

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

MARIA EDUARDA DOS SANTOS MAGALHÃES

**RAÍZES E RESISTÊNCIA: A INFLUÊNCIA INDÍGENA E AFRICANA NA
FORMAÇÃO DA UMBANDA E O PROCESSO DE LEGITIMAÇÃO SOCIAL**

**JUIZ DE FORA
2026**

MARIA EDUARDA DOS SANTOS MAGALHÃES

**RAÍZES E RESISTÊNCIA: A INFLUÊNCIA INDÍGENA E AFRICANA NA
FORMAÇÃO DA UMBANDA E O PROCESSO DE LEGITIMAÇÃO SOCIAL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
curso de Bacharelado Interdisciplinar de Ciências
Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora
como requisito obtenção do título de Bacharel.

Orientadora: Prof. Sônia Lages

JUIZ DE FORA

2026

RAÍZES E RESISTÊNCIA: A INFLUÊNCIA INDÍGENA E AFRICANA NA FORMAÇÃO DA UMBANDA E O PROCESSO DE LEGITIMAÇÃO SOCIAL

Discente: Maria Eduarda dos Santos Magalhães

Orientadora: Sônia Lages

Curso: Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas – UFJF

RESUMO

Este trabalho analisa a Umbanda como uma manifestação religiosa brasileira constituída pela confluência de matrizes indígenas e africanas, compreendendo-a como espaço de resistência cultural diante dos processos históricos de apagamento, embranquecimento e racismo religioso. A partir de uma abordagem interdisciplinar das Ciências Humanas, realiza-se uma revisão bibliográfica aliada à análise documental, com o objetivo de discutir a transição da chamada “Macumba Carioca” para a Umbanda institucionalizada, problematizando a narrativa oficial de fundação centrada no ano de 1908. A metodologia qualitativa inclui pesquisa de campo com entrevistas semiestruturadas realizadas com lideranças religiosas e praticantes na região da Zona da Mata Mineira, possibilitando a análise da atual demografia do sagrado e do fenômeno da gentrificação nos terreiros. O estudo aprofunda-se na atuação das linhas de Caboclos e Pretos-Velhos, compreendidas como construções socioculturais portadoras de memórias coletivas e identidades historicamente marginalizadas. Sob a perspectiva da ecologia de saberes, analisa-se a relação entre a Umbanda e as políticas públicas de saúde, destacando o papel do terreiro como rede de apoio psicossocial e espaço de enfrentamento ao epistemicídio. Conclui-se que o terreiro atua como um quilombo urbano contemporâneo, no qual a ancestralidade banto e indígena é preservada e ressignificada como tecnologia de sobrevivência e afirmação identitária frente à lógica colonial e ao conservadorismo atual.

Palavras-chave: Umbanda. Racismo Religioso. Matriz Africana. Matriz Indígena. Epistemicídio.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	5
2. O Contexto Da Primeira República E A Criminalização Do Sagrado.....	6
3. Da Macumba Carioca À Umbanda: O Mito Fundador.....	7
4. A Memória Dos Pretos-Velhos: Resistência, Ancestralidade E Cosmologia Banto.....	9
5. O Caboclo E A Soberania Do Território Indígena Na Umbanda.....	11
6. Considerações Parciais.....	12
7. Epistemicídio E A Luta Pelo Reconhecimento Dos Saberes.....	13
8. Metodologia E Caracterização Dos Interlocutores.....	15
9. Análise Dos Resultados: O Terreiro Como Trincheira Decolonial.....	16
9.1. O Embate Das Narrativas Fundacionais E O "Mito De 1908".....	16
9.2. Estética Do Branqueamento E A Marginalização Da “Esquerda”.....	17
9.3. Pretos-Velhos E Caboclos: Pedagogias De Resistência E Memória.....	17
9.4. Gentrificação E Demografia Do Sagrado: Observações Regionais.....	17
9.5. O Conflito Político E A Infiltração Da Direita.....	18
10. Discussão: O Terreiro Como Quilombo Urbano E Educação Decolonial.....	18
10.1. O Terreiro Como Ferramenta De Enfrentamento Ao Racismo.....	18
10.2. A Tecnologia Das Ervas E A Soberania Ancestral.....	19
10.3. A Política Do Terreiro: Consciência De Raça E Classe.....	19
11. Considerações Finais.....	19
Referências Bibliográficas.....	21

1. INTRODUÇÃO

A Umbanda ocupa um lugar singular e, por vezes, paradoxal no cenário religioso brasileiro. Frequentemente apresentada nos discursos oficiais, manuais didáticos e roteiros turísticos como a "única religião genuinamente nacional", ela é celebrada como o símbolo máximo de um sincretismo harmônico e da convivência entre diferentes tradições espirituais. No entanto, essa narrativa conciliadora, que embeleza a formação do país sob o manto do mito da democracia racial, muitas vezes oculta tensões históricas profundas especialmente aquelas relacionadas ao racismo religioso estrutural, às hierarquias de classe e ao apagamento sistemático das matrizes africanas e indígenas que estruturam a religião, fenômeno que aqui tratamos sob a ótica do epistemicídio, conforme a perspectiva de Boaventura de Sousa Santos (2010).

Do ponto de vista das Ciências Humanas, a religião não é apenas um sistema de crenças voltado para o transcendente, mas um fenômeno social e político intrinsecamente ligado às disputas de poder pela hegemonia da narrativa nacional. Segundo a sociologia de Pierre Bourdieu (2007), o campo religioso funciona como um espaço de disputa por capital simbólico, onde a definição do que é considerado "religião" legítima ou "superstição" marginalizada depende inteiramente de quem detém o poder de nomear, legislar e classificar dentro da estrutura social. No Brasil, o surgimento da Umbanda no início do século XX está ligado à necessidade de sobrevivência e legitimação de práticas marginalizadas perante um Estado Republicano que, pautado por ideais higienistas e eugenistas, perseguia sistematicamente as expressões de matriz africana (GIUMBELLI, 2003).

Este trabalho busca investigar como a Umbanda preserva saberes ancestrais sob o manto da caridade cristã, analisando o papel das falanges de Caboclos e Pretos-Velhos não apenas como entidades espirituais, mas como símbolos de identidades que o projeto de modernidade brasileiro tentou apagar. Como observa Ortiz (1978), o processo de institucionalização da Umbanda envolveu uma espécie de "embranquecimento" estratégico para que a religião fosse aceita pelas camadas médias urbanas. Contudo, nas frestas dessa institucionalização, a memória dos povos banto e a soberania indígena permaneceram pulsantes, transformando o terreiro em uma trincheira de resistência cultural. Nesse sentido, a

transmissão desses saberes para as novas gerações e a construção da identidade umbandista entre os jovens tornam-se fundamentais para a manutenção dessa memória coletiva (LAGES, 2020).

A relevância desta pesquisa acentua-se ao situar o estudo na região da Zona da Mata Mineira, especificamente em polos como Juiz de Fora e arredores. Esta região, de profunda herança escravocrata cafeeira e marcada por uma densa presença histórica de populações de origem banto, oferece um campo fértil para observar como as tradições religiosas se reorganizaram frente ao conservadorismo contemporâneo. O terreiro, portanto, é analisado aqui como um "quilombo urbano", uma rede de apoio psicossocial que sustenta subjetividades que o sistema hegemônico tenta esmagar (SOUZA, 2006). Através de uma revisão bibliográfica densa de autores como Roger Bastide, Renato Ortiz e Livia Rezende, cruzada com um estudo de campo qualitativo e etnográfico (MINAYO, 2001), este trabalho pretende demonstrar que a Umbanda permanece como uma poderosa tecnologia de resistência e preservação de memórias que a história oficial insiste em silenciar.

2. O CONTEXTO DA PRIMEIRA REPÚBLICA E A CRIMINALIZAÇÃO DO SAGRADO

Durante a Primeira República (1889–1930), o projeto de nação brasileira era pautado pelo ideal de "ordem e progresso", inspirado no positivismo europeu. Nesse cenário, tudo o que remetia à África ou aos povos indígenas era visto como "atraso" ou "primitivismo". O Código Penal de 1890 refletia esse pensamento ao criminalizar o curandeirismo e o espiritismo, categorias usadas elasticamente para reprimir terreiros.

Giumbelli (2003, p. 249) destaca que a repressão policial não era apenas religiosa, mas um controle social de corpos negros e territórios periféricos. A classificação de "baixo espiritismo" servia para deslegitimar saberes botânicos e rituais de cura, forçando essas comunidades a operarem na clandestinidade ou a buscarem formas de proteção legal por meio da institucionalização.

3. DA MACUMBA CARIOCA À UMBANDA: O MITO FUNDADOR

A versão mais difundida acerca da origem da Umbanda costuma fixar o ano de 1908 como marco inaugural, associando seu surgimento à experiência mediúnica vivenciada por Zélio Fernandino de Moraes. Entretanto, tal narrativa fundadora tem sido questionada por estudos acadêmicos que demonstram a existência, anterior a esse episódio, de práticas religiosas amplamente difundidas no Rio de Janeiro, conhecidas como Macumba Carioca. Essas práticas não podem ser compreendidas como manifestações desorganizadas ou incipientes, mas como sistemas rituais complexos, constituídos a partir da articulação entre o catolicismo popular, o espiritismo, tradições religiosas de matriz banto, especialmente angolanas e congolesas, e saberes indígenas vinculados ao Catimbó e à Jurema. Esse conjunto evidencia que a Umbanda resulta de um processo histórico gradual, marcado por continuidades, reelaborações e disputas simbólicas (GIUMBELLI, 2003, p. 252–255; MORAIS, 2019, p. 1626).

A consolidação dessas práticas religiosas ocorreu em um período no qual o Estado brasileiro buscava construir uma identidade nacional alinhada a modelos europeus de civilização. No início do século XX, a difusão de teorias raciais e eugenistas passou a orientar políticas públicas e discursos oficiais, que associavam o progresso social ao embranquecimento da população. A imigração europeia foi incentivada como estratégia de modernização, enquanto a população negra, recém-saída do regime escravista, permaneceu excluída dos projetos de cidadania e integração social. Nesse contexto, elementos culturais e religiosos vinculados à ancestralidade africana foram progressivamente associados à ideia de atraso, degeneração moral e perigo social (ORTIZ, 1978, p. 41–44).

As religiões de matriz africana tornaram-se, assim, alvos preferenciais de um racismo institucional que operava mesmo na ausência de uma legislação específica que criminalizasse diretamente essas práticas. A repressão se materializa por meio da atuação policial, de dispositivos sanitários e da construção de discursos desqualificadores veiculados pela imprensa. A Macumba passou a ser enquadrada como feitiçaria, curandeirismo ou charlatanismo, o que legitimava a intervenção do Estado e sua classificação como questão de ordem pública, conforme analisa Giumbelli (2003, p. 259–261).

Apesar desse cenário repressivo, as macumbas cariocas constituíram espaços fundamentais de sociabilidade e resistência para a população negra urbana. Os rituais, marcados pelo transe, pela catarse coletiva e pela centralidade do corpo, possibilitaram a elaboração simbólica das experiências de exclusão e violência impostas pelo racismo estrutural. O corpo negro, historicamente submetido a mecanismos de controle e disciplina no espaço social, encontrava nessas práticas religiosas um campo de expressão, pertencimento e reconstrução subjetiva. Essa dimensão corporal e coletiva da religiosidade afro-brasileira contribuiu para que tais cultos fossem percebidos pelas elites como ameaças à ordem moral e ao ideal de civilidade então vigente (SOUZA, 2006, p. 87–89).

A flexibilidade estrutural das religiões de matriz banto permitiu que essas práticas fossem continuamente adaptadas, criando condições para processos de institucionalização e busca por reconhecimento social. A partir da década de 1930, esse movimento se intensificou, sobretudo durante o Estado Novo (1937–1945), período caracterizado pelo autoritarismo, pelo nacionalismo e pelo controle das manifestações culturais consideradas dissidentes. O regime varguista empenhou-se na construção de uma identidade nacional homogênea, ancorada em valores cristãos, majoritariamente católicos, o que resultou na marginalização sistemática de crenças religiosas que não se enquadravam nesse modelo (SANTOS, 2010, p. 114–117).

Nesse contexto político e social, a Umbanda passou por um processo de reorganização interna que culminou no Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941. O evento representou um esforço de sistematização doutrinária da religião, enfatizando princípios como a caridade, a moral cristã e a aproximação com o espiritismo kardecista. Paralelamente, buscou-se reduzir ou eliminar elementos ritualísticos associados às tradições africanas e indígenas, considerados incompatíveis com os ideais de racionalidade, ordem e progresso valorizados pelas camadas médias urbanas e pelo próprio Estado (MORAIS, 2019, p. 1629–1631).

As transformações decorrentes desse processo produziram impactos desiguais entre os agentes religiosos. Pais e mães de santo que dependiam economicamente de práticas tradicionais como benzimentos, curas espirituais, ebós, banhos rituais e atendimentos religiosos viram suas condições de subsistência fragilizadas, uma vez que tais atividades passaram a ser deslegitimadas no interior da Umbanda institucionalizada. Em contrapartida, muitos dos sujeitos envolvidos na organização e legitimação da religião pertenciam às

camadas médias da sociedade, incluindo comerciantes, funcionários públicos e militares, que mantinham estabilidade econômica e capital social (ORTIZ, 1978, p. 63–66).

Esse processo evidencia que a consolidação da Umbanda institucionalizada esteve profundamente atravessada por dinâmicas de classe e raça. Ao buscar adequar-se aos padrões morais e culturais dominantes, parte do movimento umbandista acabou incorporando estratégias de assimilação compatíveis com o projeto nacionalista do Estado Novo. Embora tais estratégias tenham contribuído para a aceitação social da religião, também implicaram o silenciamento e a marginalização de elementos centrais das matrizes africanas que lhe deram origem (MORAIS, 2021, p. 58–60).

A transição da Macumba para a Umbanda esteve, portanto, associada a um processo de purificação simbólica e embranquecimento religioso. Práticas como o sacrifício de animais, o uso expressivo dos tambores e determinadas expressões corporais foram gradualmente rejeitadas ou secundarizadas, com o objetivo de tornar a religião mais aceitável aos parâmetros da classe média branca. Conforme analisa Ortiz (1978, p. 71–74), esse movimento resultou em uma negação simbólica da figura do “feiticeiro”, substituída por uma religiosidade considerada mais racional e moralizada.

Entretanto, esse processo não ocorreu de forma homogênea nem sem resistências. Permaneceram, e ainda permanecem expressões da Umbanda que preservam de maneira explícita os elementos africanos e indígenas, reafirmando sua ancestralidade como forma de enfrentamento ao racismo religioso. A figura do Preto-Velho, nesse sentido, assume papel central ao ressignificar as memórias do cativo, da violência e da exclusão em sabedoria, acolhimento e cuidado espiritual, transformando a dor histórica em potência simbólica e pedagógica (LAGES, 2020, p. 60–62; REZENDE, 2021, p. 34–36). Assim, a Umbanda de Terreiro afirma-se como espaço de preservação da memória coletiva, da identidade negra e da dignidade humana diante de um histórico contínuo de repressão e silenciamento.

4. A MEMÓRIA DOS PRETOS-VELHOS: RESISTÊNCIA, ANCESTRALIDADE E COSMOLOGIA BANTO

Os Pretos-Velhos ocupam um lugar central na cosmologia da Umbanda, sendo reconhecidos como guardiões da memória africana e da experiência histórica do cativo. Mais do que entidades espirituais associadas à mansidão ou à resignação, eles simbolizam a sobrevivência cultural e espiritual de povos africanos escravizados, especialmente aqueles oriundos das matrizes banto. Sua presença nos terreiros expressa um processo contínuo de reelaboração da dor, transformada em ética, sabedoria e prática de cuidado coletivo.

As religiões de matriz africana no Brasil podem ser compreendidas como espaços de resistência simbólica e preservação da memória. Bastide (1971) afirma que esses sistemas religiosos funcionam como verdadeiros nichos de memória, nos quais línguas, ritmos, valores morais e concepções de mundo africanas foram mantidas apesar das tentativas de apagamento promovidas pelo regime escravocrata e pelo projeto colonial. Nesse sentido, a Umbanda, ao incorporar a figura do Preto-Velho, reafirma a centralidade da ancestralidade africana na construção de sua identidade religiosa.

A memória evocada pelos Pretos-Velhos não se restringe ao passado, mas atua como elemento estruturante do presente. Rezende (2021, p. 22) destaca que essas entidades elaboram as experiências do cativo por meio da oralidade ritual, ressignificando o sofrimento histórico e produzindo narrativas de dignidade e resistência. O discurso do Preto-Velho, marcado pela fala pausada, pelos provérbios e pela sabedoria prática, opera como uma pedagogia espiritual que ensina valores como paciência, humildade, justiça e solidariedade.

Nesse contexto, o Preto-Velho pode ser compreendido como uma figura de mediação entre o trauma histórico e a reconstrução identitária. Para Lages (2020, p. 59), a presença dessas entidades nos terreiros possibilita às novas gerações um contato direto com uma memória ancestral que não foi registrada nos livros oficiais da história, mas que se mantém viva por meio da experiência religiosa. A juventude umbandista, ao dialogar com os Pretos-Velhos, acessa narrativas que confrontam o silenciamento imposto à população negra ao longo da formação social brasileira.

Dias e Bairrão (2011) argumentam que a atuação dos Pretos-Velhos subverte a lógica colonial da submissão. A figura que, no passado, foi socialmente inferiorizada, assume no presente o papel de conselheiro, curador e mestre espiritual. Essa inversão simbólica das hierarquias sociais evidencia o caráter político da Umbanda, que reposiciona sujeitos

historicamente marginalizados como detentores de saber e autoridade moral. Assim, o terreiro se configura como um espaço contra-hegemônico, no qual outras formas de conhecimento e existência são legitimadas.

A simbologia associada aos Pretos-Velhos como o cachimbo, o café e o banco baixo não deve ser interpretada como caricatura ou estereótipo, mas como linguagem ritual. Esses elementos remetem à experiência do trabalho forçado, da convivência comunitária e da resistência silenciosa, convertendo objetos cotidianos em instrumentos de comunicação espiritual. Morais (2021, p. 60) aponta que as práticas religiosas de matriz africana constituem formas de enfrentamento ao racismo religioso, justamente por reafirmar a legitimidade de símbolos historicamente estigmatizados.

Além disso, os Pretos-Velhos expressam uma ética do cuidado profundamente enraizada nas cosmologias africanas. A escuta atenta, o aconselhamento paciente e a cura espiritual oferecida por essas entidades revelam uma concepção de saúde que integra corpo, mente, espírito e comunidade. Essa perspectiva dialoga com o que Santos (2010) denomina ecologia de saberes, ao reconhecer a coexistência de diferentes racionalidades e modos de produzir conhecimento para além da lógica ocidental moderna.

5. O CABOCLO E A SOBERANIA DO TERRITÓRIO INDÍGENA NA UMBANDA

Se os Pretos-Velhos representam a memória africana reelaborada no contexto do cativeiro, os Caboclos simbolizam a ancestralidade indígena e a relação profunda com o território. Na Umbanda, o Caboclo é a expressão espiritual da terra, das matas, dos rios e das forças naturais, constituindo um elo direto com os povos originários que habitavam o Brasil antes da colonização.

A figura do Caboclo permite a reconexão com uma identidade indígena que foi sistematicamente violentada e silenciada pelo processo colonial. Silva (2012) afirma que a presença dos Caboclos na Umbanda possibilita a reconstrução simbólica de uma memória indígena fragmentada, oferecendo ao praticante uma referência espiritual ligada à natureza e

à coletividade. Nesse sentido, o Caboclo não é apenas um espírito da floresta, mas um guardião da soberania territorial e da sabedoria ancestral dos povos originários.

A atuação dos Caboclos nos terreiros evidencia uma epistemologia própria, baseada na observação da natureza, no uso das ervas e no conhecimento dos ciclos naturais. A chamada “Ciência das Ervas”, amplamente praticada na Umbanda, tem raízes profundas nos saberes indígenas transmitidos oralmente ao longo de gerações. Cada banho ritual, defumação ou preparo fitoterápico carrega um conhecimento botânico que articula espiritualidade e cuidado com o corpo.

Ortiz (1978) observa que as religiões afro-brasileiras, ao incorporarem elementos indígenas, constroem sistemas simbólicos capazes de resistir às tentativas de deslegitimação promovidas pelo pensamento eurocêntrico. O Caboclo, enquanto entidade espiritual, rompe com a imagem de passividade historicamente atribuída aos povos indígenas, apresentando-se como guerreiro, caçador e defensor do território sagrado.

Essa dimensão política da figura do Caboclo se manifesta na reafirmação de que a terra possui donos ancestrais, cujas presenças continuam atuantes no plano espiritual. Moraes (2019, p. 1628) observa que a Umbanda, ao se afirmar como uma religião considerada genuinamente brasileira, constrói uma narrativa que reconhece tanto a herança africana quanto a indígena como fundamentos de sua identidade religiosa.

Além disso, a incorporação do Caboclo promove uma ética de respeito à natureza, contrapondo-se à exploração predatória dos recursos naturais. A relação espiritual estabelecida com as matas e os rios reforça a noção de que o território não é mercadoria, mas espaço sagrado de vida e ancestralidade, dialogando com as lutas contemporâneas dos povos indígenas pela preservação ambiental e pelo reconhecimento de seus direitos históricos.

6. CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

A presença dos Pretos-Velhos e dos Caboclos na Umbanda revela um projeto religioso profundamente comprometido com a preservação da memória, da ancestralidade e da resistência cultural. Ao integrar heranças africanas e indígenas, a Umbanda se consolida

como um espaço de reconstrução identitária e enfrentamento das violências históricas que marcaram a formação da sociedade brasileira.

Essas entidades não apenas remetem ao passado, mas atuam ativamente na construção de sentidos no presente, oferecendo referências éticas, espirituais e políticas para seus praticantes. Compreender a centralidade dos Pretos-Velhos e dos Caboclos é, portanto, fundamental para analisar a Umbanda como um território de luta simbólica, produção de saberes e afirmação de identidades historicamente marginalizadas.

7. EPISTEMICÍDIO E A LUTA PELO RECONHECIMENTO DOS SABERES

O conceito de epistemicídio, desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos (2010), constitui uma chave interpretativa fundamental para compreender os processos históricos e contemporâneos de deslegitimação dos saberes produzidos por povos e comunidades subalternizadas. O epistemicídio refere-se à destruição, silenciamento ou invalidação sistemática de formas de conhecimento que não se enquadram nos parâmetros da racionalidade científica moderna ocidental. No contexto brasileiro, esse processo incide de maneira particularmente intensa sobre os saberes de matriz africana e indígena, entre eles aqueles produzidos e praticados no interior da Umbanda, especialmente no que diz respeito às práticas de cura, cuidado espiritual e mediação com o sagrado.

As práticas terapêuticas umbandistas como o uso ritual de ervas, banhos, defumações, rezas, passes e orientações espirituais são historicamente classificadas como superstição, crendice ou charlatanismo. Tal classificação não se dá de forma neutra, mas está profundamente atravessada por relações de poder que definem quais conhecimentos podem ser reconhecidos como legítimos. Conforme aponta Bourdieu (2007), os campos simbólicos operam por meio da imposição de hierarquias que distinguem saberes autorizados daqueles considerados inferiores ou ilegítimos. No caso da Umbanda, a autoridade científica e médica moderna atua como instância reguladora que exclui os saberes religiosos afro-brasileiros do estatuto de conhecimento válido.

Esse processo não pode ser dissociado da herança colonial e escravocrata que estruturou a sociedade brasileira. Autores como Bastide (1971) e Ortiz (1978) demonstram que as religiões de matriz africana sempre ocuparam um lugar ambíguo no imaginário social: toleradas em certos momentos, reprimidas em outros, mas quase sempre vistas como manifestações atrasadas frente ao ideal de modernidade branca e europeia. A passagem da chamada “macumba” para a Umbanda institucionalizada, analisada por Moraes (2019), envolveu tentativas explícitas de adequação simbólica, moral e discursiva aos valores dominantes, justamente como estratégia de sobrevivência frente à repressão e ao preconceito.

No campo da saúde pública, o epistemicídio manifesta-se de forma particularmente evidente. A inclusão de práticas integrativas e complementares no Sistema Único de Saúde (SUS), como o uso terapêutico de plantas medicinais, benzimentos e rezas, revela uma disputa permanente entre diferentes regimes de saber. Embora o reconhecimento oficial dessas práticas represente um avanço, as constantes tentativas de desqualificação ou retirada de elementos associados às religiões de matriz africana evidenciam a persistência do racismo religioso institucional. Segundo Moraes (2021, p. 60), a negação desses saberes como formas legítimas de cuidado expressa não apenas um conflito epistemológico, mas um projeto político de exclusão que hierarquiza culturas e conhecimentos.

Nesse sentido, o racismo religioso opera como um mecanismo de epistemicídio, pois não se limita à discriminação de práticas religiosas, mas atinge diretamente os sistemas de conhecimento que lhes dão sustentação. Os dados recentes do Relatório de denúncias de intolerância religiosa do Disque 100 (BRASIL, 2024) corroboram essa análise ao demonstrar que as religiões de matriz africana continuam sendo as mais atingidas por denúncias de violência simbólica e material no país. A deslegitimação dos saberes umbandistas, portanto, não é um fenômeno isolado, mas parte de uma estrutura mais ampla de negação de direitos e reconhecimento.

No interior da Umbanda, entretanto, os saberes não são concebidos de maneira dissociada da experiência vivida. As entidades espirituais, como os Pretos-Velhos, ocupam um lugar central na transmissão de conhecimentos que articulam memória, ética, cura e aconselhamento. Estudos como os de Dias e Bairrão (2011), Rezende (2018; 2021) e Lages (2020) demonstram que os discursos dos Pretos-Velhos elaboram narrativas profundas sobre o sofrimento histórico da população negra, ressignificando a experiência do cativo e transformando-a em fonte de sabedoria e orientação moral. Trata-se de um conhecimento que

não se estrutura segundo a lógica da escrita acadêmica, mas que possui coerência interna, eficácia simbólica e reconhecimento comunitário.

Ao ignorar esses saberes, a academia e as instituições do Estado reproduzem o que Santos (2010) denomina de “monocultura do saber”, na qual apenas um tipo de racionalidade é considerado válido. Superar o epistemicídio implica, portanto, promover uma ecologia de saberes, capaz de reconhecer a pluralidade epistemológica existente na sociedade brasileira. Isso não significa rejeitar a ciência moderna, mas colocá-la em diálogo horizontal com outras formas de produção de conhecimento, valorizando experiências historicamente marginalizadas.

Reconhecer a Umbanda como produtora de conhecimento constitui, assim, um gesto político e epistemológico de descolonização. Trata-se de afirmar que os saberes religiosos afro-brasileiros não são resquícios do passado, mas práticas vivas que respondem a demandas concretas de cuidado, pertencimento e sentido. Conforme argumenta Silva (2012), as cosmologias afro-brasileiras elaboram identidades e visões de mundo que desafiam os modelos eurocêntricos de racionalidade, oferecendo alternativas éticas e simbólicas à modernidade ocidental.

Dessa forma, a luta contra o epistemicídio não se restringe ao campo religioso, mas insere-se em um projeto mais amplo de justiça cognitiva e social. Ao legitimar os saberes da Umbanda, contribui-se não apenas para o enfrentamento do racismo religioso, mas também para a construção de uma sociedade mais plural, capaz de reconhecer a diversidade de formas de conhecimento que a constituem. Nesse processo, a universidade e a pesquisa acadêmica desempenham papel central, seja ao questionar hierarquias epistemológicas, seja ao abrir espaço para vozes historicamente silenciadas.

8. METODOLOGIA E CARACTERIZAÇÃO DOS INTERLOCUTORES

A presente pesquisa adotou uma abordagem qualitativa de cunho etnográfico e fenomenológico. Segundo Minayo (2001, p. 14), a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares, trabalhando com o universo de significados, motivos e atitudes, o que

corresponde a um espaço profundo das relações que não podem ser reduzidas a variáveis quantitativas.

Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com quatro perfis distintos, permitindo uma análise multifacetada sobre a resistência e o apagamento das matrizes africanas e indígenas na Zona da Mata Mineira. Os interlocutores são:

- **Pai Barão (Clério Ferreira Martins Júnior):** 31 anos, bacharel em Ciências Humanas (UFJF). Pai de Santo com 18 anos de trajetória. Representa a síntese entre o saber acadêmico e o sacerdócio tradicional.
- **Madrinha Francielle Silva Gonçalves:** 46 anos, servidora pública (PJF), especialista em Educação. Com 15 anos de Umbanda, traz a perspectiva da gestão ritualística e da tradição ligada a lideranças históricas como Tata Tancredo.
- **Pai Claudiomar Quirino Ferreira:** Líder do Terreiro São Lázaro (Santos Dumont/MG). Pedagogo e filósofo. Sua contribuição foca na interface entre o terreiro e a pedagogia inclusiva.
- **Thaís Gomes:** 23 anos, Nail Designer. Possui 6 anos de trajetória na Umbanda. Representa a visão da juventude e a percepção crítica sobre o branqueamento estético da religião.

9. ANÁLISE DOS RESULTADOS: O TERREIRO COMO TRINCHEIRA DECOLONIAL

9.1. O Embate das Narrativas Fundacionais e o "Mito de 1908"

A literatura oficial consagra 1908 e Zélio Fernandino de Moraes como o "ponto zero" da Umbanda. No entanto, as entrevistas revelam que esse marco é uma construção que visa o apagamento das práticas anteriores da "Macumba Carioca". Pai Barão destaca a influência

banto e a organização “Santé” como resistência política desde o período colonial. Esta visão corrobora Moraes (2019, p. 1625), que afirma que o processo de legitimação buscou separar a “Umbanda pura” da “Macumba marginalizada”. Segundo Barão (2026): “O Santé não era apenas religiosidade, era resistência indígena ao processo de colonização”.

9.2. Estética do Branqueamento e a Marginalização da “Esquerda”

Thaís Gomes aponta que o embranquecimento retirou traços considerados “pesados”, como o culto à linha de esquerda (Exus e Pombagiras), visando aproximar a Umbanda da moralidade cristã. Esta observação dialoga com Ortiz (1978, p. 42), que descreve a “morte branca do feiticeiro” como o processo de aceitação social ao custo da africanidade. Thaís (2026) afirma que “tentaram deixar o mais ‘pura e do bem’ possível, aproximando a Umbanda do catolicismo”.

9.3. Pretos-Velhos e Caboclos: Pedagogias de Resistência e Memória

As entidades são analisadas como intelectuais orgânicos. Pai Barão nega a passividade do Preto-Velho: “ninguém sobrevive ao cativeiro de cabeça baixa”. O Pai Claudiomar (2026) complementa que essa linha espiritual educa o médium a reconhecer o sagrado na figura do negro, afirmando que “o sagrado também é negro, indígena e popular”.

9.4. Gentrificação e Demografia do Sagrado: Observações Regionais

Através da observação de campo em Juiz de Fora e Santos Dumont, nota-se um fenômeno de “gentrificação” dos terreiros. Observou-se um aumento expressivo de frequentadores brancos, enquanto o número de pessoas pretas em cargos de hierarquia (sacerdócio e chefia) apresentou declínio. Esse “branqueamento de cúpula” reflete o racismo estrutural, onde o capital social facilita a ascensão ritualística de brancos, enquanto

praticantes pretos e estudiosos da religião mantêm uma postura mais firme na defesa das tradições ancestrais e na atuação política.

9.5. O Conflito Político e a Infiltração da Direita

Um dado crítico é a ascensão de ideologias de direita em determinados terreiros. Esse cenário é paradoxal, dado que os últimos anos foram marcados por um aumento de 45% nas denúncias de intolerância religiosa (Disque 100, 2024), sendo os terreiros os alvos em mais de 90% dos casos registrados. A presença de pautas conservadoras na Umbanda sugere uma tentativa de “higienização” para aceitação social, ignorando o histórico de perseguição sofrido pelas matrizes africanas por esses mesmos setores políticos.

10. DISCUSSÃO: O TERREIRO COMO QUILOMBO URBANO E EDUCAÇÃO DECOLONIAL

Neste capítulo, analisa-se o terreiro como um dispositivo que enfrenta o epistemicídio definido por Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 19) a destruição de saberes de grupos marginalizados em favor de uma ciência eurocêntrica.

10.1. O Terreiro como Ferramenta de Enfrentamento ao Racismo

O terreiro atua como espaço de reabilitação psicossocial. Madrinha Francielle destaca que o aprendizado se dá pelo exemplo, educando para a consciência racial. Conforme Lages (2020, p. 58), o Preto-Velho é central na manutenção dessa memória coletiva, servindo como ponte entre o trauma do passado e a cura no presente.

10.2. A Tecnologia das Ervas e a Soberania Ancestral

O uso de ervas é uma ciência ancestral. Pai Claudiomar ressalta: “sem respeito à terra não há axé”. Segundo Santos (2010), isto configura uma “ecologia de saberes”, onde o saber tradicional dialoga com a realidade sem hierarquias opressoras, preservando tecnologias indígenas que o Estado tentou apagar.

10.3. A Política do Terreiro: Consciência de Raça e Classe

O relato de Pai Barão sobre a impossibilidade de conciliar a Umbanda com ideologias que oprimem minorias é fundamental. Como aponta Moraes (2021, p. 62), o racismo religioso é político. O terreiro funciona como o que Souza (2006, p. 112) define como redes de sociabilidade protetora, sustentando subjetividades que o sistema tenta esmagar.

11. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objetivo analisar a Umbanda enquanto manifestação religiosa constituída a partir da confluência de matrizes africanas e indígenas, compreendendo-a como fenômeno histórico e social atravessado por disputas simbólicas, processos de legitimação e mecanismos de exclusão. A partir de uma abordagem interdisciplinar, própria das Ciências Humanas, buscou-se problematizar a narrativa fundacional da Umbanda e evidenciar os impactos dos contextos políticos e sociais na conformação de suas práticas e discursos.

A análise do período da Primeira República e do Estado Novo permitiu identificar que a institucionalização da Umbanda esteve diretamente relacionada às tentativas do Estado brasileiro de ordenar e controlar expressões religiosas consideradas dissidentes. A consolidação de uma narrativa oficial de origem, centrada no ano de 1908, mostrou-se funcional ao processo de reconhecimento público da religião, ao mesmo tempo em que contribuiu para o apagamento histórico das práticas religiosas anteriores conhecidas como

Macumba Carioca. Tal dinâmica evidencia que a legitimação da Umbanda ocorreu de forma seletiva, favorecendo determinadas formas de expressão religiosa em detrimento de outras, sobretudo aquelas associadas às populações negras e indígenas (GIUMBELLI, 2003; MORAIS, 2019).

No que se refere às entidades analisadas, os Pretos-Velhos e os Caboclos foram compreendidos como elementos centrais para a preservação da memória coletiva e da ancestralidade no interior da Umbanda. Os Pretos-Velhos, ao reelaborarem simbolicamente a experiência histórica do cativeiro por meio da oralidade ritual e das práticas de aconselhamento, configuram-se como mediadores entre passado e presente, possibilitando a transmissão de valores, saberes e narrativas historicamente marginalizadas (LAGES, 2020; REZENDE, 2021). Os Caboclos, por sua vez, expressam uma relação específica com o território e a natureza, reafirmando a centralidade dos saberes indígenas e a importância da terra como elemento estruturante da experiência religiosa.

A partir da discussão sobre o epistemicídio, foi possível compreender que os processos de deslegitimação das religiões de matriz africana e indígena extrapolam o campo religioso, incidindo diretamente sobre a produção e o reconhecimento de formas de conhecimento não hegemônicas. Nesse sentido, o terreiro foi analisado como um espaço de produção de saberes, no qual práticas como o uso ritual das ervas, a cura espiritual e a oralidade se apresentam como formas legítimas de racionalidade, ainda que historicamente desconsideradas pela ciência moderna ocidental (SANTOS, 2010).

A pesquisa empírica contribuiu para evidenciar o papel social desempenhado pelos terreiros enquanto espaços de acolhimento, sociabilidade e organização comunitária. As entrevistas realizadas indicaram que o terreiro atua como rede de apoio psicossocial, especialmente em contextos marcados pela precarização das políticas públicas e pelo avanço do racismo religioso, reforçando sua relevância para além da dimensão estritamente religiosa (MORAIS, 2021).

Dessa forma, conclui-se que a Umbanda deve ser compreendida como um campo heterogêneo, no qual coexistem processos de institucionalização e práticas de resistência. Reconhecer o terreiro como espaço de memória, produção de saberes e sociabilidade implica ampliar as perspectivas analíticas sobre religião no Brasil, valorizando as experiências históricas e culturais das populações negras e indígenas. Este trabalho não pretende esgotar a

temática, mas contribuir para o aprofundamento de estudos que considerem as religiões de matriz africana e indígena como elementos fundamentais para a compreensão da formação social brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira/USP, 1971.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. *Relatório de denúncias de intolerância religiosa: Disque 100*. Brasília, DF: MDHC, 2024.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 55, p. 7–25, 2015.

DIAS, Rafael de Nuzzi; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Aquém e além do cativo dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. *Memorandum*, Belo Horizonte, v. 20, p. 145–176, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 247–281, 2003.

GOMES, Thaís. Entrevista concedida a Maria Eduarda dos Santos Magalhães. Juiz de Fora, 2026. (Informação verbal).

LAGES, Sônia Regina Corrêa. Preto-velho, memória, juventude umbandista. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, p. 57–65, jan./jun. 2020.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MORAIS, Mariana Ramos de. De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 17, n. 54, p. 1623–1635, set./dez. 2019.

MORAIS, Mariana Ramos de. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana no combate ao racismo religioso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 2, p. 51–73, maio/ago. 2021.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro: umbanda e sociedade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1978.

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

REZENDE, Livia Lima. *Liberdade ainda que tardia: as memórias do cativo elaborado pelos Pretos-Velhos*. 2021. 240 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves. Exu do Brasil – tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, 2012.

SOUZA, Mônica Dias de. *Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas*. 2006. 215 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.