



## **As múltiplas influências da umbanda: do continuum mediúnico ao rizoma umbandista**

Léo Carrer Nogueira<sup>1</sup>

**Resumo:** A teoria do continuum mediúnico, proposta na década de 1960 por Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) é uma das teorias clássicas para se explicar a religião umbandista, e ainda hoje é utilizada por diversos autores. Ao nos debruçarmos sobre as práticas umbandistas, porém, notamos que esta religião vai muito além do continuum entre kardecismo e umbanda como proposto pelo autor. O que propomos neste artigo, portanto, é fazer uma revisão desta teoria do continuum e, após analisarmos alguns exemplos de práticas umbandistas que fogem a este padrão, propor uma nova conceituação para esta religião a partir das teorias pós-coloniais: o conceito de rizoma umbandista.

**Palavras-chave:** Umbanda. Continuum mediúnico. Rizoma. Kardecismo.

## **The multiples influences of umbanda: from the mediunic continuum to the umbandista rhizome**

**Abstract:** The theory of mediunic continuum, proposed in the 60s by Candido Procopio Ferreira de Camargo (1961) is one of the classic theories to explain the umbanda religion, and is still used by several authors. Analyzing the umbanda practices, however, we note that this religion goes far beyond the continuum between kardecism and umbanda as proposed by the author. What we propose in this paper therefore is to analyze this continuum theory, and, after analyzing some examples of umbanda practices that escape this pattern, propose a new concept for this religion from postcolonial theories: the concept of umbandista rhizome.

**Keywords:** Umbanda. Mediunic continuum. Rizoma. Kardecism.

### **Introdução**

A umbanda é uma das principais religiões afro-brasileiras surgidas em nosso país. Resultado das práticas religiosas de africanos que foram trazidos para o Brasil ao longo dos últimos séculos, somente no século XX ela se organiza como religião institucionalizada, ainda que sem um corpo doutrinário e ritualístico unificado. Aliás, esta será uma das principais características desta religião: sua diversidade e dinamicidade.

---

<sup>1</sup> Doutor em história pela UFG (2017); docente do Programa de Pós-Graduação em História da UEG, Campus Morrinhos (PPGHIS); contato: leo.carrer@gmail.com



Os primeiros estudos sobre a umbanda surgiram quase concomitante ao seu aparecimento. Já no início do século XX, Nina Rodrigues (1935) e, depois dele, Arthur Ramos (2001), se dedicavam a analisar as práticas religiosas dos negros bantos, sempre em contraposição aos negros sudaneses, que deram origem aos diferentes grupos de nações do candomblé. Enquanto esta última era considerada uma religião que teria resistido ao “sincretismo” imposto pela exposição às práticas católicas e indígenas, as práticas bantas, que teriam dado origem à umbanda, eram desqualificadas por estes autores como práticas degeneradas.

Só recentemente na historiografia brasileira esta visão inferiorizante da umbanda começou a ser criticada e revista. Novas teorias e formas de se encarar a religião umbandista surgiram, e novos autores propuseram modelos explicativos que buscassem abarcar a diversidade de práticas rituais encontradas nos terreiros por todo o país. O mais célebre destes autores foi Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), que teria se dedicado ao estudo e interpretação do que ele chamava de “religiões mediúnicas<sup>2</sup>”. Para explicar as influências mútuas que existiam entre a umbanda e o espiritismo de origem kardecista ele desenvolve a teoria do *continuum* mediúnico, teoria que teria se tornado clássica como chave explicativa para as práticas umbandistas.

Ao observarmos as práticas umbandistas hoje, no entanto, percebemos que os modelos existentes não se encaixam mais apenas no *continuum* entre kardecismo e umbanda proposto por Camargo (1961). O que temos percebido é que hoje a umbanda se constitui em uma infinidade de práticas diferentes, com influências que vão além do kardecismo, superando, portanto, este *continuum*. Por isto propomos neste artigo<sup>3</sup> uma revisão deste conceito explicativo, assim como sugerimos sua ampliação para um conceito que achamos mais adequado para a realidade desta religião hoje: a teoria do rizoma umbandista.

---

<sup>2</sup> Para o autor, são religiões mediúnicas aquelas baseadas no contato entre o mundo terreno e o mundo dos espíritos, por meio do fenômeno da incorporação. Entre outras podemos citar como exemplo a umbanda e o kardecismo.

<sup>3</sup> Este texto é parte modificada da dissertação de mestrado do autor intitulada “Umbanda em Goiânia – das origens ao movimento federativo (1948-2003)”.



### O *continuum* mediúnico

A umbanda é uma religião híbrida, que cresceu dividida entre as influências da antiga macumba, do catolicismo, do kardecismo e do candomblé, sendo por isto resultado das negociações ocorridas entre estes elementos em diferentes níveis. Por não possuir doutrina unificada, a umbanda se caracteriza pela sua diversidade, tanto ritualística quanto doutrinária em torno de suas práticas. Para tentar compreender este objeto tão rico alguns autores desenvolveram algumas teorias para tentar abarcar esta religião de uma forma mais ampla.

Diante deste quadro tão diversificado, um dos autores a primeiro se dedicar à análise da umbanda, ainda na década de 1960, foi Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), que escreveu uma obra que se tornou clássica nos estudos umbandistas, devido à clareza de suas ideias e a análise crítica e eficaz que faz das práticas umbandistas em São Paulo, intitulada “Kardecismo e umbanda”. Nesta obra, Camargo define a teoria do *continuum* mediúnico.

Segundo ele, as religiões mediúnicas paulistas se encaixariam em um *continuum*, uma linha imaginária e gradativa que ia desde a umbanda até o kardecismo:

(...) Referimo-nos a “religiões mediúnicas”, agrupando formas religiosas bem diversas, como a umbanda e o kardecismo. Levou-nos a realizar este “corte de realidade” (...) a verificação de uma simbiose doutrinária e ritualística que redundou no florescimento de uma consciência de unidade. Constitui-se, assim, conforme nossa hipótese, um “continuum” religioso que abarca desde as formas mais africanistas da umbanda até o kardecismo mais ortodoxo (CAMARGO, 1961, p. XII).

Segundo a teoria de Cândido Camargo (1961), dentro deste *continuum* religioso os terreiros e centros se alinham de diferentes e infinitas formas, podendo combinar os elementos da umbanda e do kardecismo da forma que bem entendem. Haveria, portanto, aqueles mais próximos ao polo kardecista, aqueles mais próximos ao polo umbandista, e entre eles terreiros que misturam estes dois polos de várias maneiras diferentes, utilizando os elementos de um ou de outro em maior ou menor grau. Trata-se da utilização da teoria dos tipos ideais, proposta por Max Weber (1994), dividindo a prática umbandista entre dois tipos ideais distintos, e uma série de gradações entre eles.

Uma primeira crítica que se pode fazer a este modelo analítico é o caráter fluido do que ele chama de polo umbandista. Quais são as características próprias da umbanda? O kardecismo é uma religião definida, que possui doutrina e ritual estabelecidos. Já a umbanda não possui código ritual nem doutrinário estabelecido, ficando a cargo dos líderes de terreiros



e pais de santo a composição de seu ritual da forma que bem entendem. Portanto, a definição de um polo umbandista, com um conjunto de características identificáveis se torna absolutamente problemática devido à grande diversidade presente nesta religião.

Para tentar superar estes problemas, Renato Ortiz (1999) propõe um novo modelo para este *continuum*. Ele critica o modelo de Cândido Camargo (1961), alegando que o autor não distingue entre as diferentes funções sociais de cada uma das religiões do *continuum*, mas pelo contrário, ele mostra como Camargo afirma que “tanto a umbanda quanto o kardecismo preenchem as mesmas funções [sociais no interior da sociedade brasileira]” (ORTIZ, 1999, p. 95). Renato Ortiz (1999, p. 96) complementa que, “só porque a umbanda e o kardecismo são religiões mediúnicas não devemos confundi-las dentro de um mesmo *continuum* religioso”.

Mesmo com estas críticas, Ortiz (1999, p. 97) passa a utilizar a categoria do *continuum* mediúnico do autor, só que ressignificado. Segundo ele, para

apreender a complexidade deste ritual [umbandista], o consideraremos como um gradiente religioso entre dois polos: o *mais ocidentalizado* e o *menos ocidentalizado*. (...) O polo menos ocidentalizado se encontra mais próximo das práticas afro-brasileiras, enquanto o mais ocidentalizado tende a se distanciar.

Percebemos assim que apesar da crítica colocada, Renato Ortiz (1999) continua a utilizar a teoria do *continuum*. Mas mesmo que tenha redefinido os polos, ele não altera substancialmente a forma de análise dos centros, terreiros e tendas de umbanda. Pelo contrário, sua análise é ainda mais problemática do que a de Cândido Camargo (1961), pois sabemos que a conceituação do que é “ocidental” ou não é absolutamente artificial e fluida. Portanto, não podemos saber quais são as características que envolvem o que é mais ou menos ocidentalizado, ainda mais em se tratando de religiões, que como vimos, são híbridas por natureza, e, portanto, dinâmicas, sempre em transmutação.

Outro autor a trabalhar o tema foi Lísias Negrão (1996), que volta a utilizar o *continuum* como proposto por Cândido Camargo (1961), mas para resolver o problema a que nos referimos, substitui o polo umbandista pelo candomblé. Assim, para Negrão (1996, p. 29), o *continuum* se definiria da seguinte maneira:

Para nós, apesar da validade e da utilidade do conceito [de *continuum*,] do ponto de vista metodológico, haveria a necessidade de redefinir a questão do polo negro-mágico. (...) O polo negro deveria ser considerado como constituído pela antiga macumba (...). Ou, então, o próprio candomblé (...).



Seguindo esta teoria, os terreiros de umbanda se encaixariam dentro de um *continuum*, onde o polo “ocidentalizado” seria o kardecismo, e o polo oposto, chamado por ele de “negro-mágico” seria a macumba ou o candomblé. Isto resolve o problema da artificialidade do polo umbandista, religião que não tem um código ritual e doutrinário definido, enquanto o candomblé mantém uma rígida tradição, tanto ritualística quanto doutrinária, mantendo uma constância muito maior do que na umbanda.

Mas o conceito do *continuum* como proposto pelos autores até aqui analisados possui um problema de ordem estrutural. É que dividir a umbanda apenas entre uma influência kardecista ou do candomblé é reduzir e muito o campo de influências a que esta religião esteve sujeita ao longo de sua história. Seria simplificar demais os estudos desta religião, enquanto na prática o que encontramos é uma diversidade muito maior do que simplesmente as influências kardecistas ou candomblecistas. O próprio catolicismo, religião que foi decisiva ao influenciar não só a umbanda, como todas as religiões afro-brasileiras, não está contemplado neste conceito. Além disto, verificamos que, ao nos debruçarmos sobre os estudos da umbanda, encontramos formas religiosas não abarcadas por este *continuum*, o que faz com que este conceito seja inadequado para a análise a que nos propomos.

### **A diversidade da prática umbandista**

Para exemplificarmos a aplicação destes conceitos, tomaremos como campo de estudo a cidade de Goiânia. Tal escolha se deve ao caráter múltiplo e variado do campo umbandista nesta cidade, e por termos já realizado estudos anteriores sobre a história da religião umbandista na capital goiana nos últimos anos, o que nos levou às revisões conceituais que ora desenvolvemos. Nossas pesquisas realizadas acerca da umbanda, não só em Goiânia como em outras cidades do entorno, como Anápolis e Aparecida, demonstram claramente a existência de uma variedade grande de formas de culto e interpretações da umbanda, desde aquelas mais próximas ao candomblé, onde há uma maior presença dos orixás, utilização de músicas e danças, além das presenças de bebidas alcoólicas, fumos e ervas durante o culto; até aquelas que mais assimilaram o kardecismo, que apresentam um ritual mais despojado das características citadas, com menor presença de imagens, velas, indumentárias e cânticos característicos da umbanda.



Podemos notar melhor a presença destas características ao voltarmos nosso olhar para alguns terreiros de nossa capital. O Centro Espírita Anjo Ismael, por exemplo, é considerado por alguns estudiosos como um dos terreiros mais tradicionais e antigos de nossa capital, e é um exemplo de trabalho mais “tradicional” de umbanda, o que podemos perceber pela descrição feita na pesquisa de Josivânia Silva (2007, p. 67):

O altar tem um formato de triângulo, composto de imagens dos santos católicos e símbolos das divindades afro e indígenas. (...) Na hierarquia religiosa tem-se o diretor espiritual que é o senhor Luiz. (...) Ele é auxiliado pelos ogãs, mãe de terreiro, mãe pequena e pelos médiuns. (...) [Em dia de trabalho,] os médiuns e os cambonos chegam cedo, colocam suas vestes brancas e ficam descalços. (...) As mulheres usam saias longas e rodadas. O ritual se inicia com a purificação do local através de incenso. (...) No espaço da gira em círculo o pai de santo começa o canto que se chama pontos cantados. (...) Na oração cantam várias músicas, pedem permissão a Oxalá, Iemanjá, Ogum e outras entidades para dar início aos trabalhos. Logo em seguida, os médiuns entram em transe e incorporam as entidades espirituais. (...) Cada médium depois de incorporado traça no chão os símbolos de suas entidades e recebem seus equipamentos de acordo com a entidade que vai representar. Inicia-se o aconselhamento e cura dos que estão na assistência.

Pela descrição, podemos perceber todos os elementos mais comumente encontrados num trabalho de umbanda, que sempre fazem referências ao candomblé, como a denominação “pai de santo”, “mãe pequena”, “ogãs”, e o louvor aos orixás, como “Oxalá, Iemanjá, Ogum”; elementos do kardecismo, como as denominações de “médiuns”, “incorporam”, as noções de “entidades espirituais”; e por fim elementos típicos da umbanda, possivelmente herdados da antiga macumba, como os “pontos cantados e riscados”, a “defumação”, a denominação de “cambonos”, e as próprias entidades que aparecem no trabalho, os “preto-velhos e caboclos”. Este é um exemplo de terreiro que estaria bem no centro do *continuum* mediúnico proposto por Lísias Negrão, incorporando elementos de religiões dos dois polos, ou seja, tanto do kardecismo quando do candomblé.

Em um dos polos deste *continuum*, encontramos terreiros que de tão influenciados pelo kardecismo, apresentam um ritual totalmente destituído destes elementos que aqui consideramos típicos da umbanda. É o caso do Centro Espiritualista Irmãos do Caminho, localizado no St. Pedro Ludovico. Seu culto é dividido em duas partes, uma pública em que não há incorporação de entidades, apenas os médiuns dispostos em círculo realizam o que os espíritas chamam de “passe magnético”, uma técnica que visa, pela utilização das mãos e da manipulação de energias, retirar da pessoa as energias negativas que possam a estar envolvendo.



A segunda parte do trabalho ocorre em uma sala separada nos fundos do templo, e é aí que percebemos alguns elementos da umbanda. Este trabalho é direcionado apenas aos casos mais graves, geralmente de espíritos obsessores<sup>4</sup>, que necessitam de uma atenção especial para conseguir alcançar êxito (geralmente apenas casos de saúde). Ao entrar na sala, a pessoa é conduzida a uma cadeira, e as entidades da umbanda (Caboclos, Preto-velhos e Exus), incorporadas nos médiuns retiram estes espíritos obsessores e aconselham a pessoa para que ela não tenha mais problemas. Mesmo ali nesta sala não há a presença de elementos característicos da Umbanda, apenas os fumos e bebidas dos exus.

Podemos perceber pela descrição feita acima, que a influência kardecista neste caso acaba por redefinir a dinâmica do trabalho umbandista. Aqui já não há o contato do frequentador do terreiro com o fenômeno da incorporação das entidades da umbanda. Seu contato com as entidades é mínimo, e reservado para pouquíssimas pessoas. O restante, que não tem acesso a este trabalho, somente têm contato com a parte “kardecista” do trabalho.

No polo oposto, temos a apresentação do trabalho de umbanda mais influenciada pelo candomblé. Um exemplo deste tipo de terreiro em Goiânia é o Ilê Asé Alaketu Omi Osolufon, liderado pelo pai de santo Kênio de Oxalá, se caracterizando como um terreiro de candomblé, mas realizando também trabalhos na umbanda. Por conta disto, o trabalho de umbanda lá realizado é bastante influenciado pelo candomblé, como podemos perceber na descrição a seguir:

Os assistentes são dispostos ao redor do pilar central, todos vestidos de branco e com roupas cheias de adornos, como saias de baianas para as mulheres e batas indianas para os homens. O ritual se divide em três partes. A primeira delas é a dos pontos cantados, que se inicia com a chegada do pai de santo. Três assistentes tocam os atabaques enquanto os outros ficam em círculo ao redor do pilar e começam a entoar os pontos cantados ao mesmo tempo em que dançam e giram. Após executarem os pontos cantados de vários orixás, é iniciada a segunda parte do trabalho, destinada às orações. Os assistentes abrem o círculo e os frequentadores são convidados a integrarem-no, ficando todos de mãos dadas. Coordenadas pelo Pai Kênio, várias pessoas são convidadas a fazer uma oração, decorada ou espontânea. Após várias orações o pai de santo faz um pequeno discurso, uma espécie de pregação, falando sobre coisas do outro mundo e sobre o papel da religião e dos orixás na vida das pessoas. A seguir é iniciada a terceira parte do trabalho: o ritual de incorporação. Novamente são cantados os pontos, os frequentadores são convidados a se sentarem

---

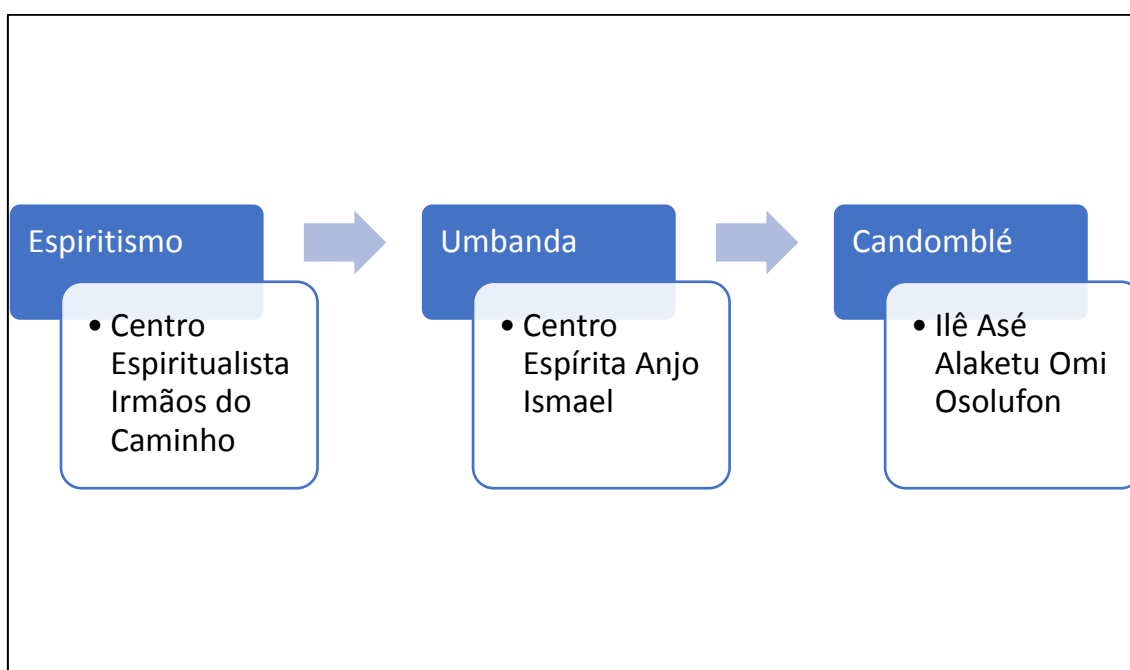
<sup>4</sup> Segundo a teoria kardecista, os espíritos obsessores são espíritos, que ou por maldade ou ignorância, se ligam às pessoas encarnadas, influenciando em sua vida cotidiana, seja sugando suas energias, seja lhes transmitindo energias negativas. Para afastá-los, a umbanda tem um ritual próprio, em que estes espíritos são atraídos para o terreiro e lá são conduzidos por espíritos mais evoluídos para lugares de aprendizado do mundo espiritual.



em seus lugares e os médiuns começam a receber as entidades, se espalhando ao redor do salão (NOGUEIRA, 2005, p. 51-52).

Pela descrição feita, podemos perceber a enorme distância entre um trabalho deste tipo e o realizado pelo Irmãos do Caminho, por exemplo. Aqui os elementos do candomblé são utilizados e acabam por redefinirem o trabalho da umbanda, que passa a contar com a presença dos atabaques, e de uma gira para os orixás, antes do fenômeno da incorporação em si. Além disto, as próprias entidades trabalham com recursos do candomblé, recomendando aos frequentadores a feitura de *ebós*<sup>5</sup>, ou que se consultem com os *búzios*.

Figura 1 – Polos de Influência em um Continuum Mediúnico



Fonte: Pesquisa de Campo. Elaborado pelo autor.

Até aqui vimos exemplos de trabalhos que mostram que a teoria do *continuum* mediúnico é em partes ratificada pela prática cotidiana dos terreiros a que temos acesso (Figura 1). No entanto, recentemente, novos elementos têm se inserido na religião umbandista, fazendo com que este *continuum* composto por apenas dois polos, como definido por Cândido Camargo (1961) e Lísias Negrão (1996), não dê mais conta de abarcar toda a

<sup>5</sup> O ebó é uma oferenda feita ao orixá, através da oferta a este de comida, bebida e às vezes até com o sacrifício de um animal. Na umbanda é correspondido pelos chamados despachos, só que na umbanda o despacho tem outro sentido, sendo destinado não aos orixás, mas aos eguns (espíritos).





gama de possibilidades proporcionadas pela umbanda hoje. Além do próprio catolicismo, percebemos que novas matrizes religiosas, de origens distintas, são incorporadas e utilizadas pelos pais de santo, fazendo com que este conceito do *continuum* se torne inadequado para analisar a prática dos terreiros de umbanda hoje.

A influência das religiões da nova era ou religiões holísticas, e de práticas e ideias orientais na umbanda hoje é algo cada vez mais encontrado. Podemos perceber que estas religiões se configuram em um novo polo de influências para a prática dos terreiros, que cada vez mais incorporam elementos deste tipo em seus trabalhos, saindo, portanto, do eixo candomblé-kardecismo definido pelo *continuum* mediúnico de Cândido Camargo (1961) e Lísias Negrão (1996).

Podemos perceber esta possibilidade no trabalho de Sandra Maria Machado intitulado “Umbanda: reencantamento na pós-modernidade” (2003). Como o próprio título demonstra, Sandra trabalha com a ideia weberiana do desencantamento da sociedade moderna, colocando a umbanda como um veículo que permite ao fiel que a busca, um reencantamento, ou seja, uma busca pelo mágico, pelo encanto religioso, que a sociedade moderna havia deixado de lado e substituído pelo saber científico.

Para ratificar sua hipótese, Sandra Machado (2003) analisa um centro espírita dos mais recentes na história de Goiânia, localizado em um bairro de classe média da capital, intitulado Centro Espírita Mensageiros da Caridade (CEMEC). Neste centro podemos notar como a umbanda vem utilizando elementos das religiões holísticas ou místicas, incluindo em seu repertório além daqueles elementos tradicionais citados anteriormente, novos elementos que a tornam ainda mais diversificada. É o caso deste CEMEC, cuja presidente, Sra. Tânia, é formada pela Universidade Holística de Brasília (UNIPAZ), e procura incorporar, paralelamente aos trabalhos de umbanda realizados na casa, técnicas das religiões holísticas e tratamentos alternativos, como percebemos neste trecho:

(...) [No CEMEC] se observa a influência dos movimentos da nova era (como resultante da diversidade da pós-modernidade), consequência da formação holística da dirigente da casa, [como a utilização] da cromoterapia [através das] luzes azul e verde para “criar” o ambiente adequado; [e da] nomenclatura: “energia positiva”, os guias orientais (...) (MACHADO, 2003, p. 94).

Existe, portanto, na umbanda, uma abertura para o “novo”, para a incorporação de elementos e práticas de matrizes religiosas relativamente recentes, como as religiões da nova



era. Isto é possível pelo caráter totalmente aberto desta religião. Não existindo uma maior institucionalização e um código doutrinário e ritualístico que seja aceito e reconhecido por todos os praticantes da umbanda, cada centro ou terreiro dispõe dos elementos religiosos à sua volta da maneira que achar mais adequado. No caso descrito, trata-se apenas da incorporação de técnicas holísticas concomitantemente ao trabalho de umbanda.

Mas há casos em que este hibridismo da umbanda com religiões holísticas, alternativas e orientais extrapola a simples associação, e se configura em um caso de ressignificação dentro de seu ritual. É o caso do que vem sendo chamado recentemente de “umbanda esotérica”, ou mais especificamente de “linha do oriente da umbanda”. Em estudo recente sobre a presença desta linha em Goiânia, Welthon Rodrigues Cunha (2004) demonstra como elementos orientais encontram espaço receptivo nos trabalhos de umbanda, que passam a incorporá-las sob a denominação de linha do oriente. Na maioria dos casos, trata-se de trabalhos realizados com entidades de ciganos, que incorporam nos médiuns juntamente com os tradicionais preto-velhos e caboclos, e prestam assistência aos que os procuram, realizando curas e até mesmo cirurgias espirituais.

Cunha (2004) faz a análise em três terreiros localizados na grande Goiânia<sup>6</sup>, sendo dois terreiros localizados em Aparecida de Goiânia e um em Goiânia. Todos apresentam uma linha de ciganos, que segundo o autor “são formas mais simplificadas e com menor grau de especialização” (CUNHA, 2004, p. 79) do que os “mestres orientais” propriamente ditos. No entanto, a presença dos ciganos já nos dá uma ideia de novas formas de apresentação do culto umbandista, já que elementos considerados “orientais” ou “esotéricos” aparecem nestes trabalhos ressignificados e incorporados ao trabalho de umbanda, como ele deixa claro nesta descrição:

[No Centro Espírita Reino dos Orixás] os médiuns incorporados com os ciganos usam lenços na cabeça e (no caso das entidades femininas) saias longas e coloridas. As entidades falam muito, com um sotaque característico, fumam cigarros, bebem cerveja, vinho e usam varetas de incenso, cristais, moedas e baralhos (CUNHA, 2004, p. 73).

Em seguida Welthon Cunha (2004, p. 78) descreve uma festa de ciganos realizada no Centro Espírita de Umbanda João Grande:

---

<sup>6</sup> A Grande Goiânia abarca a cidade de Goiânia e entorno, incluído aí as cidades limítrofes, como Aparecida, Senador Canedo, entre outras.



Na frente do altar tradicional foi colocado um outro [altar], com a imagem da Santa [Sara, considerada “padroeira do povo cigano”], diversas frutas, cálices com vinho, flores, varetas de incenso e cristais. Todo o centro foi decorado com tecidos e véus para dar a “sensação de se estar numa tenda”. As músicas de umbanda foram substituídas por fitas de música árabe e indiana. O “cigano Pietro” incorporado no seu médium [e presidente da casa, Adriano] e a “cigana Gaetana” incorporada na médium Aurilene foram os mais procurados, ambos orientais.

Podemos perceber assim, que não são apenas as influências estudadas por Cândido Procópio e outros autores que atingem a umbanda. Mas, pelo seu caráter extremamente dinâmico e aberto, esta religião tem a capacidade de se adaptar e incorporar aos seus cultos elementos diversos, de várias formas religiosas distintas. Concluímos, então, que o conceito de *continuum* não pode abarcar toda a diversidade que encontramos na umbanda. Assim, ao invés da linha proposta por autores como Cândido Camargo (1961) e Lísias Negrão (1996), recorreremos à teoria do Rizoma: um quadro onde várias linhas se entrelaçam, podendo dar origem a inúmeras combinações diferentes, dependendo da matriz religiosa que se utiliza, mas mantendo as características principais que a definem.

### **Superando o *continuum*: a teoria do rizoma umbandista**

A ideia de rizoma é analisada, primeiramente, na obra de Deleuze & Guattari (1995), e remete a conceitos como multiplicidade, dinamismo, diversidade. Como define Diva Damato (2003, p. 37) em um de seus textos, “o rizoma (...) se caracteriza pelos princípios da conexão, da heterogeneidade, da multiplicidade, da recusa de um eixo, da ausência de um modelo (...)”. Este conceito nos auxilia a compreender tanto a formação da religião umbandista quanto sua atualidade. Tal conceito foi desenvolvido para se criar um sistema onde impera a multiplicidade, em contraste com os sistemas binários. A palavra foi tomada emprestada da biologia, e refere-se a um modelo de raiz encontrado em algumas plantas que apresenta inúmeras ramificações:

[...] rizoma é uma raiz que vai em todas as direções, que se mistura às raízes de todas as plantas que venha a alcançar, resultando num emaranhado inextrincável [...]; O rizoma [...] se caracteriza pelos princípios da conexão, da heterogeneidade, da multiplicidade, da recusa de um eixo, da ausência de um modelo, quer estrutural, quer gerativo (DAMATO, 2003, p. 37).

Num sistema rizomático, seria impossível mapear origens ou encadeamentos, pois neste sistema, como concebido pelos dois filósofos, as fases não se sucedem em forma de



etapas bem delimitadas. “Um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda. Um eixo genético é como uma unidade pivotante objetiva sobre a qual se organizam estados sucessivos” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 20). De forma análoga, podemos afirmar que os processos culturais agem de forma rizomática. As hibridações, como conceituadas por Bhabha (1998) e Canclini (2006), nada mais são que processos rizomáticos, nos quais não se consegue mapear, de forma precisa, os encadeamentos realizados que resultaram nas novas estruturas disponíveis. E por estarem sempre em transformação, tais processos nunca tem começo nem fim, filosoficamente falando, eles são sempre “meio”, sempre “entre”, assim como o rizoma de Deleuze & Guattari (1995, p. 36):

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. [...] Fazer tábula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento.

Edouard Glissant (2005) também trabalha com esta ideia de rizoma, retirada da obra de Deleuze & Guattari (1995). Segundo ele, “estes autores propõem, do ponto de vista do funcionamento do pensamento, o pensamento da raiz e o pensamento do rizoma. A raiz única é aquela que mata à sua volta, enquanto o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes” (GLISSANT, 2005, p. 71).

A mesma ideia encontramos no conceito de “pensamento de arquipélago”, também de Edouard Glissant. Para Zilá Bernd (2004, p. 104), o arquipélago é caracterizado pela “imprecisão, pela ambiguidade e pela relatividade, pois o arquipélago é ao mesmo tempo uno e múltiplo, uma vez que cada uma das ilhas pode guardar sua especificidade”. Glissant (2005, p. 106) complementa dizendo que “podemos resumir explicando a oposição entre um pensamento arquipélago e um pensamento continental: este último é pensamento de sistema e aquele é o pensamento daquilo que é ambíguo”.

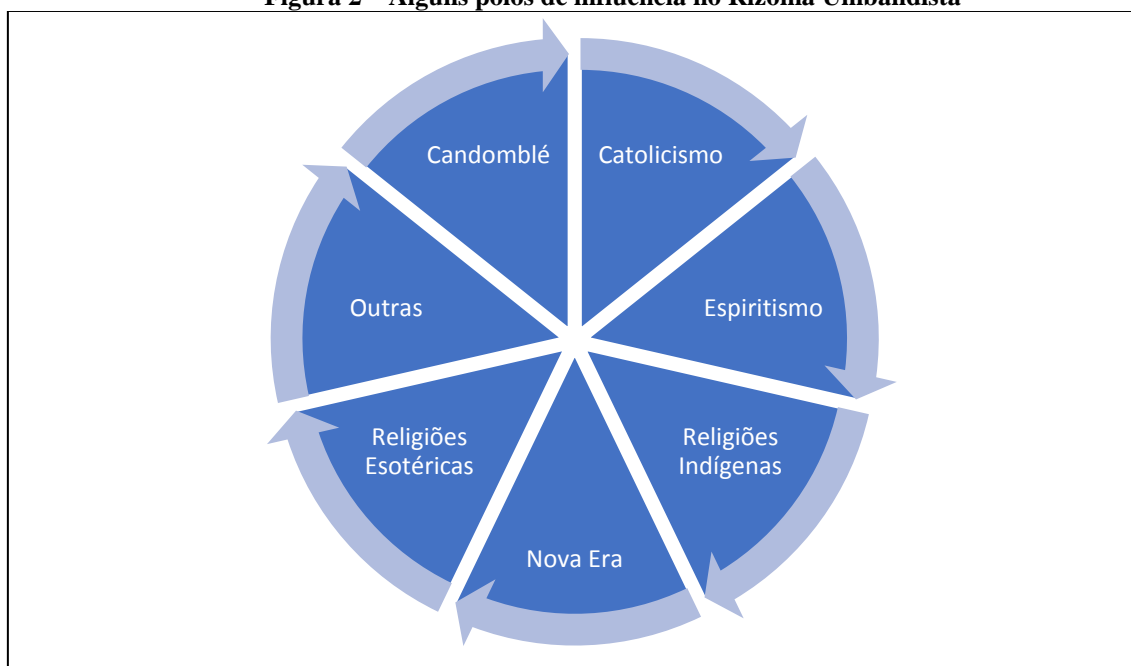
A noção de rizoma e de pensamento arquipélago, portanto, estão ligadas às noções de caos-mundo e crioulização para Glissant (2005). Trata-se de uma desconstrução do que é fixo e uno, de uma abertura para o múltiplo, para o ambíguo. Seguindo esta análise podemos fazer uma distinção entre o *continuum* proposto por Cândido Camargo (1961) e Lísias Negrão



(1996), como um sistema fechado, fixo de classificação, em oposição à aplicação do rizoma, de Deleuze & Guatarri, considerando assim estas religiões como sistemas abertos, múltiplos, ambíguos, que podem buscar elementos em diversas influências religiosas para compor o quadro de suas práticas diárias.

Creio ser este conceito mais aplicável ao modo como está estruturada a religião umbandista. Não se trata mais de pensar em apenas duas matrizes culturais que se relacionam, mas, como foi demonstrado, abrir o leque para uma infinidade de formas religiosas diferentes que influenciam e se interagem dentro desta religião. Trata-se de um rizoma umbandista, uma infinidade de influências, um arquipélago com várias ilhas, onde cada terreiro, centro ou tenda de umbanda pode ir buscar suas influências (Figura 2). Trata-se de um sistema aberto – não fechado como o *continuum* o era – cujos diversos elementos são utilizados, misturados, ressignificados e reelaborados para dar forma ao culto religioso umbandista, e que todos juntos dão origem a uma religião absolutamente complexa e diversificada.

**Figura 2 – Alguns polos de influência no Rizoma Umbandista**



Fonte: Pesquisa de Campo. Elaborado pelo Autor.

Este caráter aberto da umbanda se deve à própria história de sua formação. Praticada pelos negros, ex-escravos e mestiços, que procuravam dar vazão à sua religiosidade, as



macumbas e calundus que proliferaram por praticamente todo o Brasil uniam em seus rituais elementos diferentes das matrizes religiosas que estavam disponíveis à época, como o catolicismo e as práticas mágicas africanas e indígenas. Posteriormente, tais macumbas receberam a influência do espiritismo kardecista, que veio da Europa trazido pelos intelectuais e pela elite da época.

A umbanda, portanto, é o resultado de todas estas misturas. E as observações que realizamos em terreiros de Goiânia demonstram que os umbandistas não pararam de misturar e hibridizar seus cultos, mas pelo contrário, agora buscam novas fontes e novos elementos para incrementarem sua prática e assim conseguirem responder de maneira mais satisfatória aos anseios dos que os procuram.

Não há [, portanto,] uma umbanda “oficial”, com relação à qual as mudanças constituiriam deturpações; na realidade, cada terreiro dispõe e combina, à sua maneira, elementos de uma rica e variada tradição religiosa, em torno de alguns eixos mais ou menos invariantes (MAGNANI, 1986, p. 43).

Quais seriam, portanto, estes “eixos mais ou menos invariantes” a que se refere Magnani? Se a umbanda é uma religião híbrida, como vimos até aqui, na qual diversos elementos são utilizados de diferentes formas pelos membros desta religião, o que faz com que possamos enquadrar práticas religiosas tão diversas sob uma mesma denominação religiosa? O que une estas diferentes práticas como uma única religião? Por último, portanto, temos de identificar o que define, em geral, a religião umbandista.

Para que possamos atingir tal objetivo, se faz necessário identificarmos os elementos que são indispensáveis ao culto umbandista, aqueles que mais se repetem e servem para caracterizar sua prática, independente das formas com que apareçam. “Como define Durkheim (1996), temos de reluzi-la ao indispensável, àquilo sem o qual ela não pode existir” (NOGUEIRA, 2005, p. 40).

Renato Ortiz (1996, p. 69) define que

a religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto.

Partindo deste princípio, já temos um primeiro elemento que definiria a prática umbandista: o fenômeno da incorporação, que encerra em si duas características primordiais



da prática umbandista. Em primeiro lugar, a crença na existência de dois mundos distintos: o mundo visível, terreno, habitado por nós, seres humanos de carne e osso; e o mundo dos espíritos, transcendental, metafísico, para o qual nossa alma vai depois da morte. Em segundo lugar, a crença na possibilidade de contato entre estes dois mundos, que se dá pelo fenômeno da possessão, incorporação ou transe mediúnico.

Este fenômeno ocorre durante o ritual umbandista, e é quando os espíritos daqueles que já morreram “baixam” no corpo de seus “cavalos” ou médiuns<sup>7</sup>, assumem o controle de seus corpos, e passam a agir e a falar por meio deles, realizando então “consultas” aos que os procuram, ouvindo-os, fornecendo conselhos e receitando remédios quando necessário.

Mas não são espíritos quaisquer que “baixam” nos terreiros umbandistas. Visto que este fenômeno é comum em outras religiões, como no espiritismo e no candomblé, a umbanda se diferencia por trabalhar com determinados tipos de espíritos, considerados tipos ideais de indivíduos “marginalizados” na sociedade, mas que no terreiro de umbanda são divinizados e se tornam a base central de seu culto. Como afirma Patrícia Birman (1983, p. 46),

podemos dizer que o poder religioso na umbanda decorre disso, de uma inversão simbólica em que os estruturalmente inferiores na sociedade são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem.

Quem são então estas classes “estruturalmente inferiores” na sociedade? Trata-se do negro, do velho, do índio, da criança, do marginal, classes de indivíduos que, na umbanda, são tipificadas e simbolizadas por entidades espirituais. Traduzem-se então como pretos-velhos, caboclos, crianças, exus, e diversas outras entidades que, dependendo da orientação do terreiro, têm seu espaço dentro do ritual umbandista.

Fica assim estabelecido, portanto, os três elementos que definem [o ritual de] umbanda. O primeiro é o fenômeno da incorporação, que a distingue das religiões de veneração como o cristianismo; o segundo o trabalho com espíritos que são [considerados] marginalizados na sociedade “civilizada”, o que a distingue do kardecismo, que trabalha com entidades consideradas “evoluídas”, como médicos, padres etc., e do candomblé, que trabalha diretamente com os *orixás*; e o terceiro a conversa direta entre a entidade incorporada e o paciente que procura o centro de umbanda, que a distingue do candomblé, em que os *orixás* incorporados não conversam com os frequentadores do culto (NOGUEIRA, 2005, p. 40).

<sup>7</sup> Recebem as denominações de “cavalos”, “médiuns” ou até mesmo “burros”, aquelas pessoas que durante o ritual umbandista são responsáveis por receber, em seu corpo, os espíritos, que após “entrar” no corpo da pessoa, passam a falar e agir por meio dele.



Portanto, o fenômeno da incorporação é o elemento chave para se compreender a religião umbandista, tanto do ponto de vista ritualístico quanto das crenças. Ele encerra em si a crença na comunicação com os espíritos, e é o ponto alto do ritual umbandista, quando determinadas “classes” de espíritos “baixam” nos terreiros para praticarem a caridade, auxiliando e ajudando a quem os procura.

Tais elementos foram se constituindo ao longo de toda a história da umbanda, em um longo processo de assimilações, trocas, hibridações e também de repressões, que a fizeram tornar-se tão diversificada.

### **Considerações finais**

Percebemos, assim, como revisar os conceitos relativos à prática umbandista se torna essencial para os estudos das religiões afro-brasileiras. Por ser uma religião tão dinâmica, a umbanda tem se modificado a cada dia, fornecendo novos modelos de práticas religiosas e, assim, fugindo aos padrões estabelecidos por diversos autores até a década de 1990.

Este é o caso da teoria do *continuum* mediúnico, que, como verificamos, se torna limitado na tentativa de explicar as práticas umbandistas. Apesar de ter sido importante e se tornado clássico na análise desta religião, a teoria de Cândido Procópio Camargo revelou-se carente de revisão e ampliação. Neste sentido surge o conceito de rizoma, aqui proposto por nós como uma alternativa conceitual que consiga abarcar a diversidade das práticas umbandistas que temos observado.

O rizoma umbandista, assim, propõe não uma umbanda dividida entre dois polos apenas, como o era na teoria do *continuum mediúnico*, mas sim numa multiplicidade de polos de influência diferentes a que a religião está sujeita e com os quais negocia. Assim surgem no espectro de influências da umbanda não apenas o kardecismo e o candomblé, mas também as práticas esotéricas, religiões da nova era, práticas orientais, entre outros que possam aparecer.

Como uma raiz rizomática que apresenta inúmeras ramificações possíveis, assim é a umbanda, que tem a possibilidade de misturar-se em diferentes graus, resultando em práticas totalmente novas e originais.





## Referências

- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.
- BERND, Zilá. O elogio da criouldade – o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004. (p. 99-111).
- BHABHA, Hommi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BIRMAM, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CAMARGO, Cândido P. F. de. **Kardecismo e Umbanda – Uma interpretação sociológica**. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade**. 4ª ed., 1ª reimp. São Paulo: Edusp, 2006.
- CUNHA, Welthon R. **A linha do oriente na Umbanda: função e construção de um campo simbólico religioso**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: UCG, 2004.
- DELEUZE, Giles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FERRETTI, Sérgio F. **Repensando o Sincretismo – Estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: EDUSP, 1995.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.
- MACHADO, Sandra M. C. **Umbanda: reencantamento na pós-modernidade?** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: UCG, 2003.
- NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia – limites entre religião e magia**. Monografia (Graduação em História). Anápolis: UEG, 2005.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro – Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. 5º Ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.



RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

SILVA, Josivânia A. de S. **Religião e poder no Centro Espírita Anjo Ismael**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: UCG, 2007.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 1994, vol. 1.