflexões sobre a construção de patrimônios culturais. In: *34º Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu, 2010.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

PEREIRA, R.; CARVALHO, D. D. *O candomblé no Rio de Janeiro: patrimônio cultural imaterial - uma análise de significados*. In: www.culturadigital.br, 2012.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2002.

ROSENDAHL, Z. O sagrado e sua dimensão espacial. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

ROTTA, R. R. *Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, 2010

SARACENI, Rubens. *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada: a religião dos mistérios um hino de amor a vida*. São Paulo: Madras, 2007.

_____. *Código de Umbanda / Espíritos diversos*. São Paulo: Editora Madras, 2008.

_____. *Orixá Pombagira: fundamentação do mistério*. São Paulo: Editora Madras, 2008.

SILVA, A. C. P. Prefácio. In: MORAIS, M. A. *Umbanda e Meio Ambiente: o culto a Oxossi e às florestas*. Rio de Janeiro: Editora Ideia Jurídica Ltda, 2013. No prelo.

SILVA, V. G. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Selo Negro, 2005.

TRINDADE, D. F. *Umbanda e Sua História*. São Paulo: Editora Ícone, 1991.

TRINDADE, D. F.; LINARES, R. A. e COSTA, W. V. *Os Orixás na Umbanda e no Candomblé*. São Paulo: Editora Madras, 2008.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. (org). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

VERGER, P. *Orixás*. Salvador: Editora Corrupio, 2002.