

ESPECIARIA

Cadernos de Ciências Humanas,
v. 23, ano 2026 | ISSN: 2675-5432
Editor-chefe: **Dr. Ademar Bogo**

Ecos no atlântico negro: a travessia banto e o apagamento na história da Umbanda

Bruna Teixeira Santos

Mestranda em Comunicação Social na PUCRS.
ORCID <https://orcid.org/0009-0008-6743-3560>

Deivison Moacir Cezar de Campos

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9928-9825>



Recebido em: 11/11/2025
Aprovado em: 09/03/2026
Publicado em: 27/08/2026

Declaração de uso da inteligência artificial

Durante a redação deste artigo, foram utilizadas ferramentas de inteligência artificial, como Perplexity AI, exclusivamente para aprimorar aspectos linguísticos. Nenhum conteúdo ou referência foi gerado por essas ferramentas. Todas as ideias, análises e interpretações são de autoria dos(as) pesquisadores(as), que assumem integral responsabilidade pelo conteúdo. Esta prática está em conformidade com os princípios de integridade acadêmica e das boas práticas editoriais.

Ecos no atlântico negro: a travessia banto e o apagamento na história da Umbanda

Bruna Teixeira Santos¹
Deivison Moacir Cezar de Campos²

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre os silenciamentos e apagamentos presentes na história da Umbanda, com foco em sua ancestralidade de matriz banto, frequentemente negligenciada pelas narrativas hegemônicas. A partir do mito fundador de 1908, protagonizado por Zélio Fernandino de Moraes, analisam-se os mecanismos de embranquecimento simbólico que estruturam a oficialização da religião. O objetivo é tensionar essa narrativa institucionalizada, resgatando contribuições afro-descendentes e práticas anteriores à institucionalização da Umbanda, como os rituais de Calundu. O referencial teórico articula os estudos de Bento (2022), Gonzalez (2020) e Sovik (2009) no campo da branquitude, com contribuições de autores que abordam as religiosidades afro-brasileiras: Silveira (2010), Dias (2024) e Luiz, Nunes e Antero (2025), e estudiosos das práticas religiosas dos bantos no Brasil, como Lopes (2023) e Alexandre (2023).

¹ Mestranda em Comunicação Social na PUCRS. Especialista em Docência do Ensino Superior pela Universidade Cândido Mendes, pós-graduada em Marketing pela UniRitter e graduada em Comunicação Social – Relações Públicas pela Ulbra.

² Doutor em Ciências da Comunicação. Coordenador do Curso de Jornalismo e professor no PPG em Comunicação Social da PUCRS.

A metodologia adotada é qualitativa, de caráter analítico e interpretativo. Como principal contribuição, o artigo busca ampliar a compreensão das dinâmicas raciais na história da Umbanda, reafirmando a importância de reconhecer e valorizar os saberes ancestrais invisibilizados pelas estruturas de poder racializadas.

PALAVRAS-CHAVE: Branquitude; Umbanda; Calundu; Bantos; Afrodiáspora.

Abstract

This article proposes a critical reflection on the silences and erasures present in the history of Umbanda, with a focus on its Bantu ancestry, which is often neglected by hegemonic narratives. Based on the founding myth of 1908, starring Zélio Fernandino de Moraes, we analyze the mechanisms of symbolic whitening that structure the officialization of the religion. The objective is to challenge this institutionalized narrative, recovering Afro-descendant contributions and practices before the institutionalization of Umbanda, such as the Calundu rituals. The theoretical framework articulates the studies of Bento (2022), Gonzalez (2020), and Sovik (2009) in the field of whiteness, with contributions from authors who address Afro-Brazilian religiosities: Silveira (2010), Dias (2024), and Luiz, Nunes, and Antero (2025), and scholars of Bantu religious practices in Brazil, such as Lopes (2023) and Alexandre (2023). The methodology adopted is qualitative, with an analytical and interpretive approach. As its main contribution, the article seeks to broaden the understanding of racial dynamics in the history of Umbanda, reaffirming the importance of recognizing and valuing ancestral knowledge that has been rendered invisible by racialized power structures.

KEYWORDS: Whiteness; Umbanda; Calundu; Bantu; Afro-diaspora.

Introdução

Com a chegada dos africanos escravizados ao Brasil a partir de 1560, uma diversidade de culturas, crenças e saberes foi trazida e assentada no território – ainda denominado América Portuguesa. Dentre as contribuições produzidas a partir da memória, destacam-se as manifestações religiosas de matriz africana, que, na diáspora, assumiram novas formas e significados diante das exigências do contexto colonial. Entre elas, os rituais de Calundu, registrados desde o século XVII nas anotações da Santa Inquisição, constituem um dos primeiros testemunhos da presença afro-religiosa no Brasil. Citado na poesia de Gregório de Matos (Silva & Silva, 2010), o Calundu é apontado por estudiosos como uma das principais bases para o que viria a ser, séculos depois, conhecido como Umbanda (Silveira, 2005).

Esses rituais, caracterizados pela presença de cânticos, danças e instrumentos de percussão, buscavam o contato com os *Inquices* — divindades cultuadas por meio da incorporação no corpo dos calunduzeiros e calunduzeiras. Essa relação espiritual se dava também através do uso de ervas, banhos, talismãs e amuletos — elementos que compõem uma sofisticada tecnologia religiosa de cura e sabedoria ancestral. Apesar de sua relevância no cotidiano colonial, especialmente diante da precariedade de assistência médica e social, essas práticas foram violentamente perseguidas, como ilustra o caso emblemático de Luzia Pinta³, denunciada à Santa Inquisição por sua

³ Nascida em Luanda, Angola, Luzia foi trazida para o Brasil aos 12 anos de idade. Passou pela Bahia, mas se estabeleceu em Sabará-MG. Foi lá que ficou conhecida como curandeira e praticante do Calundu – onde difundiu a prática até os seus 50 anos. Após, devido às denúncias sobre as suas práticas, que não foram bem recebidas pela Igreja Católica, ela foi enviada ao Tribunal do Santo Ofício, em Lisboa. No processo conduzido contra ela, a acusação/crime: bruxaria e superstições. Como sentença: degredo, isto é, sendo proibida de voltar a Sabará e de continuar com as suas práticas. Informações disponíveis em: <https://museudoouro.museus.gov.br/>

atuação como curandeira.

Embora práticas como o Calundu tenham deixado marcas profundas na religiosidade brasileira, observa-se, ao longo do tempo, um processo sistemático de apagamento de suas origens africanas. Esse processo se intensifica sobretudo a partir de 1908, com a fundação simbólica da Umbanda por Zélio Fernandino de Moraes — homem branco, de classe média alta, morador do Rio de Janeiro, com formação militar⁴ — cuja história foi institucionalizada como o marco inaugural da religião em 1945. Essa narrativa fundacional, marcada pela branquitude e pelo discurso racional ocidental, contribui para a ocultação das raízes africanistas da Umbanda, promovendo uma leitura embranquecida da religião. Como aponta Bento (2022), trata-se da “cegueira conveniente e o silêncio cúmplice da branquitude”, que recorrentemente se apropria de espaços e saberes para reposicionar-se no topo da hierarquia social e simbólica.

Considerando esse contexto de apagamento, o artigo propõe uma reflexão crítica sobre os atravessamentos, apagamentos, apropriações e deslocamentos promovidos pela branquitude na construção da história da Umbanda no século XX. A proposta parte do reconhecimento da Umbanda como herdeira de uma prática ancestral africana, amalgamada às práticas indígenas, cujos fundamentos foram sistematicamente deslegitimados, ressignificados e, por vezes, apagados pelas dinâmicas do racismo estrutural brasileiro.

Justifica-se esta pesquisa pela urgência de reposicionar criticamente os marcos fundacionais da Umbanda, reconhecendo as contribuições historicamente invisibilizadas de sacerdotes e sacerdotisas afrodescendentes, bem como a importância das tradições africanas — sobretudo banto — na conformação da religião. Trata-se de

reabertura-do-museu-do-ouro/ e <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2300124>. Acesso em: 24/11/2024.

⁴ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59677047>.

uma revisão necessária, que desafia a narrativa branca dominante e propõe o enfrentamento da colonialidade do saber que incide sobre as religiões afro-diaspóricas.

O objetivo geral deste artigo é analisar como a branquitude opera no apagamento histórico e simbólico das raízes africanas da Umbanda. Como objetivos específicos, propõe-se: (1) resgatar práticas afro-religiosas anteriores à institucionalização da religião em 1908; (2) discutir os efeitos do embranquecimento simbólico da Umbanda; e (3) tensionar as narrativas hegemônicas que deslegitimam a centralidade da ancestralidade negra em sua formação.

A fundamentação teórica está ancorada em autoras e autores que contribuem para os estudos sobre branquitude e as epistemologias afro-diaspóricas, como Gonzalez (2020), Bento (2022) e Sovik (2009), articulados com estudos sobre religiosidades afro-brasileiras a partir de Renato Silveira (2010), David Dias (2024) e André Luiz, Tamara Nunes e Renato Antero (2025), e estudiosos das práticas religiosas dos bantos no Brasil, como Nei Lopes (2023) e Claudia Alexandre (2023). Metodologicamente, trata-se de uma abordagem qualitativa, de caráter analítico e interpretativo, que mobiliza revisão bibliográfica crítica e o relato de experiências religiosas e rituais, com base também na observação e vivência dos autores como adeptos da religião.

1 As raízes afro-brasileiras da Umbanda: do Calundu aos terreiros, um breve resgate

A formação histórica brasileira está profundamente marcada pela presença e influência dos povos bantos. Aproximadamente 75%⁵ dos africanos escravizados trazidos ao Brasil eram originários dessa matriz cultural, cuja

⁵ Dados disponíveis em: <https://casadamemorianegrasalto.com.br/povos-bantos/>. Acesso em: 25 de nov. 2024.

influência se manifesta em múltiplas dimensões da vida social, abrangendo desde a língua e a religiosidade até a culinária e as formas de organização comunitária. Essa herança cultural, frequentemente invisibilizada, permanece profundamente enraizada no cotidiano brasileiro. Não por acaso, o samba-enredo da Estação Primeira de Mangueira, no carnaval de 2025, homenageou simbolicamente essa presença histórica e espiritual, ecoando na avenida os versos que celebram “o povo banto que floresce nas vielas”⁶. Considerando este contexto, abordaremos algumas das práticas religiosas dos povos bantos no Brasil e suas relações diretas com a constituição da Umbanda contemporânea, reforçando assim a discussão sobre os atravessamentos da branquitude presentes na construção do mito fundador da religião.

Para que possamos reconstruir a narrativa do que chamamos de Umbanda hoje, é preciso resgatar histórias para compreender essas dinâmicas (Luiz, Nunes & Antero, 2025), sobretudo em uma sociedade em que o sistema da branquitude é o que impera. O discurso hegemônico no contexto umbandista, formulado majoritariamente por homens brancos, constrói uma narrativa que associa a religião à tríade “fé, amor e caridade”, centrando sua constituição em elementos do espiritismo kardecista e do cristianismo. Essa versão colonizada da Umbanda tem servido como ferramenta de embranquecimento simbólico, ao passo que atrai adeptos que se identificam com um modelo sincrético e higienizado da religiosidade afro-brasileira. Essa tendência pode ser ilustrada pelos recentes dados do Censo do IBGE de 2022⁷, divulgados em junho

⁶ Verso do samba-enredo da Estação Primeira de Mangueira para o carnaval de 2025. Disponível em: <https://youtu.be/dl4QN638zrA?si=9va5qDJ0yXFe2DTo>. Acesso em: 27 ago. 2025.

⁷ Censo de 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais#:~:text=O%20Censo>

de 2025, que mostram um aumento no número de pessoas que se identificam como adeptas da Umbanda ou Candomblé. Esse crescimento sugere que o processo de financeirização — que também é um processo comunicacional (Sodré, 2014) —, de intelectualização e de “empacotamento” da religião em moldes embranquecidos pode estar contribuindo para o aumento significativo de pessoas frequentando os terreiros, visto que também cresce o número de pessoas brancas nesses espaços.

Em contraposição a essa narrativa hegemônica, observa-se um crescente movimento de reafricanização⁸ que busca restituir à Umbanda suas raízes africanas, recuperando histórias, saberes e sujeitos silenciados. Este movimento reforça que a Umbanda “advém de uma prática ancestral africana, que tem como característica o culto e a manifestação de espíritos ancestrais” (Luiz et al., 2025, p. 38). Assim, a Umbanda pode ser compreendida não apenas como uma religião, mas como um sistema filosófico que “possibilitou retomar a filosofia e a cosmologia de nossa origem étnico-ancestral, devolvendo-nos o sentido da vida através de valores ausentes no pensamento cartesiano [...]” (Pinto, 2022, p. 27). Sob esse panorama, o processo de reafricanização configura-se como um movimento de recuperação identitária e, até mesmo, de resgate de sentido existencial, tendo como espaço central os terreiros de Umbanda. Trata-se de um retorno às tradições originárias do eixo Congo-Angola, que se manifestaram no Brasil colonial “através das mãos e dos pés de históricos calundus, feiticeiros e feiticeiras como Luzia Pinta, Juca Rosa e Pai Gavião [...]” (Dias, 2024, p. 69).

As primeiras manifestações religiosas afro-brasileiras remontam ao período colonial, sendo os Calundus, de origem banto, uma das expressões mais antigas dessas

⁸ Trata-se não somente de um retorno às origens, mas de uma busca por um reencontro ancestral que conecta tradições. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/reencontro-ancestral-africa-ancestralidade-africana>. Acesso em: 20 jun. 2025.

práticas. O termo calundu ou kalundu refere-se tanto à prática religiosa em si quanto aos locais onde esses rituais eram realizados (Lopes, 2023). Tratava-se de um termo bastante amplo, utilizado genericamente até meados do século XVIII, quando “Kalundu era o mesmo que Candomblé ou Macumba, festa religiosa dos africanos escravos, com canto e dança ao som dos batuques” (Alexandre, 2023, p. 308). Contudo, o elemento comum entre essas práticas era a espiritualidade, especialmente quando analisamos a etimologia da palavra calundu ou kalundu, proveniente do termo quimbundo *kilundu* (espírito ancestral), derivado do radical *lundula* (herdar). Isso evidencia como espiritualidade e ancestralidade são elementos intrinsecamente relacionados nessas tradições religiosas (Lopes, 2023).

Ainda que muitas das histórias sobre essas práticas e movimentos religiosos no período colonial estejam relacionadas à perseguição e às denúncias feitas à Inquisição, existem diversos registros históricos que confirmam a presença significativa da religiosidade banta em território brasileiro (Lopes, 2023). Em 1646, na capitania de São Jorge de Ilhéus — atual Porto Seguro —, o calundu mais antigo registrado era conduzido por um africano recém-liberto chamado Domingos Umbata (Alexandre, 2023). Entretanto, são as mulheres, cujos nomes foram registrados pelo Tribunal do Santo Ofício, que se destacam. Elas eram conhecidas como “pretas mestres ou kalunduzeiras, atuantes à frente de rodas, em ambientes domésticos, dos espaços simples aos sofisticados, contando ou não com a proteção de brancos, algumas vezes com permissão das autoridades católicas” (Alexandre, 2023, p. 309).

Embora fossem consideradas práticas ilegais sob a ótica do catolicismo dominante — e, por isso, frequentemente alvo de repressão policial —, essas manifestações religiosas eram, de forma paradoxal, toleradas ou até mesmo requisitadas quando geravam benefícios econômicos para os senhores. Nessas circunstâncias, os escravizados identificados como curandeiros eram compelidos

a prestar serviços terapêuticos, muitas vezes sob coação (Alexandre, 2023). Essa contradição não surpreende, visto que o colonialismo e as práticas da branquitude historicamente se sustentaram sobre a exploração e a apropriação dos saberes e trabalhos dos povos escravizados.

Nessa esteira de mulheres kalunduzeiras sobre as quais existem registros históricos, figuram nomes como Luzia Pinta, sacerdotisa angolana que conduzia rituais em Minas Gerais; Anna Maria, também de origem angolana, que liderou uma comunidade religiosa em Salvador; e Branca, mulher negra escravizada, igualmente angolana. No chamado “calundu de Branca”, era comum que ela recebesse ordens diretas do seu senhor para realizar tratamentos e curas, mediante pagamento feito exclusivamente a ele.

Branca dançou o tempo todo vestida apenas com uma tanga branca e o torso borrifado com o pó de pamba, até que deu um grande salto e caiu no chão, como que desmaiada, entrando em transe mediúnico. O espírito então comeu e bebeu as oferendas e depois entrou no mato, de onde trouxe uma erva para curar a afecção de Felícia (Silveira, 2010, p. 202).

Já no calundu⁹ de Luzia Pinta — um dos mais detalhados nos registros inquisitoriais — destacavam-se festas e reuniões públicas, ao som de atabaques, destinadas à purificação daqueles que frequentavam o local. Durante seus rituais, Luzia entrava em transe, utilizava vestimentas específicas e diversos elementos rituais. Segundo Alexandre (2023, p. 310), Luzia Pinta

falava em língua incompreensível para os brancos, usava pó de pamba, ervas, bebidas e fazia adivinhações. Atitudes que se assemelhavam aos chamados xinguila, feiticeiros da África Central, que remete ao adivinho possuído por um espírito que fala pela boca da pessoa tomada.

⁹ Realizado entre 1720 e 1740.

As narrativas sobre o Calundu revelam diversas semelhanças com o que hoje se entende como Umbanda. Nos rituais conduzidos por sacerdotes e sacerdotisas africanos/as ainda durante o período colonial, eram comuns os estados de transe e possessão, nos quais os corpos dos/as praticantes eram tomados por ancestrais que realizavam curas, orientações espirituais e adivinhações. Esses registros¹⁰ apontam que, nos saberes e nas práticas desses povos, já existia uma base que viria a compor a espiritualidade umbandista. Como Luiz, Nunes e Antero (2025, p. 78), destacam os seguintes elementos:

o uso da pomba como conexão entre o plano físico e o espiritual, as consultas aos antepassados (entidades) para solução de problemas diversos, a manipulação de ervas, rezas e benzimentos. O toque dos instrumentos de percussão proporcionando a dança, como forma de facilitar o transe, além do uso de roupas e acessórios como penachos e adereços em forma de colares, como representação do sacerdócio e da comunicação com os mortos.

Esses elementos explicam o uso dos atabaques nos terreiros de Umbanda, a utilização da pomba nos cruzamentos rituais — seja para proteger médiuns ou para riscar os pontos das entidades —, bem como o uso das ervas para banhos de limpeza, defumações e práticas de cura espiritual.

Os bantos, primeiros povos africanos escravizados a chegar ao Brasil, também foram os primeiros a estabelecer contato com as populações indígenas que já habitavam estas terras. Esse encontro entre culturas proporcionou não apenas uma intensa troca de saberes, mas também a construção de relações estratégicas de

¹⁰ Mais informações sobre os registros podem ser consultadas na obra: LUIZ, André; NUNES, Tamara; ANTERO, Renato. *Umbanda de verdade: o culto de Umbanda sob uma perspectiva decolonial*. Rio de Janeiro: Editora Folha de Ouro, 2025.

fortalecimento mútuo, sobretudo diante da perseguição dos colonizadores. Tratava-se, portanto, de uma estratégia de sobrevivência frente à escravização, pois “os que sofriam precisaram dar as mãos para manter vivas, mesmo que deturpadas, suas culturas e garantir a sobrevivência das suas descendências” (Luiz et al., 2025, p. 73). Nesse contexto, os primeiros quilombos, organizados pelos bantos libertos, acolheram indígenas perseguidos ou em fuga (Luiz et al., 2025). O referido encontro intercultural relaciona-se diretamente à formação da Umbanda, uma vez que:

Tal interação se deu com o intuito de dialogar com as culturas nativas, fazendo com que conhecessem a forma de culto desses povos, aprendendo a contatar os espíritos através do uso do tabaco, das ervas, do maracá, das penas e animais nativos para os sacrifícios, assim como o contato com os deuses e ancestrais dessa terra (Luiz et al., 2025, p.73).

Dessa forma, é possível inferir que o culto aos caboclos dentro da Umbanda se constitui a partir dessas relações históricas e culturais. Considerando-se a tradição religiosa dos povos bantos, que inclui o culto e a reverência aos ancestrais, é possível que, estando em solo brasileiro, tenham buscado pedir licença e homenagear os donos desta terra: os povos indígenas.

A proposta de resgatar as raízes africanas da Umbanda não se sustenta em uma busca por purismo religioso, até porque nenhuma religião é pura, sobretudo no contexto das religiosidades afro-diaspóricas, marcadas por cruzamentos, amalgamentos, reinvenções e resistências. O que se propõe, portanto, é um movimento de reafricanização que se insurge contra o apagamento histórico das matrizes africanas e busca revelar as camadas silenciadas pela narrativa hegemônica que institucionalizou a Umbanda. Trata-se de valorizar os fundamentos negros e indígenas dessa tradição sem ignorar suas transformações, mas tensionando a predominância

do olhar eurocentrado sobre a religião. Como afirmam Luiz, Nunes e Antero (2025, p. 79), o objetivo é promover “o equilíbrio e a valorização das culturas que a baseiam, sem a predominância do eurocentrismo”.

Em suma, os rituais de calundu de matriz banto se apresentam como uma das raízes da Umbanda. Ainda que esses fundamentos tenham se amalgamado, ao longo do tempo, com saberes indígenas e com práticas do catolicismo popular, sua presença segue na estrutura simbólica e espiritual da religião, reafirmando seu caráter afro-diaspórico. Considerando que as próprias práticas dos povos bantos em solo brasileiro foram, desde o início, adaptadas à nova realidade imposta pela escravidão, é natural que a religião tenha passado por transformações. Resgatar essa raiz negra não é apenas um gesto de memória, mas uma ação política contra a branquitude que, ao longo do século XX, apropriou-se da Umbanda, reformulou suas práticas e segue promovendo um epistemicídio contínuo contra os saberes ancestrais que a fundamentam.

2 O mito fundador e o projeto de embranquecimento da Umbanda

A história de um Brasil escravocrata é, na maioria das vezes, “esquecida”, principalmente por se tratar de uma estrutura constituída por pessoas brancas — o mesmo grupo que opera o racismo na nossa sociedade. Para Bento (2022, p. 22), é “ausência de um discurso explícito sobre os brancos na história do país, e, ao mesmo tempo, o silêncio sobre a herança escravocrata concreta ou simbólica” que reforçam a supremacia branca. Do mesmo modo, ocorre o apagamento, ou uma tentativa de negação, de todos os elementos e símbolos africanos que formam a identidade brasileira. No entanto, como afirma Gonzalez (2020, p. 69), “se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira, a gente saca que em suas manifestações mais ou menos

conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem” — e as manifestações afro-religiosas, estabelecidas no Brasil, figuram nesse cenário que forma a cultura brasileira.

Na história da Umbanda, que possui como marco de fundação o ano de 1908, é nítida essa tentativa de ocultação sinalizada por Gonzalez (2020). Quando apontamos como tentativa, é porque as práticas e ritos, na realidade, acabam revelando as marcas da africanidade que constituem a religião. A própria palavra Umbanda, que nomeia a prática religiosa, é oriunda das línguas quimbundo e umbundu da África Central, como evidenciam Lopes e Simas (2021, p. 196-197):

Quanto à Umbanda, a origem da denominação aparece tanto no Umbundo quanto no Kimbundu nas conotações de arte de curandeiro, ciência médica, medicina, derivando do verbo Kubanda, desvendar. Em umbundo, o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional é mbanda; e seu plural (uma das formas) é umbanda. Em Kimbundu o singular é quimbanda, e seu plural, imbanda, também. E, nessa mesma linha, o termo Umbanda corresponde aos vocábulos magia e medicina, do português.

Como vemos, a etimologia da palavra apresenta indicativos de uma base originária. Entretanto, no que se refere à cultura e religiosidade afro, há um pacto firmado para invalidar, apagar e, muitas vezes, se apropriar, afinal “no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela pra tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala” (Gonzalez, 2020, p. 70).

Embora possam ser identificados indícios relacionados à cultura africana e indígena na Umbanda, este é um campo em disputa no que tange à sua identidade, sendo tensionado por diversas perspectivas. Mas é no mito de fundação de 1908 que se sustenta, até os dias de hoje, uma narrativa da branquitude, agarrada à ideia do mito da democracia racial. Não é preciso muito para se observar isso:

podemos partir de onde os intelectuais umbandistas que disseminam esse discurso dizem ser o começo de tudo: 15 de novembro de 1908, data em que contam ter ocorrido a anúnciação da Umbanda por um espírito que se apresenta como Caboclo das Sete Encruzilhadas na sede da Federação Espírita Brasileira, localizada em Niterói, no Rio de Janeiro. Por estar em solo espírita, no qual um caboclo¹¹ é considerado um espírito atrasado, a entidade foi impedida de se comunicar oralmente. Com isso, o caboclo convidou todos os presentes para que estivessem em uma reunião na casa do seu aparelho, o médium Zélio Fernandino de Moraes, realizada no dia seguinte, 15 de novembro, para o anúncio da nova religião.

[...] manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas, para declarar que naquele momento se iniciava um novo culto, em que os espíritos de velhos africanos escravos e de índios brasileiros, os quais não encontravam campo de atuação nos remanescentes das setas negras, já deturpadas e dirigidas em sua totalidade para trabalhos de feitiçaria, trabalhariam em benefício de seus irmãos encarnados, qualquer que fosse a cor, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal do culto que teria por base o Evangelho de Jesus (Peixoto, 2008, p.12).

Essa narrativa embranquecida apresenta alguns dados que merecem a nossa atenção. Primeiro, vale destacar que esse grupo de intelectuais umbandistas se trata de pessoas dissidentes do espiritismo e oriundas da classe média carioca. Segundo, é contado¹², por esses umbandistas, que a

¹¹ Caboclos são entidades cultuadas na Umbanda. Eles se manifestam com as características e os saberes dos povos indígenas. Há casas de Umbanda que fazem a divisão entre caboclos de pena, como uma referência aos indígenas brasileiros, e caboclos de couro, que seria uma referência aos povos ligados à terra, como vaqueiros e boiadeiros.

¹² Alexandre Cumino é um autor muito difundido no meio umbandista. Em suas obras pode ser consultada a narrativa da anúnciação da Umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas: CUMINO, Alexandre.

entidade do Caboclo das Sete Encruzilhadas teria sido, em vida, o padre jesuíta Gabriel Malagrida¹³. E, por fim, bastante intrigante, é que a disseminação da informação de que a Umbanda é fundada em 1908 só ocorre a partir de 1930 — quando começa a ser revelada como religião sistematizada e organizada. Esse movimento ocorre justamente no período estadonovista, de Vargas, que coincide também com o período da fundação da Federação Espírita Umbandista (1939) e da realização do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941).

É, portanto, somente após 22 anos da dita anúncio da Umbanda que começa a se ouvir a respeito da religião, devido, principalmente, às informações disseminadas durante o congresso realizado em 1941. Na ocasião, foram reunidos uma série de dirigentes de Tendas Espíritas¹⁴ que contribuíram para uma legitimação social e intelectual dessa narrativa sobre a Umbanda. No entanto,

Zélio Fernandino de Moraes, tido como fundador da Umbanda, foi um dissidente do espiritismo, assim como as outras pessoas que o ajudaram a institucionalizar a Umbanda. Zélio, na verdade, nunca deixou de ser espírita; pelo contrário, trabalhou intensamente pelo apagamento da cultura afro-indígena e pela assimilação do espiritismo na Umbanda, o que se tornou muito evidente a partir das federações umbandistas, que passaram a adotar as obras de Kardec para desenvolver o que eles chamaram de espiritismo de Umbanda (Luiz et al., 2025 p.42).

É nesta busca por legitimação como uma religião, no contexto de uma sociedade brasileira que busca reforçar

História da Umbanda: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2019.

¹³ Gabriel Malagrida foi um nome conhecido na história do Brasil, principalmente por seu trabalho de catequização dos povos indígenas.

¹⁴ As tendas espíritas foram criações de Zélio Fernandino de Moraes. Seria o que chamamos de terreiro. Ele iniciou esse movimento com a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, que existe até hoje, no Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.tensp.org/>. Acesso em: 30 ago. 2025.

a identidade nacional, que se torna conveniente a revelação da história de uma religião brasileira que não possui nenhuma coincidência ou obra do divino, afinal, de acordo com Luiz, Nunes e Antero, anunciar uma nova religião na data em que se celebra a Proclamação da República “tem a ver com a ideia da construção de uma religião brasileira, assim como a figura do indígena que protagoniza o mito fundador remete à imagem de um herói nacional” (2025, p. 98-99). Essa história apresenta uma série de significados e sintomas que refletem a sociedade brasileira que a branquitude procura invisibilizar.

É sintomático que a Umbanda tenha começado a estruturar o seu culto em um momento singular dos debates sobre a construção da identidade nacional: o pós-abolição e as primeiras décadas da República. Em certo sentido, o que o caboclo das Sete Encruzilhadas anuncia não é só a religião. A chegada dos pretos velhos, dos caboclos, do povo de rua, da linha dos ciganos, dos boiadeiros, dos baianos aos terreiros do Brasil diz muito sobre a história do samba, da capoeira e da popularização do futebol. Diz ainda sobre a inviabilidade de se pensar a identidade nacional com a confortável fixidez que os ideólogos do branqueamento racial e os gestores do projeto colonial, continuando pela República, sugerem no período. A história da Umbanda e os significados do seu mito fundador contam muito sobre os tensionamentos da formação brasileira. Há um país oficial que ainda tenta silenciar os índios, os caboclos, os pretos, os ciganos, os malandros, as pombagiras (mulheres donas do próprio corpo em encanto) e todos aqueles vistos como estranhos por um projeto colonial amansador de corpos, disciplinador de condutas e aniquilador de saberes (Simas, 2021, p.171).

Nesse contexto, fica evidente a tentativa de formação da Umbanda para uma religião embranquecida, cuja estrutura passa a incorporar uma narrativa carregada de valores relacionados à ideia de evolução, caridade e o mito da democracia racial (Luiz et al., 2025). Essa organização da religião buscou um afastamento das matrizes africana e indígena, como uma forma de higienizar a

religião, apagando os elementos relacionados a uma tradição iniciática secreta e sacrificial (Prandi, 1998). Entretanto, nas práticas de terreiros que assumem essa anunciação da Umbanda, negando toda a história anterior, por sua vez, encontramos uma série de revelações oriundas do africanismo de Luzia Pinta¹⁵ (e outros): os toques de atabaque, os pontos cantados, que são entoados muitas das vezes com palavras africanas, e o próprio transe que possibilita a chegada das entidades para realizar curas. Tais contradições são reiteradas por Gonzalez (2020, p. 70): “mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancadadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí das duas, também chamado de dialética”.

São movimentos supremacistas brancos, centrados em uma perspectiva eurocêntrica e que utilizam o conhecimento como instrumento de legitimação e poder, que explicitam as “alianças e acordos não verbalizados que acabam por atender a interesses grupais, e que mostram uma das características do pacto narcísico da branquitude” (Bento, 2022, p. 19). Identificar e nomear tais estratégias é necessário, pois a “branquitude, em sua essência, diz respeito a um conjunto de práticas culturais que são nomeadas e não marcadas, ou seja, há silêncio e ocultação em torno dessas práticas culturais” (Bento, 2022, p. 62). Nesse arranjo sociocultural, ao ser declarada uma religião nacional, para Ortiz (1991) a Umbanda impôs uma morte simbólica ao seu passado negro, visto que “como religião brasileira, a Umbanda foi obrigada a integrar sua cosmologia às contradições de uma sociedade de classe, que associa ao negro uma posição subalterna dentro de um mundo de dominância branca” (Ortiz, 1991, p. 8).

Ao passo que alguns autores reconhecem e tentam ressignificar essa narrativa embranquecida — de modo a

¹⁵ Luzia Pinta foi uma africana escravizada, trazida para o Brasil, como veremos com mais profundidade na seção seguinte.

aproximar a Umbanda de suas raízes pretas e indígenas –, pois “as principais matrizes da Umbanda são os povos indígenas e africanos” (Pinto, 2022, p. 16), observamos, ao mesmo tempo, um discurso — destes mesmos autores — de que Zélio Fernandino de Moraes foi escolhido para anunciar esta nova religião devido ao racismo tão impregnado na nossa sociedade, já que ele era um homem branco:

No início, o racismo era ainda mais forte do que é hoje e, certamente por isso, os ancestrais escolheram as seguintes características para o corpo que seria usado pelo espírito de Zélio de Moraes: homem branco, heterossexual, classe média, família cristã e filho de militar. Assim, foi possível realizar o fato histórico do “surgimento” (renascimento) de uma “nova” religião (Pinto, 2022, p.22).

Sobretudo em um período tão próximo à recém-abolição da escravatura, pois

(...) não aceitariam que uma mulher ou uma pessoa negra e/ou indígena fundasse uma religião dita “brasileira”, pois ela seria considerada pertencente a um povo atrasado que não acreditava em Deus; logo, sem religião e, portanto, essa pessoa não poderia estabelecer ritos fundantes para a criação de um sistema religioso com base em seus mitos e cosmogonia étnica milenar africana e indígena (Pinto, 2022, p.22).

Torna-se perceptível como esse lugar, construído socialmente, de privilégios simbólicos e materiais que a branquitude ocupa possibilita os mais diversos acessos, até mesmo o de anunciar uma “nova religião” que se vale de matrizes indígenas e africanas. Esse tipo de configuração relaciona-se com o valor da branquitude que é estabelecido a partir de uma hierarquia racial de desvalorização do negro (Sovik, 2009). Observamos na história da Umbanda essa negação da existência de negros ou mesmo da sua cultura e religiosidade, uma vez que é ocultada a história dos/as sacerdotes/as bantos e que a religião é

aproximada do kardecismo com vistas a dar novos significados para o que era considerado primitivo. Sodré (1999) entende que esse processo de desvalorização e recusa da contribuição negra se dá pela negação do racismo, o recalçamento da contribuição negra e a estigmatização dos negros com estereótipos negativos e, por fim, pela indiferença dos atores privilegiados.

Percorrer a história da Umbanda nos coloca, ainda, diante de personagens cujas origens remetem a um perfil social privilegiado — sujeitos que, com suas credenciais, poderiam facilmente ser reconhecidos como verdadeiros “sinhôs da casa grande”. Trata-se, majoritariamente, de corpos brancos pertencentes à classe média, com formação acadêmica no histórico familiar e, em alguns casos, inserção no meio militar. A presença desses agentes na consolidação da Umbanda evidencia como a branquitude se posiciona, também nas esferas religiosas, para preservar seus interesses e exercer poder simbólico. Como reitera Bento (2022, p. 34), “essa preocupação de determinados grupos europeus e seus descendentes no Brasil de proteger e fortalecer exclusivamente os interesses dos seus, manifestação do pacto narcísico, se evidencia repetidamente em nossa história”. Zélio é a corporificação desse personagem:

Logo de início se percebe que ele não é um personagem qualquer. Aos 17 anos, o garoto “de família importante” já havia concluído o seu “curso propedêutico”. O texto não deixa margem para erros. Zélio pertence ao mundo da ordem e, por conseguinte, branco. São credenciais desse mundo, na narrativa, a formação intelectual do jovem e a estruturação de sua família. Nela, havia médico e “até padre”. Essa é uma família branca e aristocrática que, por certo, encontraremos referências na família patriarcal de Gilberto Freyre, em sua Casa Grande & Senzala. A sua origem está associada a essa casa grande e, logo de cara, distanciada da negra senzala. Ainda que os anos se distanciassem, do final do império e da abolição da escravidão, assim poderíamos definir a situação do jovem Zélio: “um sinhozinho” da Casa Grande de Freyre (De Sá Junior, 2012, p. 7).

Toda essa narrativa é construída em cima da invisibilização e apagamento das sacerdotisas e sacerdotes de origem africana que chegaram nesta terra muito antes desses movimentos. Ocorre, ainda, um processo de capitalização simbólica da Umbanda por meio da sua intelectualização hegemônica. Uma religião fundamentada na oralidade e na vivência comunitária teve parte de sua legitimidade deslocada para a lógica acadêmica e racional ocidental, reforçando estruturas de poder e saber que excluem seus protagonistas legítimos: as entidades espirituais e os médiuns, que atuam como canais para essa manifestação no cotidiano dos terreiros. Podemos observar sinais desse processo de intelectualização, de capitalização do sagrado, bem como da dominação da branquitude em uma entrevista¹⁶ com um dirigente de um Templo Escola de Umbanda Sagrada¹⁷, na qual ele relembra alguns nomes e conta, com orgulho, a história que escolheu disseminar:

O **fundador da Umbanda**, Zélio de Moraes, teria sido **o primeiro sacerdote da religião recém-criada**. Com o passar do tempo, Moraes começou a preparar novos sacerdotes, então surgiram as primeiras tendas de Umbanda. Um segundo nome é o de Ronaldo Linares, que conviveu com Zélio de Moraes e foi quem **criou o primeiro curso aberto de sacerdotes na Umbanda**, ou seja, para qualquer pessoa que quisesse participar e não somente os já adeptos da Umbanda. Por fim, o terceiro nome no que se refere ao **surgimento do ensino formal da Umbanda** é Rubens Saraceni, que foi

¹⁶ A entrevista consta no artigo 'Templo Escola e a formação sacerdotal de Umbanda em Santa Cruz do Sul', disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/21865/209209217826>.

¹⁷ Os Templos Escolas de Umbanda Sagrada são criações oriundas da forma de ensino desenvolvida por Rubens Saraceni, o criador da vertente chamada Umbanda Sagrada e escritor de diversos livros teológicos e de doutrina da Umbanda. O grupo de umbandistas que seguem essa vertente defendem a narrativa de fundação da Umbanda por Zélio Fernandino de Moraes. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3003200807.htm>.

preparado por Ronaldo Linares e **idealizou cursos de Desenvolvimento Mediúnico Umbandista, Teologia de Umbanda Sagrada e Sacerdócio de Umbanda Sagrada** (Ribas, 2022, grifo nosso).

Observamos neste trecho da entrevista a manifestação do pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022), cujo grupo mantido no topo dessa pirâmide possui interesses em comum, como manter a branquitude como detentora da Umbanda. Mais do que isso, questionar todos esses nomes mencionados significa, para o sacerdote, assumir toda uma estrutura que já está posta no seu próprio terreiro. Por isso, seguir reforçando e disseminando esse discurso é mais uma expressão da hierarquia racial que posiciona a branquitude no topo da estrutura, usufruindo de “vantagens estruturais, de privilégios raciais. É um ponto de vista, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e à sociedade” (Bento, 2022, p. 62).

A dialética referida por Lélia Gonzalez (2020) se manifesta de forma contundente na trajetória da Umbanda, revelando a repetição da lógica Senhor-Escravo, em que o saber ancestral do escravizado é apropriado, ressignificado e instrumentalizado pelo senhor. A invisibilização e o apagamento das origens afro-diaspóricas andam lado a lado com a apropriação e a reformulação de saberes e práticas africanistas a partir do discurso universalista e colonial. É essa estrutura social, sustentada pela branquitude, que consolida uma prática sistemática de dominação, em que, como corrobora Sovik (2009, p. 20), “ser mais ou menos branco não depende simplesmente da genética”, mas sim das práticas cotidianas e das relações sociais. A branquitude, nesse sentido, configura-se como “um ideal estético herdado do passado e faz parte do teatro de fantasias da cultura de entretenimento” (Sovik, 2009, p. 20).

Essa narrativa umbandista apresenta uma série de fatos eugenistas, seguindo a esteira do que ocorreu durante o projeto de branqueamento do Brasil. No entanto, nesse teatro da branquitude, a linguagem resiste, ela recusa o apagamento. A fala da entidade, ou o ponto cantado, car-

regam as marcas da africanidade, ainda que muitos tentem silenciá-las. É ali, na oralidade do terreiro, que o *pretuguês*¹⁸ se afirma como língua mãe, até mesmo para os mais letrados: *fio, se suncê precisa, é só chama a vovó, que ela vem te ajudar*¹⁹. A força da palavra, no corpo da entidade, comunica mais que uma fala, ela carrega um território.

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa “você” em “cê”, o “está” em “tá” e por aí afora. Não sabem que tão falando pretuguês (Gonzalez, 2020, p.80).

O pretuguês manifestado por meio da oralidade nos terreiros — mesmo os mais embranquecidos — visibiliza a dialética apontada por Gonzalez (2020), na qual a tese dos intelectuais umbandistas (Ortiz, 1991) possui uma antítese que contraria não só a partir da história, mas das marcas africanas e indígenas que emergem das vivências de terreiro. A síntese da branquitude, no entanto, talvez não seja o caminho para uma religião afrodiaspórica.

3 Considerações parciais

A história da Umbanda, tal como foi amplamente difundida e institucionalizada a partir do início do século XX, carrega as marcas profundas da branquitude. Ao transformar a narrativa fundacional da religião em um marco protagonizado por um homem branco, militar e de

¹⁸ Pretuguês é um termo cunhado por Lélia Gonzalez para abordar a influência da língua africana no português brasileiro.

¹⁹ Trecho de ponto cantado para a corrente dos Pretos Velhos, entidades que se manifestam nos terreiros de Umbanda.

classe média, esse discurso oficial não apenas silenciou as raízes africanas da Umbanda, como também deslegitimou os saberes ancestrais que a sustentam desde o período colonial.

O que este artigo procurou evidenciar é que a Umbanda não surge em 1908, mas sim muito antes, nas práticas banto dos calunduzeiros e calunduzeiras, que já realizavam curas, adivinhações e rituais de incorporação com base em uma cosmologia própria. Esses saberes foram perseguidos, mas também resistiram e se reinventaram. O apagamento da história afro-diaspórica da Umbanda é mais um capítulo do processo de epistemicídio promovido por uma sociedade estruturada pelo racismo, que insiste em negar o protagonismo negro na formação da cultura brasileira.

Reafirmar a raiz preta da Umbanda não significa buscar um retorno a uma origem idealizada ou um purismo. Pelo contrário, mostra uma das formas de operacionalização da branquitude. Trata-se, desta maneira, de reconhecer a potência de uma religião afro-diaspórica, com saberes africanos amalgamados pelo encontro com a cultura indígena e o catolicismo popular, imbricado nos benzimentos. Decolonizar a narrativa da Umbanda rompe com as estruturas de poder que ainda tentam controlar os sentidos da fé, da história e da ancestralidade no Brasil.

Esse processo, além de uma disputa simbólica, é também uma forma de reparação histórica e de valorização das epistemologias negras que sustentam a Umbanda desde sempre — apesar das tentativas sistemáticas de apagamento. A proposta de revisão da narrativa sobre esse passado trabalha com o território da memória, o que também significa construir simbologias e não só reafirmar recordação ou interpretação (Bento, 2022). Além disso, aponta para a discussão sobre raça, considerando que o “valor da branquitude se realiza na hierarquia e na desvalorização do ser negro, mesmo quando ‘raça’ não é mencionada” (Sovik, 2009, p. 20). Não podemos esquecer, como disse Lélia Gonzalez, “isso tá aí... e fala”. A fala ancestral preta continua ecoando nos toques, nos pontos, nos corpos e nos terreiros.

Referências

Alexandre, C. (2023). *Exu-Mulher e o Matriarcado Nagô: Sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés*. Fundamentos de Axé.

Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.

De Sá Junior, M. (2004). *A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda*. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.

Dias, D. (2024). *Sincretismo na Umbanda: Pactos e impactos na identidade dos povos de terreiro*. Editora Encruzilhadas.

Federação Espírita de Umbanda. (1942). *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda: Trabalhos apresentados ao Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Disponível em: https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf. Acesso em: 23/11/2024.

Felippi, Â., & Almeida, A. (2023). Templo Escola e Formação Sacerdotal de Umbanda em Santa Cruz do Sul. *Revista RIF*, 21(47), 92-107. <https://doi.org/10.5212/RIF.v.21.i47.0005>

Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos*. Zahar.

Lopes, N., & Simas, L. (2021). *Filosofias africanas: Uma introdução*. Civilização Brasileira.

Lopes, N. (2023). *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Autêntica.

Luiz, A., Nunes, T., & Antero, R. (2025). *Umbanda de verdade: O culto de Umbanda sob uma perspectiva decolonial*. Editora Folha de Ouro.

Ortiz, R (1999). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. Brasiliense.

Peixoto, N. (2008). *Umbanda: pé no chão*. BesouroBox.

Prandi, R. (1998). *Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização*. *Horizontes Antropológicos*, 4, 151-167. <https://doi.org/10.1590/S0104-71831998000100008>

Pinto, F. (2022). *Umbanda Preta: Raízes africanas e indígenas*. Fundamentos de Axé.

Schucman, L (2013). *Entre o encardido, branco e o branquíssimo: Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. Annablume.

Silveira, R. (2010). *O Candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Maianga Edições.

Silva, P., & Silva, J. (2010). *O histórico das religiões afrobrasileiras: do Calundu à Umbanda*. https://dspace.sti.ufcg.edu.br/bitstream/riufcg/34268/1/O%20HISTÓRICO%20DAS%20RELIGIÕES%20AFROBRASILEIRAS_%20DO%20CALUNDU%20À%20UMBANDA%20-%20EVENTO%20II%20COLOQUIO%20INT.%20DE%20HISTÓRIA%20GT%2014%202010..pdf

Simas, L. (2021a). *Umbandas: Uma história do Brasil*. Civilização Brasileira.

Simas, L. (2021b). *O corpo encantado das ruas*. Civilização Brasileira.

Sodré, M. (1999). *Claros e escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil*. Vozes.

Sodré, M. (2014). *A ciência do comum: Notas para o método comunicacional*. Vozes.

Sovik, L. (2009). *Aqui ninguém é branco*. Aeroplano.