



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**VANESKA GONÇALVES COSTA**

**MULHERES NA UMBANDA: UMA HISTÓRIA DA RELIGIÃO NO RIO DE  
JANEIRO A PARTIR DA AGÊNCIA FEMININA**

**SÃO PAULO, SP**

**2025**

**VANESKA GONÇALVES COSTA**

**MULHERES NA UMBANDA: UMA HISTÓRIA DA RELIGIÃO NO RIO DE  
JANEIRO A PARTIR DA AGÊNCIA FEMININA**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, sob a orientação da Profa. Doutora Patrícia Rodrigues de Souza.

Área de Concentração: Estudos Empíricos da Religião

**SÃO PAULO**

**2025**

## **Folha de Aprovação**

**Banca Examinadora**

---

**Orientador(a)**

---

**Examinador interno**

---

**Examinador Externo**

**O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP)**

This work was carried out with support from São Paulo Foundation (FUNDASP)

**O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de  
Nível Superior – Brasil (CAPES), código de financiamento 88887.911654/2023-00**

This work was carried out with the support of the Coordination for the Improvement of Higher  
Education Personnel - Brazil (CAPES), funding code 88887.911654/2023-00

À mulher mais importante da minha vida: minha mãe Aurenny, que me deu a vida e me mostra o que é o amor. À todas as mulheres que viveram sem ter suas histórias contadas. E às exu-mulher, iyabás, pombagiras, caboclas, pretas-velhas, êres, ciganas, baianas, malandras, cangaceiras, marinheiras, marisqueiras e toda a espiritualidade feminina. Em especial Luz da Noite e Maria das Sete Saias. À Exu Marabô que me alertou sobre fundamento.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha mãe Oxum, senhora da fertilidade, da beleza e das águas doces, que me conduz com sabedoria e doçura. Agradeço a todas as entidades do Templo da Liberdade do Tupinambá, em especial ao Caboclo do Tupinambá, meu pai espiritual, que me acolheu com firmeza e amor, e que me ensina a aprender a ser livre.

Agradeço à minha mãe carnal, Aurenny, que me deu a vida, que me gestou e sempre cuidou de mim com muita dedicação. Seu amor me sustenta e me mantém firme. Me inspira sua leveza e alegria diante da vida. Para você, “tudo vai dar certo”, e no final, sempre dá.

Agradeço à minha mãe de santo, Cláudia Alexandre, que com seu exemplo, sua força e sua dedicação, cuida do meu Ori e me inspira a ser uma médium comprometida por amor e por escolha do caminho espiritual todos os dias. Sua presença ilumina meus passos, tanto nos espaços sagrados quanto na Academia.

À minha irmã Jessica Costa, agradeço por caminhar comigo à sua maneira e contribuir para minha formação enquanto mulher. Me admira, desde cedo, sua coragem de fazer aquilo que acredita, mesmo diante dos obstáculos.

Às minhas ancestrais que caminham comigo em silêncio, na força da intuição e da memória. E também às mulheres da minha linhagem, bisavós, avós, tias, primas e tantas outras que vieram antes ou seguem ao meu lado neste tempo-espço presente. Cada uma, a seu modo, sustentou o chão que hoje piso e me permitiu escrever esta história.

À minha orientadora Patrícia Souza, ofereço minha profunda gratidão: por sua escuta, seus direcionamentos pertinentes, paciência diante das minhas idas e vindas, e por não soltar minha mão mesmo diante das minhas inseguranças, confusões e durezas. Você é inspiração espiritual e intelectual. Que com seu exemplo e sua ajuda, eu encontre o corpo no próximo passo.

Às minhas amigas que seguraram a minha mão durante essa caminhada e me acalmaram com amor, palavras, cuidados, incentivos e risadas, em especial Ana Paula Florido, Gizele Costa e Tabata Bocalil. Vocês me mostram que somos nós, mulheres, por nós.

Agradeço com carinho e respeito às mães de santo Ana Rosa Benedito, Elizabeth Dias e Patrícia Dias, que me acolheram em suas casas com generosidade, permitindo que eu observasse de perto a força, a beleza e a centralidade do feminino em suas práticas. Suas presenças reafirmam que a liderança das mulheres na Umbanda é concreta, viva e resistente.

Reconhecendo que o equilíbrio entre o masculino e o feminino é fundamental nas religiões afro-ameríndias, agradeço ao meu pai carnal, Climério. Um homem nordestino, presente, amoroso, que me ensinou muito através do exemplo e inteligência. Ao contrário da realidade de muitas mulheres, tive o privilégio de ter um pai que cuidou da minha educação material e emocional e, por isso, posso escrever hoje esta dissertação. Esta lembrança é também uma homenagem: escrevo com saudade e gratidão, na esperança de que estas palavras o alcancem no Orun. Sinto sua falta.

Agradeço ao mestre Luiz Alexandre, que, numa consulta numerológica há 10 anos, foi o primeiro a afirmar que eu tinha missão espiritual com a escrita. Num gesto simbólico, me deu uma folha em branco e uma caneta e disse: “Escreva”. Naquele momento, não consegui. Mas o gesto ficou. E hoje, com este trabalho, começo a responder àquele chamado.

Aos amigos da PUC que compartilharam angústias, alegrias e aprendizados ao longo desta trajetória. Em especial, meus amigos: Henrique Carvalho, irmão de fé e amigo amoroso, sempre com palavras de conforto e um abraço acolhedor; Alexandre Valdetaro, irmão de fé, por abrir esta porta acadêmica “nessa temporada” com a calma de Oxalá e me incentivar a escrever o projeto de pesquisa; e Cipriano Kasase, que me tocou profundamente com sua inteligência, oratória e sensibilidade, personificando a força ancestral africana viva.

A todos os professores do Programa de Ciência da Religião da PUC-SP, em especial ao Professor Ênio José da Costa Brito, por ter resistido bravamente e sido, durante tanto tempo, a voz das religiões afro-brasileiras no Programa, mostrando que é possível exercer a docência com amorosidade, cuidado e sensibilidade. Ao Professor Wagner Sanchez, pela calma, paciência e orientações sempre generosas. E à Andrea Bisuli, mulher, mulher! Se não fosse tu, eu ainda estava rodando que nem pião. Obrigada pela escuta, pela paciência e pelos caminhos abertos com tua orientação.

Agradeço ainda a todos os amigos e amigas que acompanharam essa jornada, infelizmente não consigo nomear um a um por aqui, mas vocês sabem quem são. Estiveram presentes em cada etapa, seguraram minha mão e me ouviram repetir (mil vezes!) que eu não podia sair como vocês porque eu precisava escrever. Pessoal, essa etapa acabou. Obrigada pelo amor, apoio e pela paciência.



*Mulher, mulher  
Se ela é Tata mironguê  
Se ela é Tata na calunga  
Ela é pombogirê  
Mulher, mulher  
Se ela é Tata mironguê  
Se ela é Tata na calunga  
Ela é pombogira*

*É mulher que cai pra lá  
É mulher que cai pra cá  
Se ela é Tata na calunga  
Ela é pombogira  
(Ponto de Pombagira)*

## RESUMO

A presente dissertação se propõe a analisar como o processo de institucionalização da umbanda, a partir das décadas de 1920, ao se alinhar às estruturas da sociedade dominante, contribuiu para a marginalização das mulheres, especialmente das negras, nos espaços formais e na literatura da religião. Embora sua atuação nas práticas e nos terreiros tenha sido constante, suas presenças foram silenciadas nos registros institucionais e nas narrativas hegemônicas sobre a história da umbanda. Nesse sentido, proponho neste trabalho contar uma versão da história da umbanda no Rio de Janeiro que reconheça a importância das mulheres negras, bem como a presença de diferentes mulheres, tanto nas práticas que antecederam sua institucionalização quanto nas primeiras décadas de sua conformação como religião. Essa pesquisa se insere no campo da Ciência da Religião, em diálogo com teorias de gênero, raciais e sociais, buscando compreender os mecanismos estruturais que atravessam a trajetória das mulheres na umbanda. A dissertação adota uma abordagem histórica, com apoio no método indiciário, articulando análise documental, bibliográfica e fontes diversas. Os capítulos percorrem, em primeiro lugar, as raízes históricas da subalternização feminina no Brasil, passando pelas tradições negras e indígenas anteriores à institucionalização da umbanda, pela análise das federações e congressos que moldaram uma versão oficial da religião, até a apresentação de trajetórias de resistência protagonizadas por mulheres umbandistas. O trabalho aponta que o apagamento das mulheres não é circunstancial, mas expressão de um processo mais amplo de marginalização institucional e estrutural, herdado de uma história patriarcal, colonial e racializada. Ao trazer à tona essas histórias silenciadas, esta pesquisa contribui para uma reinterpretação da história da umbanda e reafirma a importância das mulheres na sustentação e transmissão da tradição religiosa.

**Palavras-chave:** Umbanda; gênero; mulheres negras; mulheres; liderança feminina; sacerdócio feminino.

## ABSTRACT

This dissertation aims to analyse how the process of institutionalizing umbanda, from the 1920s onwards, by aligning itself with the structures of dominant society, contributed to the marginalization of women, especially black women, in formal spaces and in the religion's literature. Although their presence in the practices and in the terreiros has been constant, their presence has been silenced in institutional records and in hegemonic narratives about the history of umbanda. In this sense, I propose to tell a version of the history of umbanda in Rio de Janeiro that recognizes the importance of black women, as well as the presence of different women, both in the practices that preceded its institutionalization and in the first decades of its formation as a religion. This research is part of the Science of Religion field, in dialog with gender, racial and social theories, seeking to understand the structural mechanisms that traverse the trajectory of women in Umbanda. The dissertation adopts a historical approach, based on the indicative method, combining documentary analysis, bibliography and various sources. The chapters first go through the historical roots of female subalternization in Brazil, passing through black and indigenous traditions prior to the institutionalization of Umbanda, through an analysis of the federations and congresses that shaped an official version of the religion, up to the presentation of paths of resistance led by Umbanda women. The work points out that the erasure of women is not circumstantial, but an expression of a broader process of institutional and structural marginalization, inherited from a patriarchal, colonial and racialized history. By bringing these silenced stories to light, this research contributes to a reinterpretation of the history of Umbanda and reaffirms the importance of women in sustaining and transmitting the religious tradition.

**Keywords:** Umbanda; gender; black women; women; female leadership; female priesthood.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### Figuras

Figura 1 : A Feiticeira – Modesto Brocos (1895)	p.50
Figura 2: A Mandinga – Modesto Brocos (1895)	p.51
Figura 3: Notícia sobre a Casa da Fortuna liderada por uma mulher em 1892	p.92
Figura 4: Foto dos participantes da prática da Macumba de Libania Brito	p.107
Figura 5: Reportagem sobre a macumbeira Albertina de Carvalho	p.110
Figura 6: Delegados do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda	p.122
Figura 7: Assistência do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda	p.125
Figura 8: Oradores do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda	p.126
Figura 9: Iabás preparam a comida de Orixá	p.144
Figura 10: Arreamento de comidas no terreiro por mãe Guiomar	p.145
Figura 11: Ginja Tí Inkice Olga da Mata	p.147
Figura 12: Seção do Lar no Jornal da Umbanda	p.149
Figura 13: Notas sobre o Departamento Feminino da (UEU)	p.151
Figura 14: Médiuns no Centro Beira-Mar com Amália Augusta Bispo	p.152
Figura 15: Aniversariantes no Jornal da Umbanda	p.153
Figura 16: Foto da mãe Martha Justino	p.159
Figura 17: Capa do disco “Umbanda Querida” de Arlete Mota	p.163

### Fotos

Foto 1: Duas mulheres em terreiro de Macumba Carioca na década de 1950	p.111
Foto 2: Imagens de um terreiro de Macumba Carioca na década de 1950	p.111
Foto 3: Mulheres em um terreiro de Macumba Carioca na década de 1950	p.112
Foto 4: Oradores e Oradora no 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda	p.125
Foto 5: Lilia Ribeiro	p.132
Foto 6: Zilméia e Zélia Moraes	p.156
Foto 7: Mãe Cacilda de Assis – médium do Seu Sete da Lira	p.162
Foto 8: Único registro de Tia Fé	p.169

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

CAPES	Coordenação de Pessoal de Nível Superior
CEU	Confederação Espírita de Umbanda
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICICT- Fiocruz	Instituto de Comunicação e Informação Científica em Saúde
IUPERJ	Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
TLT	Templo da Liberdade Tupinambá
TENESP	Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade
TULEF	Tenda Espírita Luz, Esperança e Fraternidade
UEUB	União Espírita de Umbanda do Brasil
USP	Universidade de São Paulo

## Sumário

INTRODUÇÃO .....	15
1. A ENCRUZILHADA DO SER MULHER: CRUZAMENTOS SILENCIADOS DA HISTÓRIA BRASILEIRA .....	23
1.1 Matriz do Brasil: a mulher como território de mestiçagem brasileira.....	24
1.2 Um Patriarcado à brasileira: raça, gênero e dominação no Brasil.....	37
1.3 Da patrística à feitiçaria: a construção da mulher perigosa no imaginário cristão ocidental.....	44
1.4 Leis que dominaram: o Estado como agente da subordinação racial e de gênero .....	52
2. VEREDAS ANCESTRAIS: REVELANDO MULHERES NAS ORIGENS DA UMBANDA.....	62
2.1 A mãe do Brasil é indígena: raízes indígenas da umbanda .....	72
2.2 Uma pré-história da umbanda do Rio de Janeiro: origens negras .....	77
2.3 Trilhas da memória feminina negra: caminhos de mulher, caminhos de axé .....	83
2.3.1 Calundus: Luzia Pinto, Branca e Ângela Vieira.....	83
2.3.2 Casa de dar fortuna: Henriqueta Leite Pereira .....	88
2.3.3 Candomblés: Tia Ciata .....	93
2.3.4 Macumbas: Julieta, Maria Chinelleira e Libânia.....	99
3. ARQUITETURAS DO APAGAMENTO: A SUBALTERNIZAÇÃO DAS MULHERES.....	114
3.1 Umbanda e dominação masculina: ecos de uma estrutura que exclui mulheres.....	117
3.2 Eles escreveram a umbanda: predominância masculina e rastros femininos na literatura.....	130
3.3 O que eles falam sobre as mulheres: W.W. da Matta e Tata Trancredo .....	138
3.4 Página do Lar: Lugar que o <i>Jornal da Umbanda</i> reservou às mulheres .....	148
4. RASPANDO O PALIMPSESTO: INSURGÊNCIA ANCESTRAL E O PROTAGONISMO FEMININO.....	155
4.1 A visibilidade possível: trajetórias femininas reconhecidas.....	155
4.2 Insurgência Ancestral: Tia Fé.....	164
4.3 Escrevendo o agora: vozes femininas na umbanda contemporânea.....	171
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	178
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	185
Fontes Primárias.....	185
Outros documentos .....	185
Referências Bibliográficas .....	186
Referências digitais .....	194
Imagens .....	194
Vídeos .....	195
Legislação consultada .....	195
APÊNDICE.....	197

## INTRODUÇÃO

“Na verdade, a história de vida de cada pessoa encontra-se com fenômenos a ela exteriores, fenômeno denominado sincronicidade por Jung, e que permite afirmar: ninguém escolhe seu tema de pesquisa; é escolhido por ele” (Heleieth Saffioti, 1987).

Esta pesquisa nasceu de uma inquietação vivida. Como mulher umbandista e filha de santo, sempre estive cercada por outras mulheres no terreiro, tendo na figura da minha mãe de santo, minha principal referência de liderança espiritual e exercício da mediunidade<sup>1</sup>. Essa convivência me fez reconhecer, na prática, a centralidade das mulheres na religião. Neste mesmo terreiro, aprendi que precisamos estudar para não sermos enganados, lição que me motivou a buscar mais conhecimento sobre a umbanda e, principalmente, sobre o que significa ser mulher na sociedade em que vivemos.

Encontrei muitas respostas nos estudos feministas e nas análises sobre a formação histórica e social do país, que me ajudaram a compreender melhor minha condição enquanto mulher no Brasil. No entanto, ao buscar referências sobre mulheres na umbanda, encontrei apenas silêncios. As fontes que abordam a presença feminina na religião são escassas. Ao pesquisar por “mães de santo”, encontrei majoritariamente textos e estudos voltados às ialorixás do Candomblé. Por ser uma religião afro-brasileira, percebo que a umbanda é frequentemente confundida no senso comum com o candomblé, o que leva a supor que há ampla representação de mães de santo em obras literárias e biográficas. No entanto, embora o protagonismo feminino no Candomblé tenha sido objeto de diversas pesquisas, inclusive no meio acadêmico, a presença das mulheres na história da umbanda segue pouco investigada.

Nas buscas iniciais que motivaram essa pesquisa, tive dificuldade em localizar histórias de mulheres umbandistas, sacerdotisas ou não, que pudessem oferecer outras perspectivas sobre o que é ser mulher na umbanda. Não encontrei registros escritos suficientes que reconhecessem a importância das mulheres na constituição, manutenção e transmissão da religião. Além disso, por se tratar de uma religião de matriz africana, minha expectativa era encontrar referências a

---

<sup>1</sup> Por não encontrar uma definição de mediunidade elaborada a partir de uma perspectiva umbandista, recorro à conceituação proposta por Allan Kardec. Segundo Kardec (2020, p. 410), médium é “a pessoa que pode servir de intermediária entre os Espíritos e os homens”, sendo a mediunidade uma faculdade natural por meio da qual se estabelece a comunicação entre o mundo espiritual e o mundo material. No entanto, é importante destacar que Kardec não reconheceu, nem descreveu, as manifestações mediúnicas típicas dos terreiros, como, por exemplo, as incorporações nos moldes vivenciados na umbanda. Ao adotar parte da doutrina espírita em seu processo de formação, a umbanda apropriou-se da terminologia kardecista, mas frequentemente o fez sem recorrer aos fundamentos afro-indígenas que sustentam e explicam tais experiências em sua prática ritual.

mulheres negras como figuras centrais na tradição umbandista, considerando o protagonismo histórico que elas ocupam nas religiosidades afro diaspóricas. No entanto, o que encontrei foi a proeminência de homens brancos nos registros sobre a religião, muitos dos quais se destacam na literatura e na sistematização da umbanda. Passei, então, a me questionar: por que as mulheres, especialmente negras, não estão representadas na história da religião? E, principalmente, quem tem escrito essa história?

A partir dessa contextualização, o objeto desta pesquisa são as mulheres na história da umbanda no Rio de Janeiro, com ênfase nas mulheres negras. Essa escolha se justifica pela centralidade das tradições africanas na conformação da religião, um aspecto frequentemente negligenciado nas narrativas oficiais. Ainda assim, reconhecendo que a umbanda é atravessada por uma heterogeneidade de experiências, este trabalho também contempla as trajetórias de diversas mulheres. A investigação parte da constatação de que, apesar da presença massiva de mulheres nos terreiros, sua atuação segue pouco registrada nas narrativas hegemônicas, na literatura especializada e nos espaços institucionais de poder. Diante desse cenário, a dissertação analisa os mecanismos, agentes e razões históricas que contribuíram para a subalternização das mulheres nos espaços e registros legitimados na construção da umbanda.

Para compreender o estado da arte sobre o tema, realizei um levantamento no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, utilizando os descritores “umbanda”, “gênero” e “mulheres”. À época do início desta pesquisa, em 2023, a busca resultou em apenas dez produções acadêmicas, sendo sete dissertações de mestrado e três teses de doutorado. A maior parte desses estudos está vinculada a áreas distintas da Ciência da Religião, com apenas dois realizados nesse campo específico. Além disso, uma busca nos repositórios das principais revistas acadêmicas da área de Ciência da Religião revelou a escassez de artigos que tratem da intersecção entre umbanda e gênero, ou umbanda e mulheres. Os poucos trabalhos encontrados concentram-se sobretudo na figura da pombagira, discutida enquanto símbolo do feminino nas manifestações espirituais, sem abordar a presença concreta das mulheres como sujeitas atuantes na religião. Uma única pesquisa recente que aborda essa temática de gênero e umbanda é a de Claudia Alexandre, publicada em 2024, e utilizada como referência neste trabalho. Seu estudo denuncia a invisibilização das mulheres na historiografia da Umbanda, contribuindo para inaugurar esse campo de investigação.

Já em 2004, Sandra Duarte chamava atenção para o problema ao analisar a escassez de estudos que articulam gênero e religião. Em sua análise, destacou que mesmo em periódicos feministas consolidados, como Estudos Feministas e Cadernos Pagu, os artigos que exploram essa intersecção ainda são minoria. A pesquisadora enfatiza que, em uma sociedade como a



brasileira, fortemente atravessada pela religiosidade, compreender as relações de gênero exige necessariamente uma análise crítica do papel da religião na construção social dos sexos e das dinâmicas de poder. Reconhecer a presença das mulheres nas religiões é, portanto, fundamental para compreender como esses espaços participam da produção e reprodução das identidades de gênero. Passadas mais de duas décadas, os avanços nesse campo seguem tímidos, ao menos no que diz respeito às religiões afro-ameríndias dentro dos programas de Ciência da Religião

Esses dados evidenciam uma lacuna no campo acadêmico à qual esta pesquisa se propõe a contribuir. O objetivo central deste trabalho é contar *uma* história da umbanda no Rio de Janeiro a partir da agência feminina, reconhecendo a centralidade das mulheres tanto nas práticas religiosas que antecederam a institucionalização da religião quanto nas primeiras décadas de sua conformação. Trata-se de oferecer uma leitura que revela dimensões ocultadas pelas narrativas hegemônicas, destacando o protagonismo feminino silenciado na historiografia da Umbanda.

Nesse percurso, parto da análise das raízes históricas da opressão de gênero e raça no Brasil. Procuro identificar práticas e lideranças femininas oriundas das tradições negras que antecederam a umbanda, demonstrar como o processo de institucionalização da religião foi liderado majoritariamente por homens brancos de classe média e analisar as representações femininas presentes em documentos históricos e produções literárias umbandistas. Além disso, procuro trazer à tona histórias marginalizadas de mulheres que atuaram na constituição da umbanda, mas que foram invisibilizadas pelas narrativas hegemônicas.

Trata-se de um resgate histórico que busca compreender as estruturas sociais e históricas que legitimaram determinadas versões da história religiosa brasileira em detrimento de outras. Busco compreender como esse apagamento não se limita à literatura especializada, mas expressa um processo mais amplo de marginalização institucional e estrutural. Ao interrogar os mecanismos que sustentam essa exclusão, este trabalho busca afirmar a centralidade das experiências femininas na conformação da umbanda. Com isto, esta dissertação se situa na interseção entre história, estudos de gênero e religiões afrobrasileiras, propondo uma reinterpretação das narrativas que cercam a umbanda e destacando a importância de uma representação equitativa. Em última análise, espero que este trabalho amplie o conhecimento sobre a umbanda e também sirva como um espaço de afirmação para as vozes das mulheres que contribuíram e continuam a contribuir para essa tradição religiosa.

Mais do que um exercício de pesquisa, contudo, este estudo nasce de uma vivência. Meu caminho na universidade não começou pela via convencional da pesquisa acadêmica que depois encontra campo na religião. Foi o contrário. Foi a vivência no terreiro, as experiências

espirituais nas giras<sup>2</sup>, a relação mestre-discípula com as entidades<sup>3</sup>, o contato com outras mulheres e suas histórias que me conduziram para a universidade, como forma de resistência e de elaboração crítica. Nesse sentido, além de preencher uma lacuna acadêmica, esta pesquisa nasce como um gesto de escuta e de memória. Um esforço de contar uma história que muitas vezes aconteceu no chão do terreiro, entre giras, nos pontos cantados, nos gestos de acolhimento e nas redes de coletividade tecidas por mulheres. Espero que este trabalho encontre outras mulheres umbandistas que, assim como eu, carregam perguntas sem respostas e uma ancestralidade forjada no processo de miscigenação do Brasil. Que ele sirva como um ponto de partida, uma encruzilhada onde o passado encontra o presente, e onde as vozes antes caladas possam, enfim, se fazer ouvir com firmeza e beleza.

### **Metodologia**

A tarefa à qual me propus neste trabalho é bastante desafiadora, pois ela parte do entrelaçamento de duas categorias que apresentam complexidades de pesquisa: mulheres e religiões afro-brasileiras. As tradições afro-brasileiras passaram por diversas transformações ao longo dos períodos de escravidão, colonização e reestruturação social no Brasil. Durante séculos, foram criminalizadas e documentadas majoritariamente sob a ótica de instituições que as perseguiam, como a Inquisição, a polícia e o aparato jurídico estatal, o que compromete a neutralidade e a profundidade desses registros.

Incluir as mulheres como sujeito de investigação nesse campo amplia os desafios da pesquisa. Se, na sociedade brasileira, suas histórias foram sistematicamente omitidas ou silenciadas, essa invisibilidade se intensifica ainda mais quando se trata das praticantes de religiosidades afro-brasileiras. Lidar com essas presenças significa enfrentar lacunas documentais, registros fragmentados e fontes atravessadas por filtros ideológicos e narrativas enviesadas. No entanto, é possível encontrar suas presenças nas entrelinhas de documentos oficiais, em fragmentos dispersos, vestígios sutis, nos “resquícios de uma existência autônoma” (Dias, 1995, p. 20), que exigem um olhar atento para serem reconhecidos e interpretados.

Na busca por uma abordagem capaz de lidar com esses atravessamentos, encontrei na pesquisa de Claudia Alexandre, “Exu feminino e o matriarcado nagô: indagações sobre o

---

<sup>2</sup> A gira constitui-se como um ritual da Umbanda, caracterizando-se como um encontro religioso onde médiuns, consulentes e entidades espirituais interagem.

<sup>3</sup> Entidades são espíritos que se manifestam nos médiuns através de um processo denominado incorporação - termo utilizado pelos próprios praticantes da religião - ou transe mediúnico, na terminologia acadêmica.

princípio feminino de Exu na tradição do candomblé yorubá-nago e a emancipação das “Exu de Saia” (2023), uma inspiração metodológica. Ao investigar a presença do Exu feminino nos candomblés nagôs da Bahia, Cláudia Alexandre deparou-se com um problema metodológico semelhante ao enfrentado por esta pesquisa: a escassez de registros e os mecanismos de silenciamento produzidos por estruturas coloniais, patriarcais e racializadas. Para lidar com este desafio, a pesquisadora adota o método indiciário como estratégia de leitura dos fragmentos, dos rastros e das frestas deixadas pela história oficial.

Sistematizado pelo historiador Carlo Ginzburg (1989), esse método valoriza os traços mínimos, detalhes aparentemente insignificantes, como caminho para acessar realidades encobertas pelas narrativas oficiais da história. Trata-se de um modelo epistemológico que se orienta pela reconstrução de objetos parcialmente ocultos ou negligenciados, exigindo do pesquisador sensibilidade para o fragmentário, o indiciário, o não-dito, aquilo que, embora ausente nos registros explícitos, revela-se nas frestas, nos silêncios e nos desvios da norma documental. Como afirma Ginzburg (1989, p.177): “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas - sinais, indícios - que permitem decifrá-la”

A análise indiciária me permitiu ir além das narrativas oficiais e acessar outras fontes que possibilitam reconstruir a história das mulheres na umbanda. Dessa maneira, além de analisar as principais obras acadêmicas e êmicas sobre a umbanda e outras religiões afro-brasileiras que tangenciavam meu objeto, percorri diferentes tipos de fontes em busca de indícios da presença feminina. Relatos orais disponíveis em vídeos no YouTube, matérias de jornais, com destaque para o acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, registros históricos dispersos e fotografias preservadas em blogs e sites antigos dedicados à umbanda compuseram o conjunto fragmentado que serviu de base para reconstruir essas trajetórias.

Além disso, adotei a perspectiva metodológica “desde dentro para fora”, desenvolvida por Juana Elbein dos Santos (2012), que me permitiu pesquisar a religião a partir do olhar de quem a vivencia. A pesquisadora e candomblecista utilizou esta abordagem nos estudos das religiões afro-brasileiras ao pesquisar o terreiro Ilê Opó Afonjá, na qual foi iniciada. Seu argumento é de que a convivência com o universo religioso pesquisado reduz o risco de deformações interpretativas. Segundo ela, o distanciamento, a observação parcial e o uso de categorias externas podem levar à produção de descrições fragmentadas, deturpadas ou obscuras, comprometendo a compreensão dos ciclos rituais e das relações simbólicas presentes nas práticas religiosas afro-brasileiras (Dos Santos, 2012, p. 16).

Esta abordagem metodológica torna-se ainda mais útil quando consideramos a especificidade de ser mulher dentro da religião. A perspectiva "desde dentro" permite acessar

nas fontes dimensões que dificilmente se revelam ao olhar masculino, como veremos ao longo dessa dissertação. O fato de eu ser mulher influenciou meu olhar sobre as fontes, favorecendo a identificação de presenças femininas.

Essa escolha metodológica nasce também da minha própria inserção no campo: sou filha de santo no Templo da Liberdade Tupinambá (TLT), localizado em Paraty (RJ), onde desenvolvo minha experiência religiosa há dez anos. Foi a partir dessa vivência concreta que construí as perguntas, os caminhos e as escolhas que estruturam esta pesquisa. A umbanda praticada no TLT não se enquadra em nenhuma vertente específica, segundo a dirigente é a “Umbanda de Tupinambá”, orientada e conduzida pelo Caboclo Tupinambá, entidade líder espiritual da casa. Uma das características que mais me chamaram a atenção ao começar a frequentar o terreiro foi a presença majoritária das mulheres: uma mulher como sacerdotisa, a maioria dos médiuns em atividade, especialmente os de incorporação, eram mulheres, assim como a maior parte da assistência. A relevância feminina se estende até mesmo a funções tradicionalmente masculinas nas religiões afro-brasileiras, como é o caso de uma mulher que ocupa o cargo de ogã. Dados internos de 2025 mostram a predominância feminina no terreiro: das 105 pessoas que compõem a corrente mediúnica, 64 são mulheres (61%). Esta proporção é ainda mais expressiva entre os médiuns de incorporação e desenvolvimento mediúnico, onde as mulheres representam 73% do total (22 mulheres em um grupo de 30 médiuns). O mesmo padrão se observa na assistência<sup>4</sup>, composta majoritariamente por mulheres, que representam cerca de 70% do total de consulentes<sup>5</sup> atendidos por gira.

Durante a fase inicial desta pesquisa, quando ainda considerava a possibilidade de uma abordagem voltada para a realidade contemporânea, realizei visitas a dois outros terreiros de umbanda que corroboraram o padrão de predominância feminina observado em meu terreiro, tanto na assistência quanto na corrente mediúnica e nas lideranças. Em Piracicaba, conheci a Casa de Caridade Vovó Maria Redonda e Marinheiro Martinico, sob a liderança de Mãe Ana Rosa Benedito. Em São Paulo, no bairro Rio Pequeno, visitei o Templo Jubiompê, dirigido pelas sacerdotisas Elizabeth Dias e Patrícia Dias, onde, além da composição majoritariamente feminina, também observei mulheres atuando como ogãs nos atabaques.

Na minha vivência no Templo da Liberdade Tupinambá, percebi que a liderança feminina transcende o âmbito ritual, estendendo-se às esferas administrativa, organizacional e educacional do terreiro. A mãe de santo concentra múltiplas responsabilidades: o cuidado

---

<sup>4</sup> A assistência é composta pelos consulentes.

<sup>5</sup> Consulentes são as pessoas que procuram os terreiros de umbanda em busca de aconselhamento, orientação espiritual ou auxílio para questões pessoais. Também podem ser chamados de “assistidos”.

espiritual de mais de cem filhos de santo, o atendimento à numerosa assistência e a gestão das questões estruturais da casa. Esse contexto de protagonismo feminino é materializado na figura da dirigente do TLT, Claudia Alexandre, minha mãe de santo. Mulher negra, sacerdotisa de umbanda, iniciada no candomblé, pesquisadora acadêmica e autora premiada, Claudia representa uma exceção no campo umbandista, onde a produção de conhecimento sobre a religião ainda é, em grande parte, elaborada por homens brancos. Sua trajetória rompe com as lógicas excludentes que marcam tanto o espaço religioso quanto o acadêmico. É com ela, e por meio dela, que aprendi a reconhecer o protagonismo das mulheres na umbanda e a urgência de registrá-lo. Foi a partir dos aprendizados com ela sobre racismo e intolerância religiosa que passei a me reconhecer como uma mulher branca inserida em uma tradição religiosa de matrizes negra e indígena. Sua trajetória será retomada com mais detalhes no Capítulo 4, no qual apresento experiências contemporâneas de resistência e liderança de mulheres na umbanda.

Como mulher branca pesquisando sobre a atuação de mulheres negras na umbanda, reconheço que minha perspectiva carrega limites e responsabilidades éticas. Ao longo do processo, fui me dando conta das implicações dessa posição e da necessidade de adotar uma escuta atenta e comprometida com as experiências destas mulheres. No entanto, apesar do cuidado, compreendo que minha posição racial e social pode ter limitado minha percepção de aspectos que se revelam com mais nitidez a partir de vivências negras e de lugares marcados pela experiência do racismo.

Esse cuidado também orientou minhas decisões bibliográficas, principalmente em resposta a uma crítica recebida durante minha banca de qualificação. Para não reproduzir o silenciamento que denuncio, procurei priorizar autoras mulheres, sobretudo negras, e referências produzidas no Brasil, partindo do princípio de que quem vivencia as dinâmicas históricas e sociais que investigo tende a oferecer análises mais enraizadas na realidade brasileira. Autoras como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Claudia Alexandre, Helena Theodoro, Teresinha Bernardo e Kátia Akotirene foram fundamentais nesse percurso. Ainda assim, em alguns recortes específicos, nem sempre foi possível contar com referências femininas ou nacionais, o que me levou a recorrer, quando necessário, a autores estrangeiros ou homens.

A sensação que me acompanhou durante a escrita foi a de que nós, mulheres brasileiras, ainda precisamos escrever muito para preencher as lacunas de um campo marcado por vozes masculinas e leituras eurocentradas. A própria diversidade e complexidade do tema exigiu a consulta a autores de diferentes áreas, já que não há uma única teoria capaz de dar conta de toda a conformação histórica da umbanda e das tradições religiosas que a antecederam.

A respeito dos recortes adotados nesta pesquisa, o recorte temporal concentra-se naquilo que denomino de “pré-história” da umbanda, com início no século XVII, período em que práticas espirituais negras já indicavam semelhanças com características que viriam a compor, mais tarde, a estrutura ritual e simbólica da umbanda. O período analisado se estende até o processo de tentativa de institucionalização da umbanda, ocorrido entre as décadas de 1920 e 1970. O foco recai especialmente sobre os estágios iniciais dessa trajetória, devido ao interesse em compreender as origens de um processo de apagamento que ainda deixa marcas no presente.

O recorte regional também se mostrou relevante, considerando que o Brasil, enquanto país de dimensões continentais, foi impactado de maneiras distintas pela colonização, sendo inicialmente povoado por uma diversidade de etnias indígenas e, posteriormente, marcado pela chegada de numerosos grupos étnicos africanos. Essa configuração resultou em múltiplas expressões de religiosidades afro-brasileiras. Diante disso, optei por concentrar a pesquisa no estado do Rio de Janeiro, tanto pela maior disponibilidade de registros históricos quanto pelo fato de o processo embrionário de institucionalização da Umbanda ter se iniciado nesse território.

### **Estrutura da dissertação**

Esta dissertação está organizada em quatro capítulos, além da introdução e das considerações finais. O Capítulo 1 examina a formação social brasileira a partir da perspectiva das mulheres e do processo de miscigenação, destacando como o patriarcado no Brasil moldou a subalternização feminina. Analisa-se o papel da Igreja e do Estado como instituições centrais na repressão às mulheres, especialmente às negras e indígenas, e na legitimação das hierarquias sociais e raciais. O segundo capítulo discute as origens negras e indígenas da umbanda, destacando práticas religiosas anteriores à sua institucionalização e o protagonismo feminino nesses espaços. O terceiro capítulo descreve como se deu a institucionalização da umbanda a partir da década de 1920, destacando o papel de homens ligados a federações, congressos e publicações na construção de uma narrativa oficial marcada por subalternizações. Por fim, o quarto capítulo apresenta trajetórias de mulheres que resistiram à marginalização na umbanda. Trago como destaque a história de Tia Fé, referência feminina negra Umbanda Omolocô, além de exemplos de lideranças contemporâneas. O capítulo se encerra com uma breve reflexão sobre o racismo religioso na atualidade.

## 1. A ENCRUZILHADA DO SER MULHER: CRUZAMENTOS SILENCIADOS DA HISTÓRIA BRASILEIRA

O que significa ser mulher, e como essa identidade é tratada socialmente, depende do lugar em que se vive, da história que se carrega e do olhar que nos enxerga. Considerando que o gênero é uma construção social, torna-se imprescindível situar o contexto sociocultural em que se define o que significa ser mulher. A socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, em sua obra “A invenção das mulheres” (2021), adverte sobre os riscos de se compreender o conceito de "mulher" como uma categoria universal. Para a autora, uma vez que o gênero é construído socialmente, ele assume diferentes significados e funções conforme o contexto cultural específico. Assim, a análise de gênero deve considerar os múltiplos locais e referenciais culturais em que essa construção se estabelece. Conforme a autora citada:

Se o gênero é socialmente construído, então não pode se comportar da mesma maneira no tempo e no espaço. Se o gênero é uma construção social, então devemos examinar os vários locais culturais/arquitetônicos onde foi construído, e devemos reconhecer que vários atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) faziam parte da construção. Devemos ainda reconhecer que, se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi "construído" e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. (Oyèwúmi. 2021. p.39).

No contexto brasileiro, específicos aspectos culturais, sociais, econômicos, históricos e religiosos desempenham um papel decisivo na diferenciação observada na sociedade, tanto entre homens e mulheres quanto dentro do próprio grupo feminino. A análise de gênero no Brasil e das múltiplas formas de opressão que atingem as mulheres é uma tarefa complexa, pois de um lado, herdamos a construção ocidental de gênero, moldada pelo patriarcado europeu; de outro, a dinâmica histórica de exploração econômica, escravidão e miscigenação forjou, no Brasil, formas específicas de opressão<sup>6</sup> e subordinação das mulheres, que não podem ser compreendidas sem considerar a articulação entre raça, classe e gênero.

Portanto, faz-se necessário analisar o processo histórico que moldou a identidade da mulher brasileira. O processo civilizatório no Brasil, ao se caracterizar pela intensa miscigenação, gerou uma identidade nacional própria, culturalmente distinta de suas matrizes

---

<sup>6</sup> Para este trabalho, a definição de opressão é fundamental, e adotei a perspectiva de Paulo Freire, conforme elaborada por Gustavo Hessmann Dalaqua (2020). Segundo esta abordagem, "a opressão compreende todo ato que desumaniza as pessoas, na medida em que as destitui de liberdade". Essa desumanização manifesta-se, entre outras formas, através da hierarquização social, que estabelece divisões baseadas em supostas inferioridades e superioridades para justificar a dominação de um grupo sobre outro.

formadoras, marcada pela mestiçagem, dinamizada pelo sincretismo e redefinida a partir dos traços herdados (Ribeiro, 2015, p.17). Refletindo esta miscigenação, as mulheres brasileiras não se configuram como um grupo homogêneo, demandando uma análise que busque contemplar seus contextos raciais, econômicos e sociais. Justamente por sua dinâmica complexa, não tenho a pretensão de dar conta de todas as variáveis neste trabalho, mas busco pôr em evidência os recortes mais relevantes ao escopo desta pesquisa, focalizando especialmente as intersecções entre gênero e raça.

Este capítulo tem como objetivo mapear as raízes históricas e sociais do preconceito e da opressão direcionados às mulheres no Brasil. Embora o foco desta pesquisa esteja centrado na atuação feminina no âmbito da umbanda ao longo do século XX, é fundamental reconhecer que os mecanismos de opressão que incidem sobre essas mulheres não se originaram nesse período. Ao contrário, tais mecanismos foram sendo estruturados desde o processo de colonização, marcado pela imposição de um modelo patriarcal, pela atuação moralizante da igreja e pela consolidação de um sistema escravocrata e racializado, o qual definiu os lugares sociais ocupados pelas mulheres, especialmente as negras e indígenas.

Para identificar os sujeitos presentes nesta dissertação, esse panorama busca, portanto, construir o arcabouço necessário para a compreensão das formas específicas de invisibilização e subordinação vivenciadas por essas mulheres, formas estas que, apesar das transformações sociais, ainda persistem sob distintas manifestações. Para tanto, serão discutidos o conceito de patriarcado e suas intersecções com a questão racial, com destaque para o papel desempenhado por duas instituições centrais, a Igreja e o Estado, na conformação das experiências femininas na sociedade brasileira.

A consequência histórica desse processo foi a produção de uma narrativa enviesada, construída a partir de uma perspectiva masculina. Recontar essa história, colocando as mulheres no centro da análise, constitui um passo fundamental para a ruptura com as narrativas parciais que historicamente as marginalizaram. Parafraseando Lilia Schwarcz (2018, p. 19), não se pretende aqui contar "uma história da mulher", mas, sim, "fazer da mulher uma história". É sob essa perspectiva que revisito as trajetórias e lutas das mulheres.

### 1.1 Matriz do Brasil: a mulher como território de mestiçagem brasileira

Ao longo da minha caminhada como pesquisadora e mulher brasileira, compreendi que para entender o lugar da mulher em qualquer campo social é fundamental olhar para a gênese



histórica da sociedade em que ela está inserida. No entanto, no caso da história das mulheres no Brasil, esta é uma tarefa desafiadora. A inclusão da mulher brasileira como sujeito histórico, consciente e atuante no campo da história é recente, tendo início em 1969 com a publicação da primeira edição da obra “A mulher na sociedade de classes” de Heleith Saffioti. De acordo com Rachel Soihet e Joana Pedro (2007), a disciplina de história foi tardia, em comparação com outras ciências humanas, em adotar a categoria de análise de gênero e em incluir “mulher” ou “mulheres” como categorias analíticas em suas pesquisas. Ao considerar o homem como categoria universal atribuída ao sujeito da história, as particularidades da participação da mulher na história foram praticamente ignoradas. “Acreditava-se que, ao falar dos homens, as mulheres estariam sendo, igualmente, contempladas, o que não correspondia à realidade” (Soihet; Pedro, 2007, p. 284).

Para a historiadora Maria Odila Leite da Silva Dias (2019), esse silêncio histórico imposto às mulheres é construído ativamente por discursos normativos que tomam a mulher como uma categoria genérica e universal, descolada de sua concretude histórica. Em um país miscigenado e continental como o Brasil, essa narrativa hegemônica negligenciou marcadores como raça e classe, inviabilizando a compreensão da diversidade das experiências femininas. Como afirma Dias (2019, p. 359), “o feminino foi excluído do discurso histórico e aprisionado por ele, genérico e sem condição de explicitação a não ser no plano da especificidade histórica, da sua concretude, da sua negação, enquanto categoria universal”.

Diante do que foi apresentado, é necessário revisitar a história do Brasil a partir de outras vivências e existências, especialmente ao se estudar a umbanda, uma religião atravessada por influências negras, indígenas e europeias. Para compreender essas raízes em profundidade, é preciso reconhecer que, muito antes da invasão colonial, mulheres já sustentavam a vida neste território. Por isso, não soa como força de expressão afirmar que a mãe do Brasil é indígena, como nos lembra Myrian Krexu, mulher Guarani Mbyá, em sua poesia:

A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas. Nunca vou entender o nacionalismo estrangeiro que muitas pessoas têm. Nós somos um país rico, diverso e guerreiro, mas um país que mata o seu povo originário e aqueles que construíram uma nação, que ainda marginaliza povos que já foram escravizados e seguem tentando se recuperar dos danos. O indígena não é aquele que você conhece dos antigos livros de história, porque não foi ele que escreveu o livro, então nem sempre a sua versão é contada. Ele não está apenas na aldeia tentando sobreviver, ele está na cidade, na universidade, no mercado de trabalho, na arte, na televisão, porque o Brasil todo é terra indígena. Sabe aquela história de que ‘sua bisavó foi pega no laço?’ Isso quer dizer que talvez seu bisavô tenha sido um sequestrador, então acho que você deveria ter mais orgulho do sangue indígena que corre em suas veias. A mãe do Brasil é indígena” (Krexu, 2022).

Essa perspectiva, que reivindica a centralidade dos povos originários, contrasta com a forma como os registros históricos foram construídos. Neles, os indígenas aparecem com frequência nos relatos das viagens colonizadoras, mas raramente como sujeitos de sua própria história. Segundo Ronaldo Vainfas (2016, p.23), o indígena “foi estudado como mão-de-obra da colonização, como objeto da catequese, como obstáculo indômito ao avanço europeu, mas raramente, para dizer o mínimo, como protagonista da história do Brasil”. Se já é incomum encontrar documentos livres de um olhar eurocêntrico ao abordar os indígenas, é ainda mais desafiador encontrar relatos sobre mulheres indígenas que não estejam imbuídos de viés masculino<sup>7</sup> nas perspectivas histórica e antropológica.

A imagem construída sobre as mulheres indígenas brasileiras tem origem no olhar lançado pelos primeiros cronistas, missionários, jesuítas e viajantes europeus, ou seja, homens que registraram essas mulheres a partir de suas próprias visões de mundo e interesses coloniais. Esses primeiros encontros em 1500 ocorreram com os Tupinambás, povo do tronco tupi-guarani que dominava a faixa litorânea no momento da chegada dos portugueses e que realizou os primeiros contatos entre europeus e populações indígenas no território que viria a ser o Brasil (Maestri, 1993). Os relatos iniciais partiram de Pero Vaz de Caminha, escrivão da frota de Pedro Álvares Cabral, cuja Carta a el-rei Dom Manuel I sobre a chegada ao Brasil em 1500 denuncia o que foi notado das mulheres à primeira vista:

Ali andavam, entre eles, três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, caídos pelas espáduas abaixo; e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras, que de as olharmos muito bem não tínhamos nenhuma vergonha.” (...) Uma daquelas moças estava toda tinta, de baixo acima, daquela tintura, a qual, na verdade, era tão bem feita e tão redonda; e sua vergonha, que ela não tinha, tão graciosa, que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, faria vergonha, por não terem a sua como ela. (De Caminha, 1999, p.3-4)

Essa descrição demonstra que o europeu logo se encantou com a nudez e as características físicas das mulheres indígenas, exaltando-as até em comparação com as portuguesas. Ainda que nesse primeiro momento de contato não se trate, necessariamente, de uma relação de dominação violenta, o olhar europeu já privilegiava a exotização e a

---

<sup>7</sup> A crítica do viés masculino, segundo João Fernandes (2016, p.42), “representou uma tomada de consciência do fato de que boa parte do desenvolvimento da antropologia estava marcado por um viés masculino que apresenta um duplo caráter. Por um lado, os antropólogos, especialmente os dos países centrais, são oriundos de sociedades socialmente assimétricas e treinados na academia para exercitarem esta assimetria em suas pesquisas. (...) Por outro lado, o viés masculino transparece também no fato de que muitos antropólogos recolheram seus dados de informantes homens que lhes transmitiam os seus próprios preconceitos a respeito das mulheres”.

objetificação, ocultando dinâmicas sociais, políticas e culturais que organizavam os papéis das mulheres em suas comunidades. Fabiane Medina da Cruz (2020) pesquisadora Ava-Guarani, ao discutir o que ela chama de “nhandutí guasu kunhã”, uma grande rede de mulheres indígenas, critica a lógica patriarcal ocidental aplicada erroneamente na análise das sociedades originárias. Segundo ela, “a mulher indígena sempre foi guardiã do território, responsável pela casa, pelo cuidado coletivo e pela tomada de decisões comunitárias, o que foi distorcido pelo olhar colonial” (Cruz, 2020, p.50).

A liderança de mulheres em muitos territórios indígenas é um dado ancestral reconhecido em diferentes etnias. Em especial entre os povos Guarani, como analisa Fabiane da Cruz (2020, p.47), “a mulher indígena é profunda conhecedora das ervas e dos rituais de cura, além de exercer papel central na gestão do território”. Essa atuação envolve dimensões como economia, educação e liderança, orientadas pela responsabilidade de transmitir valores éticos às futuras gerações. Atividades consideradas inferiores na visão ocidental ocupam lugar de grande relevância nas sociedades indígenas, demonstrando como a perspectiva eurocêntrica historicamente mascarou a importância das mulheres indígenas em suas sociedades.

Fabiane da Cruz (2020) propõe uma retomada do saber ancestral, sustentada por uma cosmopercepção<sup>8</sup> em que o cuidado, a casa e o território formam dimensões interligadas da vida coletiva. Nessa lógica, a divisão sexual do trabalho não reflete desigualdade, mas interdependência: o feminino está associado à gestão da vida, à permanência no território e à continuidade do coletivo, conferindo às mulheres um lugar de autoridade que não pode ser interpretado com as lentes ocidentais patriarcais.

No entanto, é importante considerar que há autores que apontam para a existência de elementos de dominação masculina também entre os povos originários, mesmo que distintos da hegemonia masculina ocidental e, em muitos casos, relacionados às especificidades culturais de cada etnia. Mário Maestri (1993), ao analisar a organização social tupinambá, ressalta que de fato as mulheres possuíam importância fundamental na esfera social e de subsistência, porém aponta traços de sexismo e desigualdade de gênero em outras esferas. Segundo o historiador, as mulheres não participavam das instâncias formais de poder nem opinavam nas assembleias decisórias. A divisão sexual do trabalho era “estrita e desigual”, resultando em sobrecarga

---

<sup>8</sup> Assim como Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021, p. 29), utilizarei o termo “cosmopercepção” para descrever a concepção de mundo dos povos africanos e indígenas que “podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos” para entender e estar no mundo. Segundo Oyěwùmí (2021, p.29), “o termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos.”

feminina (Maestri, 1993, p.36). Também havia assimetrias nas relações afetivas: a poliginia era permitida aos homens, mas a poliandria era vetada às mulheres. Esse contraponto sugere que, embora o feminino estivesse associado à continuidade da vida e ao cuidado coletivo, essa valorização não impedia a existência de assimetrias de gênero e da supremacia masculina em determinadas esferas sociais.

Estas formas internas de organização social, contudo, foram reconfiguradas ao longo do processo de colonização. As primeiras relações entre mulheres indígenas e homens europeus foram mediadas pelo sistema do *cunhadismo*, um complexo mecanismo de alianças baseado no parentesco. Essa prática estava diretamente associada ao escambo, forma de troca de mercadorias que caracterizou a economia colonial em seu período inicial. O principal motor dessa economia era a extração do pau-brasil, atividade que, por sua própria natureza, dependia integralmente da mão de obra indígena (Maestri, 1993).

O *cunhadismo*, como explica Ribeiro (2015, p. 69), foi a instituição social que permitiu aos portugueses se inserirem na estrutura social indígena no início da colonização, por meio do ‘casamento’ com uma mulher indígena. Ao assumir a esposa, o recém-chegado era também integrado ao sistema classificatório de parentesco do grupo, tornando-se genro, irmão ou pai simbólico de seus membros. Esse mecanismo, embora originado em uma lógica relacional indígena, foi apropriado pelos colonizadores com outros sentidos e finalidades, muitas vezes reduzido à prática de tomar mulheres indígenas como reprodutoras de uma nova população mestiça e como intermediárias culturais entre o mundo indígena e o mundo luso-cristão. É nesse contexto que nascem as primeiras filhas da miscigenação: as mamelucas, filhas de homens brancos e mulheres indígenas. Como analisa Darcy Ribeiro (2015, p. 69), essas mulheres “já não sendo índias, procuravam espaço para ser alguma categoria de gente digna”, o que revela a complexa dinâmica social e racial da colônia.

A dinâmica de troca, de alianças e *cunhadismo* se rompe com a implementação das capitanias hereditárias e a instalação dos engenhos de açúcar, a partir de 1534. Neste momento, inicia-se um processo acelerado de ocupação de terras, acompanhado pela demanda por uma força de trabalho muito maior do que aquela exigida durante o ciclo do pau-brasil, o que altera o modelo relacional na colônia. Os indígenas passaram a ser escravizados para atender à necessidade de mão-de-obra, dando início a uma guerra de conquista, exploração e de escravização (Maestri, 1993, p.49).

Nesse novo cenário, a violência sexual se impôs como instrumento recorrente de dominação, praticado com impunidade pelo poder colonial. O corpo da mulher indígena, antes envolvido em redes de parentesco e sociabilidade, foi transformado em território de controle e

posse. O abuso sexual era praticado abertamente, sendo um dos métodos de domínio e submissão das indígenas, como demonstrado no caso de Fernão Cabral, português e senhor de engenho de Jaguaripe:

Fernão Cabral agarrou uma ‘moça cristã de gentio da terra’<sup>9</sup>, virgem’, e a possuiu pelo ‘vaso traseiro, consumando a cópula com poluição’. Observe-se, em primeiro lugar, que a índia era ‘moça’, palavra que na época significava rapariga de tenra idade, pouco mais que menina. Observe-se, em segundo lugar, que foi o próprio Fernão quem contou o fato ao visitador do Santo Ofício, que disso não foi acusado por ninguém, ocasião em que procurou se desculpar dizendo que ‘errara de vaso’ ao ajuntar-se com a moça, residindo na sodomia a sua culpa. Caso só tivesse deflorado a menina, sem, contudo, sodomizá-la, sua consciência ficaria tranqüila [...](Vainfas, 2022, p.110).

Refletindo a mentalidade colonial patriarcal, Cabral e os demais colonos, apesar de buscarem a salvação em Deus, acreditavam que suas ações não o ofendiam ao copular com as negras da terra<sup>10</sup>. Para eles, “essas mulheres eram ‘degradadas’ e desprovidas da mesma dignidade e pureza atribuídas às mulheres brancas” (Vainfas, 2022, p.110).

A história do Brasil, no entanto, não foi tecida apenas por mulheres indígenas. Ao seu lado, mulheres negras escravizadas também construíram este país, ainda que inseridas em contextos específicos de violência e dominação. Assim como as indígenas, tiveram suas histórias silenciadas ou distorcidas, vítimas de um apagamento sistemático que persiste até os dias de hoje.

A chegada forçada de milhões de africanos escravizados ao Brasil em 1530 impôs uma nova e brutal realidade às mulheres negras, marcadas pela violência, pela exploração e pela resistência. Se as indígenas foram transformadas em mediadoras involuntárias da conquista, muitas vezes através de casamentos forçados ou da maternidade compulsória de mamelucos, as mulheres africanas foram trazidas em navios negreiros para ocupar os espaços mais brutais do sistema escravista.

No período colonial brasileiro, a escravidão africana foi um dos pilares da formação econômica, social e simbólica do país. Como discute a historiadora Beatriz Nascimento (2021, p. 37), os africanos foram inseridos na lógica colonial como corpos produtores e reprodutores, mas sua presença no Brasil foi muito além da condição de mão de obra: “a história dos negros não começa com a escravidão, e a sua presença aqui não se limita ao cativeiro”. Trazer essa consciência é fundamental para compreender que o escravismo não apenas sustentou a

---

<sup>9</sup> “moça cristã de gentio da terra” refere-se a uma jovem indígena que foi convertida ao catolicismo.

<sup>10</sup> Sinônimo para mulheres indígenas.

economia colonial, mas também moldou os imaginários sobre raça, corpo e poder que perduram até hoje.

Os africanos trazidos para o Brasil eram de origens diversas e pertenciam a inúmeros povos com culturas, línguas e cosmologias próprias. Como explica Vagner Gonçalves da Silva (2005), destacam-se dois grandes troncos: os bantos, provenientes da região do Congo, Angola e Moçambique, e os sudaneses, que incluíam povos como os iorubás (nagôs), jejes e haussás. Essa diversidade deixou marcas nas práticas religiosas, na linguagem, nas formas de organização social e nas estratégias de resistência cultural e espiritual da população negra no Brasil, como veremos no próximo capítulo.

Neste sentido, ao se analisar o processo de escravização, é importante não homogeneizar a população negra escravizada, reconhecendo as particularidades de cada região de origem e de gênero, já que as experiências vivenciadas por homens e mulheres eram distintas. A pesquisadora Oyèrónké Oyěwùmí (2021, p.185) enfatiza que “as histórias do colonizado e do colonizador foram escritas do ponto de vista masculino – as mulheres são periféricas, quando aparecem” e reforça que “a colonização afetou homens e mulheres de maneiras semelhantes e diferentes”. Ainda que compartilhassem a mesma condição de escravidão, os papéis de gênero impunham funções e experiências distintas.

Lélia Gonzalez destaca que embora minoritárias durante o período do tráfico atlântico e frequentemente retratadas de maneira estereotipadas ao longo da história, as mulheres negras desempenharam papel fundamental na construção da sociedade brasileira (Gonzalez, 2020). Sua contribuição transcende os estereótipos que as reduzem à condição de vítimas passivas da escravidão, revelando sua resiliência e protagonismo na preservação da memória e da cultura afro-brasileira, como veremos neste trabalho.

No entanto, é necessário analisar criticamente o lugar que a mulher negra foi forçada a ocupar no sistema escravocrata. Beatriz Nascimento (2021) denuncia as múltiplas funções que lhe foram atribuídas dentro da lógica da produção colonial. Segundo a historiadora:

Antes de mais nada, como escrava, ela é uma trabalhadora, não só nos afazeres da casa-grande (atividade que não se limita somente a satisfazer os mimos dos senhores, senhoras e seus filhos, mas também de produtora de alimentos para a escravaria) como também no campo, nas atividades subsidiárias do corte e do engenho. Por outro lado, além da sua capacidade produtiva, pela sua condição de mulher e, portanto, de mãe em potencial de novos escravos, ela tinha a função de reprodutora de nova mercadoria para o mercado de mão de obra interno. Isto é, a mulher negra é uma fornecedora de mão de obra em potencial, concorrendo com o tráfico negroiro. (Nascimento, 2021, p.56)

Para a historiadora, o corpo da mulher negra foi instrumentalizado tanto como força produtiva quanto como parte funcional da estrutura econômica escravista, estando diretamente envolvido em dinâmicas de reprodução forçada que garantiam a continuidade do sistema. Ao gerar filhos que seriam escravizados quando estivessem em idade de trabalho, ela era inserida em um ciclo de exploração que naturalizava o uso do seu corpo como meio de abastecimento do mercado interno de mão de obra.

A leitura de Beatriz Nascimento é essencial por denunciar a tripla exploração vivida pelas mulheres negras: como força de trabalho, como objeto sexual e como reprodutora de nova mão-de-obra escrava. Sua análise da função reprodutiva evidencia como o corpo feminino negro foi incorporado à engrenagem do sistema escravista de forma violenta e utilitária.

Ao observarmos a dinâmica histórica do escravismo brasileiro, percebe-se que a centralidade atribuída à reprodução interna variou ao longo do século XIX. Em síntese, enquanto o tráfico atlântico operou, prevaleceu a reposição por compra de novos escravos; após 1850, o ventre das mulheres escravizadas foi acionado como mecanismo de reposição<sup>11</sup>.

De qualquer forma, em todas as fases do escravismo, o corpo da mulher negra foi sistematicamente violado e instrumentalizado. Se o uso do ventre variou conforme as necessidades econômicas, a exploração sexual seguiu como constante. Beatriz Nascimento (2021, p.60) observa que, diferentemente da mulher branca, cuja sexualidade era rigidamente controlada pelo ideal cristão de castidade, à mulher negra era socialmente atribuída a função de “liberação sexual masculina”, naturalizando-se o estupro como parte da engrenagem do sistema de dominação. Sendo consideradas propriedade dos senhores, estes se sentiam autorizados a utilizá-las de forma irrestrita, inclusive sexualmente, como parte do poder absoluto que exerciam sobre seus corpos e vidas.

Essa prática sistemática de violência sexual deixou marcas duradouras na conformação racial do país. Darcy Ribeiro (2015) destaca que, com o aumento do tráfico de africanos

---

<sup>11</sup> Sobre essa variação, ver Jacob Gorender, *O escravismo colonial* (2000). Jacob Gorender (2000), ao analisar a lógica do sistema escravista brasileiro, argumenta que, enquanto o tráfico atlântico esteve ativo, a reprodução interna não foi prioridade. Segundo ele, a oferta constante e o baixo custo tornavam mais vantajosa a compra de novos escravizados do que o investimento na reprodução local. Como afirma o autor, “o preço conveniente desse escravo novo o tornava preferível ao incentivo da reprodução vegetativa” (Gorender, 2000, p. 45). No entanto, com a proibição do tráfico, em 1850, o cenário se altera: o ventre da mulher negra passou a ser visto como fonte necessária de reposição da mão de obra. A reprodução, até então secundária, tornou-se uma engrenagem central da economia escravista. Apesar da contribuição cronológica oferecida por Gorender, sua obra deixa à margem a intersecção entre raça e gênero.

escravizados para o Brasil, o intercuro sexual entre homens brancos e mulheres negras deu origem a mais uma categoria de brasileiros: os mulatos e mulatas<sup>12</sup>. Segundo este autor:

Compostos originalmente de mamelucos ou brasilíndios, gerados pela mestiçagem de europeus com índios, logo se desdobrou pela presença precoce e cada vez mais maciça de escravos africanos. Inclusive umas contadas mulheres que passaram a gerar mulatos e mulatas que já nasciam protobrasileiros por carência, uma vez que não eram assimiláveis aos índios, aos europeus e aos africanos e aos seus mestiços. Em razão dessa presença negra e mulata, e sobretudo pelo reconhecimento posteriormente alcançado, aquela matriz logo se singularizou profundamente. (Ribeiro, 2015, p.74)

A noção de que mulatos e mulatas "já nasciam protobrasileiros por carência" (Ribeiro, 2015, p. 69) revela como a formação social brasileira emergiu marcada por um duplo processo de exclusão e mestiçagem forçada. Ao não serem "assimiláveis", como diz Ribeiro, nem aos indígenas, nem aos europeus, nem aos africanos, esses indivíduos, mulatos e mulatas, buscaram constituir, por necessidade e violência, as primeiras expressões de uma identidade social brasileira.

A miscigenação no período colonial, contudo, não se limitou às relações entre europeus e mulheres indígenas ou entre europeus e africanas. A proximidade entre indígenas e africanos escravizados nos espaços de trabalho e convívio também resultou em uniões e descendência miscigenada, dando origem aos cafuzos e cafuzas. Essa realidade histórica desconstrói a ideia de uma suposta separação entre indígenas e africanos, uma vez que, segundo Gomes e Schwarcz (2018, p. 274), "estudos demonstram que, até meados do século XVIII, as populações cativas africanas e as indígenas operavam lado a lado nas mesmas unidades, realizavam tipos de trabalho semelhantes e dividiam espaços da produção". A ideia de "transição" da mão de obra indígena para a africana não encontra respaldo histórico.

Nesse horizonte, a convivência forçada de indígenas e africanos sob o cativeiro produziu sobreposições de práticas, alianças e repertórios simbólicos. Como afirmou Cláudia Alexandre em minha banca de defesa<sup>13</sup>: "por 100 anos indígenas e negros viveram experiências comuns de cativeiro e promoveram muitas trocas de saberes, entre elas o contato com a natureza e o culto aos ancestrais". Tal quadro histórico ajuda a compreender a presença e a centralidade de entidades indígenas no universo religioso afro-brasileiro e, em particular, na umbanda, onde

<sup>12</sup> Os termos "mulato" e "mulata" são atualmente evitados por carregarem estigmas e preconceitos. Especialmente no caso de "mulatas" por associar a mulher negra a uma sexualidade excessiva e a um papel de objetificação. (Figueiredo, 2015). No entanto, em Darcy Ribeiro estas denominações indicam apenas a miscigenação entre brancos e negros.

<sup>13</sup> Comunicação oral de Cláudia Alexandre durante banca de defesa de mestrado da autora, realizada no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP, em 09 de setembro de 2025.



caboclos e pretos-velhos ocupam lugares de liderança em inúmeros terreiros. Ainda segundo Claudia Alexandre, “não é à toa que em muitas tradições de matriz africana vamos ter a figura do ancestral indígena cultuado aos moldes dos ancestrais africanos”.

Com relação às mulheres brancas, as primeiras a chegarem ao Brasil foram enviadas de Portugal com o intuito de viabilizar o povoamento da colônia “a qualquer preço, ainda que por intermédio de pecados” (Vainfas, 2017, p.56). A Coroa Portuguesa estava preocupada em assegurar a posse do território brasileiro e proteger a colônia de invasões estrangeiras, enquanto a igreja católica buscava a conversão dos nativos ao catolicismo e a imposição de suas crenças. Durante os primeiros anos do período colonial, os jesuítas se viam em dificuldade de estabelecer a moral católica no Brasil, uma vez que os colonos se recusaram a casar com suas indígenas escravizadas e se relacionavam com várias mulheres ao mesmo tempo. Com o objetivo de construir “a base para uma ordem familiar portuguesa na colônia”, Manuel da Nóbrega clamou “inúmeras vezes pela vinda de órfãs, moças que dificilmente se casariam em Portugal, meretrizes, mulheres erradas, todas enfim, desde que brancas e casaduras” (Vainfas, 2017, p.58).

Por outro lado, segundo Mary Del Priore, estas mulheres chegam ao Brasil antes das mulheres negras vindas com o processo de escravização e compuseram, ainda que timidamente, o perfil do país:

Teve início o desembarque das "órfãs do rei", meninas sem família enviadas para se casar com imigrantes estabelecidos no Novo Mundo, e, junto, chegou o que o donatário Duarte Coelho chamou de "peçonha": os degredados, elementos que ameaçavam a paz social no reino - entre eles, várias mulheres. A visionária Maria da Cruz, as ladras Isabel da Silva e Maria Dias, a bígama Brites da Silva, algumas cristãs-novas como Maria Cordeiro e sua mãe Escolástica, a feiticeira Maria Silva e algumas ciganas, entre tantas outras que, unidas a mamelucas, índias e algumas poucas europeias, deram o chute inicial para movimentar a colônia (Del Priore, 2020, p.20).

No primeiro século de colonização, completaram o grupo das primeiras mulheres brancas na colônia aquelas de condição nobre, esposas de donatários e administradores coloniais (Da Silva, 2008, p. 76). Submetidas à autoridade masculina e restritas à esfera doméstica, essas mulheres eram educadas para exercer os papéis de dona de casa e mãe dentro do modelo de família legalmente constituída. No entanto, como observa Darcy Ribeiro (2015, p. 69), “essas pouquíssimas portuguesas pouco papel exerceram na constituição da família brasileira”.

Esse cenário começa a se alterar no final do período colonial, quando um contingente feminino branco mais numeroso e socialmente diversificado passa a integrar a sociedade brasileira. Conforme aponta Maria Beatriz da Silva:

Há, no fim do período colonial<sup>14</sup>, um contingente de brancas muito mais numeroso e socialmente mais diversificado, sem os extremos sociais do período inicial. Ao lado da ‘dona’, ou seja, da mulher de condição nobre, surge uma grande variedade de plebeias que exercem múltiplas atividades, desde a fiação e a tecelagem do algodão, à agricultura de roças de mantimentos, ao pequeno comércio, à costura e feitura de rendas (Da Silva, 2008, p.76).

A maior diversidade também implicava novas formas de atuação no espaço público, especialmente nas cidades, onde as mulheres das camadas populares, diferentemente das senhoras da elite, eram constantemente levadas à rua pela própria exigência da sobrevivência financeira cotidiana (Da Silva, 1995). Essa disparidade demonstra que, embora todas estivessem submetidas a uma ordem patriarcal, as experiências femininas no final do período colonial variavam de acordo com a classe social.

Ao mesmo tempo, embora as mulheres brancas da elite também fossem oprimidas pelo sistema patriarcal colonial, ocupavam uma posição de superioridade em relação às mulheres negras e indígenas. Como analisa Beatriz Nascimento (2021), a sociedade patriarcal reservava à mulher branca o papel de esposa e mãe, idealizada como símbolo de pureza e respeitabilidade. Contudo, esse status foi sustentado, e em muitos aspectos ainda é, pelo trabalho das mulheres negras. Maria Beatriz da Silva (1995) corrobora essa análise ao mostrar que, no contexto das elites coloniais, mulheres brancas, sobretudo viúvas, administravam engenhos, controlavam escravizados e comandavam a produção agrícola, exercendo poder direto sobre a estrutura escravista.

Essas dinâmicas indicam que, ainda que subalternizadas pelo patriarcado, muitas mulheres brancas participaram ativamente da manutenção da ordem escravocrata. A violência entre mulheres, motivada por hierarquias raciais e sexuais, revela-se um dos alicerces silenciosos da estrutura colonial.

É nesse cenário de dominação, exploração e cruzamento forçado entre povos e culturas que se constitui o processo de povoamento do Brasil. Foram essas mulheres indígenas, negras e brancas as genitoras do complexo e multifacetado processo de povoamento no Brasil pós colonização, formando um país miscigenado conforme descreve Darcy Ribeiro (2015, p.17),

---

<sup>14</sup> No contexto do artigo de Silva (2008), o que a autora chama de “fim do período colonial” refere-se ao intervalo entre 1780 e 1822. Essa delimitação pode ser deduzida a partir das fontes documentais utilizadas no texto dela, que se concentram, em sua maioria, nas últimas décadas do século XVIII e nas primeiras do século XIX.

“uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos”. Diferente da contestada visão de Gilberto Freyre sobre o processo civilizatório brasileiro, Ribeiro possuía uma análise mais crítica, destacando as desigualdades e os conflitos gerados pelo processo de colonização e escravidão e enfatizando a exploração dos povos indígenas e africanos.

Conforme observa Darcy Ribeiro (1995, p.398), com o fim a proibição do tráfico e, posteriormente, a abolição da escravidão, o processo de mestiçagem ganha novos contornos. A partir da segunda metade do século XIX, o Estado brasileiro passa a adotar políticas de incentivo à imigração europeia, oficializadas como soluções econômicas para suprir a escassez de mão de obra nas lavouras de café e para a expansão do mercado consumidor, mas marcadas também por uma lógica racial excludente.

A substituição da mão de obra negra escravizada pelo trabalho assalariado europeu dificultou o acesso dos ex-escravizados aos novos postos criados pelo capitalismo emergente, ao mesmo tempo em que reforçava uma lógica racial de valorização do trabalhador branco. Como observa Beatriz Nascimento (2021, p. 65), após a abolição da escravidão, a integração da população negra à sociedade brasileira ocorreu sob a expectativa de “melhorar a raça” por meio de casamentos mistos e da crescente presença de imigrantes brancos, fazendo com que o Brasil se tornasse “cada vez mais moreninho e, com o auxílio da imigração europeia, cada vez mais branco”. Sueli Carneiro (2005, p. 64) aprofunda essa crítica ao apontar que a miscigenação funcionou como um instrumento eficaz de apagamento da identidade negra, sustentado por uma “hierarquia cromática e de fenótipos” que idealizava o “branco da terra” e marginalizava o negro retinto.

Dessa maneira, a política migratória do final do século XIX e início do século XX respondeu a uma demanda produtiva, atendendo também a um ideal civilizatório racialmente orientado, que associava branquitude ao progresso e ao futuro da nação. No entanto, foi a interpretação sobre a formação social do Brasil de Freyre, embasado na teoria lusotropical<sup>15</sup>, que serviu de base ideológica para a construção da identidade da umbanda na época da sua institucionalização e legalização como religião no Estado Novo (1937-1946), durante a era Vargas. Este período foi marcado pelo nacionalismo e pela busca por uma identidade nacional

---

<sup>15</sup> Segundo Cláudia Castelo (2011), o lusotropicalismo, teoria desenvolvida por Gilberto Freyre, atribui aos portugueses uma suposta predisposição natural para a convivência interracial e cultural. No contexto do Estado Novo, essa concepção foi instrumentalizada como elemento da ideologia colonial portuguesa, promovendo a imagem de um colonialismo mais humano e integrador, ao mesmo tempo em que ocultava as estruturas de dominação, racismo e exploração que caracterizaram a experiência colonial.

unificada, tendo o mito da democracia racial sido usado como um instrumento pelo governo Vargas para promover a ideia de uma nação harmoniosa e sem conflitos raciais. O mito da “democracia racial” sugeria que o país é o resultado de uma convivência harmoniosa entre as três raças: branca, indígena e negra. A visão de uma nação mestiça e racialmente integrada foi popularizada através de Freyre, em seu livro “Casa Grande & Senzala” e impulsionada pela propaganda nacionalista do governo Getúlio Vargas.

A partir da década de 70, o mito passa a ser criticado por mascarar desigualdades raciais e as discriminações existentes no país. Sob a perspectiva de gênero, o mito oculta a violência sofrida pelas mulheres negras e indígenas cometida pelos colonizadores europeus. Para Lelia Gonzalez (2020, p.38), o mito não é uma constatação da realidade, mas uma sofisticada construção ideológica que serve para que o discurso dominante encubra “a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil”. Ela argumenta que “como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra” (Gonzalez, 2020, p. 80), funcionando como uma cortina de fumaça que impede o reconhecimento e o combate efetivo às desigualdades raciais. De forma similar ao pensamento de Gonzalez, Sueli Carneiro (2005) reforça a ideia que o mito tem funções ideológicas, escondendo a violência sexual sofrida pelas mulheres negras e indígenas, conforme trecho abaixo:

a miscigenação racial presente em nossa sociedade vem se prestando a diferentes usos políticos e ideológicos. Em primeiro lugar, a miscigenação vem dando suporte ao mito da democracia racial na medida em que o intercuro sexual entre brancos, indígenas e negros seria o principal indicativo de nossa tolerância racial, argumento que omite o estupro colonial praticado pelo colonizador em mulheres negras e indígenas, cuja extensão está sendo revelada pelas novas pesquisas genéticas (Carneiro, 2005, p. 64).

A miscigenação é uma realidade inegável da formação brasileira, mas é preciso lembrar que ela se deu em um contexto de relações de poder desiguais e violências que atingiram de forma particularmente brutal mulheres indígenas e negras, e, posteriormente, brancas pobres. A exploração, seja da terra, do trabalho escravizado ou dos corpos femininos, foi determinante na constituição da sociedade brasileira, gerando efeitos nas estruturas sociais, nas representações culturais e nas práticas religiosas. A trajetória histórica das mulheres, independentemente de origem ou classe, foi atravessada por diversas formas de invasão, opressão, subjugação e silenciamento, moldadas por uma lógica de dominação racial, de gênero, de classe e pela negação das práticas ancestrais dos povos explorados.

Portanto, é nesse contexto que reafirmo o recorte deste trabalho: compreender a umbanda, religião que reconhece a presença e a incorporação de espíritos ancestrais, exige

revisitar a história do Brasil e os papéis atribuídos às mulheres. Não se pode entender a força simbólica das entidades femininas ou o apagamento das mulheres sem mergulhar nos processos históricos que moldaram o corpo social, racial e religioso do país.

Assim, a análise dessa seção buscou demonstrar que a formação social brasileira não foi neutra nem harmônica e que as mulheres estiveram no centro desse processo, seja como matriz, força de trabalho, mediadoras culturais ou corpos violentados. Apesar dessa centralidade, sua presença foi sistematicamente subalternizada nos registros históricos. Este processo não é acidental, mas resultado de mecanismos de poder que determinam quais vozes e perspectivas são legitimadas e perpetuadas ao longo do tempo. Diante do que foi exposto, a exclusão histórica das mulheres não pode ser compreendida apenas como omissão, mas de um processo contínuo de naturalização das hierarquias sociais que moldaram a formação do Brasil. Na próxima seção, busco aprofundar essa reflexão situando o patriarcado como uma das estruturas centrais que organizaram, e ainda organizam, as relações desiguais entre os sexos na sociedade brasileira.

## 1.2 Um Patriarcado à brasileira: raça, gênero e dominação no Brasil

Com o intuito de aprofundar a compreensão sobre os processos de silenciamento e exclusão que marcam a experiência feminina na história brasileira, compreendo ser necessário situar o patriarcado como uma estrutura social e histórica, construída ao longo de milênios, organizando e naturalizando as relações assimétricas de poder entre os sexos. Sua persistência ainda hoje depende da produção ideológica que o mascara como parte da ordem natural das coisas.

Dou início à reflexão com a perspectiva de Gerda Lerner cuja obra “A Criação do Patriarcado” (2019) é uma referência na reconstrução das raízes materiais, históricas e simbólicas desse sistema no interior da civilização ocidental. Seu objetivo na obra foi “traçar o desenvolvimento dos principais conceitos e símbolos pelos quais as relações patriarcais de gênero foram incorporadas à civilização ocidental” (Lerner, 2019, p.35). Foi baseada nesta perspectiva que opto por trazer Lerner para esta dissertação, pois, apesar de ser uma autora situada no contexto europeu e norte-americano, ela nos oferece as bases para compreender o patriarcado que chegou ao Brasil com os colonizadores no processo colonial.

Em sua investigação, Lerner demonstra que o patriarcado é um constructo histórico e, como tal, definindo-o da seguinte maneira:

Patriarcado, em sua definição mais ampla, significa a manifestação e institucionalização da dominância masculina sobre as mulheres e crianças na família e a extensão da dominância masculina sobre as mulheres na sociedade em geral. A definição sugere que homens têm o poder em todas as instituições importantes da sociedade e que mulheres são privadas de acesso a esse poder (Lerner, 2019, p. 290).

Ao investigar os fundamentos dessa estrutura, Lerner identifica três tradições culturais que consolidaram os pilares do patriarcado ocidental: as codificações legais mesopotâmicas, os textos hebraicos e, posteriormente, a filosofia grega (Lerner, 2019). Para a pesquisadora, a dominação masculina foi construída social e politicamente ao longo de cerca de dois milênios, a partir da apropriação da função sexual e reprodutiva das mulheres pelos homens. Essa apropriação, segundo a autora, ocorreu ainda antes da formação da propriedade privada. Neste ponto, Lerner diverge da análise proposta por Engels em “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado” (1884), ao problematizar a tese de que a “grande derrota histórica do sexo feminino” teria origem exclusivamente no advento da propriedade privada. (Lerner, 2019, p.25).

Porém, embora Lerner divirja de Engels quanto à causa primária da subordinação feminina, há um ponto de convergência no reconhecimento da conexão direta entre as transformações na divisão social do trabalho e a alteração da posição social das mulheres. A autora destaca como uma das contribuições de Engels para a compreensão da posição feminina o fato de ele ter apontado que a reorganização das tarefas e responsabilidades sociais, impulsionada por transformações nos modos de produção, impactou diretamente a posição histórica das mulheres, contribuindo para sua subordinação nas estruturas sociais emergentes (Lerner, 2019, p. 27).

Engels teorizou que o domínio masculino teria surgido na pré-história com a apropriação privada dos excedentes de produção e a necessidade de controle da sexualidade feminina para garantir herdeiros legítimos, ligando assim o surgimento da propriedade privada à monogamia, ao colapso do direito materno e à instauração da família patriarcal. Na divisão “primitiva” de trabalho, o homem se dedicava à guerra, caça e pesca, enquanto a mulher cuidava da casa, alimentação e vestuário, sendo cada um “mestre no próprio campo de trabalho” e a propriedade dos instrumentos e produtos, em grande medida, comunal (Lerner, 2019, p.48).

A grande virada nessa organização, segundo Engels, teria ocorrido com o avanço da atividade pecuária, que originou o comércio e a acumulação da posse de rebanhos por chefes de famílias, presumivelmente do sexo masculino. Essa nova forma de riqueza, agora privada e controlada pelos homens, teria gerado a necessidade de garantir sua transmissão aos próprios

herdeiros, levando à instituição da família monogâmica e ao controle da sexualidade feminina para assegurar a legitimidade da prole (Engels, 2023, p.201; Lerner, 2019, p.45). Assim, a esfera de atuação e o valor social do trabalho feminino foram redefinidos, confinando as mulheres progressivamente ao âmbito doméstico e subordinando-as economicamente ao chefe homem da família.

A dominação masculina, uma vez instaurada, consolidou-se de maneira abrangente entre povos europeus como os gregos, romanos e germanos, conforme observam Engels (2023) e Lerner (2019). Nesse contexto, tornou-se necessário, para sua manutenção e perpetuação, o desenvolvimento de um sistema ideológico consistente de justificação. Logo, o conjunto dessas leis, mitos, discursos filosóficos e religiosos que se formaram historicamente justificando, naturalizando e perpetuando essa dominação masculina constitui, portanto, a ideologia patriarcal. Por sua vez, o machismo, ou a ideologia machista, refere-se mais especificamente às manifestações culturais e atitudinais (como a crença na superioridade masculina e o controle sobre as mulheres) que reforçam essa dominação no cotidiano. De acordo com Lerner (2019, p.291), “machismo define a ideologia de supremacia masculina, de superioridade masculina e de crenças que a apoiem e sustentem. Machismo e patriarcado se reforçam de forma mútua”.

Esse modelo patriarcal, herdado da tradição ocidental, encontrou no Brasil um terreno fértil, reconfigurando-se a partir das especificidades da colonização, da escravidão e do capitalismo. Quando os portugueses invadem o território que viria a se chamar Brasil, em 1500, o patriarcado já operava na ordem social, econômica e política na Europa. A dominação masculina havia sido naturalizada, internalizada e institucionalizada como parte da cultura europeia cristã, inscrita nas leis civis, na moralidade religiosa e nas filosofias que fundamentavam o Estado moderno.

Compreender esse estágio avançado do patriarcado europeu no momento da colonização é crucial para entendermos que tipo de organização social foi transplantada para o Brasil. A ordem patriarcal que se instaura no período colonial é imposta como um modelo civilizatório europeu, reorganizando relações sociais, familiares, jurídicas e religiosas sob a lógica da dominação masculina. Esse modelo será ainda mais moldado à realidade brasileira ao articular-se com o racismo, com a escravidão e com o nascente sistema capitalista, cujo marco inicial, como aponta Heleieth Saffioti<sup>16</sup>, já se dá desde a formação da economia colonial.

---

<sup>16</sup> De acordo com Heleieth Saffioti (2013, p.202), “o processo da colonização brasileira constitui, não uma tentativa de implantação de um sistema econômico feudal, mas o estabelecimento de uma economia colonial dependente, servindo aos interesses do florescente capitalismo mercantil europeu”.

Nesse sentido, Oyèrónké Oyěwùmí (2021) reforça esse entendimento ao afirmar que a colonização representou, acima de tudo, uma expansão do sistema econômico europeu, destacando que por trás das aparências da organização política e administrativa colonial ocorria um processo mais profundo de expansão e consolidação do capital. Nas palavras da autora, “o sistema econômico capitalista moldou as maneiras particulares pelas quais a dominação colonial era efetuada” (Oyěwùmí, 2021, p.188).

Oyèrónké Oyěwùmí amplia a discussão sobre os impactos da colonização europeia em termos econômicos, sociais, epistemológicos e simbólicos. Ao impor suas próprias categorias ocidentais de gênero sobre outras culturas, o colonialismo reorganizou as identidades e relações sociais existentes, produzindo, dessa maneira, um padrão universalizante que reduziu e subordinou a diversidade cultural sob uma mesma lógica patriarcal.

Na obra, “A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero” (2021), Oyèrónké Oyěwùmí questiona a ideia difundida no Ocidente de que o gênero seria uma categoria universal e natural, demonstrando que em sociedades iorubás pré-coloniais, por exemplo, a organização social não estava fundamentada em uma hierarquia de gênero como a entendemos no Ocidente, mas em outros critérios, como a senioridade.

Da mesma forma, observa-se que no território que hoje chamamos de Brasil, as diversas etnias indígenas também estruturavam suas relações sociais de maneiras distintas, muitas vezes com compreensões próprias sobre os papéis e o valor das mulheres. O mesmo se aplica a várias etnias africanas trazidas à força durante o período escravista, cujas concepções sobre o feminino não se alinhavam, necessariamente, às categorias de gênero impostas pela lógica colonial europeia. Isso não significa, contudo, que as sociedades africanas ou indígenas fossem isentas de assimetrias de gênero. Há registros que indicam a existência de formas próprias de dominação masculina em alguns desses contextos. No entanto, tais assimetrias não seguiam os mesmos princípios nem operavam sob a lógica institucionalizada e moralmente codificada do patriarcado cristão europeu.

Assim, o colonialismo europeu trouxe um sistema patriarcal preexistente e impôs seus próprios constructos ocidentais de gênero às populações que aqui viviam. Este processo não foi imediato, tampouco os indígenas que aqui estavam e os africanos que para cá foram trazidos aceitaram a dominação de maneira passiva. Foram mais de 300 anos de colonização violenta de modo a tentar eliminar todo o processo simbólico e de memória que sustentava as identidades



indígenas e africanas para impor uma nova ordem e apagar os vestígios de suas culturas ancestrais<sup>17</sup>.

Oyèrónké Oyěwùmí (2021, p.46) nos alerta ainda que “as discussões sobre categorias sociais deveriam ser definidas e fundamentadas no meio local, em vez de baseadas em achados ‘universais’ feitos no Ocidente”. O patriarcado no Brasil não constitui uma mera reprodução do padrão europeu, mas sim uma formação específica, construída igualmente através da imposição de categorias estrangeiras e pela negação de outras formas de existência e organização social. Trata-se de um arranjo que nasce no entrelaçamento do colonialismo com o mercantilismo e se reestrutura posteriormente sob a lógica do capitalismo.

Heleieth Saffioti (19847) é pioneira ao articular a análise do patriarcado com o materialismo histórico no contexto brasileiro, apontando que a dominação masculina não pode ser compreendida separadamente das estruturas de exploração econômica e racial. Ela argumenta que o patriarcado opera, no Brasil, em simbiose com o racismo e o capitalismo, formando um único sistema de dominação-exploração o qual ela denomina “patriarcado-racismo-capitalismo” (Saffioti, 1987, p. 60). A pesquisadora rejeita a ideia de que seria possível analisar o patriarcado como um sistema isolado e autônomo, regido por leis próprias, desvinculado das lógicas do capital e do racismo.

Complementando esta abordagem, Carla Akotirene aprofunda por meio da interseccionalidade, entendida como uma epistemologia crítica capaz de revelar a intersecção entre racismo, capitalismo e *cisheteropatriarcado*<sup>18</sup>. Para a pesquisadora, o conceito de interseccionalidade permite enxergar a "colisão das estruturas" e a "interação simultânea das avenidas identitárias", dando visibilidade às experiências específicas de mulheres negras e outros grupos cujas opressões múltiplas, de raça, classe, gênero, sexualidade, entre outras, são frequentemente invisibilizadas por análises focadas em um único eixo (Akotirene, 2019, p.14).

O conceito de interseccionalidade foi cunhado pela jurista afro-americana Kimberlé Crenshaw como uma “instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado” (Akotirene, 2019, p. 14). Apesar de sua origem nos Estados Unidos e sua ampla difusão por feministas negras estadunidenses, como Patricia

---

<sup>17</sup> O historiador venezuelano Fernando Báez (2010, p.37) refere-se a esse processo utilizando o conceito de *memoricídio*. Báez destaca o *memoricídio* como a "interminável destruição da memória coletiva tangível ou intangível". Para ele, o *memoricídio* não se resume à simples perda de informações, mas ao "estilhaçamento da memória subjugada" e à "desnaturalização da memória histórica da América Latina".

<sup>18</sup> Segundo Carla Akotirene (2019, p. 67), o *cisheteropatriarcado* é um sistema político e cultural de dominação masculina que se estrutura por meio de normas binárias de gênero e sexualidade, reforçadas por instituições como a religião e a família. Trata-se de um regime que legitima apenas identidades cisgêneras e heterossexuais, excluindo e inferiorizando corpos, estéticas e vivências que fogem a essas normas, como os transgêneros.

Hill Collins (2019), Akotirene defende que seu uso no contexto brasileiro deve partir das epistemologias locais e da experiência histórica de mulheres negras no Brasil. Ela rejeita a importação acrítica de modelos euro-estadunidenses e propõe a interseccionalidade como ferramenta analítica e epistemologia crítica ancorada nas vivências das populações subalternizadas, demonstrando como os sistemas de opressão se entrelaçam para produzir desigualdades complexas e persistentes no Brasil.

Nessa análise interseccional, Lélia Gonzalez se torna imprescindível para aprofundar a compreensão do racismo como um pilar estruturante e ideológico da nossa formação social. Sua reflexão sobre o racismo enfatiza sua natureza primordial. De acordo com a autora trata-se de uma:

Construção ideológica cujas manifestações concretas se dão através dos diversos processos de discriminação racial. Enquanto discurso de exclusão, o racismo é continuamente perpetuado e reinterpretado em função dos interesses daqueles que dele se beneficiam (Gonzalez, 2020, p.55).

A autora citada analisa a configuração moderna do racismo, surgida na segunda metade do século XIX, como uma "'ciência' da superioridade eurocristã (branca e patriarcal)", desenvolvendo-se sobre o "terreno fértil de toda uma tradição etnocêntrica pré-colonialista" que já inferiorizava e desumanizava os povos não europeus através da violência (Gonzalez, 2020, p.129). Neste contexto, a colonização passou a legitimar a dominação desses povos ao classificá-los, sob uma lógica pretensamente racional, como selvagens e primitivos, classificando suas práticas culturais como exóticas e absurdas.

Além de justificar culturalmente a dominação, os colonizadores transformaram essa lógica em política de Estado através de uma "racionalidade administrativa de suas colônias" (Gonzalez, 2020, p.129). O racismo passou a ser instrumento organizador da administração colonial: legislações, códigos penais, políticas educacionais e divisão de trabalho. Todas as esferas foram estruturadas com base na ideia de que o colonizado era inferior, e por isso precisava ser governado, educado, civilizado, explorado. Lélia Gonzalez (2020) aponta que, diante da resistência dos povos colonizados, essa violência se metamorfoseou, assumindo novos delineamentos, mais elaborados, a ponto de, por vezes, essa superioridade parecer verdadeira, mascarando assim sua natureza opressora e sistêmica.

A filósofa e antropóloga destaca que a própria configuração das sociedades latino-americanas foi marcada por estruturas de poder racializadas herdadas do colonialismo, onde a dominação se naturaliza nas hierarquias sociais, conforme explicitado no trecho abaixo:

As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupos dominantes (Gonzalez, 2020, p.131)

Para a autora, portanto, nossa sociedade hierarquiza o homem branco como o grupo dominante nas sociedades da América Latina. O racismo enquanto construção ideológica desenvolveu uma forma particularmente eficaz e sofisticada para manter negros e indígenas como subordinados: ele não atua apenas por exclusão explícita, mas através da internalização da “ideologia do branqueamento”. Essa ideologia, amplamente difundida pelos meios de comunicação e pelas instituições tradicionais, “reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais”. Ao fazer isso, desestabiliza identidades negras e indígenas, criando um desejo coletivo de embranquecimento, um movimento simbólico de purificação do sangue, que implica a negação da própria raça e cultura (Gonzalez, 2020, p.131).

A eficácia dessa ideologia, como ressalta Gonzalez, reside na sua internalização por parte dos oprimidos e dos opressores que o reproduzem naturalmente. Isso leva à figura do negro "que se põe em seu lugar" e do "preto de alma branca" (Gonzalez, 2020, p. 33-34), indivíduos que, para sobreviver ou ascender socialmente, acabam por perpetuar os valores do opressor. Essa internalização é um dos aspectos mais cruéis do racismo, pois transforma a vítima em agente, ainda que inconsciente, da própria opressão.

Ao refletir sobre a mulher negra nesta sociedade racializada, ela afirma que “ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão” (Gonzalez, 2020, p.58). Ela é relegada aos níveis mais baixos do mercado de trabalho, como aponta em sua análise da força de trabalho feminina. Além da exploração econômica, a mulher negra é alvo de estereótipos sexuais e raciais que a desumanizam.

Dessa forma, a ideologia racializada se consolida pela sua capacidade de moldar a subjetividade e as relações sociais, tornando "natural" a subalternidade negra. Posto isso, percebo com maior clareza como o patriarcado no Brasil se sustenta e se reproduz interseccionalmente. A mulher negra, em particular, encontra-se no epicentro dessas contradições, sendo o corpo sobre o qual se inscrevem de forma mais aguda as marcas do patriarcado-racismo-capitalismo.

Em resumo, apresentei uma crítica à forma como o racismo se perpetua não apenas por meio da coerção externa, mas também por meio da adesão subjetiva às normas e valores do opressor. Isso resulta numa reprodução involuntária da opressão por parte das próprias vítimas, o que revela o caráter estrutural e simbólico do racismo.

Partindo da compreensão do patriarcado como uma estrutura histórica e ideológica, intrinsecamente ligada às dinâmicas do racismo e do capitalismo no Brasil, identifiquei a necessidade de buscar os agentes que ativamente articulam e perpetuam essa dominação. Com o intuito de evitar a armadilha de um discurso vago sobre ‘homens que oprimem mulheres’, busquei localizar quais instâncias e quais grupos de homens, em posições de poder, historicamente atuaram na formulação e difusão de uma ideologia racializada e patriarcal. Para os propósitos deste trabalho, destaco a igreja católica e o Estado como instituições-chave nesse processo, conduzidas majoritariamente por homens e responsáveis por criar, manter e reproduzir sistemas normativos que subordinam as mulheres. As próximas seções aprofundam a análise desse protagonismo institucional e masculino.

### 1.3 Da patrística à feitiçaria: a construção da mulher perigosa no imaginário cristão ocidental

Como visto no tópico anterior, o patriarcado foi historicamente construído como um sistema de dominação enraizado em dimensões materiais e simbólicas. Contudo, para que essa dominação se perpetuasse, foi crucial a criação e disseminação de sistemas de ideias, mitos e símbolos que a justificassem e naturalizassem. De acordo com Gerda Lerner (2019), nesse processo, as instituições religiosas, inicialmente o monoteísmo judaico-cristão e, posteriormente, a igreja católica institucionalizada, desempenharam um papel fundamental na consolidação do patriarcado como uma ordem divinamente estabelecida. Segundo ainda esta autora, a base da civilização ocidental está assentada tanto nos princípios morais e religiosos presentes na tradição bíblica quanto nos referenciais filosóficos e científicos oriundos da Grécia Clássica (Lerner, 2019, p. 245).

Gerda Lerner detalha como a tradição judaico-cristã foi fundamental para a construção simbólica da inferioridade feminina, através da narrativa da Criação e da Queda no Livro do Gênesis. A criação de Eva a partir da costela de Adão e, principalmente, seu papel como a figura que cede à tentação da serpente, trazendo o pecado e a mortalidade ao mundo, consolidou uma das metáforas de gênero mais poderosas da Bíblia. Essa interpretação, transmitida por milênios,

serviu "como prova da subordinação da mulher como castigo divino" (Lerner, 2019, p. 229). Além disso, reforçou uma visão moralista que associa o feminino à culpa, à fraqueza e à inclinação para o mal.

Durante a Idade Média, a igreja católica estruturou sua doutrina com base nos escritos e interpretações dos chamados “Padres da Igreja” ou “Pais da Igreja”<sup>19</sup>. As formulações teológicas de nomes como Tertuliano (final do século II), Cipriano (século III) e os influentes teólogos do século IV, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, moldaram o pensamento cristão e os alicerces morais da sociedade ocidental. Eles foram decisivos na construção de uma teologia que associava a mulher ao pecado, ao descontrole e à necessidade de submissão. Se na Grécia Antiga os pais do patriarcado foram os patriarcas, no Ocidente cristão foram os Padres da Igreja.

A patrística, “estudo da doutrina, as origens dessa doutrina, suas dependências e empréstimos do meio cultural, filosófico e pela evolução do pensamento teológico” (Rodrigues, 2005, p.7) elaborado pelos Padres da Igreja entre os séculos II e VIII operou com uma lógica interpretativa moldada por valores morais que, em grande parte, associaram a mulher ao pecado e à submissão.

A produção patrística de Santo Agostinho foi central para estruturar a visão cristã sobre obediência feminina, sexo e casamento. Ele reconhecia o casamento como benéfico apenas por três justificativas legítimas: a geração de filhos, a fidelidade conjugal e a dimensão sacramental da união, esta última uma concepção que levou séculos para se consolidar. O prazer sexual em si era condenável, mesmo dentro do casamento, sendo a continência conjugal altamente recomendada (De Souza, 2022).

A valorização da castidade, principalmente no caso das mulheres, foi acompanhada de uma obsessiva vigilância sobre seus corpos. Como observa Patrícia de Souza (2022, p. 34), a virgindade feminina se tornou objeto de controle contínuo, “fosse a mulher solteira, casada, viúva ou religiosa”, e o debate sobre sua manutenção era conduzido pelos homens. A figura de Maria, mãe de Jesus no catolicismo, que segundo a mitologia cristã concebeu o filho sendo virgem, consolidou-se como o modelo ideal de mulher, ainda que inatingível.

---

<sup>19</sup> Segundo Maria Paula Rodrigues (2005, p.7), “Padre ou Pai da Igreja se refere a escritor leigo, sacerdote ou bispo, da antiguidade cristã, considerado pela tradição posterior como testemunho particularmente autorizado da fé. Na tentativa de eliminar as ambiguidades em torno desta expressão, os estudiosos convencionaram em receber como ‘Pai da Igreja’ quem tivesse essas qualificações: ortodoxia de doutrina, santidade de vida, aprovação eclesial e antiguidade. (...) Os ‘Pais da Igreja’ são, portanto, aqueles que, ao longo dos sete primeiros séculos, foram forjando, construindo e defendendo a fé, a liturgia, a disciplina, os costumes, e os dogmas cristãos, decidindo, assim, os rumos da Igreja.”

O aspecto da subordinação da mulher ao homem também possuía suas justificativas teológicas. Na interpretação do livro de Gênesis, Santo Agostinho explicita como a hierarquia entre os sexos era fundamentada no cristianismo antigo, como visto a seguir:

E começa a exposição de como foi feita a mulher, e diz que foi feita como auxiliar do homem, de tal modo que da união espiritual nascesse uma prole espiritual, ou seja, boas obras de louvor a Deus; pois, **quando aquele governa, esta obedece; aquele é dirigido pela sabedoria, esta pelo homem**, Cristo é a cabeça do homem, e o homem é a cabeça da mulher. Por isso diz: Não é bom que o homem esteja só. Com efeito, faltava algo para ser feito, para que não apenas a alma dominasse o corpo, pois o corpo tem o papel de servir, mas também a razão viril submetesse a si sua parte animal e mediante a auxiliar dominasse o corpo. Para isso mostrar, **foi feita a mulher, que pela ordem devida está submetida ao homem**, a fim de que o que se mostra com evidência em dois seres humanos, ou seja, no homem e na mulher, também se possa considerar num só homem (Agostinho, 2005, p.7, grifo meu).

Para Santo Agostinho, o homem é direcionado pela sua sabedoria, enquanto a mulher é direcionada pelo homem, sendo o homem “a cabeça da mulher”. O teólogo afirmava que o ser humano tem uma alma espiritual assexuada e um corpo sexuado, portanto enquanto no homem o corpo reflete a alma racional, e, assim, a imagem de Deus, no caso da mulher essa harmonia se rompe. Seu corpo, considerado um obstáculo ao exercício da razão, obscurece a expressão da alma (Silva, 2013).

Tertuliano, que antecedeu Agostinho, demonstrou um grau de misoginia ainda maior. Em seu livro *De Cultu Feminarum* (Sobre o adorno das mulheres), ele se refere às mulheres como “a porta do diabo”, como observado no trecho abaixo:

**Mulher, és a porta do diabo.** Persuadiste aquele que o diabo não ousava atacar de frente. É por tua causa que o filho de Deus teve de morrer; deverias andar sempre vestida de luto e de andrajos (citado em Beauvoir, 2019, p.134, grifo meu).

Essa associação da mulher com o mal, o pecado e o diabo perpetuaram-se ao longo da Idade Média (séculos V a XV) e consolidou-se na Idade Moderna europeia (séculos XV/XVI ao XVIII). A publicação de um dos primeiros manuais da Inquisição, “*Malleus Maleficarum* (O Martelo das Bruxas)”, em 1486, escrito pelos dominicanos Heinrich Kramer e Jacob Sprenger marcou a repressão sistemática do feminino durante quatro séculos de “caça às bruxas” (Muraro, 1993, p.13), contribuindo para a correlação entre mulher, bruxaria, feitiçaria e magia.

A obra serviu como um manual para juízes e inquisidores na identificação, interrogatório, julgamento e condenação de pessoas acusadas de bruxaria. Surgida na Idade Média, a Inquisição foi um sistema judicial criado pela igreja católica para identificar, julgar e punir heresias, atingindo seu apogeu na Idade Moderna. Segundo Ronaldo Vainfas (2017,

p. 251), a Inquisição foi o órgão julgador que funcionava como um Tribunal de Fé, cuja principal função era investigar os desvios da alma, ou seja, escolhas conscientes que se afastavam dos dogmas oficiais da Igreja. O Santo Ofício, nome da instituição responsável pelas visitas inquisitoriais em busca de práticas consideradas heréticas, como feitiçarias e bruxarias, voltava-se à identificação do herege.

Ainda segundo Vainfas (2017, p.247), após o Concílio de Trento, o tribunal eclesiástico alinhou-se aos mesmos objetivos da Contrarreforma: impedir o crescimento do protestantismo na Península, combater os conhecimentos eruditos que não se alinhavam ao catolicismo e destruir qualquer tipo de manifestação cultural e religiosidade popular que contrariavam as doutrinas da igreja, principalmente as práticas mágicas e a feitiçaria.

As perseguições às mulheres pela Inquisição foram justificadas em grande parte pelas teses do “*Malleus Maleficarum*”, que associava o feminino à sexualidade, ao desvio moral e à ação demoníaca. Segundo essa obra, o demônio, com a permissão de Deus, buscava corromper os seres humanos por meio do corpo, o único meio acessível ao diabo, já que o espírito pertencia a Deus e a vontade aos anjos. A sexualidade era vista como a principal via de entrada do mal, e, como as mulheres eram consideradas mais ligadas ao sexo por serem herdeiras da culpa de Eva, tornavam-se as aliadas do Satanás. Copular com o demônio era descrito como a principal fonte do poder das feiticeiras, que, a partir dessa intimidade, passavam a causar toda sorte de males: impotência masculina, paixões incontrolláveis, abortos, destruição das colheitas, doenças nos animais e sacrifícios infantis (Muraro, 1993). Tais crimes, ao atentarem contra Deus eram considerados mais graves e irreparáveis, devendo ser punidos com tortura e morte.<sup>20</sup>

Na Idade Moderna, a concepção de bruxaria sofreu uma transformação. Anteriormente associada principalmente “a um tipo de magia maléfica produzida por um poder sobrenatural, extraordinário e oculto” (Silva, 2013, p.37), após a publicação do “*Malleus Maleficarum*”, a bruxaria passou a ser indissociável do diabolismo. A figura da bruxa não é mais vista apenas como alguém que pratica magias negativas, mas como aquela que selou um pacto com o diabo, tornando-se sua aliada e instrumento. Essa transformação marca uma ruptura com concepções anteriores mais amplas de bruxaria, como observa Carolina Silva no trecho abaixo:

Quase todas as sociedades primitivas acreditavam na magia maléfica, mas a crença no Diabo cristão foi construída pela civilização ocidental. Assim, a feitiçaria na Europa Moderna esteve ligada a duas práticas principais, quase sempre interligadas: o malefício e o diabolismo (Silva, 2013, p.39).

---

<sup>20</sup> Segundo Carolina Silva (2013, p.45), a obra colaborou para reforçar construções misóginas ao associar de forma recorrente as mulheres à prática da bruxaria. Embora reconhecesse que homens também poderiam ser envolvidos, a maior parte das descrições recaía sobre figuras femininas.

Neste ponto, considero importante discutir sobre os conceitos de bruxaria e feitiçaria, que ao longo desse trabalho veremos estarem associados às mulheres, principalmente às mulheres negras. Segundo Suzane Pêpe (2009) no contexto europeu, especialmente no português medieval, os termos ‘bruxaria’ e ‘feitiçaria’ eram frequentemente utilizados como sinônimos, sendo, portanto, ‘bruxos/bruxas’ e ‘feiticeiros/feiticeiras’ vistos como equivalentes. No português do século XIV, “‘bruxaria’ significava o mesmo que ‘feitiçaria’, havendo o ‘feitiço’, ou seja, o objeto da feitiçaria, e o ‘feiticero’”. Termos como *faiturier* designavam tanto bruxa quanto feiticeira” (Pêpe, 2009, p.66).

Entretanto, essa sobreposição terminológica se tornou problemática quando os europeus encontraram as práticas espirituais na costa oeste da África durante os séculos XVI e XVII. Eles as interpretaram através de sua própria lente cultural, marcada pela crença na idolatria e no diabo. Sem compreender o significado dos rituais africanos, rotularam-nos como bruxaria, à semelhança do que se entendia na Europa (Pêpe, 2009).

No contexto africano, os termos ‘feitiçaria’ e ‘bruxaria’, bem como os termos ‘feiticeiro’ e ‘bruxo’, não são sinônimos e possuem sentidos distintos, os quais também encontram correspondência nas línguas locais. Conforme analisado por Evans-Pritchard (citado em Pêpe, 2009, p.56) em seus estudos sobre os Azande, por exemplo, a bruxaria (*mangu*) é compreendida como uma condição inata, de caráter psíquico e hereditário, enquanto a feitiçaria está ligada à manipulação ritualística de objetos com a finalidade de provocar efeitos concretos, como enfermidades ou morte.

Além dessa fusão conceitual entre feitiçaria e bruxaria, somou-se, a partir do século XVII, a difusão do termo ‘feitiço’ derivada de ‘fetisso’, forma portuguesa medieval que significa “coisa feita”. De acordo com Pêpe (2009), no contexto das religiões africanas, o feitiço passou a ser associado à atribuição de agência a objetos materiais, acompanhada da crença em uma força sobrenatural capaz provocar que determinadas coisas aconteçam. O feiticeiro e feiticeira passam a ser aqueles que fazem o feitiço e manipulam as forças sobrenaturais.

Conforme essa análise, a partir da palavra feitiço originou-se o termo fetiche, que ao longo dos séculos foi empregado de diferentes maneiras, incluindo a designação de objetos rituais, divindades, talismãs e ídolos; e o fetichismo passa ser “a adoração do objeto, o fetiche” (Pêpe, 2009, p.67). No século XVIII, autores iluministas como Charles de Brosses cunharam o termo *fétichisme* para classificar os cultos africanos como manifestações de uma religiosidade atrasada e irracional, atribuída a povos considerados bárbaros. Em comparação às religiões monoteístas, as práticas espirituais africanas foram classificadas como inferiores e denominadas então religiões fetichistas (Pêpe, 2009, p.59).



De acordo com Claudia Alexandre (2021), no Brasil, essa perspectiva foi ecoada e ampliada por figuras pioneiras dos estudos afro-brasileiros. Nina Rodrigues, por exemplo, em sua obra “O animismo fetichista dos negros na Bahia” (1900), utilizou o conceito de fetichismo para analisar as religiões afro-brasileiras sob uma ótica evolucionista, considerando-as manifestações de um estágio inferior de desenvolvimento cultural e mental e inserindo “o racismo científico nos estudos afro-brasileiros” (Alexandre, 2021, p.63).

Claudia Alexandre (2021) alerta que ao reduzir as cosmologias africanas a expressões de animismo ou fetichismo, pesquisadores com viés eurocêntrico subestimam a complexidade desses sistemas de saber que não são religiões no sentido eurocêntrico da palavra, mas sim modos de vida e de existir no mundo que atribuem vitalidade a seres na natureza em seus cosmos. O que se descrevia como ‘mentalidades primitivas’ era, na verdade, um julgamento de valor de uma cosmologia articulada com o meio ambiente, capaz de conferir agência tanto a entes visíveis quanto invisíveis. Como ressalta Maria Antonieta Antonacci:

Modos de viver, estar e ocupar o mundo de povos africanos, que interagindo com forças, energias, seivas e substâncias de seus ambientes, produziram saberes convivendo com o meio circundante, foram usados para descrever culturas e "mentalidades primitivas". Animistas - em termos de crenças religiosas - por atribuírem vitalidade a seres da natureza em seus cosmos. Por conceberem e viverem o mundo como um todo orgânico, do qual são parte, compartilhando vivências com mundos natural e sobrenatural, que sentem e experimentam em seus corpos, historicamente feitos em interfaces cultura/natureza, povos africanos foram estigmatizados. (Antonacci, 2014, p.252)

Com o tempo, termos como feitiço, feitiçeira/o e feitiçaria passaram a carregar significados cada vez mais negativos, sendo associados diretamente às populações africanas e afrodescendentes, especialmente às mulheres negras, que se tornaram marcadas por esse estigma.

No Brasil, todo esse imaginário negativo foi, a princípio, principalmente disseminado por agentes da igreja católica, como padres e missionários, que atuavam na colonização com o propósito de converter os povos indígenas e controlar as populações africanas. Como pontua Lorraine Araújo (2022, p. 98), o cristianismo foi instrumentalizado como um “meio para fins da acumulação capitalista”. A Igreja respaldou a invasão e a expropriação de corpos e terras através da justificativa da conversão religiosa. Nesse processo, a demonização das culturas indígenas e africanas desempenhou um papel central. Como aponta Carolina Silva (2018), os conquistadores estavam convencidos de que suas ações não eram apenas políticas e econômicas, mas sagradas. Os padres jesuítas se viam, assim, “como exorcistas dos demônios americanos” e compreendiam que o demônio inspirava as idolatrias (Silva, 2018, p.45).

Nesse sentido, associar as práticas negras ao mal e ao demônio era uma justificativa plausível para o controle e a violência. Com o tempo, essa lógica se enraizou no imaginário coletivo, recaindo com especial força sobre o corpo da mulher negra, que passou a ser vista como a encarnação da feitiçaria e da transgressão moral. Considerando que a figura feminina já era associada ao mal e ao demônio, a mulher negra praticante de suas religiosidades originárias, identificada como feiticeira, passou a concentrar diversas camadas de preconceito. Sobre ela recaíram simultaneamente o racismo, o sexismo e a ideia de inferioridade atribuída às espiritualidades africanas, vistas como moralmente condenáveis, assim como expressões religiosas inferiores e primitivas diante do modelo monoteísta europeu.

Mesmo após a abolição, a associação entre o corpo da mulher negra, os saberes ancestrais e a figura da feiticeira continuou operando como dispositivo de estigmatização racial e espiritual. Claudia Alexandre (2024, p.62) afirma que no século XIX as mulheres negras dos cultos afro-brasileiros eram chamadas de “feiticeiras, criminosas e desordeiras”. Podemos encontrar um exemplo concreto dessa estigmatização na obra de Modesto Brocos, pintor espanhol naturalizado brasileiro e famoso nas discussões acerca do branqueamento na população brasileira por sua pintura *A redenção de Cam*.

Brocos retratou uma mulher negra em uma obra intitulada *A feiticeira*, disponível no acervo digital da Biblioteca Nacional. Esta mesma imagem é reproduzida também em óleo sobre tela intitulada *A mandinga*, a qual data o ano de 1895 e mostra uma mulher observando uma mulher negra sentada sobre uma esteira de palha, segurando um galho que aparenta ser de arruda. Ao seu lado esquerdo alguns objetos que aparentam ser uma ferradura, uma figa e um fio de contas. Pelo julgamento do artista que a retratou, esta mulher é uma feiticeira e/ou uma mandinga, títulos escolhidos para nomear a obra.

Figura 1: A Feiticeira – Modesto Brocos (1895) - 1 gravura, p&b, 19,9 x 16,5cm em papel 38,4 x 28 cm



Fonte: Biblioteca Digital Luso Brasileira

Segundo Roger Sansi (2008, p.132), “o termo ‘mandinga’, originalmente vinculado a um povo do interior da África Ocidental, tornou-se, já no século XVIII, sinônimo popular de feitiçaria no mundo luso-atlântico”. No Brasil, práticas associadas a este imaginário circularam amplamente por meio das chamadas "bolsas de mandinga", compostas por objetos como penas, orações, pedras e elementos diversos, utilizadas para proteger o corpo, atrair sorte ou estabelecer contato com forças espirituais, o que era caracterizado como feitiçaria. Nesse contexto, é provável que o artista tenha intitulado a obra *A Mandinga* justamente para reforçar a imagem da mulher retratada como feiticeira, vinculando-a às religiões afro-brasileiras e ao estigma que as cercava.

Figura 2: A mandinga – Modesto Brocos (1895)

Óleo sobre tela, 45 cm x 34 cm



Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural

Roberto Conduru (2013) analisa alguns aspectos da obra, a qual nos oferece um fragmento da presença e da atuação das mulheres negras na relação cotidiana com saberes espirituais na passagem do século XIX para o XX. Através dessa obra e dos elementos contidos nela, podemos inferir a existência de mulheres que realizavam práticas com semelhança a diversas práticas afro-brasileiras, apesar da escassez de registros e da dificuldade em classificar essas práticas dentro de categorias rígidas Segundo Conduru (2010, p.320), indícios da veracidade da representação de Brocos encontram-se na maneira “como ele representa as mulheres, com trajas e posturas corporais que compõem figuras um tanto distintas da imagem

da mulher afro-brasileira que foi codificada como baiana em textos, músicas e imagens, especialmente a partir das primeiras décadas do século XX”.

Conforme o autor citado acima, Brocos representou “uma sacerdotisa, também conhecida, de maneira pejorativa, ou não, como mandingueira, macumbeira, mãe de santo” (Conduru, 2010, p. 320). A obra de Brocos, datada de 1895, materializa um imaginário construído durante o período colonial e ainda operante no Brasil republicano. Ao intitular a pintura *A Mandinga*, o artista reproduz visualmente séculos de construção simbólica sobre o corpo da mulher negra.

Como procurei demonstrar nesta seção, o imaginário da mulher submissa, bruxa e perigosa, sustentado por uma ideologia cristã patriarcal, foi decisivo na construção das representações femininas durante a colonização. Teologizado pelos “Pais da Igreja”, reforçado pelos manuais inquisitoriais e disseminado por missionários e colonizadores, esse imaginário atravessou o Atlântico e se entrelaçou à demonização das espiritualidades indígenas e africanas, projetando sobre o corpo da mulher negra a figura da feiticeira, símbolo do que precisava ser controlado.

No Brasil, a igreja católica atuou como pilar ideológico do projeto colonial, articulada ao Estado durante todo o período imperial. A transição para um Estado laico, oficializado com a República em 1889 e consolidado na Constituição de 1891, desfez o laço formal entre Igreja e Estado, que desde 1824 conferia ao catolicismo o status de religião oficial. No entanto, essa separação jurídica não rompeu a influência simbólica da igreja. Veremos na próxima seção como, mesmo após se tornar laico, o Estado brasileiro continuou operando sob a influência de valores patriarcais e cristãos. As estruturas jurídicas e institucionais passaram a reproduzir, por outros meios, a mesma lógica de dominação que antes era legitimada pela igreja, agora naturalizada na forma da lei e da moral estatal.

#### 1.4 Leis que dominaram: o Estado como agente da subordinação racial e de gênero

Nesta seção, concentro-me em uma construção histórica mais recente, relacionada à criação do Estado brasileiro e ao seu histórico legislativo envolvendo os corpos femininos e a questão racial. O objetivo é demonstrar, por meio das leis, como o Estado não atuou como agente neutro nas relações sociais, institucionalizando desigualdades e naturalizando estruturas de dominação. As mulheres foram historicamente excluídas das esferas de poder e da cidadania plena, ao mesmo tempo em que seus corpos, saberes e práticas culturais, como as religiosidades afro-brasileiras, foram reprimidos pelo aparelho estatal. Veremos que a ideologia patriarcal e

cristã não se limitava à moral: ela se cristalizava nas leis. A exigência legal da virgindade feminina, mantida por décadas, é um exemplo direto de como esses preceitos foram juridicamente institucionalizados. Busco, portanto, demonstrar como a dominação masculina e racializada foi estruturada e sustentada por uma legalidade que, embora se apresente como garantidora do bem comum, operou em favor dos interesses de um grupo dominante.

A Constituição brasileira de 1824, conhecida como Constituição do Império, foi o marco inaugural da ordem constitucional no país e proclamava, ainda que de forma genérica, o princípio da igualdade entre homens e mulheres perante a lei. No entanto, essa igualdade era meramente formal, pois, como aponta Tânia Biceglia (2002), a herança jurídica colonial brasileira permaneceu fortemente atrelada às Ordenações Filipinas. Este conjunto normativo autorizava, por exemplo, a aplicação de castigos físicos à esposa sem sanções legais, conferindo ao marido total controle sobre a mulher e a família. Essa legislação previa que o marido podia matar sua esposa em caso de adultério. Apenas em 1890 essa condição foi atenuada, quando o adultério passou a ser regulado pelo Código Penal republicano, embora continuasse penalizando exclusivamente a mulher, com prisão de um a três anos. Segundo Rachel Soihet (2017, p. 381), “o homem só era considerado adúltero no caso de possuir concubina teúda e manteúda”. Ou seja, a infidelidade masculina só era punida quando ocorria de forma pública, estável e financeiramente sustentada.

Contudo, essa mesma legislação apresentava diferenças em relação ao tratamento dispensado a mulheres brancas e mulheres negras, especialmente escravizadas. Se à mulher branca, ainda que submetida à autoridade do marido, era assegurado algum grau de proteção jurídica em casos de invasão de domicílio ou estupro, a mulher negra permanecia à margem desse direito. Como expõe o jurista Hédio Silva Jr. (2001, p.16), as Ordenações Filipinas previam penas severas a quem invadisse domicílios com a finalidade de manter conjunção carnal com “mulheres virgens, viúvas honestas ou escravas brancas”. A omissão explícita em relação às mulheres negras ou escravizadas indica que, nesses casos, o crime sequer se configurava. Na tese do jurista:

Puniam a invasão de domicílio com a finalidade de manter conjunção carnal com mulher virgem, viúva honesta ou escrava branca, de onde se infere que caso se tratasse de mulher negra e/ou escravizada o crime não se configuraria (Silva Jr., 2001, p. 17).

Do mesmo modo, os crimes de estupro sofriam variações conforme o status racial e social da vítima. O estupro de mulheres brancas livres poderia levar à pena de morte, enquanto, no caso de mulheres negras escravizadas ou prostitutas, o processo judicial era atenuado, e a

pena máxima poderia sequer ser executada. Tal distinção jurídica revela a profunda racialização do direito e a negação da dignidade sexual e corporal das mulheres negras. Nesse sentido, a desigualdade de gênero não operava isoladamente, mas articulada ao racismo que moldava o sistema jurídico brasileiro desde suas origens coloniais. Hédio Silva Jr. (2001, p.18) ressalta que, durante o período escravocrata, homens e mulheres escravizados não eram reconhecidos como sujeitos de direitos nas esferas civis; contudo, no campo penal, essa lógica se invertia: o direito os reconhecia como pessoas plenamente responsáveis, aptas a serem punidas segundo a legislação vigente. Hédio Silva Jr. (2001, p.19) resume: “sendo réus eram pessoas, sendo vítimas, coisas.”

Segundo Hédio Silva Jr. (2001, p. 25), a partir de 1603, institui-se a possibilidade de escravizados comprarem sua alforria. No entanto, essa concessão sempre esteve condicionada à vontade do senhor, que detinha o poder de aceitá-la ou recusá-la, mesmo quando o escravizado possuía os meios necessários para efetuar o pagamento. A Lei do Ventre Livre, promulgada em 1871, começa a alterar parcialmente esse cenário ao estabelecer mecanismos legais mais formais para a compra de alforria, embora ainda com muitas limitações.

De acordo Teresinha Bernardo (2003, p.43), a Lei do Ventre Livre declarava livres os filhos de mulheres escravizadas nascidos a partir de sua promulgação o que gerou descontentamento entre os senhores. Se antes a reprodução entre escravizados era incentivada como estratégia de ampliação da mão de obra, a nova norma criava uma contradição: os filhos libertos, que deveriam permanecer sob a tutela de suas mães sem poder ser explorados economicamente, passaram a ser percebidos pelos senhores como um custo. Nesse contexto, a Lei do Ventre Livre introduziu pela primeira vez o direito legal da mulher escravizada de formar um pecúlio, isto é, um fundo próprio acumulado por meio de seu trabalho como ganhadeira, destinado à compra de sua liberdade ou à de seus filhos.

Contudo, como adverte a autora (Bernardo, 2003, p.43), essa medida estava longe de representar um gesto emancipatório: “a possibilidade de pecúlio para a mãe escrava simplesmente suavizava o pânico e o prejuízo do senhor”. O ventre da mulher negra, que antes era valorizado por sua capacidade de gerar mão de obra escravizada, passa a ser tratado como um problema a ser administrado por meio de instrumentos legais que visavam atenuar as tensões do sistema escravocrata em crise.

O Código Civil de 1916, o primeiro a vigorar no Brasil, consolidou a lógica patriarcal, ao estabelecer o marido como chefe da família, reforçou a subordinação da mulher e a privou de autonomia legal e social. A mulher não podia ter ou gerenciar bens próprios, bem como não podia trabalhar sem o consentimento do marido. Além disso, a virgindade feminina era condição

para a validade do casamento, podendo o marido anulá-lo caso descobrisse que sua esposa não era virgem ao se casar. Segundo o código civil:

Art. 233. O marido é o **chefe da sociedade conjugal**.

Compete-lhe:

I. A representação legal da família.

II. A administração dos bens comuns e dos particulares da mulher, que ao marido competir administrar em virtude do regime matrimonial adaptado, ou do pacto antenupcial (arts. 178, § 9º, nº I, c, 274, 289, nº I, e 311).

III. direito de fixar e mudar o domicílio da família (arts. 46 e 233, nº IV).

IV. **O direito de autorizar a profissão da mulher e a sua residência fora do tecto conjugal** (arts. 231, nº II, 242, nº VII, 243 a 245, nº II, e 247, nº III).

V. Prover à manutenção da família, guardada a disposição do art. 277

Art. 218. É também anulável o casamento, se houver por parte de um dos nubentes, aos consentir, erro essencial quanto à pessoa do outro.

Art. 219. Considera-se erro essencial sobre a pessoa do outro cônjuge:

(...) IV – o defloramento da mulher ignorado pelo marido.

(Código Civil de 1916, grifo meu).

Esse regime legal subordinava as mulheres juridicamente aos seus maridos e consolidava um modelo de família centrado na autoridade masculina, onde o chefe da sociedade conjugal era exclusivamente o homem, enquanto à mulher cabia o papel de colaboradora e apenas nos termos da lei e sob sua autorização. Este Código também legislava sobre o corpo da mulher, uma vez que dava ao marido o poder de regular sua sexualidade. O artigo 219 previa a anulação do casamento caso o marido descobrisse que a esposa não era virgem, tratando o “defloramento ignorado” como erro essencial sobre a pessoa. Novamente, vemos que a virgindade, também nesse contexto, era entendida como um atributo físico e moral que, ausente, comprometia a honra masculina e invalidava a união (Biceglia, 2002, p.31).

Na Constituição de 1934, passamos a enxergar um avanço na luta das mulheres pelos seus direitos com a inclusão de oito disposições destinadas a elas. O voto passou a ser garantido pelo artigo 108, porém apenas para aquelas “que exercessem função pública remunerada” (Biceglia, 2002, p.64). Além disso, embora a Constituição tenha afirmado a igualdade entre os sexos perante a lei, tais desigualdades seguiram operando de forma concreta na sociedade.

Apesar dos avanços pontuais previstos na Constituição de 1934, a legislação que regulava a vida privada das mulheres permaneceu inalterada até a década de 1960. As relações familiares continuavam sendo definidas pelo Código Civil de 1916 e foi apenas com a promulgação da Lei nº 4.121/62, conhecida como Estatuto da Mulher Casada (1962), que se iniciou, no plano legal, uma tentativa de flexibilizar a condição de dependência jurídica da mulher no casamento. O Estatuto representou um avanço importante ao permitir que a mulher

casada pudesse trabalhar, administrar seus bens e receber herança sem autorização do marido. No entanto, como observa Biceglia (2002), a mudança foi parcial: embora o Estatuto tenha introduzido a ideia de colaboração da mulher na chefia da sociedade conjugal, o marido manteve sua posição como representante legal da família, um papel que, segundo a autora, deveria ter sido extinto com a nova legislação.

Mesmo a Constituição de 1946 (Brasil, 1946), que ampliou direitos políticos para elas, como o voto feminino amplo, estendido a todas as mulheres, manteve o silêncio em relação à desigualdade vivida no espaço privado e familiar. A manutenção da indissolubilidade do casamento, por exemplo, impossibilitava a autonomia feminina frente a relações conjugais violentas. O Artigo 163 afirma: "A família é constituída pelo casamento de vínculo indissolúvel e terá direito à proteção especial do Estado" (Brasil, 1946). O divórcio só foi legalizado no Brasil em 26 de dezembro de 1977, com a promulgação da chamada Lei do Divórcio, que regulamentou a Emenda Constitucional nº 9, de 28 de junho do mesmo ano (Biceglia, 2002, p.53). Foi apenas na Constituição de 1988, diferentemente das anteriores, que se consagrou a igualdade de direitos e deveres entre homens e mulheres, representando um avanço importante na garantia da cidadania feminina.

No entanto, a análise das constituições e da legislação brasileira também revela como o Estado atuou historicamente na manutenção de outras formas de opressão. A discriminação racial no Brasil manifestou-se pela criminalização estatal de práticas culturais e religiosas de matriz africana e indígena, utilizando a legislação como ferramenta de controle social. A começar pela Constituição de 1824 (Brasil, 1824), a primeira do Brasil, que, ao declarar no artigo 5º a "Religião Catholica Apostolica Romana" como oficial, estabelecia uma hierarquia religiosa e relegava as manifestações não cristãs a uma posição de clandestinidade. As práticas religiosas indígenas e africanas eram enquadradas como "feitiçaria", "curandeirismo" ou "charlatanismo", categorias que sustentavam sua criminalização (Negrão, 1996, p. 44-46; Maggie, 1992, p. 22).

Essa marginalização legal refletia e reforçava uma crença disseminada na sociedade brasileira desde os tempos coloniais: a de que certas pessoas possuíam a capacidade de causar malefícios por meios ocultos e sobrenaturais. Como observa Yvonne Maggie (1992), essa crença permeava o imaginário popular, influenciando a atuação de autoridades judiciais e policiais, que viam nas práticas religiosas afro-brasileiras uma ameaça à ordem pública. Assim, o Estado utilizava o aparato legal para controlar e reprimir essas manifestações culturais e religiosas, perpetuando a desigualdade e o preconceito racial. Conforme aponta Maggie:



O Estado imiscuiu-se, dessa forma, nos assuntos da magia e interveio no combate aos feiticeiros regulando acusações, criando juízos especiais e pessoal especializado. A medida que os anos se passavam, instituições iam sendo criadas na polícia para regular o combate, identificar e punir os produtores de malefícios. Essa função do Estado permanece até hoje, mas de 1890 a 1940, com a introdução de uma mudança importante no Código Penal, o aparato jurídico se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de combate aos feiticeiros (Maggie, 1992, p.23).

Com a Proclamação da República, a formalização do Estado laico republicano em 1890 não cessou a repressão às práticas negras; ao contrário, o Código Penal (Brasil, 1890) a intensificou. O artigo 156 criminalizava o exercício da medicina e práticas associadas, como a homeopatia e o magnetismo animal, sem a devida habilitação legal. O artigo 157 punia a prática do espiritismo, da magia e de seus sortilégios, incluindo o uso de talismãs e cartomancias, especialmente quando associados à promessa de curas ou à manipulação da credulidade pública. Já o artigo 158 visava o curandeirismo, penalizando aqueles que ministrassem ou prescrevessem substâncias com fins curativos sem autorização legal.

Embora não mencionassem explicitamente as práticas negras, os artigos foram amplamente utilizados para criminalizar as manifestações espirituais afro-brasileiras, pois eram estas que faziam uso de ervas medicinais, magia, talismãs, curas diversas e outras práticas religiosas<sup>21</sup>. Seus adeptos e adeptas eram chamados de feiticeiros(as) e bruxos(as), como vimos. Os principais interessados em realizar esta regulamentação eram médicos, os quais foram envolvidos no debate e “viram-se a discutir questões religiosas, emaranhados no processo de discernir quem era religioso e quem usava magia, quem era curandeiro e quem era médico” (Maggie, 1992, p.42). Yvonne Maggie (1992) mostra que, ao legitimar a medicina como único saber autorizado, o Estado atuou ativamente no processo de deslegitimação das práticas populares de cura, especialmente aquelas de matriz africana. Percebe-se, portanto, que por trás da criação de determinados artigos legais havia o interesse econômico da classe médica em garantir a exclusividade de seu mercado de atuação, pressionando o Estado a formular leis que incriminassem os saberes populares de cura, especialmente aqueles de matriz africana.

A repressão às expressões religiosas negras ganhou força e método durante o Estado Novo (iniciado em 1930). Como aponta Lísias Negrão (1996), esse período não rompeu com o aparato repressivo já presente na República Velha, ao contrário, aprofundou-o, tornando-o ainda mais intenso e, sobretudo, mais específico no combate aos cultos afro-brasileiros. Essa

---

<sup>21</sup> É importante destacar que a repressão policial, a partir da aplicação das leis de criminalização do curandeirismo, feitiçaria e charlatanismo, também incidia sobre práticas mágicas de matriz europeia, como a cartomancia, o espiritismo kardecista e outros rituais populares trazidos por imigrantes italianos, espanhóis e portugueses (Negrão, 1996, p.61) No entanto, o rigor e a seletividade da repressão eram maiores quando se tratava de práticas de matriz africana ou indígena, associadas ao “perigoso” e ao “atrasado”.

intensificação se materializou principalmente através da criação de órgãos estatais especializados no combate a essas práticas. Já em 1931, foi criada no Rio de Janeiro a "Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações", que proibia explicitamente "macumbas, candomblés, feitiçarias" e práticas congêneres (Negrão, 1996, p. 70). Posteriormente, em 1937, essa função repressiva foi repassada a "Seção de Tóxicos e Mistificações" dentro da Delegacia de Costumes do Rio de Janeiro (Maggie, 1992, p. 45; Negrão, 1996, p. 70).

Através da criação e especialização desses órgãos, o Estado estruturou, de forma deliberada, uma política de controle das expressões religiosas de matriz africana. Como conclui Lísias Negrão (1996, p. 72), a repressão no período era "real e severa", assumindo o formato de verdadeiras campanhas policiais, expressão concreta da perseguição do Estado Novo contra formas de religiosidade vistas como incompatíveis com seu projeto de modernização autoritária e centralização do poder. Na prática, essa política repressiva se traduzia em violência policial direta e invasiva. Diversos pesquisadores relatam as coerções vivenciadas, como Negrão que detalha como essa violência resultou em prisões frequentes e, por vezes, em massa, atingindo não só líderes, mas "adeptos e clientes também" (Negrão, 1996; p. 71). As invasões aos locais de culto eram operações de força que visavam dismantelar os espaços sagrados através do confisco de materiais rituais, as "bugigangas", que por vezes eram apreendidas em tal quantidade que exigiam "um caminhão para o seu transporte" (Negrão, 1996; p. 72).

Yvonne Maggie (1992) também documenta essa realidade, mostrando como a polícia utilizava a base legal do Código Penal para efetuar prisões e abrir inquéritos, muitas vezes resultando em detenções temporárias que, ainda assim, configuravam uma forma constante de violência, controle e intimidação contra os praticantes dessas religiões. O fato de que o inquérito só podia ser instaurado em caso de flagrante fazia com que a polícia invadisse casas, centros e consultórios sem qualquer aviso, frequentemente obrigando os presentes, muitas vezes clientes ou assistentes dos rituais, a assinarem declarações falsas (Maggie, 1992, p.49).

Ao analisar os processos criminais do período, Yvonne Maggie (1992) expõe uma questão que contribui para a minha reflexão: o Estado não operava apenas por meio da repressão direta, mas também regulava as formas de acusação e julgamento contra aquilo que se entendia como feitiçaria e práticas afins. Essa atuação intensificou a vigilância, agora institucionalizada, com delegacias especializadas, promotores e juízes envolvidos na definição do que seria ou não permitido no campo religioso.

A atuação repressiva do Estado operava também por meio da burocracia e da vigilância cotidiana, a partir de um modelo regulatório que visava submeter os espaços religiosos afro-brasileiros a uma rígida malha de autorizações, registros e fiscalização. Desde a virada do

século, centros espíritas, categoria sob a qual muitas práticas afro-brasileiras eram enquadradas, passaram a depender de alvarás e registros em diferentes instâncias policiais para existir juridicamente. A partir de 1927, essas exigências se tornam ainda mais rígidas: os responsáveis pelos centros precisavam apresentar antecedentes criminais e político-sociais, e a autorização final era concedida diretamente pelo chefe de polícia (Maggie, 1992, p. 46).

A promulgação do Código Penal de 1940 revogou formalmente o código de 1890, removendo a menção explícita a "espiritismo" e "magia" presente no antigo Artigo 157. Porém, a lógica da perseguição policial continuou adaptando-se e encontrando novas ferramentas nos dispositivos do código de 1940. Artigos como o 283 (charlatanismo), que criminalizava a promessa de cura por meio secreto ou infalível e o 284 (curandeirismo), que proibia o diagnóstico e prescrição habituais de substâncias para cura, tornaram-se os novos instrumentos legais para enquadrar as atividades de pais e mães de santo. Apresento os artigos a seguir:

#### CAPÍTULO III - DOS CRIMES CONTRA A SAÚDE PÚBLICA

##### Charlatanismo

Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa, de um a cinco contos de réis.

##### Curandeirismo

Art. 284. Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos. (Brasil, 1940)

Essa mudança também transferiu para os juízes a responsabilidade de discernir entre práticas religiosas/de cura consideradas "verdadeiras" e aquelas tidas como "falsas" ou exploratórias. Como a lei não fornecia critérios claros para essa diferenciação, permitia que o juiz, com base em suas próprias concepções, decidisse quem estava praticando uma "boa religião" (a ser tolerada ou até protegida) e quem estava cometendo um crime por meio de uma "falsa religião" ou prática enganosa. Isso abriu um vasto campo para a arbitrariedade e para a imposição de uma visão hegemônica sobre o que constitui religiosidade legítima. Conforme assevera Yvonne Maggie:

Foi assim que se modificou o artigo 157, transformado em artigo 282, que reza sobre charlatanismo e propõe o combate àqueles que usam mal os preceitos da crença. O que se pune, então, é um certo modo de exercer o espiritismo, considerado produtor de malefícios. Não se proíbe ou pune todo espírita, curandeiro ou praticante da magia (Maggie, 1992, p.89).

Percebe-se, então, a validação legal de um movimento de legitimação seletiva, no qual certas práticas espirituais e espíritas passam a ser reconhecidas como válidas e respeitáveis, enquanto outras são classificadas como nocivas ou perigosas ao povo. Essa distinção foi sendo consolidada socialmente ao longo da primeira metade do século XX, como aponta Lísias Negrão (1996) ao analisar o tratamento dado ao espiritismo nos jornais da época. Segundo ele, já desde o início da República, mas com mais força nas décadas seguintes, formou-se uma divisão explícita entre o chamado “alto espiritismo”, associado ao kardecismo, à caridade, à instrução formal e à elite branca urbana, e o “baixo espiritismo”, vinculado à feitiçaria, ao curandeirismo e às práticas negras e populares, consideradas ignorantes, perigosas e dignas de repressão. Como observa Negrão, essa distinção reflete preconceitos raciais e sociais:

O “alto” Espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O baixo Espiritismo seria a prática de “sortilégios”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despidos de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. (Negrão, 1996, p.57)

A proteção jurídica, portanto, era reservada àquilo que se enquadrava nos moldes do espiritismo “respeitável”, enquanto tudo o que escapava a esse molde seguia sendo alvo da polícia e da suspeita pública. Esse tratamento desigual entre práticas religiosas racialmente marcado foi sustentado pelo aparato jurídico brasileiro até 1988, quando a nova Constituição estabeleceu, no artigo 5º, inciso VI, a liberdade de crença e o livre exercício dos cultos religiosos. Esta Constituição representa também um marco no enfrentamento do racismo, proibindo a discriminação racial. Essa proibição está no artigo 5º que afirma que “A prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei” (Brasil, 1988).

Contudo, chama a atenção que essa proteção constitucional mais efetiva contra o racismo tenha demorado exatamente cem anos para surgir após a abolição da escravatura. Esse fato demonstra que, durante um século inteiro, a liberdade formal concedida a homens e mulheres negros não foi acompanhada pelo reconhecimento e garantia de sua cidadania plena na prática, um sinal claro da persistência da desigualdade racial. Conforme o artigo em questão:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...)  
VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre

exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;" (Brasil, 1988)

Essa breve trajetória, demonstrou com a legislação brasileira operou como instrumento de estruturação e reprodução de relações sociais marcadas por assimetrias de gênero e raça. A repressão às mulheres, aos afrodescendentes e às religiões afro-brasileiras foi validada e legitimada através das leis. Nesta interseccionalidade, a mulher negra praticante de religiões afro-brasileiras ocupava, assim, o lugar de maior vulnerabilidade. Agindo sob a legalidade formal, a polícia perseguiu práticas culturais e espirituais negras, especialmente quando protagonizadas por mulheres, atuando como um instrumento de silenciamento e exclusão dos saberes, corpos e espiritualidades não hegemônicas.

## **Conclusão**

Este capítulo permitiu compreender que a invisibilização histórica das mulheres no Brasil é produto de uma estrutura patriarcal, racializada e cristã estabelecida desde a colonização. A partir da análise da formação social brasileira, foi possível perceber como o processo de mestiçagem resultou da violência colonial sobre os corpos femininos, transformando-os em territórios de exploração, reprodução forçada e dominação simbólica.

Busquei descrever os mecanismos históricos e sociais que estruturaram o patriarcado, o racismo e o colonialismo no Brasil que foram decisivos para a invisibilização e subalternização das mulheres na sociedade brasileira, especialmente negras e praticantes das religiões afro-brasileiras. A análise mostrou que tal apagamento não decorreu de uma omissão casual, mas resultou de ações sistemáticas do Estado e da Igreja Católica, instituições controladas por homens brancos cristãos que definiram e reproduziram normas patriarcais e racializadas através da legislação, repressão e moralização religiosa. A ausência das mulheres nos registros históricos é consequência dessa dinâmica de dominação institucionalizada. Nesse sentido, recuperar essas trajetórias femininas possibilita compreender que o apagamento das mulheres na historiografia da umbanda é resultado direto do processo mais amplo de exclusão institucional e simbólica enfrentado por elas ao longo da história brasileira.

No próximo capítulo irei discutir as origens da umbanda, abordando como múltiplas tradições e influências contribuíram para sua formação histórica. Destacarei especialmente o protagonismo das mulheres negras como base fundamental desse processo.

## 2. VEREDAS ANCESTRAIS: REVELANDO MULHERES NAS ORIGENS DA UMBANDA

Pesquisar as religiões afro-brasileiras é mergulhar em um campo de desafios históricos e metodológicos. Conforme aponta Vagner Gonçalves da Silva (2005), a dificuldade em reconstruir a história das religiões afro-brasileiras reside, principalmente, na escassez de registros que retratem essas tradições sem distorções e na sua natureza predominantemente oral. Para Vagner Silva, por serem religiões oriundas de grupos historicamente marginalizados, como negros, indígenas e população pobre, os poucos registros disponíveis foram produzidos por órgãos e instituições que combatiam as práticas, resultando em narrativas marcadas por vieses preconceituosos, sem a preocupação em compreender ou registrar com precisão suas características e fundamentos. O trabalho de João Reis (2016, p.13) reforça esse argumento afirmando que durante e após o período escravocrata, estas manifestações religiosas foram registradas por aqueles que detinham posições de poder político, policial, eclesiástico e intelectual:

Governantes a ordenar repressão à religião dos africanos em nome da boa ordem social; autoridades policiais a narrar invasões a terreiros e prisões de adeptos; religiosos preocupados em combater a "feitiçaria" e a superstição; periodistas, intelectuais e romancistas em campanha civilizatória contra os "bárbaros costumes africanos; viajantes estrangeiros ávidos apenas pelo exótico; entre outros. (Reis, 2016, p.13)

Além disso, segundo Vagner Silva, os fundamentos e ensinamentos das práticas religiosas afro-brasileiras foram e continuam sendo, em grande parte, preservados e transmitidos por meio da oralidade, sem a existência de livros ou escrituras sagradas que sistematizem seus conhecimentos e rituais. Como essas tradições não se constituíram sob uma estrutura institucional formal única, elas também não apresentam uma hierarquia centralizada capaz de uniformizar doutrinas e práticas entre os diferentes grupos. Cada líder espiritual tem autonomia e autoridade dentro da sua própria comunidade (Silva, 2005, p.12).

A umbanda integra esse amplo conjunto de tradições afro-brasileiras que compartilham características como estrutura descentralizada e a transmissão oral de seus saberes. Segundo Claudia Alexandre (2024, p.56), “plural, diversificada, repleta de rupturas, tensões e transições, a Umbanda compõe o campo afro-religioso”. Sua origem e constituição são temas amplamente debatidos, sem conclusões unânimes, tanto no meio acadêmico quanto religioso.

Como destaca Luiz Antônio Simas (2021, p.7), “qualquer tentativa de definir a religião por meio de uma origem única esbarra na sua própria natureza heterogênea, permeada por versões diversas de fundação, formas variadas de culto e reelaborações constantes de seus ritos”. Em um esforço de explicar a religião umbanda, Simas enfatiza que existem diversas teorias sobre as origens da religião, além de variadas formas de se organizar, ritualizar, realizar oferendas, sendo “praticamente impossível estabelecer uma fixidez dogmática, doutrinária, inquestionável, para práticas religiosas que, no processo mesmo em que ocorrem, vão se transformando, adaptando, redefinindo, de acordo com as dinâmicas relações entre a tradição e a contemporaneidade” (Simas, 2021, p.7).

Embora a definição da umbanda apresente desafios, a proposta de Érica Jorge (2013) oferece uma contribuição relevante para o debate, abarcando, de certa maneira, os principais elementos presentes nas diferentes interpretações sobre a religião. De acordo com a abordagem desta autora:

A umbanda é uma religião afro-brasileira que se constituiu a partir do encontro com as perspectivas religiosas da matriz africana, ameríndia e indo-europeia. Agregou elementos das nações jeje, nagô, bantu, angola entre tantas outras; recebeu influência da pajelança indígena e também do catolicismo e kardecismo. Constituiu-se, assim, em uma nova religião brasileira pautada no ajuste das diversas práticas religiosas cultuadas pelas matrizes citadas anteriormente (Jorge, 2013, p. 154).

Como aponta Érica Jorge (2013, p. 154), a Umbanda se constituiu através da confluência de diferentes matrizes religiosas - africanas, ameríndias e indo-europeias. Essa multiplicidade de influências gerou diferentes interpretações sobre suas origens entre pesquisadores e estudiosos. Em sua análise sobre a problemática das origens da religião, Jorge propõe uma sistematização que identifica três principais correntes interpretativas entre os estudiosos.

A primeira crê que a umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes ao incorporar o caboclo das Sete Encruzilhadas; a segunda entende que a umbanda não surgiu com uma única pessoa, mas que se tratou de um movimento coletivo, espalhado pelos vários Estados do Brasil e concentrado na região Sudeste a partir dos rituais denominados de macumbas; finalmente a terceira corrente e de maior visibilidade nas ciências sociais é de que a umbanda aparece entre as décadas de 1920 e 1930 como uma religião nova, ajustada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que saía de um passado agrícola e buscava encontrar seu espaço na modernidade com uma identidade própria (Jorge, 2013, p. 154).

Essas perspectivas oferecem hipóteses relevantes para compreender a dinâmica histórica de formação da religião, porém compartilham uma mesma omissão: a participação das mulheres. Assim como na história Ocidental e do Brasil, em que a agência e participação das

mulheres foram raramente registradas nas narrativas oficiais, relegando-as a papéis secundários, na história da umbanda sua presença também é registrada de maneira fragmentada e indireta, muitas vezes restrita aos domínios do informal, do cotidiano e da oralidade (Dias, 1983).

Ao revisitar as três correntes interpretativas da origem da umbanda delineadas por Érica Jorge (2013), surge um questionamento: seria possível identificar a participação feminina como elemento ativo e fundamental na constituição da religião? Partindo da primeira hipótese<sup>22</sup>, a umbanda teria sido fundada pelo médium Zélio Fernandino de Moraes no Rio de Janeiro em 15 de novembro de 1908, evento que foi cunhado como mito de origem da umbanda por Diana Brown (1985, p.10). Embora a pesquisadora tenha afirmado que “a historiografia da Umbanda é extremamente imprecisa sobre este aspecto, e, fora deste contexto, a história de Zélio não é amplamente conhecida nem tampouco ganhou aceitação geral”, Brown destaca que a consolidação da umbanda ocorreu ao longo da década de 1920, processo histórico que será tratado no capítulo seguinte. Neste momento, detenho-me na análise do mito de origem enquanto ferramenta simbólica que busca explicar a gênese da umbanda a partir de um acontecimento único e fundante.

Diana Brown reconhece a centralidade do relato sobre Zélio de Moraes como um evento emblemático para a religião, ainda que não possa confirmar com certeza que ele tenha sido o único fundador. Ela observa que os centros criados por Zélio e seus companheiros foram os primeiros que encontrou no Brasil a se identificarem conscientemente como umbandistas. Emerson Giumbelli (2002) afirma existirem múltiplas versões dessa narrativa, amplamente difundidas tanto nos meios acadêmicos quanto entre os adeptos da religião. Usarei como base a história divulgada no site da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP, 2025), a primeira tenda de umbanda fundada por Zélio.

A trajetória espiritual de Zélio de Moraes tem início em 1908 quando ele tinha 17 anos. Após sofrer um grave problema de saúde que os médicos não conseguiram curar, Zélio foi levado por sua família a uma sessão espírita na Federação Espírita de Niterói, no dia 15 de novembro de 1908. Assim que o trabalho espiritual iniciou, diversos médiuns da casa

---

<sup>22</sup> Incluo nesta vertente autores que se dedicaram a escrever uma história da Umbanda. Alexandre Cumino em “História da Umbanda” (2019) e Diamantino Trindade em “História da Umbanda no Brasil” (2014) e “Gênese da Umbanda” (2024) apresentam as tentativas mais abrangentes de sistematização historiográfica da religião. Suas obras dão grande ênfase à trajetória de Zélio de Moraes, ao mito de fundação e à influência kardecista na formação da Umbanda, ao mesmo tempo em que buscam incluir, de forma mais genérica, suas raízes africanas e indígenas. Em “Gênese da Umbanda” (2024), Trindade procura traçar uma linha do tempo que se inicia no século XVI e se estende até 15 de novembro de 1908, identificando influências de diversas práticas religiosas de matrizes africanas, ameríndias e europeias que teriam contribuído para a formação da Umbanda. No entanto, o autor enfatiza que tais práticas não devem ser confundidas com a religião propriamente dita, pois, segundo ele, a umbanda só se consolidaria a partir do evento protagonizado por Zélio.



começaram a manifestar espíritos de negros escravizados e indígenas, sendo convidados pelo dirigente que os considerava atrasados espiritualmente e moralmente a se retirarem. Nesse momento, Zélio incorpora o espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas, o qual profere um discurso em defesa das entidades espirituais que se manifestaram, argumentando contra a discriminação dos dirigentes da casa espírita. Percebendo que sua própria presença era incômoda e que ali não seria permitida a sua manifestação, o Caboclo afirmou que fundaria no dia seguinte, na casa de Zélio, um novo culto no qual tais entidades poderiam atuar em missão de caridade. A promessa se cumpriu e às 20h do dia seguinte, em 16 de novembro de 1908, o Caboclo das Sete encruzilhadas anunciou “que se iniciava a partir de então um novo culto espírita no qual Pretos Velhos e Caboclos poderiam trabalhar” (TENSP, 2025), fundando a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Segundo Diana Brown (1985, p. 10), que entrevistou o próprio Zélio em vida, a tenda começou a funcionar efetivamente em meados da década de 1920.

Após a conclusão da estrutura inicial da religião, o Caboclo Sete Encruzilhadas orientou a criação de 7 novas tendas formadas por médiuns provenientes da Tenda Nossa Senhora da Piedade e ligadas à então Federação Espiritista de Umbanda, as quais detalharei no próximo capítulo. Embora esta narrativa oficial do mito fundador nos induza a acreditar que as mulheres não tiveram nenhuma contribuição, Cláudia Alexandre (2024, p. 65) resgata um elemento essencial que foi esquecido, ou seria ideologicamente ocultado?, e pouco discutido: uma mulher negra, benzedeira, teve papel determinante nesta história. A versão foi revelada em uma das gravações realizadas por Lilia Ribeiro<sup>23</sup>, jornalista e dirigente umbandista na década de 60 e 70, numa série de entrevistas com Zélio Fernandino de Moraes.

As fitas com as entrevistas foram guardadas por Mãe Maria de Omulu da Casa Branca de Oxalá e seus conteúdos levados às filhas de Zélio, Zilméia e Zélia, em 1992 (Alexandre, 2024, p. 66). O encontro com as herdeiras foi gravado por Mãe Maria e Solano, sendo posteriormente transcrito por Padrinho Juruá<sup>24</sup>. Durante a entrevista, ao ser questionada por Solano sobre o episódio de 14 de novembro de 1908, um dia antes da ida de Zélio à Federação Espírita, Zélia confirmou que seu pai, ainda doente, teria se levantado da cama, falando com uma voz que não era a sua que no dia seguinte estaria curado. No entanto, ela revelou um fato

---

<sup>23</sup> Lilia Ribeiro era dirigente da TULEF (Tenda de Umbanda Luz, Esperança e Fraternidade), pesquisadora de umbanda e jornalista durante vários anos no jornal Diário de Notícias do Rio de Janeiro. Detalharei mais sobre sua trajetória do próximo capítulo.

<sup>24</sup> Fita nº 45, aos 7 minutos e 30 segundos. Gravação realizada em 1992 por Mãe Maria de Omulu e Solano (Casa Branca de Oxalá) e transcrita por Paulo Rogério Segatto (Padrinho Juruá do Templo Estrela Azul) no livro “Coletânea Umbanda – As Origens da Umbanda I” (Alexandre; Cumino, 2021; Juruá, 2013, p. 17).

até então desconhecido: esse evento aconteceu na casa de uma rezadeira negra chamada Eva (ou Cândida) no bairro de Fonseca, em Niterói, onde o médium foi levado por sua mãe. Destaco um trecho da fita a seguir:

(Solano pergunta) dia 14 de novembro de 1908, Zélio de Moraes estaria em cama, e que de repente ele se levanta, se alceia quase na cama, porque não conseguia se levantar porque estava doente, **e teria dito com uma voz que já não era dele, que no dia seguinte o aparelho estaria curado**. Este fato ocorreu mesmo?

(Zélia responde); bom; ocorreu, mas o seguinte; **ele foi antes; foi na casa desta preta** (nota do autor: esta negra, era uma rezadeira, que a mãe de Zélio o levou para ser benzido); **eu faço questão de dizer; a Umbanda nasceu na humilde casa de uma preta, lá na Rua São José. Eva** (nota do autor: Segundo alguns relatos escritos, o nome da rezadeira que benzeu Zélio, seria **Cândida**. Mas, segundo o relato fonográfico da própria Zélia, tendo ao fundo também a voz de Zílméia de Moraes, o nome da benzedeira seria Eva); **ela recebia uma entidade chamada Tio Antonio** e disse a ele (nota do autor: Zélio) que o irmão dele (nota do autor: irmão de Tio Antonio, que seria conhecido como Pai Antonio. Em época de escravidão, quando negros aportavam no Brasil, todos eram batizados pelo clero, e recebiam, todos, o nome do Santo do dia, o padroeiro ou de devoção; portanto, possivelmente, em vida, a entidade espiritual Tio Antonio, tinha um irmão, também chamado Antonio) iria trabalhar com meu pai.

(Solano pergunta) E qual o endereço dessa preta;

(Zélia responde) Rua São José, em Fonseca, um bairro de Niterói...

(Solano pergunta) Essa primeira manifestação, quando ele disse, que o aparelho no dia seguinte, estaria curado, **foi no dia 14**; não foi isso?

(Zélia responde) **Foi na casa de Eva...** (citado em Juruá, 2013, p.17-18, grifo meu)

Ao relatar que Zélio “teria dito com uma voz que não era dele que no dia seguinte o aparelho<sup>25</sup> estaria curado”, Zélia revela que a primeira manifestação mediúnica de um guia espiritual de seu pai ocorreu em 14 de novembro de 1908, na casa de Dona Eva, e não em 15 de novembro, na Federação Espírita de Niterói. Juruá (2013, p.18) reforça esta perspectiva ao afirmar que “o dia 14/11/1908 é considerado pelas filhas de Zélio de Moraes como a data formal do nascimento da umbanda”. Neste dia, Dona Eva (ou Cândida) incorporou a entidade Tio Antônio, que revelou a Zélio que ele trabalharia com seu irmão, Pai Antônio. Essa informação sugere que a primeira entidade a se manifestar através de Zélio pode ter sido, na verdade, um preto-velho, Pai Antônio, nesse momento, e não o Caboclo das Sete Encruzilhadas no dia seguinte.

Esses fatos, que não são mencionados na narrativa oficial do mito de fundação da Umbanda, levantam indicativos de que a umbanda teria sido parida por meio de um preta benzedeira. Zélia de Moraes, em seu relato, inclusive, fez questão de enfatizar, corroborando com esta hipótese: “Eu faço questão de dizer; a Umbanda nasceu na humilde casa de uma preta” (Juruá, 2013, p.17). Outro fato relevante é que Dona Eva (ou Cândida) realizava práticas de

<sup>25</sup> Aparelho é sinônimo de médium.

benzimento por meio da manifestação de um preto-velho, apontando que a tradição negra mediúnica de cura já acontecia antes do evento amplamente reconhecido.

A ausência desse relato na memória oficial da religião reflete o apagamento sistemático das contribuições das mulheres negras na religião, processo discutido por Claudia Alexandre (2024). A pesquisadora enfatiza que a existência desta versão da história altera as narrativas hegemônicas sobre a primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas e coloca “uma mulher negra como marco da umbanda no Brasil” (Alexandre, 2024, p.66). Possivelmente, por este motivo o fato não foi narrado publicamente pelo próprio Zélio e tampouco foi reproduzido pela literatura, uma vez que atribuiria à religião uma origem negra, marcada pela participação feminina. Esta constatação iria contra a estrutura patriarcal racializada e a tentativa, presente na época da sua institucionalização, de afastar a umbanda de suas origens africanas. Portanto, dentro desta primeira hipótese sobre o nascimento da religião, percebe-se que houve uma escolha em não citar Dona Eva como a facilitadora do suposto nascimento da umbanda nas versões mais divulgadas da história

Embora esse mito de fundação da religião através de Zélio seja amplamente difundido, principalmente no meio êmico, ele é alvo de questionamentos. Emerson Giumbelli (2002, p. 195) reconhece o papel de importância de Zélio de Moraes no movimento umbandista, porém é taxativo ao afirmar que sua nomeação como fundador da umbanda começa a ganhar destaque apenas a partir da década de 1960 e refere-se a um “projeto federativo específico, que procura generalizar o que tende a permanecer uma consagração restrita a certo segmento do universo umbandista”. Esse segmento específico, denominado Umbanda Branca, buscou se distanciar de práticas consideradas bárbaras e fetichistas africanas, aproximando-se da doutrina espírita, principalmente kardecista, sendo considerada “branca” e “pura” (Alexandre, p. 57; Rohde, 2009, p. 83 e 84). Portanto, o pesquisador Giumbelli argumenta que a história particular de Zélio dentro da umbanda branca não pode ser usada para explicar o movimento umbandista como um todo, discussão que será aprofundada no capítulo 3.

Emerson Giumbelli (2002), assim como Bruno Rohde (2009) e Francisco Rivas Neto (2013), dedicaram-se ao debate sobre a origem da umbanda e alinham-se à segunda corrente interpretativa identificada por Érica Jorge<sup>26</sup>. Essa corrente defende que a umbanda não teve um

---

<sup>26</sup> Lísias Negrão (1996) é um dos autores clássicos da umbanda que poderia se encaixar nesta vertente. Negrão acredita que os estudos macrossociológicos sejam generalizantes, buscando associar o surgimento da religião a processos mais amplos da sociedade brasileira e que as análises microssociológicas representam um contraponto. Em sua análise, ele busca abarcar aspectos de ambas as perspectivas, contribuindo com uma “visão da Umbanda em sua complexidade e, ao mesmo tempo, em sua inteireza e contradição” (Negrão, 1996, p. 35). No entanto, optei por não o considerar na discussão acerca da origem da religião, pois o autor se ocupa principalmente em estudar o campo umbandista e sua análise não aprofunda sobre a origem da religião. Como aponta Ortiz (1986, p. 135) em

único fundador, mas se desenvolveu como um movimento coletivo e descentralizado, expandindo-se por diferentes estados do Brasil, com maior concentração na região Sudeste. Érica Jorge afirma que um dos principais argumentos desta corrente é a identificação de que por volta de 1720 já existiam cultos sincréticos “de elementos africanos, portugueses e indígenas em que eram realizadas curas, adivinhações, com a presença de espíritos, danças e toques, e, portanto, isso já era uma representação da umbanda, apenas sem a denominação” (Jorge, 2013, p. 154)

Esses pesquisadores contestam a versão de Zélio de Moares como o fundador da religião e rejeitam a ideia de que a umbanda teria nascido a partir do kardecismo no início do século XX. Eles concordam que o processo de institucionalização da religião a partir da criação das federações representou uma transformação crucial na história da umbanda, moldando sua configuração atual. No entanto, divergem da ideia de que esse período tenha sido responsável por definir as características de cultos, as memórias e o imaginário umbandista, conforme afirma Bruno Rohde:

Mesmo que a institucionalização e a nacionalização da umbanda tenham se dado, sobretudo na primeira metade do século XX pela ação dos tais grupos de classe média oriundos do kardecismo, as características rituais, os elementos materiais e simbólicos, as memórias e o imaginário do universo umbandista não podem ter sua constituição reduzida a esse período, mas antes o contrário: possivelmente a maioria destes elementos já vinha se moldando há muito tempo (Rohde, 2009, p.87).

Para Bruno Rohde, os espíritos ancestrais que se manifestam na umbanda, como os caboclos e preto-velhos, já estavam presentes no século XVIII nos primeiros cultos sincréticos documentados no Brasil. Francisco Rivas Neto (2012) corrobora com essa ideia ao destacar que essas entidades ancestrais sempre foram centrais nas religiões afro-brasileiras, mas que a narrativa do nascimento da Umbanda Branca contribuiu para sua marginalização. Para ele, “parece algo que marginaliza o negro e o índio e ainda deixa à margem aqueles que desde áureos tempos cultuavam os espíritos divinos (Orixá, Inkice e Vodun) e espíritos ancestrais, que são o mote principal de qualquer Religião Afro-brasileira” (Rivas Neto, 2012, p.85). Essa desvalorização teria ocorrido à medida que a umbanda branca se consolidou sob forte influência do espiritismo kardecista e do cristianismo, reconfigurando as práticas afro-indígenas dentro de um modelo mais aceito pela elite dominante da época, e, portanto, alinhado à ideologia hegemônica. Segundo Rivas Neto, esse processo desconsiderou as raízes da umbanda,

---

crítica a Negrão, “a adoção da noção de campo, baseada em Bourdieu, concentra-se nas relações de força dentro de um sistema já consolidado”. Dessa forma, sua abordagem explica a organização e as disputas internas da umbanda, mas não investiga historicamente seu processo de formação.

representando uma tentativa de enquadrá-la dentro dos paradigmas evolucionistas vigentes e promovendo uma versão da religião que a distanciava de suas origens africanas e indígenas, consideradas primitivas.

Por fim, a terceira corrente identificada por Jorge considera que a Umbanda surge na década de 1920 como uma resposta ao processo de industrialização e urbanização que ocorria no Sudeste do Brasil. De acordo com Érica Jorge (2013, p.155), essa abordagem tem suas bases nas interpretações de Roger Bastide que compreendia o surgimento da religião como parte de um processo mais amplo de transformação social em escala global. O principal representante desta perspectiva é Renato Ortiz (1999, p.15), ao afirmar que “o nascimento da religião umbandista coincide com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes”. O pesquisador não se preocupa em “reencontrar o seu foco de irradiação (onde e quando a palavra Umbanda aparece pela primeira vez, tarefa que se revela inútil)” porém afirma que a umbanda é um sistema religioso que emerge “a partir de um ramo da macumba”, integrando valores da sociedade global para sua gradual legitimação (Ortiz, 1999, p.15).

Assim como os teóricos da segunda corrente, Ortiz (1986) rejeita a ideia de um marco de fundação para a umbanda, argumentando que seu surgimento deve ser compreendido como um movimento e não como um evento isolado ou vinculado a um único fundador. Para ele, a umbanda não nasce de forma linear e se desenvolve paralelamente em diversas regiões, como Rio de Janeiro, Niterói, São Paulo e Porto Alegre, sem que haja, necessariamente, um ponto inicial único e delimitado.

Neste sentido, em alinhamento com Renato Ortiz, discordo da classificação de Érica Jorge (2013) de que exista uma terceira corrente interpretativa para as origens da umbanda. A meu ver, tanto Roger Bastide quanto Renato Ortiz se enquadram na segunda vertente, sendo desnecessária a criação de um novo agrupamento. Ortiz (1986, p. 136), em uma nota na *Revista Religião e Sociedade* intitulada “Breve nota sobre a Umbanda e suas origens”, afirma que nunca teve a intenção de realizar uma análise histórica da umbanda, optando por uma interpretação de caráter mais sociológico. O pesquisador enxerga o contexto urbano-industrial e a formação de classes como catalisadores que criam um ambiente propício para a reelaboração de elementos religiosos já presentes na sociedade: espiritismo, kardecismo e práticas afro-brasileiras, em especial a macumba. A modernização acelerada nas cidades brasileiras, especialmente no Sudeste, criou as condições para que essas diferentes vertentes religiosas interagissem e se transformassem, dando origem ao que hoje conhecemos como umbanda. A compreensão da umbanda como um fenômeno sem um fundador ou um local de origem únicos, cujo desenvolvimento se deu a partir das macumbas em diversas regiões, como Rio de Janeiro,

Niterói, São Paulo e Porto Alegre, corrobora a perspectiva da segunda corrente interpretativa sobre a origem dessa religião.

Maria Helena Villas Boas Concone também se debruçou sobre as origens da umbanda em sua tese “Umbanda, uma religião brasileira” (1987), adotando uma abordagem bastante similar à de Renato Ortiz em termos sociológicos. Na questão das origens, Maria Helena Concone argumenta que a umbanda se origina das macumbas, práticas religiosas que foram responsáveis pela integração entre elementos negros e indígenas no Brasil. Em sua análise, a autora cita algumas tradições religiosas influenciadas, em maior ou menor grau, pelo elemento africano em diversas regiões do Brasil como o catimbó rural, os cultos de caboclos, o tambor de mina e o candomblé, mas ressalta que fazer aproximações diretas entre essas práticas e a umbanda pode ser arriscado. Ela sugere a existência de influências, mas alerta para a complexidade desse processo e a necessidade de cautela na formulação dessas relações. De qualquer forma, Maria Helena Concone também compreende a umbanda como o resultado de um processo histórico-social dinâmico, no qual diferentes práticas espirituais afro-brasileiras, indígenas e espíritas se interligaram e se transformaram ao longo do tempo, classificando-se dentro da segunda corrente (Concone, 1987, p.53-57).

Nesse sentido, há apenas duas correntes principais de análise das origens da umbanda. Na primeira corrente, a história de Dona Eva/Cândida evidencia que uma mulher negra foi fundamental para o nascimento da religião nos moldes do mito fundador. Através das ideias da segunda corrente, buscarei, nos próximos subcapítulos, identificar indícios da participação feminina nos primórdios da religião, analisando como as mulheres atuaram nas práticas espirituais anteriores à tentativa de institucionalização da umbanda. Nesta perspectiva, considero que a umbanda não surgiu de maneira abrupta em um único evento, através de um único fundador, mas sim como resultado de um longo processo histórico, no qual diferentes práticas espirituais já continham elementos que seriam posteriormente incorporados à religião. Influenciada pela dinâmica de urbanização e industrialização, a umbanda consolidou-se ao longo do século XX, mas suas raízes remontam a práticas religiosas anteriores, nas quais rituais de cura, manifestações espirituais, práticas comunitárias e cultos sincréticos já ocorriam antes mesmo da sua institucionalização.

Diferente da primeira corrente que credita ao kardecismo a origem da umbanda, os teóricos da segunda corrente enfatizam as práticas africanas e indígenas como precursoras da última. Entretanto, se essas tradições foram historicamente desvalorizadas ou reinterpretadas para legitimar a umbanda dentro de um modelo aceito pela sociedade dominante a partir da década de 1920, é possível que o mesmo silenciamento tenha se aplicado à participação

feminina, principalmente considerando que, nessas tradições, as mulheres ocupavam posições centrais na transmissão dos saberes e na preservação dos rituais, como aponta Claudia Alexandre (2024, p.55).

Dessa forma, neste capítulo, buscarei investigar o papel das mulheres nos cultos indígenas e africanos anteriores à sistematização da religião. Meu intuito é buscar vestígios, fragmentos, pistas da importância feminina em práticas precursoras da umbanda. Se as narrativas oficiais da religião foram contadas apenas a partir de grandes nomes e estruturas institucionais, refletindo as dinâmicas de poder marcadas por hierarquias de gênero e raça, é preciso escavar e vasculhar as histórias que ficaram sobrepostas.

Podemos fazer uma analogia com a busca pelas histórias originais de um palimpsesto. Segundo Gérard Genette (citado em Azevedo, 2016, p.33), palimpsesto é “um pergaminho que raspamos a primeira camada para ali escrever, mas que não esconde a inicial, de modo que nós podemos ler, na transparência, o antigo sob o novo”. Na Antiguidade, devido à sua raridade e ao alto custo, o pergaminho era frequentemente lavado ou raspado para reutilização, embora vestígios do texto original ainda pudessem ser vistos sob a nova escrita. No contexto da formação da umbanda, a presença das mulheres, especialmente das mulheres negras, foi sobreposta por narrativas masculinas e institucionais. Entretanto, essa agência, embora encoberta, nunca foi completamente apagada, ela permanece nas camadas subjacentes da história e pode ser recuperada através de um esforço de investigação. Meu trabalho é raspar o palimpsesto da história escrita por homens para encontrar os vestígios das mulheres nos eventos originais. A história precisa ser revista para incluir aquelas que, ainda que não tenham sido registradas formalmente, sempre estiveram ali, sustentando e moldando a religiosidade umbandista desde suas raízes.

Portanto, adoto a segunda vertente interpretativa sobre a formação da umbanda e proponho uma revisão histórica de seus processos de constituição, buscando demonstrar que as mulheres não foram figuras secundárias nesse processo, mas sim parte ativa na construção dos ritos, na transmissão dos saberes e na consolidação das práticas afro-brasileiras. A partir de um olhar interseccional entre raça e gênero, inicialmente busquei a presença feminina em práticas indígenas e negras antecessoras à umbanda. No entanto, como discutirei adiante, o foco da análise se concentrará nas práticas negras, recontando a história a partir da presença das mulheres.

Sendo a umbanda uma religião que recebeu diversas influências, variando de acordo com a região em que se desenvolveu, opto por um recorte regional focado no estado do Rio de

Janeiro. Essa escolha se justifica pela maior riqueza de registros históricos disponíveis e pelo fato de o processo embrionário de institucionalização da religião ter início neste estado.

## 2.1 A mãe do Brasil é indígena: raízes indígenas da umbanda

A matriz indígena é um dos pilares da origem da umbanda. A contribuição indígena na religião é evidente e estruturante, comprovando-se através da permanência de objetos e práticas rituais indígenas, das cosmopercepções das culturas originárias integradas ao repertório umbandista e, principalmente, através da presença essencial de entidades como caboclos e caboclas. Essa influência está também enraizada na forma de transmissão do conhecimento espiritual, que ocorre de maneira oral e vivencial, como enfatiza Cláudia Alexandre (Origem e raízes na Umbanda no Brasil [...], 2024).

A pesquisadora e mãe de santo citada acima afirma que as tradições que formam a umbanda não nascem de livros, mas sim de uma transmissão oral complexa que engloba toda uma cosmopercepção. Segundo ela, tanto as tradições indígenas quanto as de matriz africana traduzem um modo integral de vida e de compreensão do mundo, abarcando desde a relação com a natureza até as organizações sociais de gênero, passando por elementos como alimentação, vestimenta e expressões artísticas. Neste contexto, o sagrado e o profano se entrelaçam e o conhecimento é transmitido através de vivências. Para a pesquisadora, esta forma similar de compreender e vivenciar o mundo, presente tanto nas tradições indígenas quanto nas africanas, onde os códigos de transmissão de saberes e as cosmopercepções se assemelham, possibilitou o diálogo e a confluência destas matrizes que hoje encontramos na umbanda.

Porém, ao me debruçar na compreensão da influência indígena na umbanda, me deparei com uma sub-representação do elemento indígena nos estudos sobre a formação da religião, em contraste com o interesse dedicado às origens africanas e europeias (católicas e kardecistas). A literatura acadêmica sobre a umbanda ainda apresenta uma escassez de estudos aprofundados sobre sua origem indígena, indicando uma lacuna na compreensão do papel das tradições dos povos originários na formação da religião. Temos poucos registros históricos concretos desta influência e escassos estudos sobre a influência da cosmopercepção, da cosmologia e dos rituais indígenas na religião.

Esta escassez de estudos pode ser atribuída, em parte, pelos mesmos processos de silenciamento e apagamento que afetaram tanto o registro da história dos povos indígenas e negros quanto o das mulheres no Brasil. No caso dos povos originários, tais processos se expressaram no confisco e na destruição de objetos culturais, na evangelização forçada, na



supressão de diversas línguas e na perda de patrimônios simbólicos<sup>27</sup> (Bàez, 2010, p. 80-102). Esse processo histórico comprometeu a possibilidade de se reconstruir com precisão o percurso das práticas indígenas até sua presença nas religiões afro-brasileiras contemporâneas. Mesmo os autores clássicos que se dedicaram ao estudo da umbanda reconhecem a influência indígena, mas não a aprofundam, especialmente do ponto de vista histórico, restringindo-se a menções pontuais.

Em “A morte Branca do Feiticeiro Negro”, obra de Renato Ortiz (1999) dedicada à umbanda, o autor destina um capítulo inteiro intitulado “A Metamorfose da Memória Coletiva Africana” para examinar o quadro sócio-histórico da presença negra na religião, enquanto as contribuições indígenas recebem tratamento periférico. A análise do elemento indígena fica circunscrita a presença de caboclos na umbanda, afirmando que a imagem do indígena na religião é reflexo do estereótipo de um “índio bom e valente” difundido pelo Romantismo Brasileiro no século XIX (Ortiz, 1999, p.72).

Já Lísias Negrão (1993, p.113), ao definir a umbanda em um artigo como "religião brasileira, enquanto sincretismo nacional a partir de matrizes negras (macumba, candomblé) e ocidentais (catolicismo, kardecismo)", sequer menciona a matriz indígena. Em 1996, em sua obra “Entre a Cruz e a Encruzilhada”, Negrão afirma que “a matriz negra, ao lado da indígena e europeia, é condição essencial da especificidade pretendida pela Umbanda” (Negrão, 1996, p. 147). No entanto, sua análise acerca da contribuição da matriz indígena limita-se a um breve subcapítulo sobre os caboclos no imaginário umbandista, desconsiderando uma dimensão histórica de grande relevância.

Maria Helena Concone (1987), foi uma das raras pesquisadoras que, embora brevemente, dedicou-se a examinar algumas questões sobre a contribuição histórica indígena na religião. Como mulher, é possível que Maria Helena Concone tenha maior sensibilidade a questões de invisibilização, ainda que de naturezas diferentes. Mulheres são invisibilizadas assim como indígenas. A pesquisadora questiona a simplificação do termo "religião indígena", argumentando que o que ocorreu foi a incorporação de certas práticas “xamânicas”, mencionando manifestações como a Pajelança e o Catimbó no Norte e Nordeste. Ela observa que "a união negro/índio se fez na Macumba e depois na Umbanda havendo sempre uma

---

<sup>27</sup> O conceito de memoricídio é uma ferramenta importante para compreender os processos de destruição e apagamento da memória indígena, embora ainda demande maior aprofundamento teórico no contexto desta pesquisa. Formulado por Fernando Báez (2010), o termo descreve a eliminação deliberada da memória coletiva na América Latina por meio da supressão de registros, línguas, símbolos e expressões culturais. No caso brasileiro, essa perspectiva ajuda a evidenciar como a colonização e a evangelização forçada contribuíram para a perda de referenciais culturais e espirituais dos povos originários, comprometendo a continuidade histórica de seus saberes e práticas.

supervalorização do 'caboclo'" (Concone, 1987, p.53), mas pondera que a representação dos indígenas na umbanda tende à idealização, comparando-a a "índios de cinema". A pesquisadora afirma ainda que, ao reforçar o elemento indígena, buscava-se negar os vínculos com elementos negros na umbanda, uma vez que a figura do índio bom era mais aceitável na sociedade brasileira. A linha de pensamento desta autora é de que:

Podemos apontar ainda, **a tendência de supervalorizar o elemento indígena** que poderia em alguns casos responder a uma dupla solicitação: marcar o caráter brasileiro da religião e negar vinculações muito estreitas com o elemento negro, em termos de origens. Entretanto, esta tendência é mais ambígua e difícil de precisar, pois nas "Umbandas negras" (entenda-se esta colocação apenas como uma fórmula simplificadora) **o caboclo (isto é, o índio) tem uma importância enorme, mas é com frequência visto como negro**: existe uma certa aproximação entre alguns orixás africanos e Índios brasileiros (esses fariam parte por exemplo, das linhas de Xangô ou Oxóssi) e neste processo de aproximação acabam sendo assimilados a pretos. (Concone, 1987, p.27, grifo meu)

Essa sobreposição entre as figuras do caboclo e do preto velho na umbanda mostra como as influências indígenas e africanas se entrelaçaram na formação da religiosidade popular, reflexo da própria miscigenação da população brasileira. A pesquisadora destaca que a interrelação entre negros e indígenas não se deu de maneira homogênea, mas variou conforme o contexto regional. Além disso, Maria Helena Concone aponta que esse entrelaçamento não ocorreu apenas no imaginário religioso, mas também na estrutura ritualística, em que práticas indígenas, africanas e até espíritas foram incorporadas, porém sem detalhar quais seriam estas práticas. Apesar de suas contribuições sobre a matriz indígena, a autora também privilegia sua análise a partir das origens africanas, dedicando inclusive um capítulo inteiro ao tema, intitulado "Algumas considerações sobre os grupos africanos de origem".

Entre os autores que se propuseram a escrever uma História da Umbanda, Alexandre Cumino (2019) e Diamantino Trindade (2014; 2024) reconhecem que práticas como a santidade de Jaguaripe, o xamanismo, a pajelança e o catimbó jurema exerceram influência sobre sua formação. No entanto, suas análises não se aprofundam, possivelmente porque eram práticas regionais, que não influenciaram a religião de maneira homogênea em todo o país, mas sim de forma diversa conforme o contexto local.

O direcionamento do interesse acadêmico no século XX para as práticas negras contribuiu para essa assimetria, onde as matrizes africanas receberam maior atenção em detrimento das indígenas. Vagner da Silva (2002) observa que as pesquisas sobre povos indígenas no Brasil começaram primeiro ainda no século XIX, impulsionadas por expedições científicas, enquanto os estudos afro-brasileiros se consolidaram mais tarde. O autor destaca que a escolha do indígena como objeto de estudo convergia com os movimentos nacionalistas

e a literatura romântica, que o idealizavam como símbolo heroico. Em contraste, o negro, associado à escravidão, era visto como um obstáculo ao progresso, um “anti-herói” (Da Silva, 2002, p. 84-85).

No século XX, essa primazia se inverteu, impulsionada pelo trabalho pioneiro de Nina Rodrigues (iniciado no final do século anterior), que trouxe visibilidade à religiosidade afro-brasileira, embora ainda tivesse um viés racial preconceituoso. O auge do estudo do negro ocorreu nos anos 1930, com Artur Ramos e Roger Bastide, que consolidaram esse campo e abriram caminho para pesquisas institucionalizadas (Da Silva, 2002, p. 83-84). Inclusive é neste momento que há um grande interesse pelas mães de santo do Candomblé, as quais possuem muito mais registros do que as mães de santo da umbanda.

Se o estudo da relação da umbanda com o elemento indígena já é escasso, a intersecção com a questão de gênero apresenta desafios ainda maiores, principalmente com o foco regional. Ainda assim, considerando a presença histórica dos povos indígenas no território do Rio de Janeiro, destacando-se os Tupinambás como uma das etnias, encontrei indícios do papel das mulheres em práticas espirituais, como a capacidade de mediação com o mundo espiritual. O livro “De cunhã a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil” de João Azevedo Fernandes (2016) é uma das raras obras que reconhece o papel ativo da mulher Tupinambá. João Fernandes (2016, p.127) foi pioneiro em se debruçar sobre o aspecto de gênero, afirmando que as mulheres eram “veículos privilegiados” para as manifestações dos “outros sobrenaturais”, atuando como “cavalos”<sup>28</sup> e profetisas, fato evidenciado, por exemplo, nos relatos de Hans Staden e de Padre Manuel da Nóbrega, líder da primeira missão jesuítica no Brasil:

“Primeiramente vão os selvagens a uma choça, **tomam uma após outra todas as mulheres da habitação e incensam-nas**. Depois deve cada uma gritar, saltar e correr em roda, até ficar tão exausta que cái ao solo como morta. Então diz o feiticeiro: ‘Vêde. Agora está morta. Logo a farei viva de novo’. Quando volta a si, diz êle, está **apta a predizer cousas futuras**, e quando partem após para a guerra, sobre esta **têm as mulheres que profetizar**. Costumes de tal sorte têm eles muitos. A mulher do meu amo, a quem fui mandado de presente para ser morto, **começou uma noite a fazer profecias**, contando a seu marido que lhe tinha vindo visitar um espírito, de terras estranhas. Êste queria saber dela, quando deveria eu ser morto e perguntou onde estava o tacape com o qual eu deveria ser sacrificado. Respondeu meu amo à mulher que não demoraria muito e tudo estaria pronto. (sic) (Staden, 1557 apud Fernandes, 2016, p.128, grifo meu)

---

<sup>28</sup> Sinônimo de médium nas religiões afro-brasileiras, como Umbanda e Candomblé. Cavalo é o veículo através do qual o mundo espiritual se comunica com o meio terreno.

O padre Manuel da Nóbrega, ainda que através de uma perspectiva católica e preconceituosa de sua época, contribuiu com alguns registros sobre as mulheres Tupinambás, relatando manifestações corporais e estados alterados de consciência que guardam semelhanças com o que hoje reconhecemos como a incorporação na umbanda, onde o corpo da médium serve como veículo para a manifestação de entidades espirituais. Em seu relato, Nóbrega menciona que as mulheres tremem e “lhes entra a santidade”. Embora interpretado pelo missionário como um sinal de possessão demoníaca, esse tipo de manifestação pode ser associado a estados de transe e incorporação. É pertinente observar que, mesmo em contextos históricos e culturais tão distintos, persistam características semelhantes no que diz respeito ao papel central do corpo feminino como ponte entre o mundo material e espiritual. Abaixo o relato de viagem do padre Manuel da Nóbrega (1549) citado em Leite (1954):

Acabando de falar o feiticeiro começam a tremer, **principalmente as mulheres**, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro **que lhes entra a santidade**, e a quem isto não faz tem-lho a mal. Depois lhe oferecem muitas coisas e nas enfermidades dos gentios usam também destes feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias (Nóbrega, 1549 apud Leite, 1954, grifo meu).

Apenas esses indícios, entretanto, não me possibilitaram uma análise aprofundada sobre a influência da mulher indígena na umbanda. Embora eu pretendesse expandir essa investigação, as restrições bibliográficas, de tempo e de escopo deste trabalho inviabilizaram essa ampliação. No entanto, não poderia deixar de mencionar este aspecto, especialmente considerando a forte representação das mulheres indígenas na religião através da manifestação espiritual das entidades espirituais indígenas, como Cabocla Jupiará, Jurema, Jandira, Açucena, Iara, Potira entre outras que se apresentam nos terreiros. Durante minhas visitas a terreiros, constatei a recorrência desses nomes em giras e incorporações, além de serem comumente encontradas em diversos sites e canais de Youtube referentes à umbanda. Verifico também na minha própria experiência com o terreiro uma forte atuação e presença das Caboclas no Templo da Liberdade Tupinambá<sup>29</sup>, com ritual específico liderado apenas por elas, o que reforça a relevância dessas entidades na dinâmica espiritual e na transmissão de saberes dentro da religião. Esta presença espiritual importante sugere uma herança histórica relevante das mulheres indígenas, que, assim como as africanas, contribuíram para a possibilidade de agência feminina na umbanda.

---

<sup>29</sup> Para esta afirmação eu analiso a minha própria experiência enquanto pesquisadora-adepta da tradição do Templo Liberdade Tupinambá através da perspectiva “desde dentro”.

Portanto, constato que há uma dupla lacuna historiográfica: as origens indígenas e a consequente invisibilidade da mulher indígena na constituição da umbanda, que merece ser problematizada e investigada em pesquisas futuras, contribuindo assim para uma compreensão mais abrangente e equitativa das múltiplas raízes desta religião.

Diante desse cenário, optei por focar na contribuição da mulher negra às práticas que antecederam e influenciaram a formação da umbanda. Desde os primeiros registros, sua presença se destaca como guardiã e transmissora de saberes religiosos e culturais, como discutirei mais adiante.

## 2.2 Uma pré-história da umbanda do Rio de Janeiro: origens negras

A análise dos autores que se dedicaram ao estudo da origem da umbanda revela um consenso de que as tradições espirituais negras tiveram um papel fundamental na constituição da religião. Mesmo entre os estudiosos da primeira corrente interpretativa, que buscaram minimizar ou se distanciar dessa influência, há o reconhecimento de que a umbanda incorporou elementos das práticas religiosas afro-brasileiras. No entanto, essa presença foi muitas vezes distorcida ou reinterpretada, como observa Renato Ortiz (1999, p. 34) ao descrever o processo de "embranquecimento"<sup>30</sup>, no qual as tradições afro-brasileiras foram ressignificadas dentro de um modelo mais aceito pelos valores da sociedade dominante.

Já os teóricos da segunda corrente, como Maria Helena Concone (1987), Emerson Giumbelli (2002), Renato Ortiz (1999) e Bruno Rohde (2009) enfatizam que a umbanda se originou diretamente das macumbas cariocas e de outras práticas espirituais afro-brasileiras já existentes no Brasil, especialmente aquelas de origem banto e nagô.

Assim como na introdução deste capítulo destaquei a presença da mulher na narrativa de origem da umbanda a partir do mito fundador de Zélio de Moraes, agora, baseada na segunda corrente interpretativa, pretendo identificar indícios da agência feminina nas práticas negras que antecederam a sistematização e reconhecimento formal da religião nas décadas de 1920. Para isso, proponho uma revisão e reconstrução histórica dessas práticas de matriz africana, incorporando a mulher como agente ativo. Chamo esse percurso de “Pré-história” da umbanda

---

<sup>30</sup> O embranquecimento, segundo Renato Ortiz, está relacionada ao processo de transformação das práticas afro-brasileiras a partir da influência do catolicismo, do espiritismo kardecista e da presença de imigrantes brancos nos cultos afro-brasileiros. Esse processo ocorre de maneira simbólica e estrutural, alterando a composição e a legitimidade desses cultos perante a sociedade. Renato Ortiz (1999, p.39) cita: “o processo de embranquecimento não se traduz unicamente pela presença do catolicismo e do espiritismo; o imigrante branco, próximo do negro, vai penetrar fisicamente no universo afro-brasileiro, e apoderar-se muitas vezes da chefia do culto.” Esse tema será melhor explorado no próximo capítulo.

por se tratar de uma tentativa de compreender como essas práticas negras influenciaram a configuração da religião, resgatando aspectos frequentemente marginalizados ou invisibilizados nas narrativas tradicionais.

É fundamental destacar que essa análise permanece um desafio metodológico. Como destaca João Reis (2016), as religiões afro-brasileiras, que se formaram no Brasil a partir de matrizes africanas, sofreram modificações ao longo dos séculos de escravidão, colonialismo e pós-colonialismo, tornando qualquer reconstrução histórica um exercício de cautela. Nesse sentido, “uma análise prudente deve aceitar que as afinidades são sempre aproximativas, verossimilhança, às vezes adivinhações” (Reis, 2016, p.14). O que se mantém ao longo do tempo são semelhanças nas concepções sobre a relação entre fenômenos espirituais e fatos da vida, do dia a dia ou não, bem como nas práticas rituais e no uso de objetos e símbolos sagrados.

Metodologicamente, este estudo combina análise histórica com pesquisa em jornais da época e documentos inquisitoriais, a fim de construir uma versão da pré-história negra da umbanda. Para contextualizar esse processo, início com um panorama histórico do Rio de Janeiro, destacando a presença marcante da população africana e afrodescendente e suas práticas culturais e religiosas.

A presença massiva de africanas e africanos e seus descendentes se destacava na paisagem do Rio de Janeiro no século XIX, mesmo após a proibição do tráfico transatlântico. Segundo Eduardo Possidônio (2015), no cotidiano da cidade, a população negra exercia variadas atividades econômicas, desde quitandeiras e quitandeiros que comercializavam seus quitutes, até carregadoras e carregadores e outras ocupações especializadas que expressavam a permanência de saberes e práticas trazidos do continente africano. De acordo com Possidônio:

O Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, era uma cidade negra, com a presença de muitas tradições de origem africanas e, assim sendo, várias foram as marcas deixadas por esses grupos. Essa conclusão ganha força ao observarmos os números apresentados por Mary Karasch<sup>31</sup>, nos quais escravos e libertos (pardos e negros) somavam no fim da primeira metade do Oitocentos, maioria frente à população branca. (Possidônio, 2015, p.21).

Conforme apontado por este historiador, o Rio de Janeiro consolidou-se assim como um espaço privilegiado para a recriação das práticas religiosas africanas, especialmente aquelas originárias da África Centro-Occidental. A população escravizada de origem africana na cidade era majoritariamente proveniente dessas localidades, com muitos originários de Angola, Congo e Benguela (Possidônio, 2015, p. 25). De acordo com José Beniste (2019, p.27), os povos bantos

---

<sup>31</sup> Karasch, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)..., 2000. p. 109-112.

foram os principais contingentes de escravizados no Brasil, “entre os quais estavam angolas, congos, benguelas, caçanjes, rebolos, moçambiques, cabindas, monjolos e bundas”. Esta forte presença banta foi decisiva para a configuração religiosa do Rio de Janeiro.

A herança cultural destes povos centro-africanos foi fundamental para a formação das religiões afro-brasileiras no estado. Embora existissem diferenças étnicas entre os diversos grupos bantos, eles possuíam em comum importantes elementos linguísticos e culturais. Esta base comum, compartilhada em uma cosmologia centro-africana específica serviu como fundamento para suas experiências religiosas no Brasil e para o desenvolvimento de novas formas de expressão espiritual (Daibert, 2015, p. 10).

Helena Theodoro (1996) analisa que, a partir da segunda metade do século XIX, o cenário religioso do Rio de Janeiro ganhou novos contornos com a chegada de um grande contingente de negros baianos iorubás (nagôs), incluindo ex-escravizados e seus descendentes, que migrou para a região central da cidade, onde surgiram as primeiras casas de Candomblé carioca. Do encontro entre as tradições bantas já estabelecidas no Rio de Janeiro e as práticas religiosas trazidas pelos nagôs baianos emergiu um cenário religioso singular. Este ambiente propiciou o desenvolvimento de diferentes expressões religiosas que variavam desde cultos mais próximos às matrizes africanas, como o candomblé de angola e o candomblé do congo (que mais tarde incorporaram elementos nagôs), até práticas mais sincréticas de diferentes tradições mantendo sua base africana, como o candomblé de caboclo, a umbanda e a quimbanda (Theodoro, 1996, p.93).

Diamantino Trindade (2024, p.81), destaca como "o candomblé angola exerceu, e ainda exerce, forte influência na umbanda, principalmente no omolocô". Esta influência se estende também ao candomblé de caboclo que, segundo o mesmo autor, surge no início do século XX em duas vertentes distintas. O primeiro tipo recebe influências ameríndias, católicas e dos cultos de nação keto e jeje (tradições Nagô), caracterizando-se por uma forte presença feminina em sua estrutura sacerdotal, sendo as mães de santo responsáveis pela maior parte das práticas rituais do terreiro. Já o segundo tipo, embora receba as influências do primeiro, possui predominância do ritual de Angola, sendo também conhecido como umbanda mista, traçada ou cruzada (Trindade, 2024, p. 83). Esta análise demonstra que as tradições religiosas africanas no Rio de Janeiro, especialmente as banto e iorubá-nagô, se entrelaçaram de forma complexa e dinâmica.

No período anterior à institucionalização da umbanda, práticas religiosas de matriz africana contavam com ampla participação feminina, tanto entre as lideranças quanto entre as frequentadoras. Estas manifestações religiosas revelam uma tradição de protagonismo feminino

que se estabeleceu através da preservação e transmissão destes saberes rituais. Esse destaque feminino sugere uma possível continuidade das estruturas sociais e religiosas de sociedades africanas pré-coloniais, nas quais as mulheres desempenhavam papéis centrais.

De acordo com Theodoro (1996), nas religiões da África Negra<sup>32</sup> e nos cultos afro-americanos, as mulheres constituem o elo fundamental entre o sagrado e a vida comunitária, sendo seu papel guardar e transmitir as tradições religiosas e culturais. Theodoro enfatiza que:

Nas religiões da África Negra e nos cultos afro-brasileiros, a mulher ocupa um lugar destacado como doadora da vida, guardiã principal e transmissora das tradições religiosas e culturais, sendo o laço que liga o Sagrado com a vida biológica e espiritual, por ser a zeladora da matéria mítica que modelou o orí<sup>33</sup> de cada pessoa. (Theodoro, 1996, p.70)

Importante destacar que as tradições africanas “não podem ser pensadas meramente como religião, mas como uma percepção de mundo ou uma forma de se compreender neste mundo” (Alexandre, 2023, p. 23). Esta cosmopercepção manifesta-se através de valores que estruturam toda a organização social, na qual a centralidade feminina reflete papéis fundamentais exercidos pelas mulheres nas sociedades africanas originárias. Helena Theodoro (2009) afirma que na sociedade banto, as mulheres ocupavam um lugar central, uma vez que eram reverenciadas por sua capacidade de gerar e nutrir a vida. Segundo a pesquisadora:

É mulher mãe-agricultora-doadora de sangue-linhagem, ocupando posição social de relevo. Realiza a vida, concretiza a força e o mistério da fecundidade, é reveladora das forças invisíveis do cosmos, sendo ainda depositária do passado, garantindo, assim, a continuidade comunitária. Os ancestrais prolongam-se e as linhagens se estabelecem pelos séculos através do sangue materno (Theodoro, 2009, p.228).

A possibilidade de atuação reconhecida e legitimada da mulher também se manifestava em outras tradições africanas, como a iorubá, onde o gênero biológico não definia hierarquias de poder. Como já abordei, Oyèronké Oyèwúmi (2021) discute que, na sociedade iorubá<sup>34</sup> pré-colonial, o gênero biológico não definia posição de superioridade ou inferioridade na sociedade. As hierarquias eram fundamentadas principalmente no princípio da senioridade, estrutura que

<sup>32</sup> Embora reconheça variações locais, Helena Theodoro (2014, p.77) identifica traços comuns nas práticas espirituais africanas e a esse conjunto denomina "religião africana", caracterizada pela crença numa força suprema criadora, culto às forças da natureza e aos ancestrais, e pela centralidade da força vital (axé). Tal concepção, segundo a autora, influenciaria todo o modo de ser e agir do africano.

<sup>33</sup> “Orí – cabeça. A divindade que rege a condução do homem e do destino. Existe o orí òde (cabeça material) e o orí inú (cabeça espiritual).” (Alexandre, 2023, p. 462)

<sup>34</sup> Em sua análise sobre Iorubalândia, Oyèwúmi (2021) delimita seu escopo investigativo à cultura Oyó-Iorubá, reconhecendo a extensão territorial e a complexidade desta região. Esta delimitação metodológica demonstra um rigor científico fundamental, evitando generalizações que poderiam obscurecer a heterogeneidade das culturas africanas.



possibilitava às mulheres ocuparem posições de prestígio e poder na organização social. Segundo a pesquisadora, “a existência de monarcas fêmeas, em vários estados iorubás, em diferentes épocas do passado, e até mais recentemente, foi documentada por uma série de pessoas dedicadas à pesquisa” (Oyèwúmi, 2016, p. 28). Para ela, a forte influência feminina era também espiritual, apontando que nas tradições iorubás contidas em Oseetura<sup>35</sup>, “todas as mulheres são àjẹ<sup>36</sup>, que é um ser espiritualmente poderoso e abençoado” (Oyèwúmi, 2016, p. 35).

Diferente de diversas sociedades ocidentais que relegavam as mulheres a posições subalternas, verifica-se a existência de sociedades bantos e iorubás pré-coloniais, nas quais as mulheres eram fundamentais e valorizadas em seus contextos sociais e religiosos. O que observamos nas tradições africanas que se reproduziram no Brasil são "memórias herdadas de sistemas tradicionais matriarcais africanos, nos quais, no passado, as lideranças femininas atuaram ativamente em decisões administrativas, econômicas, culturais e religiosas", como destaca Claudia Alexandre (2023, p. 303).

Nas tradições negras, a oralidade é uma das principais formas de transmissão de conhecimento, cultura, crenças e valores. Ênio Brito (2013, p. 495) analisa que “nas religiões afro e afro-brasileiras”, as mulheres foram fundamentais, “ajudando a manter a riqueza e a originalidade da cultura escrava, que tinha como uma das características fundamentais a manutenção da família”. No entanto, essa noção de família não corresponde ao modelo monogâmico ocidental, que pressupõe a figura masculina como centro da estrutura familiar. Como destaca Teresinha Bernardo (2003, p.43), devido aos desdobramentos da escravidão e do pós-abolição, a organização familiar construída por essas mulheres no Brasil seguiu um modelo alternativo no qual “rompeu-se a relação da mulher com o homem, permanecendo a mãe com seus filhos, florescendo a matrifocalidade”.

Para a pesquisadora Teresinha Bernardo, essa estrutura familiar alternativa surgiu como uma consequência da marginalização dos homens negros no mercado de trabalho pós-abolição, ao mesmo tempo em que refletia a autonomia conquistada pelas mulheres africanas desde seus territórios de origem. De acordo com essa autora:

Essa forma alternativa de família está diretamente relacionada à autonomia feminina, que veio sendo conquistada desde a África, onde as mulheres foram as principais responsáveis pela rede de mercados que interligavam todo o território ioruba, com

<sup>35</sup> Segundo Oyèwúmi (2016, p. 1), Oseetura é “uma das narrativas pertencentes a Ifá e um mito de origem”.

<sup>36</sup> Àjẹ é uma divindade anafêmea que preside o comércio (Oyèwúmi, 2016, p. 1). Anafêmea é um conceito criado por Oyèwúmi (2021, p. 72) para designar o ser do sexo feminino fora da construção binária de gênero ocidental referindo-se apenas às diferenças fisiologicamente marcadas e que não tem conotações hierárquicas.

experiência de excelentes comerciantes, atribuída também às mulheres bantas. Essas atividades comerciais recriadas no Brasil, ainda na época da escravidão, fazem com que surjam as ganhadeiras, escravas ou livres, que em muitas regiões tornam-se as responsáveis pela distribuição dos principais gêneros alimentícios, chegando a comprar a própria alforria, numa forma de liberdade que, por sua vez, beneficiou muito mais as mulheres, que eram menos necessárias à produção sobre a qual o sistema escravocrata estava constituído. (Bernardo, 2003, p.44)

A conquista da alforria por meio do trabalho reforçou a estrutura matrifocal dessas famílias, pois, ao garantir sua liberdade, muitas dessas mulheres se tornaram a principal referência econômica e social de seus lares, tendo mais oportunidades que os homens. Além de desempenharem um papel fundamental na economia e na estrutura familiar, essas mulheres também se tornaram figuras centrais na preservação das tradições espirituais afro-brasileiras. A mesma autonomia que garantiu a subsistência de suas famílias fortaleceu sua presença nos espaços religiosos, onde elas passaram a ocupar posições de liderança e prestígio. Como observa Helena Theodoro (1996, p.61), “a fé na religião é o grande apoio da mulher negra; seu axé. Sua atuação na comunidade se completa com sua força espiritual, trabalhada nas comunidades-terreiros”.

A partir deste entendimento sobre a centralidade histórica, social e espiritual das mulheres negras, nos próximos tópicos, apresentarei algumas práticas religiosas de matrizes africanas que se desenvolveram no Rio de Janeiro a partir do século XVII, destacando a presença ativa das mulheres negras. Buscarei demonstrar, com base em pesquisadores e pesquisadoras especializados nos temas, além de análises de matérias jornalísticas das épocas, como, mesmo diante de sistemáticas perseguições e violências coloniais, essas mulheres mantiveram vivas suas práticas religiosas, configurando-se como sujeitos fundamentais na preservação de tradições culturais e na resistência contra a opressão racial e de gênero.

Importante reforçar que o estudo das religiões afro-brasileiras é um campo complexo dada a sua heterogeneidade. As fronteiras entre as diferentes manifestações religiosas, principalmente antes do século XX, são muitas vezes tênues. Como nos alerta Stefania Capone (2004, p. 21), “as diferenças entre os cultos são, portanto, bem menos claras do que pretendem antropólogos e adeptos das religiões afro-brasileiras”. Esta condição se reflete na forma como essas religiosidades aparecem nos registros jornalísticos e, como aponta Maria Elise Rivas (2017, p.80), “também nos trabalhos antropológicos e sociológicos produzidos entre o final do século XIX e meados do século XX”.

Como vimos no capítulo anterior, sob a influência do pensamento da igreja católica, que operava como parte fundamental de ideologia hegemônica, as práticas religiosas afro-brasileiras foram, por muito tempo, rotuladas de forma pejorativa como “macumba”,

“feitiçaria”, “baixo espiritismo”, “curandeirismo” ou “magia”. Suas praticantes, especialmente as mulheres, eram estigmatizadas com termos como “bruxas”, “feiticeiras” ou “macumbeiras”, associadas à ignorância, ao mal ou à transgressão moral. Esse imaginário social persistiu até os primórdios da formação da umbanda e, arrisco dizer, ainda hoje segue operando, de forma velada ou explícita, por meio do racismo religioso.

Nas descrições das práticas religiosas que encontrei nos periódicos, frequentemente não é possível identificar com precisão qual manifestação religiosa está sendo criminalizada, embora seja possível reconhecer sua matriz afro-brasileira através de elementos presentes nos relatos. Neste sentido, busquei elencar as principais manifestações pré-umbanda no Rio de Janeiro nas quais destaca-se a figura da mulher negra como guardiã e transmissora das tradições religiosas e culturais, reconhecendo, no entanto, que as fronteiras entre estas denominações não são rígidas e que há entrelaçamentos entre suas práticas, símbolos e rituais.

### 2.3 Trilhas da memória feminina negra: caminhos de mulher, caminhos de axé

#### 2.3.1 *Calundus: Luzia Pinto, Branca e Ângela Vieira*

De acordo com João Reis (2016), o termo *calundus* “foi usado na América portuguesa para se referir a diferentes manifestações religiosas de matriz africana e por vezes qualquer tipo de batuque envolvendo africanos e seus descendentes”. O pesquisador define *calundus* como “um complexo de crenças e práticas rituais que envolvia possessão espiritual (daí dança e batuque), adivinhação, cura, propiciação e a garantia da sobrevivência” (Reis, 2016, p.16).

Gregório de Matos, poeta que viveu em Salvador no século XVII, conhecido como “Boca do Inferno”, nos oferece um dos primeiros registros literários sobre os *calundus* coloniais. Conforme demonstro a seguir:

Que de quilombos que tenho  
com mestres superlativos,  
nos quais se ensinam de noite  
os **calundus, e feitiços.**  
**Com devoção os frequentam**  
**mil sujeitos femininos,**  
**e também muitos barbados,**  
**que se presam de narcisos.**  
Ventura dizem, que buscam;  
não se viu maior delírio!  
eu, que os ouço, vejo e calo  
por não poder diverti-los.  
O que sei, é, que em tais danças  
**Satanás anda metido,**  
e que só tal padre-mestre

pode ensinar tais delírios.  
**Não há mulher desprezada,**  
**galã desfavorecido,**  
**que deixe de ir ao quilombo**  
**dançar o seu bocadinho.**  
 E gastam pelas patacas  
 com os mestres do cachimbo,  
 que são todos jubilados  
 em depenar tais patinhos.  
 E quando vão confessar-se,  
 encobrem aos Padres isto,  
 porque o têm por passatempo,  
 por costume, ou por estilo.  
 Em cumprir as penitências  
 rebeldes são, e remissos,  
 e muito pior se as tais  
 são de jejuns, e cilícios.  
 A muitos ouço gemer  
 com pesar muito excessivo,  
 não pelo horror do pecado,  
 mas sim por não consegui-lo.  
 (Matos apud Simas, 2021, p.37, grifo meu)

Seu poema satírico, apesar do tom crítico e preconceituoso, típico da elite colonial, confirma a participação feminina nestas organizações: “com devoção os frequentam mil sujeitos femininos”. O poeta revela também a frequência de membros da elite branca nestes rituais através do trecho “e também muitos barbados, que se presam de narcisos”, que mesmo participando dos cultos católicos, buscavam secretamente os calundus. Claudia Alexandre (2023, p.305) ressalta que os calundus contavam “em muitos casos, com a participação de integrantes do clero e da elite branca”. Isso porque, segundo João Reis (2016), nos tempos de perseguição, a reserva e a aliança com pessoas da alta sociedade garantia a sobrevivência das práticas.

Os calundus emergiram como práticas mágico-terapêuticas dos povos da África Central e Ocidental no Brasil Colônia entre os séculos XVI e XIX. Eram organizações clandestinas, geralmente perseguidas, que prestavam atendimento assistencial para seus membros e frequentadores (Alexandre, 2024, p. 305).

A palavra banta *calundu*, originária do quimbundo (kilundu), deriva de kulundúla (herdar), significando também "pessoas que viveram em época remota" e no Brasil passou a significar “obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando espíritos com dança e música” (Silveira, 2010 apud Alexandre, 2023, p. 174). Embora uma variedade de ritos distintos recebesse o nome de calundu, muitos tinham em comum alguns elementos: o uso de instrumentos de percussão, a invocação de espíritos (especialmente de antepassados a quem se

faziam oferendas), a possessão, a adivinhação e a busca da cura de doenças (Souza, 1986 apud Daibert, 2015, p. 18).

Robert Daibert (2015, p.18) destaca “a força da tradição banto na configuração da experiência religiosa do Calundu”, o qual se desenvolve principalmente na Bahia e em Minas Gerais. Luiz Mott (1994 apud Souza, 2002, p.3) chegou a sugerir que o calundu-angola constituiu “a matriz primordial dos rituais hoje denominados de umbanda”, persistindo junto “dos orixás e cerimônias emprestadas ao candomblé como um traço a mais do sincretismo umbandista de origem afro-luso-ameríndio-brasileiro”. No entanto Laura de Mello e Souza (2002, p.3) questiona essa interpretação linear, afirmando que não acredita mais que o fim do processo pode explicar a sua gênese, propondo uma compreensão do calundu “mais como constelação de práticas variadas do que como rito acabado ou bem definido”. A historiadora rejeita a busca por continuidades diretas entre o calundu colonial e as religiões afro-brasileiras contemporâneas, enfatizando a necessidade de examinar estas manifestações religiosas em seus contextos históricos específicos e em sua complexa multiplicidade, principalmente porque “o calundu, ao contrário do candomblé, desapareceu completamente dos cenários urbanos desde o século XIX” (Souza, 2002, p. 5).

Claudia Alexandre (ESPECIAL Dia das Mulheres [...], 2024) corrobora com esta perspectiva ao destacar que se deve tomar cuidado com associações superficiais, sem considerar as violências que fizeram o calundu desaparecer. Essas práticas foram perseguidas e criminalizadas, sobretudo pela igreja católica, por meio do aparato jurídico-religioso da Inquisição até sua extinção. Por esse motivo, a pesquisadora pontua que não podemos afirmar que Luzia Pinta seria a mãe da umbanda, mas sim mãe do calundu, dentro daquele momento histórico.

Mas quem foi Luzia Pinta? Nascida em Luanda e trazida ainda criança para o Brasil, Luzia Pinta foi uma “poderosa calunduzeira, curandeira e adivinhadora” (Alexandre, 2023, p.310) que estabeleceu seu calundu em Sabará (MG) entre 1720 e 1740. Como milhares de africanos, foi trazida ao Brasil aos dez anos, desembarcando na Bahia na condição de escravizada. Posteriormente se mudou para Minas Gerais aos vinte anos, onde conquistou sua liberdade através da compra da própria alforria. Suas sessões públicas atendiam brancos e negros e ao som de atabaques entrava em transe, falando em línguas incompreensíveis aos brancos e fazendo adivinhações (Alexandre, 2023, p. 310).

O uso de vestimentas variadas, guizos nos tornozelos, pó de pomba, ervas e bebidas, associado ao transe no qual “um espírito fala pela boca da pessoa tomada, assemelhava-se a práticas dos chamados ‘xinguilas’”, feiticeiros da África Central. Luzia foi batizada em rito

católico e evocava santos, indicando que elementos cristãos foram incorporados à sua prática (Alexandre, 2023, p.310-311).

Luzia Pinta foi presa em 1741, levada à Lisboa<sup>37</sup>, interrogada e torturada por dois anos e depois degredada para Castro Marim, onde os registros históricos perdem seu rastro (Silveira, 2010 apud Alexandre, 2023, p. 176). A riqueza de detalhes da sua prática foi encontrada nos registros de seu processo inquisitorial. Um trecho da sua sentença que consta nos arquivos da Inquisição de Lisboa revela as camadas de violência e deslegitimação das práticas africanas como “coisas contrárias à nossa Santa Fé Católica” e associadas ao demônio. O caderno de processos inquisitoriais localizado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo sobre o processo de Luiza Pinta assevera:

Acordam os Inquisidores, Ordinário e Deputados da Santa Inquisição, que vistos estes autos de culpas e confissões de Luzia Pinta por que se mostra que sendo cristã batizada, **obrigada a ter e crer tudo o que tem** e se confirma a Santa Madre Igreja de Roma, dar de sua vida e costumes bom exemplo, não se apartar do uso comum dos Reis Cristãos, **reconhecendo a Deus Nosso Senhor por autor de todos os bens, e detestar o demônio**, não se valendo do seu poder e astúcia, para obrar coisas extraordinárias e curas supersticiosas; ela o fez pelo contrário e, de certo tempo a esta parte, esquecida de sua obrigação, com pouco temor a Deus e à justiça, **fazia coisas contrárias à nossa Santa Fé Católica, improporcionadas para o fim que pretendia**. Pelas culpas sendo a ré presa nos cárceres do Santo Ofício e, na Mesa do mesmo, **com clareza admoestada quisesse confessar suas culpas, para descargo de sua consciência, salvação de sua alma e se poder com ela usar de misericórdia, disse e confessou**. Em seguida: Mandam que a ré, Luzia Pinta, em pena e penitência das ditas culpas vá ao Auto Público da Fé<sup>38</sup>) em 21 de junho de 1744 e nele ouça sua sentença e faça abjuração de leve suspeita na Fé e vá degredada, por tempo de quatro anos, para Castro-Marim, e não entrará mais na Vila do Sabará. Será instruída nos mistérios da Fé, necessários para a salvação da sua alma, e cumprirá as demais penas e penitências espirituais que lhe forem impostas e pague as custas. (citado em Trindade, 2024, p. 72, grifo meu)

O trecho desvela uma dinâmica de tortura e coerção que fizeram com que Luzia confessasse suas práticas, demonstrando como a Inquisição operava através de um sistema de aniquilamento cultural, buscando, através da violência física e psicológica, eliminar qualquer vestígio das crenças e práticas religiosas africanas. Carolina Silva (2013, p. 56) demonstra que os inquisidores utilizavam “da tortura e da coerção para ouvirem as respostas que atendiam às suas expectativas” e confirmassem a narrativa previamente construída pelo Santo Ofício, ou seja, que as práticas do réu ou da ré representavam um pacto com o Diabo, e que o acusado ou acusada, reconhecendo sua “culpa”, juraria submeter-se à fé católica. Ou seja, a crença cristã

<sup>37</sup> Durante todo o período colonial, o Brasil permaneceu subordinado ao tribunal inquisitorial de Lisboa, já que a Inquisição portuguesa só estabeleceu um tribunal fora da metrópole, o de Goa, criado em 1560. (Silva, 2013, p.115)

<sup>38</sup> “Atos públicos de penitência, para a humilhação de heréticos, apóstatas e todos aqueles que ousassem contrariar a fé que lhes era outorgada” (Trindade, 2024, p.72).

era posta à força e através da violência. Este processo de destruição da memória ancestral e imposição da fé católica revela uma das faces mais cruéis do projeto colonial: a destruição sistemática das referências espirituais dos povos escravizados como estratégia de dominação total, buscando o controle dos corpos e o completo desenraizamento cultural através da imposição violenta do catolicismo.

Luzia Pinta não foi a única calundzeira documentada. Segundo Claudia Alexandre (2023, p. 309) e Robert Daibert (2015, p.21), outras mulheres foram registradas pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição por realizar tais práticas, como as angolanas Branca em Vila de Rio Real, no norte da Bahia e Ângela Vieira, na Bahia. Conforme demonstrado por Silveira (2010):

Elas eram chamadas “pretas-mestres” ou “calundzeiras”, atuantes à frente das rodas em ambientes domésticos, dos espaços simples aos sofisticados, contando ou não com a proteção de brancos, algumas vezes com permissão das autoridades católicas. (citado em Alexandre, 2023, p.309).

A angolana Branca, por exemplo, conduzia sessões de cura na Vila de Rio Real, norte da Bahia. Os documentos descrevem um de seus rituais onde "Branca dançou o tempo todo vestida apenas com uma tanga branca e o torso borrifado com o pó de pemba, até que deu um grande salto e caiu no chão, como que desmaiada, entrando em transe mediúnico" (Silveira, 2010 apud Alexandre, 2023, p. 309). O relato permite identificar indícios de elementos que, ressignificados e reorganizados ao longo do tempo, foram incorporadas ao repertório ritual da umbanda, como o uso da pemba e a experiência do transe mediúnico, chamado pelos praticantes de incorporação.

De acordo com Claudia Alexandre (2023, p.313), além dos calundus bantos, “mulheres originárias do grupo iorubá, da Costa da Mina, foram denunciadas por práticas chamadas de “calundu da África Ocidental”, conforme registram os arquivos inquisitoriais dos séculos XVII e XVIII. Os calundus dos povos da Costa da Mina, jeje-nagô, se estabeleceram em ambientes urbanos, com rituais que envolviam iniciação coletiva e incorporação de divindades em festas públicas com altares dedicados. Em Minas Gerais, a "Dança da Tunda" ou "akó tunda", liderada pela africana Josefa Maria no Arraial de Paracatu, exemplifica estas práticas e a presença feminina em sua liderança. Seus rituais reuniam diversos participantes em torno do culto ao Santo de Courá, indicando a matriz iorubá de suas tradições (Alexandre, 2023).

Entre as líderes dos calundus da África Ocidental, os registros trazem os nomes da mestre-de-dança Caetana, Maria Courá, Brígida e Benta (Alexandre, 2023, p. 314). O

protagonismo dessas mulheres na preservação das tradições religiosas africanas deixou um legado importante na formação dos primeiros candomblés na Bahia. Os documentos inquisitoriais que narram suas histórias mostram tanto sua resistência na manutenção das práticas ancestrais quanto a violenta repressão que enfrentaram por suas lideranças religiosas.

Embora eu não tenha encontrado registros de calundus no Rio de Janeiro, considero essencial incluí-los na análise principalmente devido às suas raízes banto, que posteriormente influenciaram a umbanda e por serem uma evidência de que as mulheres atuavam em práticas religiosas de matriz africana desde o século XVII. Ao analisarmos a trajetória das calunduzeiras no Brasil colonial, tanto nas tradições banto quanto nas iorubás, fica claro o protagonismo histórico das mulheres negras em práticas religiosas, através das quais conquistaram respeito e reconhecimento social mesmo em contexto escravista. Suas cerimônias reuniram pessoas das mais diversas classes sociais, inclusive mulheres brancas, que buscavam cura para enfermidades físicas, aflições da alma e questões espirituais através de rituais que envolviam culto à ancestralidade, batuques e danças.

No entanto, como discutido, é necessário compreender os calundus em sua especificidade histórica, evitando estabelecer continuidades diretas com religiões afro-brasileiras contemporâneas como a umbanda. Os calundus foram perseguidos e criminalizados pelo sistema inquisitorial da igreja católica, levando muitas de suas líderes a julgamentos e torturas até seu completo desaparecimento no século XIX.

### 2.3.2 *Casa de dar fortuna: Henriqueta Leite Pereira*

No século XIX, a imprensa e os registros policiais do Rio de Janeiro utilizavam expressões como *zungús*, *batuques* e *casas de dar fortuna* para designar práticas religiosas afro-brasileiras como aponta Eduardo Possidônio (2015). O autor destaca que:

O primeiro vocábulo servia também para denominar local de festas, abrigo e refeições. Já batuques, eram utilizados na maioria das vezes de forma bem genérica, podendo significar um ato religioso, uma simples diversão em momentos de folga, celebrações dentro de irmandades católica. (...) Para os locais onde batuques eram realizados, o termo geralmente mais empregado era casas de dar fortuna ou casas de prodigalizar fortuna, maneira também bastante pejorativa. (Possidônio, 2015, p. 56)

As casas de dar fortuna eram espaços religiosos que, apesar de serem pejorativamente classificados pelas autoridades e pela imprensa como locais de "busca da sorte fácil", constituíam-se como centros de práticas afro-religiosas de cura e acolhimento. A expressão *casa de dar fortuna* traduzia o desejo por bem-estar, sorte e saúde, tanto dos que as frequentavam



quanto do restante da população. Essa busca por soluções rápidas favorecia a atuação de líderes religiosos africanos, que, apesar de por vezes estigmatizados como feiticeiros, consolidavam-se como curandeiros com amplo alcance social (Possidônio, 2015, p. 57).

De acordo com Hanna Gomes (2024, p.122), "o termo 'casa de dar fortuna' era um guarda-chuva que abrigava diversas tradições". Embora houvesse predominância de práticas centro-africanas, estes espaços acolhiam diferentes manifestações religiosas que se entrelaçavam no objetivo comum de atrair ventura e afastar a desventura. No sistema cosmológico da África Central, ventura refere-se ao estado de equilíbrio e bem-estar, associado à saúde, prosperidade e fecundidade, enquanto desventura representa o rompimento desse equilíbrio, manifestando-se em doenças, infortúnios e eventos trágicos. A autora ainda destaca que:

O “sistema cósmico” (sic) da África Central compreende as experiências desejáveis enquanto parte da ventura como a saúde, fecundidade e prosperidade. No entanto, também existe a desventura, situações causadas por forças maléficas, desencadeando eventos considerados ruins, experiências trágicas e doenças. O bem e o mal são polos opostos dentro dessa filosofia e os rituais mágico-religiosos são formas de ajudar na restauração do estado de ventura de determinada coletividade. (Craemer; Vansina; Fox, 1976 apud Gomes, 2024, p.120).

Essa cosmopercepção de mundo centro-africana era compartilhada entre os frequentadores, os quais buscavam curas para suas doenças e/ou contrariedades da vida. As doenças eram as principais motivações que levavam as pessoas a buscarem as casas de dar fortuna. “A restauração da saúde fazia parte do campo da ventura e dos ideais de boa vida que o complexo cultural centro-africano propunha” (Gomes, 2024, p.121). Contudo, para além da saúde física, as casas também se apresentavam como espaços de resolução para aflições de diversas naturezas pessoais, sociais, políticas e econômicas (Djik; Reis; Spierenburg, 2000 apud Gomes, 2024, p.121), atuando como verdadeiros rituais terapêuticos.

É interessante notar as semelhanças entre as práticas das casas de dar fortuna do século XIX e aspectos que posteriormente se manifestariam na umbanda. Assim como nas casas de dar fortuna, segundo Lísias Negrão (1993, p.116), a umbanda também se configura como um espaço de atendimento a "problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustamentos familiares e amorosos)". Renato Ortiz (1999, p.108) reforça este aspecto, afirmando que nos atendimentos na umbanda, “as pessoas expõem seus problemas particulares aos espíritos, variando os temas desde os problemas de saúde, finanças, desconsolo, até as desavenças amorosas e familiares”. Minha própria experiência com a religião confirma que os consulentes buscam apoio e soluções para questões de diversas naturezas: família, saúde

física e mental, trabalho, relacionamento, desavenças, medos, ciúmes, entre outros temas. Lísias Negrão (1996, p.116) atribui esse amplo escopo de atendimento para resolução de problemas diversos à influência da caridade kardecista na umbanda. Para ele, a noção de caridade, influenciada pelas ideias de Allan Kardec na religião, é o que legitima e orienta o culto umbandista na sua atuação assistencial.

No entanto, essa característica de atendimento múltiplo, ainda que em alguns casos houvesse cobrança, já estava presente no complexo cultural centro-africano, cujas práticas tiveram suas primeiras ocorrências registradas já na década de 1830, conforme discute Eduardo Possidônio (2015, p.73). O kardecismo foi introduzido no Brasil em 1853, e apenas em 1873 o Rio de Janeiro ganha o seu primeiro movimento espírita organizado, a Sociedade de Estudos Espíritas do Grupo Confúcio (Ortiz, 1999, p. 40). Dessa forma, é possível inferir que o formato de atendimento a demandas diversas de consulentes já existia no Brasil antes do kardecismo por meio das práticas afro-religiosas. Assim como as casas de dar fortuna funcionavam como espaços de cura e resolução de aflições variadas, a umbanda também se constituiu como um local onde os consulentes buscam soluções para questões que vão desde a saúde física até problemas econômicos e amorosos. Essa similaridade, ainda que não estabeleça uma relação direta de continuidade, sugere fortes influências das práticas centro-africanas na configuração posterior dos atendimentos umbandistas.

Em seu estudo focado na perspectiva de gênero nas casas de dar fortuna do Rio de Janeiro, Hanna Gomes (2024) examinou como esses espaços se configuraram em importantes centros de sociabilidade e articulação feminina, não só mulheres negras, como brancas trabalhadoras e da elite que “lá encontravam auxílio e suporte para as suas agruras” (Gomes, 2024, p.122-123). Para além de seu papel social, esses espaços possibilitaram o protagonismo de mulheres negras, que assumiam posições de liderança, subvertendo a hierarquia social imposta pelas elites brancas e masculinas. Essas mulheres, detentoras de saberes e procuradas por diversos grupos, eram frequentemente reconhecidas por títulos como "rainha" e "mãe" (Gomes, 2024).

Hanna Gomes sugere que o uso do título "rainha" pode estar associado à tradição africana de se atribuir títulos de realeza a figuras de autoridade, enquanto o termo "Mãe", juntamente com outros como "Pai", possivelmente reflete a busca pela reconstrução de laços familiares no contexto da escravidão (Gomes, 2024, p. 124). Um exemplo dessa dinâmica é relatado pelo jornal Diário de Notícias em 1887:

No dia 22 de maio de 1887, uma casa na rua General Pedra teve sua reunião interrompida às 22 horas. Conforme foi relatado no Diário de Notícias dois dias depois, na ocasião, encontravam-se 21 pessoas, dentre elas “achavam-se 2 homens e 2 mulheres que eles denominavam – Príncipe e Princesa, a mãe de dar fortuna e sua ajudante.” (citado em Gomes, 2024, p.125).

Ao relatar uma reunião com 21 pessoas sob liderança da "mãe de dar fortuna" e sua ajudante, a matéria do jornal indica como os espaços religiosos funcionavam como importantes núcleos de sociabilidade e parentesco ritual. A composição do grupo presente na casa da rua General Pedra, com figuras hierárquicas denominadas "Príncipe e Princesa" junto à "mãe de dar fortuna", chama a atenção, sugerindo uma recriação de uma estrutura familiar-comunitária sob liderança feminina. Como aponta Teresinha Bernardo (2003, p. 44), "a matrifocalidade, como forma alternativa de família, parece fazer parte dos fluxos, das trocas constituídas na diáspora".

A própria nomenclatura "mãe" utilizada para a liderança religiosa demonstra como estes espaços reproduziam estruturas familiares alternativas, onde os laços de pertencimento se estabeleciam para além do parentesco biológico. Esta disposição dialoga com o que Teresinha Bernardo identifica como uma característica da experiência negra no Brasil, onde "a matrifocalidade, aparentemente, não foi só uma imposição da escravidão e do pós-abolição" a mulheres africanas e afrodescendente, mas uma forma de organização social que "acentua sua autonomia, traz satisfação" (Bernardo, 2003, p. 44). Nesta perspectiva, as casas de dar fortuna podem ser vistas como espaços de autonomia destas mulheres, mesmo sob vigilância e repressão das autoridades.

Em pesquisa complementar a de Hanna Gomes em jornais do Rio de Janeiro, encontrei uma notícia no Jornal do Commercio de 1892, contendo uma denúncia rica em detalhes com características similares às já identificadas nas casas de dar fortuna. Conforme demonstro na Figura 3:

Figura 3: Notícia sobre um Casa de Fortuna liderada por uma mulher em 1892



Fonte: Biblioteca Nacional. Jornal do Commercio do Rio de Janeiro, 15 de Outubro de 1892.

A liderança de Henriqueta Leite Pereira, citada de maneira pejorativa pelo jornal como “preta feiticeira”, reforça o protagonismo feminino negro nesses espaços religiosos, corroborando com as observações de Gomes (2024) sobre a posição de autoridade das mulheres negras. No entanto, esta notícia também denuncia os discursos da imprensa do período, que utilizava construções linguísticas racialmente preconceituosas e violentas contra as mulheres negras.

O texto menciona que suas sessões eram “sempre concorridas”, atraindo inclusive “indivíduos da boa sociedade”, o que mostra a capacidade dessas lideranças em transcender barreiras sociais e raciais observadas por Hanna Gomes. Além disso, a composição do grupo encontrado, 10 mulheres entre 14 pessoas, reafirma o caráter predominantemente feminino desses espaços de sociabilidade. A descrição dos objetos rituais, ainda que apresentada de forma depreciativa pelo jornal (“bugigangas”, “manipanças”[sic]<sup>39</sup>), indica um complexo conjunto de elementos materiais que sugere uma elaborada prática ritual: roupas de fantasia (possivelmente paramentos rituais), instrumentos (facões, espadas), elementos naturais (ervas, raízes) e outros objetos sagrados.

Um outro fato que chama a atenção é o uso de residências como espaço religioso, neste caso, o “sobradinho” de Henriqueta, com seu quarto dedicado às sessões. O próprio jornal relata que o sobrado é a casa da líder espiritual: “A casa número 3 da Ladeira do Mendonça, onde

<sup>39</sup> “O manipanso era uma pequena estatueta de madeira, imitando formas humanas, cobertas por panos, miçangas e outros utensílios.” (Possidônio, 2015, p. 125)

reside uma preta feiticeira de nome Henriqueta Leite Pereira foi anteontem varejada pelo delegado (...)". Esta colocação é importante considerando o contexto legal da época: até a promulgação do Código Civil de 1916, as mulheres eram consideradas relativamente incapazes e necessitavam da autorização do marido ou do pai para realizar atos da vida civil, incluindo transações imobiliárias, como compra ou aluguel de casas.

A manutenção deste espaço nos aponta o caráter subversivo dessas mulheres que, mesmo diante das proibições estatais e da marginalização social imposta, persistiam com suas práticas espirituais e estabeleciam territórios autônomos de resistência. Este aspecto também exemplifica como as práticas religiosas afro-brasileiras se desenvolviam de forma orgânica e dispersa pela cidade, adaptando-se às condições materiais disponíveis.

Carlos Soares (citado em Possidônio, 2015, p.98) afirma que o termo *casa de dar fortuna* caiu em desuso no fim do século XIX, e que a perseguição a esses espaços se intensificou nos últimos anos da escravidão. Segundo Soares (1998, p.67), essas casas comunitárias ainda podiam ser encontradas na cidade do Rio de Janeiro nas últimas décadas do século XIX, mas misteriosamente desapareceram na vaga demolidora da virada do século.

### 2.3.3 *Candomblés: Tia Ciata*

O candomblé configura-se como uma tradição religiosa afro-brasileira que se consolidou, ao longo do século XIX, por meio da interação entre distintas matrizes culturais e religiosas de origem africana (Possidônio, 2015, p.55). Em virtude da sua heterogeneidade é mais apropriado referir-se a essa tradição no plural: candomblés. Claudia Alexandre (2023, p.28), ao buscar vestígios de um culto ao feminino de Exu na formação dos candomblés na Bahia, destaca a importância de não considerar “o Candomblé um bloco”; reconhecendo “sua heterogeneidade, sua diversidade étnica, interétnica e as nações que se diferenciam”. Essa diversidade está diretamente ligada à formação das chamadas nações, que representam grupos com identidade própria e referências específicas, muitas vezes associadas aos povos de origem africana que deram base a cada vertente (Silva, 2005, p. 65). O termo “candomblé” surgiu inicialmente para designar práticas de negros minas e, posteriormente, foi amplamente associado às tradições jeje-nagô, mas sua etimologia remonta às línguas bantas, demonstrando a forte influência centro-africana nessa composição (Possidônio, 2015. p. 54).

O candomblé iorubá-nagô, de maneira geral, é reconhecido pela destacada liderança feminina. Foram as mulheres as organizadoras dos primeiros candomblés, destacando-se nas narrativas históricas seu papel fundamental na preservação e transmissão das tradições através da oralidade. O poder das mulheres nos candomblés da Bahia se consolidou tanto pela sua

capacidade de mediação com as divindades e gestão dos terreiros quanto pela sua expressiva atuação política e social na esfera pública. Esta autoridade feminina nos terreiros baianos remonta a importantes referências da sociedade iorubá, conforme destacado pela pesquisadora Cláudia Alexandre:

As mulheres do candomblé na Bahia conquistaram o poderio marcando as memórias das *iyalodé*<sup>40</sup> da sociedade yorubá, na qual eram também as *iyáloja*, as mães do mercado, responsáveis pela legislação dos centros comerciais, resolvendo pendências e disputas, e desempenhando assim importante papel político-social. (Alexandre, 2023, p. 373)

Na sua pesquisa “Exu-Mulher e o matriarcado nagô” (2023), Claudia Alexandre traça a trajetória do matriarcado nagô na Bahia e os indícios do princípio feminino em Exu, orixá mensageiro, demonstrando como essa estrutura comandada por mulheres ressignificou valores ancestrais, estabelecendo uma organização familiar distinta do modelo ocidental, como pode-se observar no trecho abaixo:

O matriarcado nagô se refere às formas potentes de ressignificação de valores ancestrais que desenharam uma outra forma de constituição familiar, diferente dos padrões ocidentais hegemônicos. Uma estrutura, que se mantém em muitos terreiros de candomblé, ainda hoje, nos quais a figura da mulher negra ganha centralidade, desafia a “familiar nuclear” e faz surgir a “família extensa”, representada pelas famílias dos candomblés. (Alexandre, 2023, p.45)

O terreiro de candomblé, ao se constituir como uma “família extensa” que transcende os limites da família nuclear ocidental, estabeleceu-se como território de resistência e transmissão de conhecimentos e sabedorias ancestrais, onde a mulher negra ocupou um lugar de autoridade máxima e respeito, posição esta que era negada a todas as mulheres na sociedade na época, principalmente a mulheres negras. Esta estrutura foi construída através de uma longa trajetória de resistência e adaptação.

Claudia Alexandre (2023, p. 303) destaca que existem diversos exemplos de lideranças femininas que, mesmo sob as violências do período escravista, conseguiram sobreviver e prosperar: “participaram de revoltas, compraram as próprias cartas de alforria, acumularam riquezas, incluindo escravizados, joias e imóveis, além de circularem pelos espaços públicos e comandarem os grupos religiosos de práticas africanas”. A pesquisadora aponta como estas mulheres conseguiram preservar e adaptar as memórias de suas sociedades africanas de origem, onde tradicionalmente lideranças femininas exerciam papéis decisivos nas esferas

---

<sup>40</sup> “*Iyálode*: Mãe da sociedade, um título civil feminino de alto grau, existente em todos os distritos municipais da cidade de Èbǵá” (Beniste, 2011, p. 413).

administrativa, econômica, cultural e religiosa, inclusive através de organizações exclusivamente femininas como as sociedades das Iyalodé e Geledés.

Como visto na introdução deste capítulo, a partir da segunda metade do século XIX, um contingente baiano migrou rumo ao Rio de Janeiro, motivados por diversos fatores: a intensa repressão em Salvador, o temor dos senhores que vendiam seus escravizados para outras províncias e a busca por melhores oportunidades comerciais por parte dos libertos, principalmente no comércio de rua (Soares, 2006 apud Beniste, 2019. p.101). No processo de adaptação ao novo território, estes negros baianos levaram suas práticas religiosas, introduziram novos elementos rituais e reelaboraram práticas já existentes que se mesclaram com as tradições locais. Estas transformações enriqueceram o candomblé no sudeste do país, conferindo-lhe características próprias e singulares que marcaram sua identidade religiosa regional como aponta Beniste:

A diáspora baiana teve no Rio de Janeiro o seu núcleo mais importante para o desenvolvimento das comunidades do Candomblé no sudeste do país. Toda essa movimentação promoveu uma nova mentalidade para o entendimento afro-religioso. Alguns ritos foram introduzidos e outros, recriados com novas roupagens motivadas pela aculturação das tradições locais. Ao contrário do que se pensa, isso enriqueceu o Candomblé, personalizando todo o processo religioso na região (Beniste, 2019, p.14).

Segundo José Beniste (2019, p.102), esses afro-baianos com ampla vivência religiosa seriam chamados de "tios e tias", tendo as mulheres papel central na chefia da família e na sua subsistência através de atividades como costureiras, quituteiras, cozinheiras e bordadeiras. As tias baianas ocuparam principalmente a região da Pedra do Sal, o morro da Conceição e os arredores da Praça Mauá, local que ficou conhecido como Pequena África. Entre estas tias destaca-se Hilária Batista de Almeida, mais conhecida como Tia Ciata de Oxum, figura emblemática que entrelaçou a história do samba e do candomblé no Rio de Janeiro.

Iniciada no candomblé ainda na Bahia por Bambochê<sup>41</sup>, um importante africano de tradição nagô que depois retornou à África, Tia Ciata chegou ao Rio de Janeiro aos 22 anos, em 1876, fugindo das perseguições religiosas em Salvador. Na cidade carioca, foi acolhida pelo respeitado pai de santo João Alabá, com quem aprofundou seus conhecimentos religiosos (Alexandre, 2017, p. 49; Beniste, 2019, p. 106).

A casa de Tia Ciata funcionava simultaneamente como moradia, espaço de trabalho e centro religioso. Ali, após as cerimônias religiosas, frequentemente aconteciam festas que

---

<sup>41</sup> Segundo Claudia Alexandre (2017, p.49), Bambochê era um “lendário africano Quimbambochê”. Encontra-se também a grafia “Bángbóse” em Beniste (2019, p.106).

duravam dias, com música, dança e comida farta. Foi neste ambiente que nasceu o primeiro samba gravado em disco, "Pelo Telefone" de autoria de Donga e Mauro Almeida<sup>42</sup>, em 1916 (Alexandre, 2017, p. 49; Beniste, 2019, p. 106). Entre seus frequentadores estavam nomes que se tornariam célebres na música popular brasileira, como Pixinguinha, Heitor dos Prazeres, João da Baiana, Sinhô e Donga (Beniste, 2019, p. 106).

A exemplo das mães de santo da Bahia, a influência de Tia Ciata extrapolava o ambiente cultural e religioso, fortalecendo “a religião ao driblar a atenção da polícia” (Moura, 1983 apud Alexandre, 2017, p. 50). Conta-se que um orixá de Tia Ciata teria curado uma ferida na perna do presidente Wenceslau Brás, fato que teria contribuído para amenizar as perseguições aos candomblés e sambistas na época, dando a ela benefícios de proteção e atenuando a severidade das perseguições (Alexandre, 2017, p. 49).

Tia Ciata representa um exemplo emblemático de como as mulheres do candomblé conseguiram, através de estratégias complexas de negociação social e resistência cultural, preservar e transmitir conhecimentos ancestrais mesmo em condições adversas. O legado de Tia Ciata e outras tias baianas para o candomblé no Rio de Janeiro foi fundamental para a preservação das tradições religiosas, para o estabelecimento de uma rede de solidariedade que permitiu a sobrevivência e para o desenvolvimento da comunidade afro-brasileira na cidade. Esta tradição de liderança feminina continuou forte nas décadas seguintes. Entre as doceiras baianas que se instalaram no Rio nos anos 1940, destacavam-se muitos nomes que se tornariam futuras dirigentes de candomblé, conseguindo, por meio do comércio de rua, garantir sua sobrevivência e ainda oferecer formação educacional a seus familiares, como aponta José Beniste:

Entre as doceiras baianas que aqui se instalaram nos anos 1940, Amanda de Jágún fazia ponto no largo de São Francisco, Benta de Ogum, na Quinta da Boa Vista e na Avenida Rio Branco, Agripina de Xangô, na Praça Saens Peña, Senhorazinha, no Largo da Carioca, e mais Teodora de Yemanjá, sua irmã Cotinha, Marota de Ogum, Dila de Obaluaie, Bida de Yemanjá e sua irmã Helena de Oxum, Damiana de Xangô, Maria José do Gantois e Dezinha, todas com os próprios pontos de venda na cidade. Todas deveriam usar o pano de cabeça para serem identificadas (Beniste, 2019, p.107).

Muitos dos registros sobre essas mulheres, infelizmente, advêm de notícias de jornais que as retratavam como criminosas ou feiticeiras perigosas. Em 1904, João Paulo Barreto, conhecido pelo pseudônimo João do Rio (1881-1921), publicou uma série de reportagens documentando os cultos de matriz africana na cidade do Rio de Janeiro da época, as quais

---

<sup>42</sup> Segundo Alexandre (2017, p.50), “o samba teve autoria disputada na época, mas acabou sendo registrado pelo sambista Donga e o jornalista Mauro Almeida”.



acabaram sendo transformadas em um livro chamado *Religiões do Rio*, publicada em 1906. Guiado por seu informante Antônio por velhas ruas da cidade, Rio relata seu contato com pais e mães de santos e suas práticas religiosas de maneira bastante preconceituosa. Estas reportagens, ainda que representem um importante registro histórico, retratam as mulheres do candomblé de maneira pejorativa, reproduzindo também o julgamento de seu informante, que o acompanhava pelas ruas e cultos da cidade. Em uma das visitas, Antônio, o informante, leva-o para ver “o 16º dia de uma iauô<sup>43</sup>”, descrevendo o processo iniciático na religião. No relato, as mulheres são apresentadas como “vítimas” sugestionáveis, “criaturas paupérrimas” que “perdem a razão” e são dominadas pelo pai-de-santo (Do Rio, 1976, p. 7-8), reforçando o estereótipo da época que via as religiões de matriz africana como práticas de exploração e charlatanismo.

É interessante notar que já em 1904, João do Rio registrava a presença de mães de santo no Rio de Janeiro. Em seu relato, através das palavras de seu informante, ele lista:

Umas cinqüenta, contando com as falsas. Só agora lembro-me de várias: a Josefa, a Calu Boneca, a Henriqueta da Praia, a Maria Marota, que vende à porta do Glacier, a Maria do Bonfim, a Martinha da rua do Regente, a Zebinda, a Chica de Vavá, a Aminam pé-de-boi, a Maria Luiza, que é também sedutora de senhoras honestas, a Flora Coco Podre, a Dudu do Sacramento, a Bitaiô, que está agora guiando seis ou oito filhas, **a Assiata** (sic) (Do Rio, 1976, p.8; grifo meu).

Neste relato, entre estas mulheres já figurava Tia Ciata (grafada como Assiata), reconhecida como “de força”, porém descrita como alguém que “finge de mãe-de-santo” e trabalha com “ogans falsos”, o que mostra, também através do trecho abaixo, como as figuras das mães de santo eram vistas como “embromação” e classificadas pejorativamente como “feiticeiras”, deslegitimando sua força e prática ancestral. Do Rio continua:

Esta é **de força**. Não tem navalha, **finge de mãe-de-santo** e trabalha com três **ogans falsos** - João Ratão, um moleque chamado Macário e certo cabra pernóstico, o Germano. A Assiata mora na rua da Alfândega, 304. Ainda outro dia houve lá um escândalo dos diabos, porque a Assiata meteu na festa de Iemanjá algumas iauô feitas por ela. Os pais-de-santo protestaram, a negra danou, e teve que pagar a multa marcada pelo santo. **Essa é uma das feiticeiras de embromação**. (Do Rio, 1976, p.9, grifo meu)

O estigma negativo destas mulheres fica ainda mais perceptível quando ao retratar filhas-de-santo do candomblé, João do Rio as caracteriza como “demoníacas”, “farsistas”,

---

<sup>43</sup> Segundo Claudia Alexandre (2023, p. 461), iauô significa “filha de santo, recém-inicia ou noviça, consagrada ao orixá”.

"obsedadas" e "delirantes", reduzindo suas histórias a "uma sinistra pantomima de álcool e mancebia". O autor continua:

As iauô, são as **demoníacas** e as **grandes farsistas da raça preta**, as **obsedadas** e as **delirantes**. A história de cada uma delas, quando não é uma sinistra pantomima de álcool e mancebia, é um tecido de fatos cruéis, anormais, inéditos, feitos de invisível, de sangue e de morte. Nas iauô está a base do culto africano. Todas elas usam sinais exteriores do santo, as vestimentas simbólicas, os rosários e os colares de contas com as cores preferidas da divindade a que pertencem; todas elas estão ligadas **ao rito selvagem** por mistérios que as obrigam a gastar a vida em festejos, a sentir o santo e a respeitar o pai-de-santo (Do Rio, 1976, p.6, grifo meu).

Apesar desse enquadramento depreciativo, os registros de João do Rio revelam a presença massiva das mulheres nas práticas negras no Rio de Janeiro. Ao observar a presença dos candomblés iorubás-nagôs no Rio de Janeiro, percebo mais uma vez como as mulheres foram fundamentais na constituição e permanência de rituais religiosos afro-brasileiros no Rio de Janeiro. Esse protagonismo ajuda a qualificar o debate sobre como umbanda e candomblé se articulam no mesmo campo religioso.

A relação entre umbanda e candomblé apresenta as complexidades já observadas por Stefania Capone (2024, p.21) ao analisar a heterogeneidade do campo religioso afro-brasileiro, onde cada terreiro desenvolve características próprias conforme sua liderança e tradições específicas. Embora Renato Ortiz (1999, p. 16) estabeleça uma oposição entre candomblé e umbanda, afirmando que “a Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o Candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro”, é importante notar que o autor não especifica a qual vertente do candomblé ele se refere.

Vagner Silva (2007) ajuda a ampliar essa perspectiva ao demonstrar que o candomblé de nação queto/nagô se tornou um modelo referencial no campo afro-religioso brasileiro, sobretudo pelo culto aos orixás nos moldes iorubanos: “outro importante ponto de contato entre umbanda e candomblé diz respeito à interpretação da natureza mítica de seus panteões, principalmente porque eles se sobrepõem” (Silva, 2007, p. 114). Como ele afirma:

É bom lembrar que a Umbanda e o Candomblé não podem ser considerados totalidades expressivas em si, mas conjuntos de elementos culturais sobre os quais os grupos religiosos operam a construção das semelhanças e diferenças que os identificam, aproximam ou afastam (Silva, 2007, p. 1024).

Embora não se possa afirmar que a umbanda seja herdeira direta dos candomblés, é possível reconhecer aproximações e influências em sua conformação. No Rio de Janeiro, o candomblé iorubá-nagô se consolidou por meio da atuação de figuras como Tia Ciata e outras

matriarcas baianas, que contribuíram para a formação de um campo simbólico e social no qual também se desenvolveram as macumbas cariocas. Essas tradições coexistiram e se influenciaram mutuamente, constituindo o terreno onde, mais tarde, a umbanda começaria a se estruturar.

No Capítulo 4, mostrarei que a trajetória de Tia Ciata se entrelaça com a de Tia Fé, mãe de santo da umbanda omolocô, revelando influências entre essas matrizes. Assim como o panteão iorubá foi incorporado às macumbas, influenciando posteriormente vertentes da umbanda, é plausível que a lógica matrifocal dos candomblés também tenha deixado marcas nesse universo. Como veremos na próxima seção, as mulheres desempenharam papéis centrais nas macumbas cariocas.

#### 2.3.4 *Macumbas: Julieta, Maria Chinelleira e Libânia.*

Segundo Renato Ortiz (1999, p.15), a umbanda se origina "a partir de um ramo da Macumba, prática negra e ilegítima", integrando valores da sociedade global para sua gradual legitimação. De acordo com o pesquisador, a partir de 1930 as macumbas passam a incorporar elementos do espiritismo, considerado cristão, e a simplificar as práticas oriundas dos candomblés, formando assim a umbanda (1999, p.38). Esta perspectiva tem suas raízes nos estudos de Roger Bastide que, em sua obra "As religiões africanas no Brasil", estabelece uma distinção entre macumba e umbanda. Para Bastide, a macumba representava a degradação das religiões africanas após a perda de seus valores tradicionais, sendo interpretada como uma expressão mágica da marginalidade do negro no período pós-abolição. Em contrapartida, a umbanda emergiria como manifestação ideológica da integração do negro na sociedade de classes em formação, respondendo às transformações sociais, políticas e econômicas que marcaram o Brasil no início do século XX. De acordo com Bastide (1989):

A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o Espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba deixou de subsistir da África nativa. (citado em Trindade, 2024, p.118).

Para além das interpretações que buscaram estabelecer uma oposição entre macumba e umbanda, como proposto por Renato Ortiz (1999) e Roger Bastide (1989), é fundamental compreender que a macumba representava um conjunto diversificado de práticas religiosas que articulavam diferentes matrizes culturais e espirituais, as quais, para alguns pesquisadores, influenciaram a umbanda. Diamantino Trindade (2024, p. 117) discute que a macumba nasce

de uma fusão de diversos fragmentos de cultos afro-brasileiros de origem banto, “do Candomblé jeje-nagô, do catimbó-jurema, do catolicismo popular, do espiritismo e das práticas mágicas” e afirma que a mesma influenciou significativamente a umbanda.

Em contraponto, Claudia Alexandre e Alexandre Cumino (2021) destacam que a macumba se constituía como “uma das formas de organização de tradições negras”, com características que a diferenciavam dos candomblés iorubá-nagô, sendo fortemente influenciada pelas tradições banto. Os pesquisadores citados enfatizam a riqueza litúrgica dessas práticas, cuja heterogeneidade ritual acabou fazendo com que seus praticantes fossem duramente perseguidos e o termo “macumba” adquirisse uma conotação pejorativa, com seus terreiros sendo rotulados como “antros de feiticeiros, curandeiros e mistificadores”. Para esses autores:

É importante ressaltar que embora o termo “macumba” tenha se tornado pejorativo, devido à intolerância às religiões afro-brasileiras, no início do século XIX era uma das formas de organização de tradições negras, que se diferenciava dos candomblés de origem yorubá-nagô, mas guardava especial influência das tradições bantu. Nos terreiros de Macumbas as práticas se baseavam numa variedade de elementos litúrgicos, com incorporações de caboclos, pretos-velhos, exus, falanges de espíritos chamados de encantados, ciganos, num sistema onde se inseriam atabaques, abates de animais, despachos<sup>44</sup> em espaços públicos, adorações aos orixás e antepassados. Uma heterogeneidade que fez com que fossem duramente perseguidas, consideradas antros de feiticeiros, feiticeiras, curandeiros, curandeiras e mistificadores. (Alexandre, Cumino, 2021)

No que tange a discussão a respeito da presença das mulheres nestas práticas, encontrei importante contribuição sobre o papel das mulheres negras nas macumbas cariocas na tese de doutoramento de Maria Elise Rivas (2017). A pesquisadora investigou a presença das mulheres negras nos jornais cariocas, demonstrando a relevância delas nas macumbas. Em suas pesquisas, Maria Elise Rivas observa que a palavra “macumba” aparece pela primeira vez em 1870, principalmente nas seções policiais, mas também naquelas com viés musical (Rivas, 2017, p.15). Ela destaca a necessidade de uma análise cuidadosa dos conteúdos encontrados nestas fontes, uma vez que o termo “macumba” era empregado de forma polissêmica nos jornais e utilizado para designar as mais diversas práticas religiosas africanas (Rivas, 2017, p.30). Havia não só uma variedade em relação ao tipo de culto, sendo muitas vezes difícil diferenciar se o termo macumba estava sendo usado para designar a macumba carioca, o candomblé ou

---

<sup>44</sup> O despacho é uma das várias denominações dadas às oferendas rituais nas religiões afro-brasileiras. O termo foi historicamente usado de forma pejorativa junto com outras palavras como “macumba”, “feitiço” e “magia” para se referir ao que na tradição iorubá é conhecido como ebó (sacrifício/oferenda) e na tradição banto como bozó (Sousa Junior, 2018; Alexandre, 2023, p. 122).

outras práticas religiosas negras, como também um entrelaçamento entre a macumba religiosa e macumba musical, retratada através de festas com música e dança (Rivas, 2017, p. 243).

João do Rio (1976) surge novamente como um dos pioneiros na documentação das práticas religiosas denominadas macumbas no Rio de Janeiro e, conseqüentemente, fornece indícios importantes da presença e atuação das mulheres negras nestas práticas, assim como já observado em seus registros sobre as mães de santo do candomblé. Da mesma maneira pejorativa, Rio associa as mulheres atuantes nas práticas de macumba à "indolência malandra" e à exploração da credulidade alheia, descrevendo-as como "horrendas" e "pretas cínicas ou histéricas", como observado na passagem a seguir:

Há bruxas que abalam o invisível só pelo prazer de ligar dois corpos apaixonados, mas nenhum desses homens, nenhuma dessas **horrendas mulheres** tem para este povo o indiscutível valor do Feitiço, do misterioso preparado dos negros. É provável que muita gente não acredite nem nas **bruxas**, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a **indolência malandra** dos negros **e das negras**. É todo um problema de hereditariedade e psicologia essa atração mórbida. Os nossos ascendentes acreditaram no arsenal complicado da magia da idade média, na pompa de uma ciência que levava à força e às fogueiras sábios estranhos, derramando a loucura pelos campos; os nossos avós, portugueses de boa fibra, tremeram diante dos encantamentos e amuletos com que se apresentavam os reis entre diamantes e esmeraldas. Nós **continuamos fetiches no fundo**, como dizia o filósofo, mas rojando de medo diante do **Feitiço africano, do Feitiço importado com os escravos**, e indo buscar trêmulos a sorte nos antros, onde gorilas manhosos e **uma súcia de pretas cínicas ou histéricas** desencavam o futuro entre cágados estrangulados e penas de papagaio!" (Do Rio, 1976, p.20, grifo meu)

Essa passagem é bastante reveladora ao explicitar como as macumbas eram associadas ao feitiço enquanto prática inferior e fetichista, ao passo que a herança europeia aparecia como culturalmente superior. João do Rio, que era neto de uma mulher "quase negra" (sic), analfabeta, e filho de uma mulher humilde, provavelmente parda (Rodrigues, 2010, p. 21-22), recorre à sua ascendência portuguesa, por parte paterna, para justificar o medo e o fascínio das pessoas diante da magia. Para ele, o temor diante dos encantamentos, experimentado por seus avós "portugueses de boa fibra", era um traço herdado da Idade Média, enquanto o feitiço seria uma prática importada com os escravizados. Assim, o autor estabelece uma dicotomia entre o português civilizado e o africano selvagem. Embora João do Rio fosse, nas palavras de João Rodrigues (2010, p. 13), "mulato, gordo e homossexual", ele reproduzia os preconceitos raciais e sexistas da ideologia dominante de seu tempo.

Interessante observar que João do Rio mesmos sendo pardo, não se reconhece enquanto descendente africano e naturaliza os preconceitos raciais como se fossem universais e neutros. Essa dinâmica é analisada por Lélia Gonzalez (2020) ao discutir os efeitos da ideologia do

branqueamento, mecanismo do racismo latino-americano. Como afirma a autora, “o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de ‘limpar o sangue’, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura” (Gonzalez, 2020, p.131).

A noção de superioridade e inferioridade também foi estabelecida entre os diferentes grupos afrodescendentes presentes no Brasil. Em uma das passagens, o informante Antônio distingue as práticas do candomblé, associadas aos iorubás-nagôs, daquelas ligadas aos bantos (cabindas)<sup>45</sup>:

- Isto acontece só para as iauô dos orixás, - diz Antônio.
- Há outras?
- Há as dos negros cambindas. **Também essa gente é ordinária, copia os processos dos outros e está de tal forma ignorante que até as cantigas das suas festas têm pedaços em português.**
- Mas entre os cambindas tudo é diferente?
- Mais ou menos. Olhe por exemplo os santos. Orixalá é Ganga-Zumba, Obaluaci, Cangira-Mungongo, Exu, Cubango, Orixá-oco, Pombagira, Oxum, a mãe d'água, Sinhá Renga, Sapanam, Cargamela. E não é só aos santos dos orixás que os cambindas mudam o nome, é também aos santos das igrejas. Assim S. Benedito é chamado Lingongo, S. Antônio, Verequete, N. Senhora das Dores, Sinhá Samba.
- Para os cambindas serve para santo qualquer pedra,** os paralelepípedos, as lascas das pedreiras e esses pretos sem-vergonha adoram a flor do girassol que simboliza a lua...
- Eu estava atônito. Positivamente **Antônio achava muito inferiores os cambindas.**
- As iauô?
- **As filhas-de-santo macumbas ou cambindas chegam a ter uma porção de santos de cada vez, manifestando-se na sua cabeça.** Sabe V.S. o que cantam eles quando a yauô está com a crise? (Do Rio, 1976, p. 7, grifo meu)

Antônio associa as práticas de macumba aos povos bantos (cabindas), considerando-os inferiores aos iorubás, reproduzindo assim um discurso preconceituoso comum à época e que também se refletia nas produções acadêmicas<sup>46</sup>. O trecho também confirma a presença de

<sup>45</sup> Segundo Elise Rivas (2017, p.14), “cabindas ou Cambindas eram uma etnia originária da África Central”, portanto bantos.

<sup>46</sup> A interpretação da diversidade religiosa em todo o Brasil foi impactada pelas teorias raciais do final do século XIX, especialmente pelos escritos de Nina Rodrigues, que segundo Claudia Alexandre (2023, p.29), inaugurou um discurso sobre a suposta “superioridade” dos iorubá-nagôs em relação a outros grupos, em especial sobre os Congo-Angola (grupo banto), qualificados como “inferiores” pelos primeiros etnólogos que adentraram os terreiros de Candomblé. Em seu estudo sobre sambistas e “povo do santo” no Rio de Janeiro, Leandro Silveira (2012, p.11) observa que esta ideia se cristalizou numa memória em torno das práticas sócio-religiosas afro-brasileiras, estabelecendo uma rígida diferenciação entre os candomblés nagôs e outras variantes dos cultos aos orixás, como o omolocô e a umbanda. Esta hierarquização privilegia o primeiro como expressão de “pureza e fidedignidade aos aprendizados africanos”, enquanto classifica os demais como “misturados, miscigenados e, portanto, menos autênticos”. Tal perspectiva reducionista diminuiu a complexidade da formação da umbanda e prejudicou o reconhecimento da importância dos candomblés Congo-Angola nas religiões afro-brasileiras no Brasil, perpetuando estigmas sobre as tradições de origem banta.

mulheres praticantes, contudo, Elise Rivas (2017, p.84) aponta uma distinção importante: enquanto as mães de santo do candomblé recebiam certo destaque nas narrativas de Antônio e Rio, sendo reconhecidas por seus nomes, ainda que de maneira depreciativa, as mulheres das cabindas ou macumbas eram tratadas de forma genérica, "sem nome ou rosto" por ambos. Ao se referir aos homens, sejam eles pais de santo do candomblé ou da macumba, estes são identificados e nomeados nas narrativas, demonstrando a maior importância atribuídos ao gênero masculino na época.

Ao analisar a obra de Roger Bastide, Elise Rivas destaca um trecho que aponta para a existência de uma equivalência entre homens e mulheres no exercício da função sacerdotal nas macumbas, conforme abaixo:

Bastide descreve que as macumbas possuíam os Embanda ou Umbanda, assim como em Ramos, também conhecido como Kimbanda, colocando-o como supremo sacerdote. Em outro momento, coloca que as mulheres de “categorias mais altas são as sambas”, que exercem função similar às mãezinhas dos candomblés. Assim, elas, segundo Bastide, ocupavam cargos de mães de santo, do mesmo modo que os embandas (Rivas, 2017, p.90).

Porém, em suas pesquisas nos jornais do Rio de Janeiro do período entre 1890 e 1920, Rivas encontrou maior quantidade de evidências sobre a participação de homens negros como líderes religiosos em comparação à presença de mulheres negras nesta posição. Seu foco de busca eram mulheres negras, sendo assim, embora não tenha encontrado muitas notícias que destacassem o pertencimento étnico-racial, a pesquisadora constatou que as notícias tratavam de pessoas negras já que “a macumba era considerada religião de negros(a) e afrodescendentes marginalizados” na janela temporal do seu estudo (Rivas, 2017, p.244). Ela encontra evidências de pessoas brancas nas notícias referentes à macumba após 1920, levando-a concordar com Bastide (1971) “de que as macumbas embranqueceram ao longo das décadas do século XX” (Rivas, 2017, p.244).

Nos casos documentados por Rivas, encontramos algumas mulheres em posição de liderança, ainda que geralmente associadas a figuras masculinas. Em 1917, Julieta Silva é noticiada como líder de um terreiro junto a seu filho Nestor José Francisco, sendo acusados de "baixo espiritismo" na Rua do Núncio, no centro do Rio de Janeiro (Rivas, 2017, p.139). A notícia relata “várias pessoas retidas”, “rodeadas de ervas, santos, beberagens e bugigangas” (sic) (Jornal *O Paiz*, 1917 apud Rivas, 2017, p.139). Outra notícia destaca Anna, descrita pelo jornal como "crioula da terra do vatapá", que liderava um terreiro com seu marido Pinto, um espanhol, na região de Quintino Bocaiúva (Rivas, 2017, p. 140). Como era comum na época a discriminação a estas práticas, foram descritos como “casal de charlatães” e acusados de

praticar a macumba para “encher o pé de meia”. Ainda que o jornal buscasse desqualificar a sacerdotisa, a referência à sua “vasta clientela” demonstrava o reconhecimento do seu trabalho (Jornal *O Paiz*, 1918 apud Rivas, 2017, p. 141).

Maria Chinelleira (também grafada como Chincalhina ou Mariquinhas Chucaleira) representa um caso emblemático nos registros estudados por Elise Rivas (2017, p.142), pois além de revelar a atuação de uma mulher como sacerdotisa, também indicava a presença de outras mulheres nas práticas, mesmo que em minoria. A notícia do *Correio da Manhã* de Maio de 1918 é intitulada “Mandingas e Sortilégios” com o subtítulo “Polícia do 30 districto penetra num candomblé e prende 23 pessoas” (sic). A prática é registrada pelo jornal como Candomblé, porém a pesquisadora opta por incluí-la na sua pesquisa, possivelmente por conta dos objetos encontrados no ritual que podem indicar um tipo de prática mais sincrética, e, portanto, mais próxima da macumba carioca, como descrito abaixo:

A polícia apprhendeu um abundante material para feitiçaria estravagantíssimo que faria horrorizar um supersticioso. Dentre estes objetos se destacam um busto de índio, representando o “caboclo Mulatão”, um São Jeronymo, uma vara de condão, um peixe de papelão, cinco barris de cores várias, colares grandes e pequenos, flechas, arcos, facas, duas espadas, lanças, peles de diversos animais, favas de diferentes formas e tamanhos, etc. (sic) (Jornal *Correio da Manhã*, 1918 citado em Rivas, 2017, p.143).

O jornal noticia que foram presos: Arsênio Vieira de Magalhães, descrito como “dono do Candomblé”, Maria Chinelleira descrita como sua esposa e mais 20 pessoas (11 homens e 10 mulheres), indicando uma importante presença feminina. Numa outra ocorrência do mesmo caso no Jornal *Diário de Notícias* de 5 de maio de 1918, a manchete era “Uma macumba interrompida”, contendo o mesmo número de detidos, sendo a mulher “denominada de Mariquinhas Chucaleira e esposa de Arsênio Vieira Magalhães”. Rivas presume a grande importância de cargo de Mariquinhas/Maria pois ela foi a única mulher registrada fotograficamente entre vários homens, sendo posicionada na parte superior da foto (Rivas, 2017, p.144).

O caso acima é marcante pois demonstra como, mesmo quando havia evidências de liderança feminina autônoma, as narrativas jornalísticas tendiam a vincular essas mulheres a figuras masculinas. Em notícia de 17 de maio de 1918 no Jornal *A Noite* é registrado que um oficial da polícia cerca a casa que tem “‘a frente de seus destinos’, a ‘Maria Chincalhina’”, sendo a primeira vez que a sacerdotisa não aparece associada ao seu marido e é indicada como liderança. Rivas, ainda enfatiza seu argumento ao afirmar que:



Em uma sociedade androcêntrica e patriarcal, é naturalizado falar-se de homens e não de mulheres, e mais: no grande “continente” religioso ocidental não era comum ver mulheres ocupando o comando religioso como sacerdotisas. Afinal o Brasil era um país católico, ao menos em seus valores morais hodiernos, logo não se daria ênfase ou destaque para mulheres, ainda mais negras, que tocassem casas de santo. Elas eram pouco “vistas” e descritas. (...) As ocorrências, quando retratam os terreiros e mulheres negras, o fazem quando elas aparecem como amancebadas, casadas ou com algum grau de parentesco com o pai de santo. O homem ainda é a referência máxima. (Rivas, 2017, p. 245)

Rivas constata que havia um duplo silenciamento das mulheres das macumbas nestas fontes, por dois motivos: o viés estrutural machista que naturaliza a relevância masculina e rejeitava a possibilidade de lideranças religiosas femininas, dado o modelo católico dominante; e o racismo que tornava as mulheres negras ainda mais invisibilizadas e minimizava sua importância como lideranças espirituais. Ainda assim, a pesquisadora reforça que mesmo sendo endossadas por seus maridos, filhos ou amantes quando retratadas publicamente: “as negras (afrodescendentes) estavam lá e algumas delas ocupavam cargos de santo e atuavam nos terreiros de macumba” (Rivas, 2017, p. 245).

Ainda que Rivas tenha empreendido vigorosa pesquisa nos jornais em sua tese em busca da presença feminina nas macumbas cariocas, a possibilidade da existência de notícias sobre mulheres líderes autônomas, com seus nomes e evidências de práticas com predominância feminina, me pareceu plausível e merecedora de investigação mais ampla. Identifiquei que Elise Rivas concentrou suas buscas na base de dados da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional apenas na palavra-chave “macumba”, uma vez que a palavra “macumbeiros(as)” não apresentava resultados para o período de 1890 a 1920 (Rivas, 2017, p.15). Ao ampliar o recorte temporal até 1949 e pesquisar o termo “macumbeira” nos periódicos do Rio de Janeiro, deparei-me com um número expressivo de registros que demonstro logo abaixo na Tabela 1:

Tabela 1: Ocorrência da palavra “Macumbeira”

1880-1889	1
1890-1899	1
1900-1909	0
1910-1919	0
1920-1929	22
1930-1939	147
1940-1949	17

Tabela: Pesquisa pela palavra-chave “Macumbeira”. Própria autora.  
Fonte de dados: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional

Os numerosos achados certamente incitariam uma análise mais aprofundada, porém, para os objetivos desta pesquisa, concentrei-me em localizar casos emblemáticos que pudessem

evidenciar a existência de práticas de macumbas lideradas exclusivamente por mulheres e frequentadas majoritariamente por elas, selecionando a notícia abaixo do Jornal *O Radical* de 17 de maio de 1933:

Subtítulo: Os feiticeiros foram presos e autuados

Libania Brito dos Santos, é **uma preta velha, muito conhecida no largo do Jacaré**, como **macumbeira**. **Todas as segundas e sextas-feiras**, ella reunia em sua casa, á rua Maramba n. 11, **grande número de pessoas** e entrava a preparar despachos. de todas as qualidades e para todos os fins. "Trabalhava" Libania com **diversas "linhas de cabóculos"**. Isso chegou ao conhecimento do delegado do Dulcidio Gonçalves, do 16º districto policial, que resolveu fazer uma visita a "conhecida macumbeira". Acompanhado do promptidão Salvador Corrêa e dos investigadores Oliveira e Reynaldo, o dr. Duleidio dirigiu-se a casa de Libania.

Quando a autoridade chegou lá á rua Marambá, **a residencia de Libania regorgitava de adeptos da magia negra**.

O delegado esperou que fossem iniciados os trabalhos. E quando isso aconteceu, o dr. Dulcidio deu voz de prisão a todos, levando-os para o 18 districto, onde foram autuados. (sic) (A polícia varejou a macumba da velha Libania. Jornal *O Radical*. 1933, p. s/n, grifo meu).

Esta notícia é rica em indícios sobre a liderança feminina e o prestígio religioso dela. Libania Brito dos Santos é apresentada como uma “preta velha” e “macumbeira” de reconhecimento no largo do Jacaré, a qual reunia grande número de frequentadores em sua casa todas as segundas-feiras e sextas-feiras. Ainda que não seja denominada como “mãe de santo”, as menções de que ela “trabalhava com diversas ‘linhas de caboclos’” e preparava “os despachos de todas as qualidades e para todos os fins” indica sua posição como líder da casa. A ausência de referências a figuras masculinas na descrição de suas atividades sugere sua autonomia como autoridade religiosa. O trabalho com diferentes linhas de caboclos exemplifica uma característica típica das macumbas: a manifestação de espíritos.

Na imagem que ilustra a matéria, há 17 pessoas: 11 mulheres, 5 homens e uma pessoa ao fundo cuja identificação não é clara. As mulheres compõem a maioria do grupo, com uma diversidade fenotípica que inclui pessoas brancas, negras e pardas. Libania não é identificada na fotografia, mas pela característica etária descrita na reportagem, pode-se inferir que seja a primeira mulher à esquerda. No chão, é possível notar alguns elementos como garrafas de bebidas alcoólicas, comumente usadas nas oferendas e trabalhos das mais diversas práticas afro-brasileiras, entre elas a umbanda, conforme pode ser visto na figura abaixo:

Figura 4: Foto dos participantes da prática da macumba de Libania Brito dos Santos.



Fonte: Biblioteca Nacional. Jornal *O Radical*. Rio de Janeiro, Edição 334, 17 de maio de 1933.

A partir do nome de Libania, procurei mais registros sobre a sacerdotisa nos jornais e encontrei a notícia abaixo no periódico *Diário Carioca* da mesma data de 17 de maio de 1933:

Subtítulo: Toma vulto a campanha contra os feiticeiros - um delegado de corpo fechado - inutilizando um "terreiro na rua Maramba

Ao que parece, a policia resolveu finalmente desenvolver forte campanha contra os "macumbeiros" que infestam a cidade, os quaes iludindo a boa fé dos incautos têm contribuido para a desgraça de numerosas pessoas. E para que a campanha surta o effeito desejado é **preciso prender primeiramente os seus principaes responsaveis - Os "paes de santo"** - Só assim poder-se-á livrar a cidade da **praga** dos "macumbeiros". Após uma série de factos condemnaveis, somente agora as autoridades resolveram tomar uma providencia energica.

O delegado do 19º districto, vendo que sua zona estava sendo theatro de verdadeiros escandalos, deu inicio á campanha.

Um outro fôco perigoso, cria o 16º districto. Andarahy e Villa Isabel eram bairros, onde os "despachos" abundavam. As suas encruzilhadas tornaram-se famosas.

A exemplo do seu collega do Meyer, o delegado Duicidio Gonçalves deliberou agir. Os "macumbeiros" acham-se pois em situação critica. Diante da campanha, que lhes vem movendo as autoridades policiaes, de nada até agora tem valido os "santos", e seus "mysterios". Não obstante os rogos fervorosos dos "crentes" no sentido de que "Exu" opponha as suas forças invisiveis á acção policial, a campanha toma vulto.

Hontem, á noite, quando os feiticeiros demonstravam a sua pericia na pratica do **baixo espiritismo**, no momento mais solenne, quando todos que se encontravam no “terreiro” se mostravam offegantes ante as proezas do “caboclo”, foi a casa n. 11 da rua Morabé, no Jacaré, invadida pela policia. E’ que ha dias, o delegado Dulcidio Cardoso viera a saber, que a nacional Libania Brito dos Santos, ali residente, tinha por habito realizar “macumbas” ás segundas e sextas-feiras.

A referida autoridade acompanhada dos investigadores Oliveira, Reynaldo e do soldado Salvador Correa, surpreendedeu os “devotos” reunidos em torno de “pae de santo”, Jorge Rodrigues dos Santos; do “**cambona**” **Lourival Luiz de Carvalho** e da **conceituada “macumbeira” Sebastiana Maria Thereza**, que, segundo o ritual trazia na occasião o chapéo do “Caboclo Matta Virgem” sobre a cabeça.

O panico que se estabeleceu foi indiscriptivel. O pessoal foi todo preso e recolhido ao xadrez, depois de autuado. Foi apreendida grande copia de apetrechos “macumba” os quaes irão enriquecer a colleccão já existente numa das salas da delegacia. (sic) (Desvendando os Mystérios da “Macumba”. Jornal *Diário Carioca*. 1933, p. s/n, grifo meu).

A matéria jornalística, carregada de termos discriminatórios, como “pragas”, “feitiçaria”, “baixo espiritismo”, “fatos condenáveis”, descreve uma ação policial contra o terreiro liderado por Libania. A diferença na narrativa entre os jornais é sutil, mas importante. Enquanto em *O Radical*, Libania ganha protagonismo como líder das sessões, mesmo que de maneira depreciativa, no *Diário Carioca*, ela é primeiro mencionada como responsável pelo terreiro, mas logo o protagonismo é deslocado para Jorge Rodrigues dos Santos. Ambas as abordagens jornalísticas, ainda que de formas diferentes, refletem os padrões discriminatórios raciais e sexuais da sociedade da época.

No entanto, elas nos permitem identificar a agência das mulheres nas práticas de macumba. A presença de outra mulher, Sebastiana Maria Thereza, mesmo referida ironicamente como “conceituada macumbeira”, reforça essa evidência principalmente pelo uso de um chapéu do “Caboclo da Mata Verde”, que sugere sua posição de relevância na sessão. Como pode ser observado na análise das fontes jornalísticas até então, as mulheres que ocupavam posições nos terreiros tinham sua presença religiosa deslegitimada pela imprensa, seja através de termos depreciativos ou do apagamento de sua liderança. Este tratamento não é casual, mas sim reflexo da dificuldade da sociedade em reconhecer e legitimar a autoridade feminina em espaços religiosos, principalmente de mulheres negras que eram vistas de maneira discriminatória pelos discursos dominantes.

Esta matéria integra uma seção do jornal intitulada “A Bem da Tranquillidade Pública a Policia Deve Adoptar Medidas Energicas Contra os Meliantes Que Infestam a Cidade” (sic), dividindo a página com notícias de assalto, furto, suicídio, crime passional e estupro de vulnerável. A localização da notícia nesta seção policial e seu próprio teor narrativo demonstram a criminalização das práticas de macumba e como a sociedade da época as julgava. O

vocabulário usado, o enquadramento como caso de polícia e a associação com outros delitos mostram o racismo institucional vigente e as ações do Estado para desarticular os espaços de atuação das lideranças religiosas negras. Tais elementos demonstram como as leis e o aparato repressivo policial atuavam no controle das práticas afro-brasileiras.

A notícia indica uma estratégia policial que visava dismantelar as redes religiosas atacando especificamente suas lideranças. A frase "é preciso prender primeiramente os seus principais responsáveis - Os 'pais de santo'" (sic) e a menção a uma "providência enérgica" denuncia uma tática deliberada de repressão focada nas lideranças. Em uma sociedade na qual a mulher negra já era sistematicamente desrespeitada e considerada inferior, quem seriam as principais vítimas desta estratégia policial senão as mães de santo negras, que sofriam uma tripla violência por sua condição? Como aponta Theodoro (1996, p. 40), na sociedade, "a mulher negra sofrerá tripla discriminação: por ser mulher, por ser pobre e por ser negra".

Um último caso selecionado refere-se à Albertina de Carvalho em notícia do periódico *Diário de Notícias* de 1937 que apresenta alguns elementos complementares a essa análise:

Subtítulo: Surpreendida pela polícia a "Mãe de Santo" autuada em flagrante

Em prosseguimento á campanha de repressão aos mystificadores, as autoridades da Secção de Toxicos, Entorpecentes e Mystificação, da 1ª delegacia auxiliar, effectuaram, hontem, a prisão da macumbeira Albertina de Carvalho, residente a rua Paraghyba, 56, quando a mesma se encontrava na porão de sua residencia presidindo a uma cerimonia da "**magia-negra**".

Transportada para a Policia Central, em companhia de varios "crentes", a mystificadora foi autuada em flagrante, e, a seguir, trancafiada no xadrez.

Segundo apuraram os investigadores Batalha e Bezerra, autores da diligencia, Albertina além de **receitar medicamentos para todas as enfermidades**, mesmo para as mais graves, ainda preside ceremonias de "baptizados", "casamentos", etc.

Em sua moradia apprehendeu a policia a quantia de oitenta mil reis, producto das consultas do dia de hontem. (sic) (Outra Macumba. Jornal *Diário de Notícias*. 1937, p. s/n. -grifo meu)

A matéria, intitulada "Outra Macumba", acompanha uma fotografia que nos permite identificar Albertina como uma mulher branca, a qual é denominada "mãe de santo", entre aspas, no subtítulo. A notícia revela que Albertina realizava as sessões no porão de sua residência e a menção a "vários crentes" presentes durante a prisão sugere que ela liderava a sessão. Além disso, ela receitava medicamentos para diversas enfermidades e celebrava cerimônias de batizados e casamento. O caso ilustra como as práticas denominadas pejorativamente como "magia negra" pela imprensa e autoridades passaram a não ser exclusividade da população negra, demonstrando que mulheres brancas também ocuparam

posições de liderança religiosa a partir das macumbas nestes espaços originalmente associados às tradições negras. Na figura 5, compartilho a matéria do jornal citado:

Figura 5: Reportagem sobre a macumbeira Albertina de Carvalho



Fonte: Biblioteca Nacional. Jornal Diário de Notícias. Rio de Janeiro, 15 de junho de 1937.

Apesar da recorrente criminalização da macumba carioca nos jornais da época, especialmente ao retratar mulheres negras como feiticeiras perigosas, charlatãs ou desordeiras, encontrei, em uma fonte distinta, um conjunto raro de imagens que desafia essa narrativa. Trata-se de fotografias posadas de mulheres dentro de um terreiro datadas da década de 1950, descrito pela fonte como macumba carioca. Nessas imagens, as mulheres aparecem ativas e inseridas num espaço sagrado que contrasta com a representação marginal e criminoso veiculada na grande imprensa. O registro fotográfico, mesmo sem maiores informações, nos permite vislumbrar outras camadas de protagonismo feminino negro nesse contexto religioso. As figuras a seguir ilustram bem este argumento:

Foto 1: Duas mulheres em um terreiro da Macumba Carioca na década de 1950



Fonte: Trindade (2012)<sup>47</sup>

Foto 2: Imagens de um terreiro da Macumba Carioca na década de 1950



Fonte: Trindade (2012)

---

<sup>47</sup> De acordo com Diamantino Trindade, as fotografias pertencem ao acervo pessoal de Pai Juruá.

Foto 3: Mulheres em um terreiro da Macumba Carioca na década de 1950



Fonte: Trindade (2012)

## Conclusão

Esse capítulo demonstra que não é possível atribuir uma única e precisa origem à umbanda. Trata-se de uma religião resultante de múltiplos processos de tradição oral que, ao longo do tempo, se entrelaçaram a partir de tradições indígenas e africanas, além de influências de religiões europeias, como o catolicismo e kardecismo, que serão tratadas no próximo capítulo. Argumentei que as conexões com as tradições indígenas na umbanda ainda são pouco estudadas e merecem investigação mais aprofundada. Já os vínculos com as tradições africanas podem ser observados neste capítulo a partir da história das mulheres. As práticas afro-brasileiras que antecederam e, em certa medida, influenciaram a formação da umbanda revelam uma participação ativa das mulheres, tanto como frequentadoras quanto como lideranças religiosas.

A análise de obras como de João do Rio, de reportagens dos jornais e dos estudos de pesquisadores e pesquisadoras revela que as mulheres, especialmente as negras, mantiveram um papel relevante nestas manifestações religiosas, organizando e principalmente liderando trabalhos espirituais. Ao contrário do modelo católico hegemônico, que negava às mulheres o acesso ao sacerdócio, estas práticas possibilitaram que essas mulheres ocupassem espaços de poder espiritual, o que em muitas reportagens era descrito com um tom de estranhamento e



preconceito por parte dos jornalistas. Apesar das críticas e perseguições, elas resistiram e mantiveram suas tradições.

Destaco que a presença feminina não significa negar a existência de lideranças masculinas negras nestas práticas religiosas. Em minha pesquisa, encontrei relatos de homens que comandavam práticas espirituais negras, os quais também eram chamados pejorativamente de “feiticeiros” e “macumbeiros”. Na hemeroteca digital da Biblioteca Nacional entre os anos de 1960 e 1969, o termo “macumbeiro” acusa maior quantidade de ocorrência que o termo “macumbeira”, indicando que a violência racial e a intolerância religiosa afetavam ambos os gêneros. No entanto, como meu foco é destacar a atuação feminina nessas práticas, optei por não fazer uma comparação direta entre homens e mulheres. A comparação principal se estabelece com a referência hegemônica da igreja católica, que historicamente restringia a liderança religiosa exclusivamente ao público masculino, reforçando uma ordem sexista que se contrapõe às dinâmicas presentes nas tradições afro-brasileiras que permitem a liderança feminina.

O protagonismo feminino negro, herança de tradições africanas e do próprio processo diaspórico, estruturou redes de solidariedade familiares matrifocais e possibilitou a criação de espaços religiosos que ofereciam acolhimento, atendimento, assistência espiritual e cuidados para diversas aflições e enfermidades da comunidade, atendendo tanto pessoas negras ou não. Os calundus, casas da dar fortuna, candomblés e as macumbas no Rio de Janeiro foram práticas nas quais mulheres negras desempenhavam papéis centrais como líderes espirituais, curandeiras e mediadoras entre o sagrado e a comunidade.

A macumba carioca, especialmente, demonstrou que mulheres, negras ou não, frequentavam as sessões e também podiam ocupá-las como lideranças espirituais. Esse aspecto levanta uma questão: se a macumba é uma precursora da umbanda, como sugere Renato Ortiz (1999), e as mulheres foram fundamentais nessas práticas, por que elas não aparecem nos registros históricos da umbanda? Irei discutir esta questão no próximo capítulo.

### 3. ARQUITETURAS DO APAGAMENTO: A SUBALTERNIZAÇÃO DAS MULHERES

No capítulo anterior, discuti as vertentes teóricas sobre a origem da umbanda no cenário de multiplicidade étnica e cultural no Rio de Janeiro desde o século XVII. Analisei as possíveis origens da umbanda como uma expressão religiosa marcada por influências ameríndias, africanas e europeias, constituída por meio de um processo gradual, dinâmico e não linear. Ressaltei, ainda, algumas das práticas espirituais negras que, desde o século XVII, possibilitaram o protagonismo e liderança femininas, especialmente negras.

Tais expressões religiosas, que precederam a umbanda institucionalizada, eram descentralizadas e aconteciam de maneira orgânica, desvinculadas de qualquer poder central organizado, sobrevivendo e se perpetuando apesar de toda a perseguição estatal e social que sofriam. Os instrumentos legais e penais analisados no capítulo 1 demonstram como o Estado, desde o Império até a República Velha, utilizou suas leis e o aparelho estatal para reprimir essas práticas, sustentado pela moral cristã, pelo patriarcalismo e por uma lógica racial, que associava essas expressões culturais e espirituais à desordem, à inferioridade e à criminalidade. A umbanda começa a se consolidar nesse contexto de repressão estatal às práticas afro-brasileiras.

Já neste capítulo, descreverei de que maneira o processo de institucionalização da Umbanda produziu uma marginalização das mulheres nos espaços decisórios da religião, espelhando as estruturas excludentes da sociedade mais ampla. Esse processo histórico teve como consequência direta o apagamento das mulheres nos registros oficiais e nas narrativas hegemônicas sobre a umbanda.

Para compreender essa dinâmica, é preciso situá-la no seu contexto histórico específico: aquele marcado pela ascensão de Getúlio Vargas ao poder, em 1930, reconhecido por historiadores e sociólogos como um divisor entre duas fases fundamentais da história brasileira (Ortiz, 1999, p.30). Anteriormente a 1930, o país experimentou a desestruturação da República Velha (1889-1930), caracterizado pela dependência econômica da agricultura e pela persistência de traços coloniais. A promulgação da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, que aboliu a escravidão<sup>48</sup>, teve grandes repercussões nessa fase, principalmente para as mulheres negras que já no século XVII buscavam suas alforrias.

---

<sup>48</sup> Importante citar que a abolição da escravidão concedeu aos negros escravizados a possibilidade de uma liberdade formal, embora o declínio da exploração escravista tenha sido um processo lento e incompleto. Essa conquista legal, no entanto, não representou a conquista da plenitude de direitos.

Após 1930, consolidou-se um processo iniciado ainda no fim do século XIX, quando a urbanização, a industrialização e uma sociedade baseada em classes tornaram-se realidades sociais. Assim, a chegada de Vargas representou o início de um processo socioeconômico de longa duração que transferiu, em definitivo, a centralidade econômica e política do campo para a cidade, criando um mercado interno e afirmando o avanço da industrialização como realidade, especialmente depois de 1945 (Ortiz, 1999, p.31). É nesse contexto de transformações que se configura o movimento umbandista, marcado principalmente pelo seu caráter urbano.

Segundo Renato Ortiz (1999), enquanto o país ainda atravessava uma fase de desorganização social, especialmente antes dos anos 1930, as práticas religiosas afro-brasileiras também aconteciam de forma fragmentada e pouco estruturada. A macumba, compreendida por diversos autores como uma de suas principais precursoras da umbanda era vista como um “um aglomerado de procedimentos mágicos desprovidos de suportes doutrinários capazes de dotá-los até mesmo do sentimento religioso, como se possível fosse definir o que seria isso” (Simas, 2021, p.19).

A ideia de desagregação e falta de unidade era entendida como prejudicial, vista como sinônimo de desorganização e falta de doutrina. A partir do momento em que a sociedade brasileira começou a se consolidar numa nova ordem social, passando por processos de modernização e industrialização, essas práticas antecessoras foram se transformando gradualmente em um movimento religioso mais formal e estruturado, resultando numa umbanda como uma religião organizada.

Neste sentido, Renato Ortiz (1999, p.32) defende que a Umbanda expressa, em sua configuração religiosa, o processo histórico da sociedade brasileira advindo das mudanças sociais e econômicas. O autor trabalha com a perspectiva de um duplo movimento: o embranquecimento das tradições afro-brasileiras e o empretecimento de práticas espíritas e kardecistas.

O termo embranquecimento, no mesmo sentido utilizado por Roger Bastide (1972) (citado em Ortiz, 1999, p.33), é utilizado para descrever um processo pelo qual negros aceitam os valores associadas à ideologia branca dominante numa tentativa de ascensão social. Para o autor, todo histórico escravocrata brasileiro colocou o negro numa posição de inferioridade na sociedade que o fez ter “vontade de embranquecer”. No entanto, como abordado na análise desenvolvida no capítulo 1, esse processo não se deu de forma pacífica, tampouco foi fruto de uma simples aspiração de aproximação com os brancos. Trata-se, na verdade, de um movimento marcado pela violência física e simbólica assim como pela imposição ideológica, na qual o

apagamento das memórias negras foi operado de maneira sistemática pelos homens de classes dominantes.

No caso da umbanda, esse processo se deu através de diferentes camadas: a penetração do espiritismo nas classes baixas brasileiras<sup>49</sup> a partir do final do século XIX, a assimilação de valores católicos<sup>50</sup> e a entrada de imigrantes brancos nas práticas afro-brasileiras, muitas vezes ocupando posições de liderança nos terreiros<sup>51</sup> (Ortiz, 1999, p.39). Complementarmente, para Lísias Negrão (1996, p.149), a consolidação da Umbanda envolveu um processo de “depuração” da macumba, com o objetivo de desvincular a nova religião de elementos considerados inferiores, frequentemente associados à feitiçaria e à magia, práticas amplamente perseguidas, como discutido no primeiro capítulo. Para que essa nova forma religiosa pudesse se manter e se expandir, foi necessário submetê-la a um processo de reinterpretação, normatização e codificação, articulado por um grupo específico (Ortiz, 1999, p.39). Assim, especialmente a partir da década de 1920, emerge um movimento paralelo de institucionalização, coordenado por federações que buscavam consolidar uma religião em moldes mais aceitáveis à sociedade e ao Estado.

Já o movimento de “empretecimento” para Renato Ortiz (1999, p.40) expressa uma aproximação de certos setores do espiritismo com elementos simbólicos e rituais de matriz afro-indígena. O espiritismo foi introduzido no Brasil em 1853, ganhando sua primeira configuração organizada em 1873 com base na doutrina codificada por Allan Kardec. Sustentado por valores como a caridade e a prática da cura, o espiritismo kardecista, ou apenas kardecismo, passa a assumir um papel de amparo diante das dores físicas e morais, adquirindo, nas palavras de Ortiz

---

<sup>49</sup> Ortiz (1999, p.35) descreve essa camada social como formada majoritariamente por negros, mulatos e imigrantes.

<sup>50</sup> A noção de sincretismo religioso nas religiões afro-brasileiras é complexa e marcada por disputas conceituais e epistemológicas. Neste trabalho, opto por seguir as abordagens de Renato Ortiz (1999) e Lísias Negrão (1996), pesquisadores da Umbanda, que analisam o sincretismo como um processo articulado à lógica de institucionalização da Umbanda e à mediação entre diferentes matrizes culturais. Ortiz (1996, p.17) distingue o “sincretismo afro-brasileiro” da “síntese brasileira”, considerando a Umbanda como uma religião nacional que integra elementos diversos num projeto simbólico coerente com os valores da sociedade dominante dando origem a uma nova religião, sendo, portanto, uma síntese. Negrão (1996, p.38), por sua vez, enfatiza a tensão entre a moral universalizante das federações e as práticas concretas dos terreiros, compreendendo o sincretismo como um processo contínuo e contraditório, que não apaga as diferenças, mas as reinscreve em novas formas simbólicas. Para aprofundamentos mais recentes e críticos sobre sincretismo, recomendo as contribuições de Sérgio Ferretti (1995), que propõe uma leitura histórica e multifásica do conceito, e de Claudia Alexandre (2021, p.165-169), que debate o sincretismo como campo de disputa teórica, articulando noções de estratégia, resistência e reconstrução da memória negra nos terreiros.

<sup>51</sup> Nesta dissertação, utilizarei os termos *terreiro*, *centro* e *tenda* como sinônimos para designar os espaços onde os grupos espirituais umbandistas se reúnem e realizam suas práticas religiosas. Reconheço que há diferenças em termos de origem: terreiro está historicamente ligado às tradições afro-brasileiras, como o candomblé, enquanto centro se associa mais diretamente ao espiritismo kardecista e tenda à umbanda em sua forma institucionalizada. No entanto, opto por tratar esses termos de forma equivalente, considerando a fluidez com que são usados na prática pelos próprios praticantes da religião.

(1999, p.41), "um caráter de consolo dos sofrimentos e moléstias" e expande-se pelo Brasil. É justamente sob essa forma terapêutica que ele se dissemina pelo país. Ao longo desse processo de expansão, alguns médiuns e dirigentes religiosos passam a incorporar caboclos e pretos-velhos em suas práticas, entidades até então marginalizadas pelos círculos kardecistas, o que leva esse grupo a confrontar os limites doutrinários do espiritismo tradicional. Diante da recusa em reconhecer essas entidades como legítimas, por serem consideradas "impuras" ou pouco evoluídas espiritualmente, muitos desses praticantes se veem pressionados a romper com o modelo kardecista e fundar espaços próprios de culto, nos quais essas presenças espirituais possam ser acolhidas e valorizadas. O processo, presente principalmente no Rio de Janeiro, mas não restrito a ele, representou uma espécie de reintegração simbólica das heranças negras e indígenas ao campo religioso urbano.

O movimento contraditório simultâneo de "embranquecimento" e "empretecimento" teorizado por Renato Ortiz corresponde diretamente ao período de ascensão de Vargas ao poder em 1930, em meio a um contexto de intensas transformações nas relações de classe urbanas, nas quais os setores médios, percebendo a força crescente das massas populares, buscaram moldar e controlar suas expressões simbólicas e religiosas. Ao mesmo tempo, o nacionalismo da Era Vargas promoveu a difusão do mito da democracia racial como parte de um projeto de identidade nacional. Nesse sentido, a valorização dos principais símbolos e entidades da umbanda, como os caboclos e pretos-velhos, dialogava diretamente com o projeto nacionalista do regime varguista.

Ao se apresentar como uma religião brasileira, que sintetizaria as chamadas "três raças formadoras" do país, a umbanda se posicionava como aliada simbólica do projeto varguista de unificação e integração nacional (Brown, 1977, p.12). Porém, como discuti no capítulo 1, assim como o mito da democracia racial mascarou as desigualdades raciais que estruturam a formação social brasileira, a definição da umbanda como religião nacional também oculta as assimetrias de classe, raça e gênero presentes em seu processo de institucionalização, como demonstrarei a seguir.

### 3.1 Umbanda e dominação masculina: ecos de uma estrutura que exclui mulheres

O processo de institucionalização da umbanda foi conduzido por um grupo específico de agentes que assumiram o papel de organizadores e intérpretes legítimos da religião, propondo sua organização, sistematização e codificação. Camadas médias letradas e mediadores intelectuais tiveram papel fundamental nesse processo, o qual se desenrolou

principalmente no Rio de Janeiro a partir da década de 1930, como demonstrarei a seguir nessa seção.

Proponho iniciar a reflexão examinando o processo de nomeação da umbanda como religião, com o objetivo de compreender quais sujeitos históricos estiveram implicados em sua formalização. Diana Brown (1977, p. 33) discute que, em seus estudos pioneiros, Roger Bastide<sup>52</sup> e Artur Ramos<sup>53</sup> afirmam que a umbanda emerge gradualmente ao longo da década de 1930, como resultado do sincretismo entre práticas associadas às classes baixas: a macumba e o “espiritismo de classe baixa (baixo espiritismo)”. Segundo a autora, Bastide e Ramos supõem que a combinação dessas expressões religiosas passou a ser reconhecida neste grupo sob o nome de “Umbanda”, termo de provável origem em línguas de matriz banto. Brown, no entanto, problematiza a utilização do nome, afirmando não haver encontrado evidências de que ele fosse utilizado pelas camadas populares para designar uma religião. A partir disso, a pesquisadora conclui que a organização do movimento como religião, posteriormente denominada “Umbanda”, foi uma construção elaborada por outro grupo específico: homens de classe média carioca.

Renato Ortiz (1999, p. 49) contribui para essa discussão ao afirmar que a princípio, não havia uma consciência articulada de formar e difundir uma nova religião, e que o nome “Umbanda” passou a ser utilizado de forma gradual e difusa, sem uma origem específica ou consenso sobre sua escolha. Alexandre Cumino (2019, p.93-103) aprofunda esse debate ao analisar diferentes interpretações do termo por autores umbandistas, classificando-as como especulações etimológicas e concluindo que a origem da palavra não tem relação direta com o surgimento da religião. O autor destaca, contudo, que foi o Caboclo Sete Encruzilhadas, incorporado pelo médium Zélio de Moraes, quem teria nomeado a nova prática religiosa, passando por variações como Alabanda e Aumbanda, até chegar à forma consolidada: umbanda.

Independentemente da origem etimológica da palavra “Umbanda” e de seu primeiro uso, aspectos ainda cercados por incertezas e especulações, o que interessa, para os fins desta dissertação, é compreender quem se apropriou desse termo para estruturar uma nova proposta religiosa. Segundo autores como Renato Ortiz (1999), Diana Brown (1977) e Lísias Negrão (1996), esse movimento foi conduzido por grupos de kardecistas insatisfeitos, majoritariamente homens brancos e mulatos, letrados e de classe média, que, segundo Brown (1985, p.11),

---

<sup>52</sup> Bastide, Roger. 1951. "Religion and the Church in Brazil." In *Brazil: Portrait of Half a Continent*, edited by T. Lynn Smith, 334–355. New York: The Dryden Press; BASTIDE, Roger. *Les religions africaines au Brésil*. Paris : Presses Universitaires de France, [année de publication].

<sup>53</sup> Ramos, Artur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira; 1939.

passaram a frequentar centros de macumba nas favelas do Rio de Janeiro e de Niterói. Este grupo incluía profissionais liberais, jornalistas, pequenos comerciantes, funcionários públicos, professores, médicos, industriais, advogados, autoridades civis e militares (Brown, 1985, p.11; Ortiz, 1999, p.65).

A partir desse contato com práticas populares e afro-brasileiras, esses kardecistas reconfiguraram elementos rituais e simbólicos segundo suas próprias referências morais e sociais, dando origem àquilo que posteriormente seria denominado “umbanda”. Segundo Diana Brown:

A importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas ideias sociais e políticas e seus valores. Isso marcou o início da formação da Umbanda, cuja proliferação no período pós-1945 lhe granjeou a publicidade e a legitimidade de que desfruta hoje. (Brown, 1985, p. 10).

Embora os agentes desse processo sejam descritos pelos autores como kardecistas, nenhuma das obras forneceu evidências dessa filiação religiosa original em todos os casos. Na realidade, como aponta Renato Ortiz (1999, p.63), numa pesquisa realizada em 1958 no Rio de Janeiro junto à população favelada, a maior parte dos adeptos da umbanda provinha do ramo católico: 83,5% dos entrevistados declararam origem ou vinculação católica, o que relativiza a hipótese de um predomínio exclusivo do espiritismo como origem da adesão ou da composição da umbanda. O pesquisador conclui que: “a religião católica é que se encontra na condição de maior fornecedora de clientes para o culto umbandista, seja através de conversões, seja por meio da dupla religiosidade” (Ortiz, 1999, p.64).

O dado acima indica que, ainda que parte significativa dos organizadores da umbanda institucionalizada estivesse vinculada ao kardecismo e buscasse aproximar a nova religião de uma estética moral racionalizada, muitos desses sujeitos podem também ter se originado do catolicismo. Não se pode esquecer que o catolicismo foi a religião oficial do Brasil até 1890, o que implica que grande parte da população brasileira foi formada dentro de uma cultura religiosa católica. Assim, mesmo entre aqueles que mais tarde se identificaram como espíritas ou umbandistas, é provável que as primeiras referências simbólicas, morais e rituais tenham se estruturado no interior da matriz católica.

Essa ambiguidade aparece inclusive nos relatos sobre alguns dos principais nomes associados à formação da umbanda institucionalizada. Renato Ortiz (1999, p. 41) menciona Benjamim Figueiredo como um dos primeiros dirigentes a romper com o espiritismo

tradicional<sup>54</sup> e fundar em 1924 a Tenda Espírita Mirim, no Rio de Janeiro, sob a orientação do Caboclo Mirim. Outro nome citado como vindo de espiritismo é Zélio Fernandino de Moraes, que trabalhava com o Caboclo Sete Encruzilhadas e fundou a Tenda Nossa Senhora Piedade em São Gonçalo (RJ). No entanto, em entrevista concedida a Lilia Ribeiro em 1971<sup>55</sup>, o próprio Zélio narra que seus pais eram católicos e que sua ida à Federação Espírita de Niterói ocorreu apenas após sua cura milagrosa, em 1908: “Meus pais eram católicos, mas, diante dessa cura inexplicável, resolveram levar-me à Federação Espírita de Niterói, cujo presidente era o Sr. José de Souza.” (Ribeiro, 1972 apud Cumino, 2017, p.124). José Henrique Oliveira corrobora a informação:

Zilméia de Moraes Cunha, filha do médium e carinhosamente chamada de Mãe Zilméia no meio umbandista, garante que seu pai nunca fora kardecista. Pelo contrário, a família era tradicionalmente católica. Ela destaca, contudo, que após a manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas, muitos kardecistas passaram a frequentar assiduamente o grupo formado por seu pai, vindo alguns deles ingressarem no corpo mediúnico da casa (Oliveira, 2013, p.96).

Esse relato confirma que a aproximação de Zélio com o espiritismo ocorreu após o episódio que ficou consagrado como mito fundador da umbanda, o que reforça a hipótese de que muitos dos agentes envolvidos na sua institucionalização foram inicialmente socializados no catolicismo e não eram, necessariamente, espíritas. Essa constatação é relevante pois demonstrarei ao longo deste capítulo como a moral católica foi decisiva na marginalização simbólica e institucional das mulheres na umbanda. Afinal, foram os próprios agentes socializados nessa moralidade que conduziram o processo de institucionalização da religião, moldando um campo marcado por exclusões e hierarquias de gênero.

Embora sua gênese seja marcada por disputas, multiplicidade de práticas e diferentes influências, como discutido no capítulo 2, foi a partir da figura de Zélio Fernandino de Moraes que a corrente denominada Umbanda Branca estruturou um discurso de origem e impulsionou a expansão institucional do culto. Diana Brown (1977, p. 33) caracteriza as “atividades rituais, ideológicas e organizacionais” articuladas por esses primeiros líderes justamente sob essa designação.

---

<sup>54</sup> Segundo Diamantino Trindade (2014, p.278), o site da Tenda Espírita Mirim informa que foi a família de Figueiredo que trouxe o kardecismo ao Brasil, comprovando a origem kardecista de Benjamim. No entanto, o pesquisador defende a hipótese que Benjamim Figueiredo teria sido membro da Tenda Nossa Senhora Piedade de Zélio antes de iniciar as atividades de sua Tenda Espírita Mirim.

<sup>55</sup> Entrevista de Lilia Ribeiro publicado na revista Gira de Umbanda, 1972 (citado em Cumino, 2017, p.124)



Após inaugurar a Tenda Nossa Senhora da Piedade por volta de 1920, Zélio relata que o Caboclo das Sete Encruzilhadas orientou a criação de novas tendas filiadas em diversos bairros do Rio de Janeiro. De acordo com Alexandre Cumino, coube a Zélio a nomeação dos responsáveis por cada uma delas:

Tenda Nossa Senhora da Guia, sr. Durval de Souza; Tenda Nossa Senhora da Conceição, sr. Leal de Souza; Tenda Santa Bárbara, sr. João Aguiar; Tenda São Pedro, sr. José Meireles; Tenda Oxalá, sr. Paulo Lavois; Tenda São Jorge, sr. João Severino Ramos; e Tenda São Jerônimo, sr. José Álvares Pessoa (Cumino, 2019, p.137).

Embora Alexandre Cumino informe que Leal de Souza foi nomeado como responsável pela criação da Tenda Nossa Senhora da Conceição, Diamantino Trindade (2014, p.224) afirma que a mesma foi fundada por Gabriela Dionysio Soares<sup>56</sup>, sendo assumida por Leal de Souza anos depois. De qualquer forma, nota-se que a grande maioria dos primeiros dirigentes escolhidos são homens, uma tendência que se perpetuou com a expansão da umbanda no Rio de Janeiro. Diana Brown (1985, p. 11) destaca que “Zélio e seus companheiros” eram sem sua maioria oriundos da classe média da sociedade, “trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados”.

A pesquisadora conclui que a liderança da umbanda nesses primeiros anos era exclusivamente masculina e majoritariamente branca ao analisar uma fotografia oficial de 1941. Segundo Diana Brown, a imagem retratava 17 líderes umbandistas, sendo 15 identificados como brancos e apenas dois como pardos, sem a presença de mulheres nessas posições de poder. Provavelmente a imagem a qual Brown se refere foi fotografada no primeiro Congresso de umbanda organizado por esses líderes, como relatarei adiante. Essa estrutura de liderança masculina e branca reproduzia as hierarquias sociais, raciais e de gênero reflexo da ideologia dominante brasileira da primeira metade do século XX. Conforme ilustrado na foto logo abaixo:

---

<sup>56</sup> Não encontrei mais informação sobre Gabriela Dionysio Soares.

Figura 6: Delegados do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda



Fonte: Jornal *A luta democrática*, Rio de Janeiro, Abril de 1965<sup>57</sup>

Segundo Diana Brown (1977, p.13), estes líderes foram entusiastas do projeto político de Getúlio Vargas. Contudo, apesar desse alinhamento ideológico, não foram poupados da repressão, especialmente durante o Estado Novo (1937–1945), período em que o aparato policial do estado se voltou contra diversas expressões religiosas consideradas desviantes, incluindo o espiritismo kardecista, as religiões afro-brasileiras e a própria umbanda. O discurso nacionalista de Vargas aparentemente inclusivo mascarou um regime altamente autoritário, operacionalizado em 1937 pela Seção de Tóxicos e Mistificações dentro da Delegacia de Costumes do Rio de Janeiro, como demonstrado no capítulo 1. A exigência de registro oficial dos terreiros, criou uma situação ambígua: se por um lado conferia uma aparência de legalidade, por outro tornava os centros religiosos mais visíveis à repressão, expondo-os à vigilância, à extorsão e à criminalização. Essas normas permaneceram aplicáveis aos terreiros de umbanda até a reestruturação do Departamento de Polícia do Rio, em 1964 (Brown, 1977, p.13).

Diante da repressão estatal, a institucionalização da umbanda tornou-se uma estratégia de autoproteção. Assim, Zélio de Moraes e outros líderes religiosos fundaram em 1939, no ápice do Estado Novo, a primeira federação de umbanda, a União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), com o objetivo de oferecer respaldo legal e padronização ritual aos centros filiados,

<sup>57</sup> A legenda da fotografia publicada no jornal menciona o nome de uma única mulher: Isidora Dain. No entanto, sua imagem não pode ser identificada na composição e seu nome também não aparece registrado na ata oficial do Congresso.

além de recorrerem aos meios de comunicação como instrumento de difusão doutrinária (Brown, 1977, p. 36). Para Diana Brown (1977, p.16), a institucionalização da religião, portanto, não pode ser dissociada das estratégias de sobrevivência e legitimação diante de um Estado que oscilava entre o incentivo ao nacionalismo e a repressão às expressões culturais populares.

A União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB) organizou o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941 no Rio de Janeiro. Esse evento representou, segundo Renato Ortiz (1984, p. 41), um marco fundamental na consolidação da Umbanda como um “movimento público e oficial”. Entre os que participaram ativamente do congresso, com a apresentação de trabalhos e teses, destacaram-se sete centros: Tenda Espírita Mirim, Tenda Espírita São Jeronymo, Cabana de Pai Joaquim de Loanda, Tenda Espírita Humildade e Caridade, Tenda Espírita Fé e Humildade, Tenda Espírita de São Jorge e Cabana de Pai Thomé do Senhor do Bom-Fim (Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo, 1942).

Segundo Renato Ortiz (1999, p.43), os objetivos do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda eram, através de apresentações, teses e comunicações, unificar as diferentes tendências existentes, dar à umbanda um estatuto de religião e definir os contornos doutrinários, rituais e morais da nova religião que se consolidava. Diana Brown (1977, p. 17) ressalta que, na fase inaugural desta corrente da umbanda, a prática religiosa permaneceu restrita ao círculo interno do grupo, de modo que “somente umbandistas locais e seus convidados assistiram ao Congresso”. Os convidados privilegiados eram os membros da imprensa e os kardecistas, com os quais os umbandistas tinham identificação, enquanto os praticantes de outras religiões afro-brasileiras não foram convocados.

Ao analisar a lista de delegados e apresentadores de teses, conforme tabela abaixo, construída a partir dos anais do congresso (1942), observa-se uma predominância quase absoluta de homens nas falas e nos espaços de representação formal. Conforme veremos na Tabela 2:

Nome	Função/Descrição no Documento
<b>Comissão Organizadora do Congresso</b>	
Jayme S. Madruga	Membro da Comissão Organizadora do Congresso
Alfredo Antônio Rego	Membro da Comissão Organizadora do Congresso, 1º Secretário da Federação Espírita de Umbanda
Diamantino Coelho Fernandes	Membro da Comissão Organizadora do Congresso, Delegado da Tenda Espírita Mirim
<b>Outros Participantes</b>	
Eurico Lagden Moerbeck	Presidente da Federação Espírita de Umbanda, Delegado da Tenda Espírita Fé e Humildade, Presidente do Congresso
Dr. Jayme Madruga	Delegado da Tenda Espírita São Jerônimo (apresentou tese sobre Liberdade Religiosa)
D. Martha Justina	Delegada da Cabana de Pai Joaquim de Loanda (apresentou tese sobre a Utilidade da Lei de Umbanda)
Dr. Baptista de Oliveira	Apresentou memória sobre "Umbanda - Suas origens - Sua natureza e sua forma"
Prof. A. Brasília	Representante do "Diário Carioca", apresentou contribuição sobre "Numerologia Egípcia - Modalidade Mediúnica"
Prof. Mirakoff	Apresentou contribuição sobre "Numerologia Egípcia - Modalidade Mediúnica"
Dr. Antônio Barbosa	Presidente da Tenda Espírita de São Jorge (apresentou tese sobre "A Medicina em face do Espiritismo")
Sr. Roberto Ruggiero	Membro da Delegação da Tenda Espírita Mirim (relatou oralmente tese sobre "Christo e Seus Auxiliares")
Sr. Aoitin de Souza Almeida	Presidente da Tenda Espírita Humildade e Caridade (apresentou tese sobre "Cantados e Riscados, no Espiritismo de Umbanda")
Sr. Tavares Ferreira	Membro da Delegação da Tenda Espírita de São Jorge (apresentou tese sobre "O Ocultismo através dos Tempos")
Sr. Josué Mendes	Delegado da Cabana de Pai Thomé do Senhor do Bom-fim (apresentou memória "Introdução ao Estudo da Linha Branca de Umbanda")
Antônio Flora Nogueira	Apresentou indicação em plenário
Joaquim Augusto Esteves	Apresentou indicação em plenário
Sr. João de Freitas	Proferiu palavras sobre "Umbanda e Seu Ritual"

Fonte: Tabela criada pela própria autora a partir das informações do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1942)

Em meio a dezenas de nomes masculinos que lideravam discussões e falavam em nome das tendas, apenas uma mulher, D. Martha Justina, aparece como delegada, representando a Cabana de Pai Joaquim de Loanda e apresentando uma tese intitulada "Utilidade da Lei de Umbanda". Esse dado, por mais isolado que pareça, é importante: ele expressa a quase total ausência feminina nos cargos institucionais e discursivos da umbanda naquele momento. Conforme podemos observar na foto abaixo:

Foto 4: Oradores e oradora do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda



Fonte: Cumino (2020)<sup>58</sup>

Nas imagens do Congresso, amplamente divulgadas pela imprensa, D. Martha Justino aparece como a única mulher entre os homens a ocupar uma posição de fala, tendo a oportunidade de apresentar formalmente suas ideias. Trata-se de uma mulher branca, o que demonstra que, apesar de sua condição feminina, aquelas dotadas de determinadas características tinham acesso a espaços de participação, ainda que limitados. Em outra fotografia, observa-se a presença de algumas mulheres em menor número, restritas ao espaço da plateia, sem participação ativa nas mesas ou discussões.

---

<sup>58</sup> Segundo Cumino (2020), em sua página no Facebook, as imagens do Congresso são fotos da família de Benjamin Figueiredo, cedidas a Sérgio Navarro e compartilhadas com ele.

Figura 7: Assistência do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda



ASSISTÊNCIA NA ABERTURA DO I CONGRESSO, EM 19/10/1941

Fonte: Cumino (2020)

As imagens fotográficas também revelam que os homens que ocuparam os espaços de liderança e destaque eram, em sua totalidade aparente, brancos ou pardos. Em um país historicamente marcado pelos problemas raciais e de gênero, como discutido no capítulo 1, essa configuração, marcada pela centralidade masculina e branca, já indica parte do projeto de legitimação em curso: uma umbanda moldada segundo os valores da sociedade dominante.

Figura 8: Oradores do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda



Detalhe do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda em 1941 no Rio de Janeiro.

Fonte: Diário Carioca, Rio de Janeiro, Outubro de 1941 *apud* Juruá (1956, p. 46)

Essa intenção se manifesta no conteúdo das atas do Congresso, que apontam dois temas centrais: a tentativa de construir uma umbanda com origens em tradições religiosas do Extremo Oriente e do Oriente Próximo; e o esforço para “branquear” ou “purificar” a religião, com o objetivo de dissociá-la da imagem da África "primitiva" e "bárbara" (Brown, 1985, p. 11). Claudia Alexandre (2024, p.57) denuncia que as conclusões do Congresso buscavam distanciar a religião de experiências oriundas dos navios negreiros e das senzalas, aproximando-a de civilizações míticas como Atlântida ou Lemúria. Diana Brown (1985, p.11) corrobora afirmando que fica evidente nas atas deste primeiro Congresso que estes líderes “consideravam repugnantes os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes”.

A partir de 1945, a umbanda começa a se expandir nacionalmente e a ganhar mais adeptos. Com o fim da Segunda Guerra Mundial e o término da ditadura varguista, a expansão da religião ganha novos contornos associada à política. Os dirigentes umbandistas passaram a buscar respaldo político como meio de fortalecimento da religião, promovendo alianças e candidatando-se a cargos eletivos. De modo recíproco, políticos buscando aumento do eleitorado, aliam-se aos dirigentes religiosos afro-religiosos, enxergando um amplo campo de mobilização social que estas religiões possuíam. Essa aliança de interesses resultou em maior visibilidade na mídia para a umbanda e na proliferação de novas federações (Brown, 1977, p.19).

Durante a década de 1950, o crescimento do número de federações umbandistas refletia disputas internas marcadas por diferenças de classe, raça e concepção ritual. Segundo Diana Brown (1977, p.23), seis novas federações foram criadas no Rio de Janeiro nesse período. Para Renato Ortiz (1984, p.44), a criação das federações não era um mero agrupamento administrativo, mas um projeto político de centralização de poder, visando o controle da heterogeneidade dos terreiros.

Enquanto federações lideradas por setores médios buscavam padronizar práticas sob o rótulo de uma umbanda pura, chegando a fiscalizar terreiros para impor seus modelos, outras, vinculadas às camadas populares e lideradas por negros, defendiam formas de umbanda mais próximas das tradições afro-brasileiras (Brown, 1977, p.22).

Um dos exemplos mais expressivos desse segundo grupo é a Confederação Espírita Umbandista, fundada em 1950 por Tancredo da Silva Pinto, praticante da umbanda omolocô<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Encontra-se também a grafia Omolokô. Segundo Nei Lopes (2011), Omolocô é uma prática de origem banto que se expande principalmente no Rio de Janeiro, na primeira metade do Século XX.

Tata Tancredo, como era chamado, defendia a origem africana da umbanda, a qual deveria se manifestar diretamente nas práticas rituais, reafirmando uma identidade negra e popular para a religião. A identidade da umbanda tornou-se objeto de disputa, gerando, por um período, rivalidade entre as vertentes que a reivindicavam.

No entanto, como aponta Diana Brown (1977, p. 25), em 1956 os líderes desses diferentes grupos iniciaram um processo de aproximação e formaram o Colegiado Espírita Cruzeiro do Sul, uma coalizão que tinha como objetivo promover maior unidade dentro do campo umbandista e, principalmente, ganhar força política. Diante do fracasso de candidaturas isoladas nas eleições entre 1950 e 1954, líderes do setor médio perceberam a necessidade de alianças mais amplas para obter representatividade. Relativizaram diferenças rituais e buscaram apoio em diversos terreiros, que, por sua vez, podem ter sido atraídos por promessas de legitimidade e proteção institucional.

Em 1961, o Colegiado organizou o Segundo Congresso de Umbanda, realizado no Maracanãzinho, reunindo milhares de umbandistas. Os debates dividiram-se entre questões doutrinárias, rituais e políticas. Nesse período, a umbanda ganhava visibilidade e expandia seu número de adeptos, impulsionada pela aproximação com a esfera política. De religião historicamente marginalizada, começa a ocupar novos espaços de legitimidade e institucionalização (Brown, 1977, p.27).

É importante ressaltar que, nesse período, as mulheres ainda reivindicavam espaço e legitimidade no âmbito político na sociedade. Nessa época as mulheres ocupavam timidamente cargos políticos, havendo poucos registros confiáveis, conforme Céli Pinto (2017, p. 465) analisa. Segundo a historiadora, os registros eleitorais da época indicam a eleição de duas deputadas estaduais pelo Rio de Janeiro em 1955: Margarida de Andrade Leal e Aracy de Faria Ponce de Leon, porém "não se encontrou qualquer dado ou informação oficial" sobre quem eram essas mulheres (Pinto, 2017, p. 465), comprovando sua posição marginal. Essa realidade de marginalização foi espelhada no processo de institucionalização da Umbanda.

Embora estratégias para a visibilidade da religião, as alianças políticas reforçaram a centralidade masculina nos novos espaços de poder criados pelas federações. Assim, ao buscar legitimidade através de estruturas políticas formais, a umbanda acabou por perpetuar, em suas novas instituições, a mesma lógica patriarcal do Estado que marginalizava as mulheres.

Essa dinâmica se expressa, por exemplo, na composição das lideranças das principais federações umbandistas no Rio de Janeiro. A União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB), pioneira federação de 1939, é um exemplo emblemático: ao longo de sua trajetória, todos os seus presidentes foram homens:



Ao longo dos anos, seus presidentes foram:

- senhor José Venerando da Graça Sobrinho, quando da sua fundação;
  - senhor Eurico Lagden Moerbeck, pelo menos em 1941;
  - senhor Jayme S. Madruga;
  - senhor Reynaldo Xavier de Almeida;
  - senhor Floriano Manoel da Fonseca, pelo menos em 1971;
  - senhor Marcos Vinicius Estrela; e
  - senhor Pedro Miranda, presidente desde, pelo menos, 2009.
- (Dias, 2013, p.314).

Isso ocorreu apesar de as mulheres já possuírem, desde a Constituição de 1934, o reconhecimento legal da plena capacidade civil, o que lhes permitia, juridicamente, fundar e presidir associações civis. A persistência da exclusão feminina nesses cargos indica, portanto, não uma limitação legal, mas a força das estruturas patriarcais que atravessavam (e ainda atravessam) o campo religioso institucional.

Outras federações no Estado do Rio de Janeiro reproduziram esse padrão, tanto em sua fundação quanto na manutenção de lideranças exclusivamente masculinas, tais como: União Espírita São Bernardo e Pena-Branca fundada em 1943 presidida por Antônio Joaquim da Costa e Primado de Umbanda fundado em 1952, presidido por Benjamim Figueiredo e posteriormente por Domingos dos Santos (Dias, 2013, p.313-325). Uma exceção ocorre na Confederação Espírita Umbandista do Brasil (CEU) fundada em 1950 por Tancredo da Silva Pinto. Embora a obra “Registros de Umbanda” de Renato Dias (2013, p. 315), atribua a fundação a Tancredo e “alguns de seus amigos”, Farlen Nogueira (2021, p. 56), ao consultar uma nota publicada no jornal *Diário da Noite*, de 10 de agosto de 1950, revela que nomes de mulheres também constavam entre os sócios fundadores da instituição:

Tancredo da Silva Pinto, Laucília, Mamede José D’ Ávila, Byron Torres de Freitas, **Celia da Silva Dias**, José Alcides, **Yolanda da Silva Pinto**, Francisco Barbosa, Paulino da Mata, **Paula Silva Pinto**, **Olga da Mata**, Carlos Cesar Serqueira Dias, **Cherubina dos Santos D’ Ávila**, **Januária Ferreira**, Cenuto Silva, Alcebíades Abel, João Pessoa de Oliveira, Jurema Xavier e J.T. de Castro Alves. (Nogueira, 2021, p.59, grifo meu)

Diante desse caso, questiono se a ausência de mulheres nos registros de fundação dessas confederações corresponde, de fato, à ausência de participação ou se reflete uma escolha deliberada de não registrar suas presenças. Essa indagação tem sido central no desenvolvimento dessa pesquisa, pois demonstra um dos principais desafios enfrentados ao se buscar reconstruir as trajetórias femininas: a presença das mulheres, ainda que real e significativa, muitas vezes

permanece encoberta por narrativas que privilegiam agentes masculinos, reforçando estruturas de invisibilização histórica.

O protagonismo masculino se mantém como fio condutor das narrativas sobre a umbanda, relegando as figuras femininas, mesmo quando ocupam posições de autoridade, a papéis secundários ou meramente coadjuvantes. Essa marginalização está enraizada em uma lógica de exclusão institucional, que atravessou tanto a estruturação das federações quanto a produção literária da própria religião, como discutirei na seção a seguir.

### 3.2 Eles escreveram a umbanda: predominância masculina e rastros femininos na literatura

Conforme observa Renato Ortiz (1999), as federações umbandistas exerceram um papel paradoxal no processo de institucionalização da Umbanda: ao mesmo tempo em que buscavam legitimar a religião diante da sociedade, também passaram a regular suas práticas e discursos. De acordo com este autor:

Através de congressos, estatutos, manuais doutrinários e literatura religiosa, essas federações procuraram controlar a narrativa sobre o que deveria ser a "verdadeira" Umbanda, promovendo uma síntese que frequentemente subordinava as expressões populares e negras a uma lógica racionalista e universalizante (Ortiz, 1999, p.42-43).

Em geral, foram homens que, atuando em congressos e federações, iniciaram a produção da literatura umbandista. Como vimos na seção anterior, tratava-se majoritariamente de homens brancos e mulatos, letrados e de classe média urbana, inseridos em profissões de prestígio (Brown, 1985, p. 11; Ortiz, 1999, p. 65). Essa predominância masculina também se refletiu na produção literária da religião. Ao abordar de forma pioneira a dimensão de gênero na construção historiográfica da umbanda, Claudia Alexandre (2024, p.54) aponta que a invisibilização das mulheres na literatura umbandista, especialmente das negras, é consequência desse processo histórico em que a produção do conhecimento sobre a religião esteve majoritariamente nas mãos de homens brancos. Esse domínio resultou na construção de narrativas que minimizaram ou apagaram a participação feminina, especialmente de mulheres negras, apesar de seu papel central na manutenção e transmissão das tradições religiosas afro-brasileiras. A pesquisadora enfatiza que:

Ao longo do projeto histórico da formação da Umbanda nota-se a ausência e/ou apagamento de referências sobre a participação feminina na constituição de uma religião que apresenta, até os dias de hoje, heranças de tradições negro-africanas e ameríndias, de povos que na sua cosmogonia reservavam papel central para mulheres, que detinham poderes sobre bens materiais e simbólicos (Alexandre, 2024, p. 55).

Com base na obra “História da Umbanda” de Alexandre Cumino (2019), Claudia Alexandre (2024, p. 58) elenca os principais nomes da fase inicial da produção bibliográfica sobre a religião:

Cumino (2019) fez um cuidadoso levantamento dos principais autores que se destacaram na primeira fase dos estudos da Umbanda e incluiu, além de Leal de Souza, João de Freitas (1939), Waldemar L. Bento (1939), Lourenço Braga (1942), Emanuel Zespo (1946), J. Dias Sobrinho (1949), Oliveira Magno (1950), Silvio Pereira Maciel (1950), Tata Tancredo e Byron Torres (1951), Aluizio Fontenele (1951), Maria Toledo Palmer (1949, 1953) e Florisbela M. Sousa Franco (1953), as duas únicas mulheres que aparecem na lista de autores, que publicaram seus trabalhos, mas não ganharam notoriedade, assim como boa parte dos nomes citados (Alexandre, 2024, p. 55).

Dentre os nomes citados, apenas duas mulheres figuram como autoras: Maria Toledo Palmer e Florisbela M. Sousa Franco. Ambas eram também lideranças religiosas, mas suas trajetórias foram pouco documentadas, conhecidas apenas de forma fragmentada por meio de seus próprios escritos. Palmer publicou “Chave de Umbanda” (1949) e “A Nova Lei Espírita: Jesus, a Chave de Umbanda” (1953), nas quais apresenta uma proposta filosófica e teológica para a umbanda. Já Florisbela Sousa Franco escreveu “Umbanda” (1953) e “Umbanda para Médiuns” (1958), sendo seu principal legado a apresentação da tríade espiritual da Umbanda, caboclos, crianças e pretos-velhos, como pilares da religião. Em minhas pesquisas, não encontrei fotografias ou outras informações referentes a essas duas mulheres.

No livro “A Construção Histórica da Literatura Umbandista”, Diamantino Trindade (2010), amplia o mapeamento das principais obras e autores que contribuíram para a formação da literatura umbandista. Entre quase 30 autores mencionados por ele como relevantes, apenas uma mulher é citada: Lilia Ribeiro. Um dado significativo é que Trindade não menciona Maria Toledo Palmer nem Florisbela Sousa Franco em sua obra, demonstrando a continuidade do apagamento da contribuição feminina até os dias atuais, mesmo sendo essas mulheres pioneiras na sistematização doutrinária e na produção de textos mediúnicos.

Neste ponto, considero importante lançar luz sobre a trajetória de Lilia Ribeiro que foi dirigente da TULEF (Tenda de Umbanda Luz, Esperança e Fraternidade), pesquisadora de umbanda e jornalista durante vários anos no jornal Diário de Notícias do Rio de Janeiro. Criou em 1971 o Macaia, noticiário da TULEF, considerado um importante veículo porta voz dos umbandistas à época. Conhecida principalmente por ter gravado uma série de entrevistas com Zélio de Moraes durante sessões em que as entidades espirituais do médium se manifestavam,

como mencionado no capítulo 2, Lilia também se destacou por liderar sua tenda de umbanda que em 1970 contava com 1860 médiuns e atendia cerca de 2000 pessoas por sessão (Trindade, 2014, p.270-273).

Foto 5: Lilia Ribeiro



Fonte: Trindade, 2010, p.133

Lilia pode ser considerada integrante da segunda geração de autores umbandistas, identificada por Alexandre Cumino (2019, p. 271) como emergente a partir de 1956. Essa geração inclui nomes como Antônio Alves Teixeira Neto, N. A. Molina, W. W. da Mata, Benjamim Figueiredo, Decelso e Cavalcanti Bandeira; e se caracteriza pela continuidade do esforço de sistematização doutrinária iniciado por seus predecessores. No entanto, segundo Cumino (2019, p. 271), as obras dessa segunda geração muitas vezes incorporavam teorias da primeira geração sem fazer referência direta ou conceder os devidos créditos autorais.

Essa apropriação indica como os escritores pioneiros, ainda que com pouca visibilidade, exerceram influência decisiva na construção discursiva da umbanda. Como aponta Lísias Negrão (1996, p.146), essa atuação cumpria uma função ideológica ao buscar organizar uma prática originalmente heterogênea, por meio da criação de uma cosmogonia e de uma teologia próprias. Renato Ortiz (1984, p.41) corrobora com essa visão, argumentando que “os livros umbandistas têm como finalidade estruturar a diversidade legada pela história religiosa, e tendem, enquanto obras de intelectuais, a construir um sistema religioso”.

As obras desse período buscaram sistematizar a umbanda segundo valores morais, filosóficos e políticos específicos. Seus autores, embora não necessariamente acadêmicos, eram letrados ligados ao movimento, que reproduziam a lógica hegemônica em seus escritos. Ocupando posições de prestígio social e recorrendo a discursos científicos e religiosos legitimados, atuaram como mediadores de uma ideologia cristã, patriarcal e racializada. Com capital social, intelectual e financeiro, tornaram-se os principais intérpretes da religião, apropriando-se de sua narrativa fundacional. O capital financeiro desses homens possibilitou que escrevessem e publicassem suas obras. Suas principais preocupações eram codificar, difundir, legitimar e organizar o saber religioso, dentro de um discurso de unificação e racionalização do culto, em sintonia com o contexto político da época (Ortiz, 1999, p. 157).

A partir dessa perspectiva, não é possível dissociar a autoria do discurso produzido: os conteúdos das obras refletem as preocupações, os filtros morais e as estratégias simbólicas desses agentes, numa tentativa de moldar a religião a partir de valores hegemônicos, como observa Renato Ortiz:

A sociedade global aparece então como modelo de valores, e modelo da própria estrutura religiosa umbandista. Isto faz com que as transformações do mundo simbólico afro-brasileiro se realizem sempre em conformidade com os valores legítimos da sociedade global. Valores como a moral católica (noção de bem e de mal), a racionalização, a escrita, se integram a um outro tipo de moral e racionalidade, características estas dos cultos afro-brasileiros (Ortiz, 1999, p.15).

Esses valores legítimos da sociedade global, aos quais a umbanda buscou se ajustar, refletiam uma ordem moral patriarcal e racializada. Como vimos no Capítulo 1, dentro dessa lógica, a mulher ocupava uma posição socialmente subalterna, tida como intelectualmente inferior e moralmente mais vulnerável. Sua autonomia era regulada por dispositivos legais e pela moral cristã dominante, que naturalizava sua exclusão dos espaços públicos de autoridade, incluindo, portanto, os espaços religiosos institucionalizados. Ao assimilar esse conjunto de normas e valores, o processo de institucionalização da umbanda acabou por reproduzir estruturas de poder que historicamente limitaram a presença e o reconhecimento das mulheres como lideranças legítimas. Ao proporem uma sistematização da umbanda baseada na moral cristã e no apagamento dos elementos africanos, esses homens reproduziram um projeto excludente que marginalizou principalmente as mulheres negras.

Para aprofundar a compreensão desse processo, é crucial analisar as diferentes matrizes religiosas que serviram de filtro para esses valores. Enquanto Renato Ortiz (1999) privilegia o catolicismo como a influência religiosa moralizadora mais atuante sobre o imaginário

umbandista, Lísias Negrão atribui essa ação ao kardecismo, o qual filtra “os valores cristãos pelas suas concepções peculiares de caridade e evolução cármica” (Negrão, 1996, p.31). Neste ponto, concordo com Renato Ortiz, pois, embora o kardecismo tenha influenciado fortemente a umbanda, a igreja católica desempenhou um papel fundamental e mais abrangente na formação dos valores da sociedade global brasileira, como demonstrado no capítulo 1.

Contudo, não considero que a influência do kardecismo tenha sido irrelevante para a questão de gênero. Ao contrário, compreendo que a ética kardecista operou como um certo contraponto, atenuando aspectos mais rígidos e hierarquizantes da moral católica no que diz respeito à mulher. Essa atenuação pode, em parte, explicar a coexistência entre discursos fortemente moralizantes e práticas que, na dinâmica concreta dos terreiros, acabavam por abrir mais espaço para a atuação e liderança feminina do que outras instituições religiosas da época.

O kardecismo é uma doutrina criada por Allan Kardec que nasce sem a pretensão de ser uma religião. Porém sua base moral é cristã e fundamenta-se nos mesmos valores atribuídos aos ensinamentos de Jesus: justiça, amor e, sobretudo, caridade. Esses princípios são apresentados como diretrizes centrais para a elevação moral e espiritual dos indivíduos (Kardec, 2019, p. 466).

Apesar de suas raízes cristãs, a doutrina apresenta uma formulação moral que, ao menos em teoria, reconhece a igualdade entre homens e mulheres, conforme estabelecido em “O Livro dos Espíritos”<sup>60</sup> na questão 822a:

A lei humana, para ser equitativa, deve consagrar a igualdade dos direitos do homem e da mulher. Todo privilégio a um ou a outro concedido é contrário à justiça. A emancipação da mulher acompanha o progresso da civilização. Sua escravização marcha de par com a barbaria. (Kardec, 2019, p. 368).

No entanto, a doutrina espírita constata que existem desigualdades sociais que produzem a ideia de superioridade de um sexo sobre o outro, como exemplificado na questão 818 de “O Livro dos Espíritos”, que indaga: “Donde provém a inferioridade moral da mulher em certos países?” A resposta dos espíritos é: “Do predomínio injusto e cruel que sobre ela assumiu o homem. É resultado das instituições sociais e do abuso da força sobre a fraqueza. Entre homens moralmente pouco adiantados, a força faz o direito” (Kardec, 2019, p. 367).

Em minha análise, percebo que a umbanda institucionalizada passou por um processo ambíguo. Ao se aproximar dos valores da sociedade global, ainda fortemente atravessada pela

---

<sup>60</sup> A obra “O Livro dos Espíritos” (1857), de Allan Kardec, é considerada o marco inaugural da Doutrina Espírita, estruturando seus principais fundamentos. Apresentada em formato de perguntas e respostas aos espíritos, a obra trata de temas como a imortalidade da alma, as leis morais e o desenvolvimento espiritual da humanidade.

moral católica, a religião acabou por relegar as mulheres, de maneira geral, a papéis periféricos, regulando seus comportamentos de acordo com padrões normativos de submissão e inferioridade. No entanto, é possível inferir que a incorporação de elementos doutrinários do kardecismo, ao enfatizar a igualdade entre os sexos, tenha favorecido a permanência das mulheres em posições de liderança nos terreiros, condição originalmente herdada das práticas afro-brasileiras. De acordo com os dados que levantei até aqui, apenas a vertente esotérica da umbanda apresentava restrições explícitas ao sacerdócio feminino. As demais vertentes o permitiam, mas sem promover, de fato, o reconhecimento ou a valorização dessas lideranças femininas.

Com relação às questões raciais, o processo ideológico de embranquecimento nas obras é também reflexo da sociedade racializada. Segundo Diana Brown (1977, p. 12), um dos temas centrais da primeira produção literária umbandista foi a missão atribuída à Umbanda de redimir as classes subalternas das influências negativas da feitiçaria. O esforço de desafricanização e branqueamento das tradições afro-brasileiras, bem como à crescente burocratização das crenças e práticas, revelou um projeto de assimilação marcado por valores de classe e raça. Esse esforço foi uma estratégia para tornar a religião aceitável a uma sociedade que via a África e seus descendentes com desconfiança e preconceito.

Nesse contexto, Diana Brown (1977, p. 34) observa que muitos dos elementos centrais da umbanda foram incorporados de práticas religiosas das camadas populares afro-brasileiras, como o culto a espíritos de Caboclos e Pretos Velhos, além das consultas espirituais individuais. No entanto, ao serem apropriados pelo grupo legitimador, esses elementos passaram por um processo de reinterpretação orientado pela doutrina kardecista. Essa releitura implicou a moralização dos rituais, a exclusão de práticas afro-brasileiras, como o uso de tambores, vestimentas ritualísticas elaboradas e o sacrifício de animais, bem como a reorganização dos centros segundo uma lógica burocrática, com forte ênfase na caridade e na disciplina, aspectos que acabaram sendo reproduzidos em grande parte da literatura umbandista produzida nesse período.

Como observa Renato Ortiz (1999, p.156), uma análise atenta da literatura litúrgica nos permite constatar a recorrência de um mesmo discurso valorativo, no qual elementos centrais das religiões de matriz africana, como “sacrifícios de animais oferendas alimentares, o ritual da camarinha tornam-se, sob o pensamento umbandista, sinais de ‘ignorância’, ‘barbarismo’, ‘atraso mental’, enfim, práticas de negro”. Trata-se de um movimento de racionalização simbólica, em que a rejeição das origens negras é justificada por critérios considerados modernos, civilizados e espiritualmente superiores.

Diante desse cenário, considero que o afastamento deliberado das origens negras da umbanda é um dos fatores que explica a ausência de mulheres negras nas primeiras literaturas umbandistas. Como venho argumentando, esses textos refletem os valores, visões de mundo e ideologias dos intelectuais que lideraram o processo de institucionalização da religião. E foi justamente sob esse olhar, marcado por pressupostos eugenistas e patriarcais, que muitas dessas mulheres foram invisibilizadas. Elas não apareciam nos registros, não por ausência de atuação, mas porque, para esses autores, sua presença era associada à feitiçaria, ao atraso espiritual e a práticas consideradas bárbaras, ou seja, tudo aquilo que o projeto de umbanda branca e “civilizada” pretendia rejeitar. Assim, a ausência dessas mulheres nos textos não é um acaso: é sintoma de um projeto político e ideológico que produziu o apagamento de suas memórias e experiências religiosas.

Outro ponto que considero importante para a questão da mulher negra nesta discussão é o impacto da migração do conhecimento oral para o escrito promovido por esses intelectuais. Segundo Ênio Brito (2013, p. 495), “as religiões afro e afro-brasileiras são tradições diaspóricas” transmitidas principalmente através da oralidade, herança dos modos de viver e existir africanos. O autor argumenta que:

A oralidade transmite ao mesmo tempo o patrimônio cultural de uma geração para outra dentro de um determinado grupo e constitui novas formas de solidariedade, de saberes e fazeres. Por ela, as práticas e normas são reproduzidas ao longo das gerações, e ao mesmo tempo os costumes lentamente diversificados. (Brito, 2013, p. 495)

Maria Antonieta Antonacci reforça a discussão no livro “Memórias Ancoradas em Corpos Negros”, argumentando que os saberes afro-diaspórico são performáticos e corporais, sendo a oralidade o veículo de transmissão de uma cosmologia complexa, onde o corpo é um “arquivo vivo de memórias sem fronteiras” (Antonacci, 2014, p. 111). Essa concepção confronta diretamente os modelos eurocentrados de religião, que vinculam a legitimidade do saber à escrita. Como ressalta a autora, os estudiosos não conceberam a possibilidade de uma religião “escrita e inscrita no corpo”, desconsiderando as formas de enunciação simbólica que operam por meio da cosmopercepção. De acordo com a pesquisadora:

Independentemente de quaisquer reinterpretações, o que estudiosos eurocentrados jamais pensaram foi religião escrita e inscrita no corpo. Entre povos de culturas orais, corpo feito enquanto fonte de enunciação - transdutor de sensações e sensorialidades de ancestrais pedagogias -, torna-se receptáculo simbólico e expressivo da pessoa humana, em regimes de energia canalizados para formas de comunicação em viveres físico, espiritual, transcendental em comunidades alheias a princípios e valores mercadológicos (Antonacci, 2014, p.269).



Como vimos no capítulo 2, a umbanda possui origens em tradições africanas e as mulheres negras foram fundamentais na transmissão desses saberes. A autonomia conquistada por muitas delas a partir de suas alforrias possibilitou que se tornassem alicerces materiais e espirituais em suas comunidades. Atuavam ativamente, e muitas vezes em posição de liderança, nas práticas afro-religiosas, incluindo as macumbas, reconhecidas como uma das principais precursoras da umbanda.

Ao privilegiar, através de livros e estatutos, o saber letrado em detrimento do saber oral e incorporado, o processo de institucionalização da umbanda naturalmente deu mais visibilidade aos homens que dominavam essa esfera de conhecimento na sociedade naquele momento. O poder religioso desloca-se das mãos do sacerdote ou da sacerdotisa na vivência ritual para as do intelectual, e o livro torna-se uma “arma eficaz e importante”, pois “confere saber àqueles que o escrevem, retirando poder daqueles que simplesmente vivenciam a doutrina” (Ortiz, 1984, p.45).

Através dos livros, implementa-se uma “nova forma de dominação: a racional”, em que o saber africano é assimilado ao não saber e passa a ser interpretado apenas à luz do conhecimento escrito e erudito (Ortiz, 1999, p.179). Os detentores do saber oral africano são negligenciados, desautorizados como fontes legítimas de conhecimento e seus saberes passam a ser reconfigurados segundo os critérios do discurso letrado.

A dominação racional, portanto, não é apenas uma dominação do texto escrito sobre a oralidade, mas também uma sobreposição da autoridade masculina e burocrática sobre a autoridade feminina e carismática. Compreendo, portanto, que nesse processo, as vozes das mulheres negras e seus saberes inscritos no corpo, na oralidade e na ritualidade cotidiana, não encontraram espaço nas estruturas de legitimação promovidas pelos livros. Muitas dessas mulheres não dominavam a escrita formal<sup>61</sup>, tampouco integravam os círculos de prestígio intelectual que passaram a definir o que era considerado “doutrina” ou “teologia umbandista”. Como resultado, suas contribuições não foram consideradas e a memória coletiva das religiões negras passou a ser narrada quase exclusivamente por homens brancos letrados.

Diante desse panorama, busquei descrever como a institucionalização da umbanda e sua sistematização literária foram processos liderados por homens que pouca visibilidade e importância deram ao conhecimento das mulheres, em especial os saberes ancestrais femininos

---

<sup>61</sup> Em 1940, apenas 14% das mulheres pretas e 21% das pardas eram alfabetizadas, contra 41% das mulheres brancas. Em 1950, esses índices subiram para 18,76% (pretas), 24,5% (pardas) e 46,8% (brancas). Entre os homens, a desigualdade racial também era marcante: em 1940, eram alfabetizados 49% dos brancos, 28,2% dos pardos e apenas 21,05% dos pretos. Em 1950, os números passaram para 53,9%, 30,2% e 24,5%, respectivamente (IBGE citado em Beltrão, 2003, p. 9-10)

negros. A lógica racionalista que direcionou a produção êmica da religião inferiorizou os saberes negros e, conseqüentemente, negligenciou a importância fundacional das mulheres. A construção de uma suposta umbanda legítima operou, assim, por meio de mecanismos de exclusão simbólica que silenciaram saberes femininos, negros e orais, promovendo uma racionalidade que reforçava os valores dominantes sob o pretexto da universalização religiosa.

Para aprofundar essa discussão de como esse apagamento se manifesta no campo discursivo, volto meu olhar, na próxima seção, à forma como as mulheres são representadas na produção textual umbandista, com foco nas obras de W. W. da Matta, Tata Tancredo e no Jornal de Umbanda. A análise desses materiais me permitirá demonstrar, de forma concreta, como o processo de institucionalização reproduziu estruturas patriarcais e racializadas também no plano simbólico e narrativo.

### 3.3 O que eles falam sobre as mulheres: W.W. da Matta e Tata Tancredo

Woodrow Wilson da Matta e Silva (1917-1989), mais conhecido como W.W. da Matta e Silva ou Mestre Yapacani<sup>62</sup>, é o fundador da Tenda de Umbanda Oriental, em Itacuruçá (RJ), considerada a primeira Escola de Umbanda Esotérica do Brasil. Sua vasta obra, dedicada à sistematização e defesa da umbanda, apresenta perspectivas problemáticas, especialmente quando analisada sob a ótica contemporânea das questões de gênero e raça.

Em seu livro “Mistérios e Práticas da Lei de Umbanda” (1962), W.W. Da Matta e Silva se propõe a desmistificar a religião através de seus fundamentos e combatendo práticas que considerava inadequadas. No entanto, ao longo de sua análise, o autor recorre a categorias e construções que reproduzem assimetrias históricas de gênero e raça, especialmente no segundo capítulo, ao abordar a mediunidade.

O autor inferioriza os candomblés e cultos africanos, acusando seus praticantes de “atraso mental de uns 4000 anos”, uma afirmação que evidencia o racismo religioso<sup>63</sup> presente em sua abordagem. Neste contexto, ele coloca a umbanda esotérica numa posição hierárquica

---

<sup>62</sup> W.W. da Matta e Silva ficou conhecido como Mestre Yapacani, seu nome religioso. (Jorge; Rivas; Carneiro, 2016, p.55)

<sup>63</sup> Segundo Sidnei Nogueira (2020, p.47), “o racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência.”

superior ao candomblé por não realizar sacrifícios animais.<sup>64</sup> Esse preconceito fica evidenciado no trecho abaixo:

No ato de Iniciação ou no batismo de Lei (conforme é denominado pelas entidades), não há sangue, não há matança, não há agonia para sagrá-lo... Não podemos calcular precisamente, mas os nossos irmãos dos "candomblés" ou dos cultos africanos devem estar com um **atraso mental mais ou menos de uns 4.000 anos, em suas práticas**, relativas a essa questão (Silva, 1962, p. 75, grifo meu).

Considerando que mulheres negras tiveram um papel estruturante na formação do candomblé no Brasil, o trecho em questão sugere uma crítica indireta à atuação delas. Na sequência, W. W. da Matta e Silva explicita ainda mais seu preconceito ao criticar a crescente presença de "mães-de-santo" e "babás de terreiro" na umbanda, questionando a legitimidade da liderança feminina:

E ainda para complicar mais essa situação, de uns anos para cá proliferou, cresceu assustadoramente as **"mães-de-santo"**, as **"babás de terreiro"**, pelos quatro cantos de nosso Brasil - Pátria do Evangelho - Coração do Mundo!  
Mas, complicou, por quê? Ora, porque...  
Quem já viu em alguma Ordem esotérica, iniciática, religiosa etc., a **mulher** iniciar, sagrar, sacramentar **homens**? (Silva, 1962, p.75, grifo meu)

Neste trecho acima, W.W. da Matta e Silva recorre às ordens esotéricas e iniciáticas, assim como à igreja católica como modelos de autoridade religiosa masculina para explicar a suposta impossibilidade de as mulheres exercerem funções sacerdotais, reforçando uma estrutura hierárquica em que o sagrado é mediado exclusivamente pelo princípio masculino. Mais adiante, ele afirma:

Vejam como na Igreja dita como Católica Apostólica Romana, que o Papa, o Cardeal, o Bispo, o Padre, o Frade etc., enfim, as pessoas que têm FUNÇÃO de ordenar, sagrar, sacramentar, preparar, iniciar etc., **SÃO SEMPRE HOMENS e não mulheres** [...] (Silva, 1962, p.76, grifo meu).

Ao utilizar a igreja católica como parâmetro de legitimidade de poder religioso e criticar as mães de santo, Da Matta e Silva reproduz os valores morais, articulando moral cristã, patriarcalismo e racismo. Sua perspectiva denuncia a influência do catolicismo na conformação teológica e moral da umbanda esotérica, utilizando estereótipos de gênero para justificar a

---

<sup>64</sup> De acordo com Abimbola (2011 citado em Alexandre, 2021, p.297), "ebó (sacrifício) é uma forma de comunicação simbólica e ritual entre todas as forças do universo. Os yorubá acreditam que, além do próprio homem, existem duas grandes forças em oposição no universo, uma benevolente para com os seres humano e outra hostil. As forças benevolentes são coletivamente conhecidas como ibo (as divindades) e as malévolas são conhecidas como ajogun (guerreiros opostos ao homem)"

necessidade de exclusão das mulheres da liderança espiritual. Essa visão dialoga com a longa tradição católica de subordinação do feminino ao masculino, como discutido no capítulo 1. Tal tradição se sustenta na naturalização dos papéis de gênero a partir de diferenças biológicas e na exclusão das mulheres no acesso ao sacerdócio.

Ao replicar essa lógica hierárquica e biologizante, Da Matta e Silva reatualiza, no interior da umbanda esotérica, os fundamentos patriarcais do catolicismo, negando às mulheres o direito de ocupar lugares de autoridade no sagrado. Na prática, Érica Jorge, Maria Elise Rivas e João Carneiro (2016) confirmam que Da Matta não iniciava mulheres ao sacerdócio em seu terreiro:

Durante o período em que praticou a umbanda esotérica no seu terreiro na região de Itacurussá (RJ), Pai Matta fez a iniciação de vários mestres de iniciação, médiuns que se elevavam à condição de pais de santo. Alguns deles abriram seus terreiros outros não. Nesse terreiro havia mulheres que atendiam mediunicamente nas giras públicas. Algumas delas passaram por processos iniciáticos, porém, nenhuma delas chegou a ser mestra de iniciação, com anuência para abrirem seus próprios terreiros e serem mães de santo. Se quisessem fazê-lo até poderiam, mas jamais alegando que foram iniciadas para tal por Mestre Yapacani, nome religioso de W.W. da Matta e Silva (Jorge; Rivas; Carneiro, 2016, p.55).

Na obra, “Umbanda do Brasil” (1969), a discriminação contra o sacerdócio feminino se aprofunda ainda mais, sendo justificada por Da Matta e Silva com base em supostas limitações espirituais das mulheres em comparação aos homens, além de recorrer a argumentos de cunho médico, biológico e moral. O escritor afirma que a missão espiritual especial, o chamado “mediunato”<sup>65</sup>, que inclui os “direitos de trabalho mágicos”, só pode ser conferido a homens, pois apenas eles teriam as “condições vibratórias” adequadas para operar na magia, por não estarem sujeitos aos “entrechoques do astral inferior” e à influência lunar associada ao ciclo menstrual (Silva, 1969, p. 144).

A inferiorização das mulheres é também sustentada por referências à medicina, em que o autor recorre à ginecologia e à endocrinologia para afirmar que o corpo feminino, por ser “menos evoluído” e fisiologicamente instável, comprometeria a mediunidade e poderia até “arrasar” a glândula pineal do médium homem caso este fosse iniciado por uma mulher. Citando

---

<sup>65</sup> O autor se refere a “mediunato” como uma missão providencial divina, utilizando o conceito apresentado por Kardec em “O Livro dos Médiuns” (2020, p.410). Em seguida, explica a mediunidade como “condição de ser também veículo dos espíritos de caboclos, pretos-velhos e outros a elas” (Silva, 1976, p.144), ou seja, como a capacidade de uma pessoa de mediar a relação com o plano espiritual. Nesse sentido, sua definição assemelha-se ao conceito de Kardec que a define como uma faculdade dos médiuns, sendo estes aqueles que podem servir de intermediário entre os Espíritos e os homens (Kardec, 2020, p.410). Entretanto é importante frisar que Kardec não tipificou a mediunidade de incorporação em seus livros. A umbanda, ao integrar elementos do espiritismo kardecista sem recorrer aos fundamentos afro-indígenas para explicar tais fenômenos, acabou por se apropriar da terminologia espírita.

o professor Mavairon, Da Matta e Silva afirma que “a mulher é um estado intermediário entre o adulto e a criança”, argumento utilizado para deslegitimar completamente a capacidade feminina de exercer liderança espiritual (Silva, 1969, p. 145). Para W. W. da Matta, a questão hormonal da mulher a deixava emocionalmente mais instável e mais suscetível ao “baixo-astral”<sup>66</sup>, fazendo com que ela “caia mais depressa” (Silva, 1969, p.203).

Dentro de sua lógica argumentativa, o autor também utiliza a moral cristã nesta obra para justificar que à mulher cabe apenas o papel de auxiliar, nunca de protagonista, pois essa seria, segundo ele, a ordem estabelecida por Deus. Para ele:

Evidente que não temos autoridade para criar tal restrição à mulher na Umbanda. Essa restrição é tão antiga quanto a Terra. Na própria Bíblia (que realmente diz muitas verdades, Moisés já confirmava toda uma remotíssima Tradição, quando, falando sobre a formação da mulher, em Gênese Cap. 2. Vers. 18, assim grafou: “Disse mais o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; **farlhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea**”. Portanto cumprimos tão-somente a nossa pequenina parte dentro da Umbanda. lembrando a Lei. (Silva, 1969, p. 152, grifo meu)

Há referências pejorativas às mulheres como vaidosas, desequilibradas e perigosas reforçando uma construção misógina que associa o feminino ao erro, à futilidade e a sexualidade descontrolada. Além disso, o autor chega a sugerir que o aumento da presença feminina na liderança religiosa e na prática da umbanda estaria acontecendo sem o consentimento de espíritos protetores, já que iria contra a Lei da Umbanda, pois “eles sabem muito bem qual é a significação da lei — isto é, sabem que a mulher não foi capacitada para casos de semelhante natureza” (Silva, 1962, p.150).

O discurso de W. W. da Matta e Silva traz uma crítica generalizada às mulheres, especialmente às que atuam como médiuns na umbanda. No entanto, uma análise mais atenta de suas falas sobre o sacerdócio feminino indica que suas críticas recaem, em grande parte, sobre mulheres negras ou afrodescendentes. Essa interpretação se apoia no uso do termo “babás-mulheres”, já utilizado por ele como sinônimo de Yalorixás em obra anterior (Silva, 1962, p. 75) e na crítica ao uso dos fios de contas, herança direta das tradições africanas, que ele descreve depreciativamente como “colares de louça e vidro multicores (miçangas)”, conforme no trecho abaixo:

---

<sup>66</sup> No contexto da obra, o termo “baixo-astral” refere-se a um conjunto de influências espirituais consideradas negativas ou inferiores, que atuariam desviando o médium da chamada “linha justa”, ou seja, da conduta moral e vibratória esperada. Essas forças seriam responsáveis por explorar aquilo que o autor entende como fraquezas humanas, especialmente a vaidade e a sensualidade, estabelecendo-se em oposição direta às entidades protetoras e guias espirituais da umbanda (Silva, 1969, p.203)

E quanto ao grande número de “**babás-mulheres**” que descambaram para **certas práticas de magia negra** e que, por via dessas coisas, ainda se **arrogaram** o direito de consagrar, “fazer cabeça” e até mesmo toda espécie de “confusão mágica”, usando, exclusivamente, os conhecimentos aprendidos a olho nu, de terreiro a terreiro — isso é questão do livre arbítrio de cada uma(...) E é por isso que estamos vendo as mulheres praticando a Umbanda (mais do que os homens) loucamente, insensatamente, multiplicando os terreiros, pela sugestão de tanto **bordado, rendinhas, fitinhas e coisinhas bonitinhas, arranjadas** pelo seu gênio inventivo ou por suas inclinações. Por isso é que **gostam de se enfeitar com êsses lindinhos colares de louça e vidro multicores (miçangas) e com os ditos de pena** e ainda por cima pintam as unhas “pra receber o caboclo” (Silva, 1962, p.150, grifo meu).

Ao afirmar que muitas “babás-mulheres” teriam “descambado para certas práticas de magia negra” e, valendo-se de um conhecimento “aprendido a olho nu, de terreiro a terreiro”, teriam se “arrogado o direito de consagrar, fazer cabeça e até mesmo toda espécie de confusão mágica”, W. W. da Matta e Silva nega a legitimidade dos saberes vivenciais produzidos pelas mulheres negras, desqualificando a validade ou importância desse conhecimento. Com esse discurso, ele reforça uma lógica que valoriza um modelo de saber letrado, apresentado como “racional” e “científico”, enquanto deslegitima conhecimentos transmitidos pela oralidade, pela intuição e pela experiência, formas de saber enraizadas em cosmopercepções africanas e indígenas, como vimos.

O mesmo mecanismo se aplica ao acusar de “magia negra” as práticas conduzidas pelas mães de santo, buscando qualificar a umbanda esotérica como legítima e “do bem” e invalidar as práticas de herança africana, associando-as ao mal. Neste sentido, W.W. da Matta e Silva comprova a tese de Renato Ortiz (1999, p. 149) de que o processo de reinterpretação das práticas e entidades afro-brasileiras na umbanda “se realiza de acordo e orientado pelos valores da sociedade global”, o que implica uma hierarquização moral e racializada em busca de legitimação, desvalorizando elementos percebidos como “negros” ou “africanos tradicionais” em favor de uma roupagem “branca”, “cristianizada” e “racional”.

Apesar de todas as críticas ao sacerdócio feminino, o autor acaba revelando, mesmo que involuntariamente, o protagonismo das mulheres na condução espiritual dos terreiros naquele momento. De acordo com Silva:

Pois bem - parece incrível, mas existe por aí, para todo o mundo ver: — “na ordem reinante e atual da **maioria** dos terreiros, quem está fazendo “a cabeça de santo” dos homens, quem está “fazendo filhos-de-santo” a granel, são **babás MULHERES, as modernas**”... (Silva, 1962, p.75, grifo do autor, grifo meu)

Mesmo sendo representante da vertente esotérica da Umbanda<sup>67</sup>, W. W. da Matta exerceu grande influência no meio umbandista, tendo suas obras adotadas como referência na consolidação do movimento. Essa influência se confirma, por exemplo, em um artigo de Atila Nunes publicado no jornal *Gazeta de Notícias* (citado em Trindade, 2010, p.93), no qual o autor critica a presença de umbandistas na televisão que, segundo ele, demonstravam falta de preparo para se expressar publicamente e ausência de “conhecimento doutrinário e científico” sobre a religião para representá-la adequadamente. Seu modelo de referência a ser seguido é W. W. da Mata e Silva, apontado entre outros nomes, como um dos “HOMENS” (grafado com essa ênfase no próprio texto) que fazem pregações de padrão elevado, segundo o jornalista:

O querido Mestre Matta e Silva (que é rigoroso em suas apreciações sobre a prática do umbandismo) é, sem dúvida, uma das vozes mais autorizadas, é um arauto do bom-senso e um malungo a quem devemos prestar a nossa homenagem e, sobretudo, devemos respeitar (mesmo que às vezes discordemos em um ou outro ponto) a sua pregação que sabemos ser sincera. Nosso dever é ouvi-lo atentamente, devemos ler os seus livros com a certeza de estarmos ouvindo a voz de um mestre. (Jornal *Gazeta de Notícias*, sem data citado em Trindade, 2010, p.95)

Dessa forma, se W. W. da Matta e Silva, que demonstra menosprezo em relação às mulheres e preconceito em relação às mulheres negras, foi tomado como uma das principais referências teóricas e morais para a consolidação da umbanda institucionalizada, é plausível supor que sua visão sobre o feminino também tenha influenciado a maneira como muitos homens umbandistas passaram a enxergar o papel da mulher nos terreiros.

Enquanto W. W. da Matta e Silva reafirmava em seus escritos os valores racializados e as hierarquias de gênero alinhados à ideologia da sociedade dominante, Tata Tancredo elaborava uma narrativa em que as mulheres negras assumem posição central, tanto no plano simbólico quanto na organização ritual da umbanda.

Tancredo da Silva Pinto (1905–1979), conhecido como Tatá Tancredo ou “o papa da Umbanda Omolocô” (Nogueira, 2020, p. 104, 123), destacou-se como principal liderança e articulador da vertente Omolocô, além de ser o fundador da Confederação Espírita Umbandista (CEU), como vimos. Foi dirigente de Umbanda e sambista, nascido na cidade Cantagalo no Rio de Janeiro. Sua produção intelectual, que inclui livros, artigos e colunas em jornais, esteve voltada à formulação de um projeto de “reafricanização” da umbanda (Nogueira, 2020, p. 132),

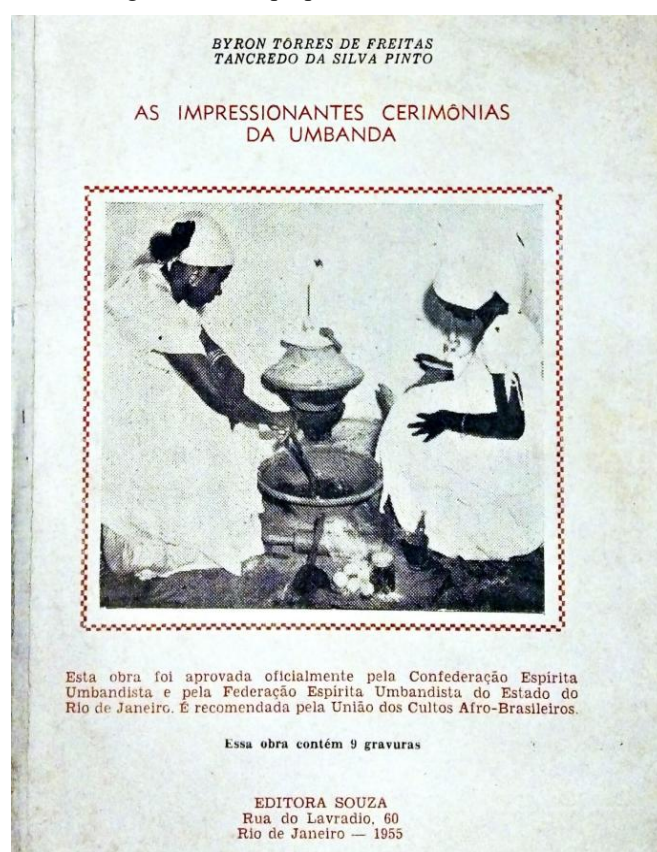
---

<sup>67</sup> A partir de 1989, com a sucessão de F. Rivas Neto, a Umbanda Esotérica passou por importantes transformações, entre elas a reconfiguração do papel das mulheres dentro da estrutura sacerdotal. Conforme demonstram Érica Jorge, Maria Elise Rivas e João Carneiro (2016, p.60), “foi sob sua liderança que se iniciaram mudanças importantes, permitindo que mulheres passassem a ser reconhecidas como mestras de iniciação”.

em clara oposição às tendências de embranquecimento e racionalização doutrinária da Umbanda Branca. Ele afirmava que “a Umbanda é africana, é patrimônio cultural da raça negra. É ela muito diferente do Cristianismo e do Kardecismo, em sua filosofia e em seu culto” (Pinto; Freitas, 1955, p. 79). Sua trajetória representa um caso emblemático do protagonismo negro na disputa pela identidade e legitimidade da Umbanda.

A capa de seu livro “As impressionantes cerimônias da Umbanda” (1955), em parceria com Byron de Freitas, expressa a valorização do feminino no culto: nela, a imagem de duas mulheres negras, identificadas como iabás<sup>68</sup>, aparecem preparando a comida ritual dos Orixás.

Figura 9: Iabás preparam a comida de Orixá



Fonte: Pinto; Freitas, 1955, capa

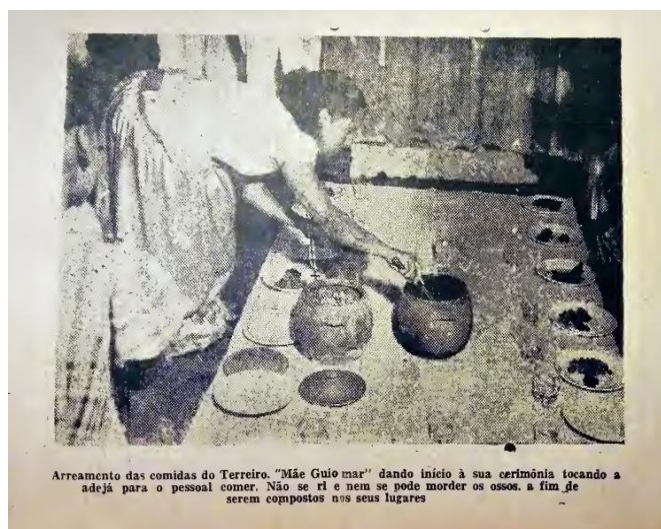
Neste livro, Tata Tancredo e Byron de Freitas sistematizam o corpo doutrinário, litúrgico e cosmológico da Umbanda Omolocô com o propósito de afirmar sua autonomia e legitimidade como um sistema religioso de matriz afro-brasileira. Os autores incorporam ao livro dez fotografias de cerimônias da umbanda. Em todas as imagens, as mulheres aparecem em

<sup>68</sup> Segundo De Freitas e Pinto (1955, p. 11), Iabás são as cozinheiras do culto.



destaque, seja como protagonistas das cenas retratadas, seja compondo a maioria dos participantes, o que reforça visualmente sua centralidade nas práticas religiosas registradas.

Figura 10: Arreamento das comidas no terreiro por Mãe Guiomar



Fonte: Pinto; Freitas, 1955, p.30

Essa escolha demonstra a importância e relevância dada por Tancredo às mulheres, traduzindo uma visão que reconhece a mulher como fundamento do axé. Tancredo manifesta esta perspectiva ao afirmar que a liderança da umbanda contempla tanto sacerdotes quanto sacerdotisas, pontuando que as diferenças de gênero não se expressam em hierarquias, mas em atribuições mediúnicas específicas:

A hierarquia da Umbanda compreende sacerdotes masculinos e femininos. Em todos os cultos religiosos, há sacerdotizas. Deve-se êsse fato à circunstância de que a mulher possui qualidades espirituais, mediúnicas, diferentes das do homem. [sic] (Pinto; Freitas, 1955, p. 16)

Outro aspecto relevante neste livro é sobre o cargo de *ogân* na Umbanda Omolocô. Segundo Tancredo e Freitas (1955, p.18), este cargo é de grande importância e prestígio nos terreiros, pois esta figura detém o conhecimento musical e ritualístico necessário para a comunicação com o sagrado, estabelecendo uma relação de confiança com o sacerdote ou sacerdotisa. Tradicionalmente, nas casas de candomblé, em geral, é um título da hierarquia que pode ser ocupado apenas por homens<sup>69</sup>. Porém, na Umbanda Omolocô, as mulheres também

<sup>69</sup> Segundo a definição de Nei Lopes (2011, p.953), ogã é um “título da hierarquia masculina dos candomblés, conferido a pessoas prestadoras de relevantes serviços à comunidade-terreiro ou mesmo especialistas rituais, como músicos, sacrificadores de animais, etc, ou ainda a outras de status social ou financeiro.”

podiam exercer essa função, sendo chamadas de *iadogan*, com as mesmas atribuições administrativas e rituais do *ogân*. Como afirmam os autores: “ao grau masculino de cambono colofé corresponde o grau feminino de amorô. Ao de ogân, masculino, corresponde o de iadogan, feminino” (Pinto; Freitas, 1955, p. 16). E, a respeito de determinadas cerimônias solenes, reforçam que “o movimento do terreiro, nessas ocasiões, é administrado pelo ogân ou pela iadogan, confirmados” (Pinto; Freitas, 1955, p. 19). Enquanto a Umbanda Branca negava o uso de atabaques, a Umbanda Omolocô valorizava esses instrumentos como parte essencial do culto e permitia que fossem tocados por mulheres.

Em “Cabala Umbandista” (1971), ao descrever um ritual em cerimônias às almas, Tancredo reconhece que as sacerdotisas, identificadas como baba-salas, são igualmente responsáveis por abrir os trabalhos espirituais. Ele afirma que “o Camaná (Sacerdote) ou o Baba-Sala (Sacerdotisa), cumprindo esse princípio, abre os trabalhos na linha das lamas” (Pinto; Freitas, 1971, p.15). A própria trajetória pessoal de Tata Tancredo, cercada por mulheres, comprova como a Umbanda Omolocô, ao preservar suas origens africanas, também manteve a centralidade do elemento feminino negro em sua estrutura formativa. Segundo a pesquisa de Farlen Nogueira (2021, p.109), Tancredo foi iniciado no Omolocô por volta dos 13 anos, em Cantagalo, por Tia Benedita, uma sacerdotisa de origem bantu que o consagrou para Oxóssi, com o auxílio de Tio Bacayodé.

Anos mais tarde, na adolescência, mudou-se para o Rio de Janeiro, possivelmente junto com sua tia carnal, Olga, e seu marido Paulino da Mata. Olga da Mata, conhecida como *Ginja*<sup>70</sup> *Ti Inkice*, foi sacerdotisa Omolocô à frente do terreiro Pai Manoel da Luz em Duque de Caxias na década de 1950, comprovando a existência e resistência de mães de santo negras na umbanda.

---

<sup>70</sup> Ginja significa sacerdotisa do culto Omolocô (Lopes, 2011, p.574)

Figura 11: Ginja Ti Inkice Olga da Mata



Fonte: Pinto; Freitas, 1955, p. 81

Foi no terreiro de Tia Olga que Tancredo teria recebido, durante uma experiência espiritual, uma mensagem de Xangô, orixá que regia sua tia. Segundo seu relato, Xangô lhe disse: “Você deve fundar uma sociedade para proteger os umbandistas, a exemplo da que você fundou para os sambistas, pois eu irei auxiliá-lo nesta tarefa” (Silva, 1983; Nogueira, 2021, p.53). Atendendo a esse chamado, Tancredo decidiu criar a Confederação Espírita Umbandista (CEU), tendo sua tia entre as sete mulheres que, junto com ele e outros homens, compuseram o quadro de sócios fundadores, como vimos. De acordo com Farlen Nogueira (2021, p. 120), a federação “se constituía em torno de uma família de santo, composta, em sua maioria, por homens negros e mulheres negras oriundos de classes populares”. A presença dessas mulheres desde o início da institucionalização da Umbanda Omolocô demonstra que a mulher poderia ocupar espaços decisórios e políticos dentro e fora do terreiro, destacando o feminino como elemento estruturante no projeto de afirmação religiosa defendido por Tancredo.

Outro fato relevante sobre Tia Olga e sua importância como representante de resistência feminina negra é que segundo Nogueira (2021, p.109), ela participava dos desfiles do cordão carnavalesco organizado por Manoel Luís de Miranda, avô de Tancredo, vestida como Rainha Ginga. Essa escolha de personagem performático sinaliza a afirmação de uma memória de

liderança e resistência negra ao evocar a figura de Nzinga Mbandi, conhecida como Rainha Ginga, soberana dos reinos de Ndongo e Matamba, na região que hoje corresponde a Angola.

Nzinga liderou os ambundos a partir de 1624, resistindo por décadas à ocupação portuguesa e tornando-se símbolo da luta anticolonial em seu território. “Governante firme e hábil na negociação política” (Lopes, 2011, p. 945), sua trajetória a consagrou como uma grande heroína negra, representando o poder feminino africano em sua forma mais insurgente. Em diálogo com essa herança, Tia Olga parecia ter consciência da importância de exaltar essa mesma força ancestral feminina de liderança. É um exemplo de mulher negra que, além de exercer a função de mãe de santo na umbanda, atuou como sócia fundadora de uma associação religiosa, protagonismo importante que, no entanto, foi negligenciado pelas narrativas oficiais. Foi seu sobrinho quem contribuiu para dar alguma visibilidade à sua história, permitindo que sua memória não se perdesse, como aconteceu com tantas outras mães de santo silenciadas ao longo do tempo.

Ao comparar as narrativas de W. W. da Matta e Silva e Tata Tancredo, nota-se um contraste importante na forma como cada autor concebe a mulher no contexto da Umbanda. Tata Tancredo, defensor de uma umbanda de raízes africanas, exaltava a presença feminina nas cerimônias e reconhecia como legítima a liderança das mães de santo, assim como a paridade entre homens e mulheres no exercício de diferentes funções religiosas. Já W.W. da Matta e Silva, ao adotar uma perspectiva mais alinhada à ideologia dominante, marcada por moral cristã, propunha uma umbanda que excluía as mulheres dos espaços de liderança e deslegitimava os saberes afro centrados por elas sustentados. A análise me leva a inferir que, quanto mais ideologicamente embranquecida e alinhada à moral cristã se torna a umbanda, menor é a visibilidade e o reconhecimento conferidos às mulheres. Por outro lado, quanto mais a religião se aproxima de suas raízes africanas, mais se valoriza a mulher, fortalecendo a centralidade das lideranças femininas e a valorização dos saberes ancestrais sustentados por mulheres negras.

### 3.4 Página do Lar: Lugar que o *Jornal da Umbanda* reservou às mulheres

O *Jornal da Umbanda* foi um periódico impresso e editado pela União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB) a partir de 1949 até 1960. O periódico era direcionado aos umbandistas representados pela UEUB, que defendiam a Umbanda Branca. Segundo Bruno Grube (2024, p.8), “a publicação alcançou circulação expressiva (entre 5 mil a 8 mil exemplares

Fonte: Biblioteca Nacional, *Jornal de Umbanda*, Edição 30, Abril de 1953.

Os temas das seções desta coluna reforçam os papéis sociais tradicionalmente atribuídos às mulheres no período: esposa, mãe e dona de casa. A estrutura temática contempla: orientações matrimoniais (abordando questões como “aconselhamentos aos casais” – edição 30 ou “erros do noivado” – edição 32); diretrizes sobre maternidade e educação infantil (na seção “Lembranças às mães”); dicas de vestimenta (seção “Moda”); dicas de cuidados domésticos (seção “Utilidades”); receitas (seção “Culinária”); normas de conduta social (em “Etiqueta social”); vida social cobrindo aniversários e eventos como casamentos (seção “Sociais”) e entretenimento (seção “Palavras-cruzadas”).

Dentre os conteúdos do jornal, merece particular atenção a forma como as relações conjugais são abordadas, mostrando como as estruturas de poder eram desiguais no ambiente doméstico. O texto da seção “Aos Casais” da edição 32, por exemplo, apresenta argumentos que, sob o pretexto de aconselhamento conjugal, responsabilizam predominantemente a mulher pela manutenção da harmonia do lar. A seção sugere que cabe à mulher evitar conflitos, mesmo que isso signifique silenciar suas próprias insatisfações e que ela deve cuidar da sua aparência, reforçando uma dinâmica conjugal hierárquica onde o papel feminino é conciliatório e submisso. Percebemos isso ao analisarmos um trecho do jornal edição de 30 de Março de 1953:

As esposas devem dividir o seu tempo entre os cuidados com os filhos e o marido. Jamais devem absorver-se nos trabalhos caseiros, descuidando-se de si próprias e de sua aparência. Dêem um toque inteligente e feminino a tudo, porém sempre visando o conforto e bem estar principalmente de seu esposo, pois do contrário estarão preparando uma velhice dolorosa e solitária, porque, com o tempo, seus filhos as abandonarão, mas o esposo continuará ao seu lado, cabendo por isso à mulher trabalhar desde cedo no sentido da completa união e compreensão entre os dois esposos.” [sic] (*Jornal de Umbanda*, Edição 30, Março de 1953).

A representação idealizada da mulher como esposa e mãe dedicada, zelosa pela aparência e hábil nos afazeres domésticos, alinha-se à ideologia dominante da época e demonstra como o jornal, mesmo pertencente a uma religião com forte presença feminina, contribuía para a opressão de gênero, limitando a atuação das mulheres e reforçando papéis sociais tradicionais.

No entanto, apesar deste discurso normativo veiculado pelo jornal, há evidências que as mulheres vinculadas à União Espiritualista de Umbanda do Brasil (UEUB) buscavam ampliar seus espaços de atuação e influência dentro do movimento umbandista. A edição de Março de 1952 deste jornal traz uma pequena nota sobre um “Departamento Feminino da União Espiritista de Umbanda” que foi criado com o intuito de dar um “grande impulso pois que o

elemento feminino é mais eficiente e dedicado que o masculino". Conforme vemos na imagem a seguir:

Figura 13: Nota sobre o Departamento Feminino da União Espiritista de Umbanda.



Fonte: Biblioteca Nacional, *Jornal de Umbanda*, Edição 16, Março de 1952.

Não fica clara a natureza específica deste "impulso" mencionado na nota, porém indica que estas mulheres umbandistas possivelmente enfrentavam limitações em sua participação e representatividade nas esferas decisórias da religião, já que sentem a necessidade de se organizar coletivamente a exemplo de outros espaços sociais da época que motivaram o surgimento de movimentos feministas. Apesar da intenção de valorizar a participação feminina, o texto também reproduz estereótipos de gênero, ao generalizar características como eficiência e dedicação como naturalmente femininas. A brevidade da nota e a ausência de registros posteriores sobre este departamento podem sugerir o reduzido destaque e a limitada relevância atribuídos às iniciativas de organização feminina.

Este periódico revela as expectativas desse grupo de umbandistas em relação à mulher: um ser submisso e exclusivamente dedicado às tarefas domésticas. Essa construção ideológica contrapõe-se com a própria natureza de uma liderança religiosa nos terreiros, que demanda autoridade e autonomia decisória. Como poderia uma mulher, constantemente ensinada a ser subserviente no ambiente doméstico e limitada em suas aspirações sociais, ser simultaneamente reconhecida como uma líder espiritual capaz de comandar um terreiro e orientar filhos de santo? Esta incongruência entre o papel social prescrito às mulheres e a realidade do poder feminino na religião demonstra as tensões e contradições internas do movimento umbandista da época,



que embora dependesse da força espiritual feminina, reproduzia em seu principal veículo de comunicação os valores patriarcais hegemônicos que diminuía e limitavam a atuação das mulheres.

Esse olhar para a mulher, já era uma barreira para a mulher branca assumir liderança no contexto desta umbanda. Quando se trata de mulheres negras, essa barreira torna-se ainda mais intransponível. A tripla opressão, de gênero, classe e raça, reforçava estigmas que impediam seu reconhecimento como líderes. Não bastava desafiar o ideal de docilidade feminina, era preciso romper também com preconceitos raciais que associavam a negritude a práticas inferiores ou primitivas, como vimos. Reconhecer e dar visibilidade a mulheres negras como líderes de uma casa de umbanda implicaria legitimar uma autoridade espiritual cuja raça e gênero eram depreciados.

Embora a visibilidade conferida às mulheres fosse bastante inferior à dos homens, notei que o *Jornal da Umbanda* ainda assim trazia registros pontuais de mulheres chefes de terreiro, seja em fotografias, seja em participação em eventos ou anúncios de abertura de casas. As imagens, frequentemente escurecidas pela qualidade da impressão em preto e branco, muitas vezes me impediram de distinguir com precisão o fenótipo das mulheres fotografadas. Porém, notei a predominância de mulheres brancas ou pardas. Algumas retratadas como mães de santo, como cambonas ou como assistência. Conforme observamos na imagem logo abaixo:

Figura 14: Médiuns do Centro Beira-Mar com Amália Augusta Bispo, Guia-chefe e Dina Barros, cambona-chefe



Fonte: Biblioteca Nacional, *Jornal de Umbanda*, Julho de 1955.



Apesar de ter identificado a presença de mulheres negras em outras fotografias do *Jornal de Umbanda*, a única imagem em que pude afirmar com segurança se tratar de uma mulher negra em posição de liderança espiritual na Umbanda foi na seção de aniversariantes, conforme imagem abaixo. Trata-se de Aracy Teixeira de Almeida, Baba da Tenda Espírita Santa Bárbara. Na mesma seção, também está retratada Maria de Lourdes, médium da mesma casa. O jornal informa que Aracy Teixeira é líder na Tenda Espírita e médium do guia espiritual “Caboclo Rompe Mato”, sendo homenageada por seu círculo de amizades. No entanto, não apresenta outras informações sobre sua trajetória, cabendo à seção de aniversariantes do mês a única menção à sua figura nas páginas do periódico. Realizei uma busca por seu nome em edições posteriores do jornal, mas não encontrei novas referências.

Figura 15: Aniversariantes do mês do Jornal da Umbanda.



Fonte: Biblioteca Nacional, *Jornal de Umbanda*, Edição 69, Março de 1957.

O destaque dado a essas mulheres em um espaço específico e comemorativo da publicação contrasta com a ausência quase total de figuras femininas negras em matérias de

maior prestígio, como editoriais, colunas doutrinárias ou entrevistas. Essa assimetria aponta para a lógica seletiva que pautava a representação de lideranças religiosas, priorizando certos perfis, geralmente masculinos, brancos e letrados, e, em menor grau, algumas mulheres brancas. Essas mulheres, apesar de atravessadas pelas restrições de gênero, ainda conseguiam, em certos contextos, transpor barreiras e alcançar visibilidade em jornais, periódicos e até mesmo na televisão. Já as mulheres negras, mesmo quando ocupavam posições de liderança nos terreiros, permaneciam majoritariamente invisibilizadas nos espaços de maior prestígio dessas publicações. As notícias e discursos publicados pelo jornal umbandista evidenciam as hierarquias de raça e gênero que estruturavam o movimento da Umbanda Branca, refletindo e ao mesmo tempo legitimando as desigualdades presentes dentro e fora dos terreiros.

## Conclusão

Neste capítulo, procurei demonstrar como o processo de institucionalização da umbanda, liderada por um grupo específico de homens brancos letrados de classe média, buscou normatizar e alinhar práticas e discursos da religião à ideologia hegemônica. Sob a justificativa de proteger a religião das perseguições promovidas pelos aparelhos repressores do Estado, esses líderes criaram federações para garantir unidade doutrinária e conquistar respeitabilidade social. Esse alinhamento com valores historicamente patriarcais e racializados contribuiu para a marginalização das mulheres nos espaços decisórios e de representatividade dentro da religião. O processo de institucionalização da umbanda em relação às mulheres apenas refletiu a marginalização que as mulheres já sofriam na sociedade.

Mostrei que a literatura umbandista produzida nesse período inicial foi fundamental para reforçar uma lógica patriarcal, cristã e racializada, sendo majoritariamente escrita por homens brancos letrados de classe média, refletindo, assim, os ideais desta camada da sociedade. Ao recorrer à moral cristã, esses autores posicionaram as mulheres em um lugar de subalternidade, sem reconhecê-las como referências legítimas na construção da umbanda. Ao negar a herança negra e oral da religião, apagaram de seus escritos as expressões da força matriarcal e ancestral feminina, excluindo especialmente as mulheres negras da narrativa oficial. Essa mesma literatura êmica, que compõe a historiografia da umbanda, contribuiu para a invisibilização das mulheres na construção histórica da religião.

Por fim, a análise do *Jornal de Umbanda* teve como objetivo compreender o ideal de feminino promovido pela religião institucionalizada, indicando como esse periódico, representante dos interesses da classe média influente na Umbanda, construiu e disseminou modelos de conduta e expectativas direcionadas às mulheres.

#### **4. RASPANDO O PALIMPSESTO: INSURGÊNCIA ANCESTRAL E O PROTAGONISMO FEMININO**

Como demonstrado no Capítulo 2, as práticas africanas que antecederam a umbanda reverenciam e respeitam a força do feminino, contando com a presença ativa de mulheres como praticantes e líderes. No entanto, como argumentei no capítulo anterior, essa centralidade feminina foi progressivamente apagada à medida que um determinado grupo passou a sistematizar e normatizar essas práticas, conduzindo um processo de institucionalização atravessado por lógicas patriarcais e raciais. Busquei mostrar como essa exclusão institucional das mulheres impactou diretamente a escassez de registros sobre suas contribuições, resultando no apagamento de suas memórias e trajetórias na história oficial da umbanda.

Por ser mulher, pude perceber o que muitos escritores deixaram passar: presenças femininas significativas, ainda que escondidas sob camadas de silêncio e apagamento. Foi esse olhar atento e minucioso que me permitiu encontrá-las, mesmo entre frestas. Será dessa forma que irei conduzir este capítulo, guiada pela perspectiva de Maria Odila Dias (1983, p. 41), de que é preciso deslocar o foco da análise dos papéis femininos prescritos, amplamente registrados nas fontes, para os espaços conquistados, muitas vezes omitidos ou silenciados nos documentos oficiais. Dessa forma, busquei nas entrelinhas das fontes e nos fragmentos documentais os indícios dessas trajetórias apagadas, ciente de que os papéis sociais das mulheres, sobretudo negras e pobres, foram historicamente marcados por formas de atuação improvisadas, informais e, por isso mesmo, muitas vezes invisibilizadas pelas narrativas tradicionais.

Neste capítulo, buscarei raspar o palimpsesto da história escrita sob hegemonia masculina, revelando os vestígios da presença e da agência de mulheres umbandistas, tanto nas narrativas oficiais, como nos espaços de silêncio preservados à margem da institucionalização.

##### **4.1 A visibilidade possível: trajetórias femininas reconhecidas**

Ainda que as estruturas institucionais tenham restringido o reconhecimento da importância feminina mantendo as mulheres à margem dos espaços políticos, das instâncias formais de poder e das narrativas históricas, sua presença nos terreiros foi constante e decisiva. Com exceção da umbanda esotérica, a umbanda não impunha restrições ao sacerdócio feminino.

No interior dos terreiros, as mulheres, em geral, podiam ocupar a posição de sacerdotisas, como afirma Claudia Alexandre:

Na Umbanda, onde orixás do candomblé figuram nos altares, as mulheres sempre estiveram presentes. Apesar de exercer papel de liderança como mãe-de-santo, madrinha ou dirigente espiritual, durante o processo histórico da Umbanda, elas foram percebidas muito mais dentro dos terreiros, do que ocupando lugares nas reuniões de cunho político ou, por exemplo, nos debates que marcaram a organização dos congressos umbandistas no século XX. (Alexandre, 2024, p.63)

Como demonstrado no Capítulo 3, as obras êmicas silenciaram em grande parte a presença das mulheres e a produção acadêmica, salvo raras exceções, também falhou em reconhecê-las como protagonistas. Contudo, embora não trate diretamente da questão de gênero, a obra de Renato Ortiz (1999) oferece pistas de que as mulheres exerciam, na prática, posições de liderança religiosa na Umbanda. Por exemplo, ao descrever a diversidade de influências no sincretismo carioca, Renato Ortiz (1999, p.39) cita a “Umbanda Judite Kallile, uma libanesa brasileira, que comanda um terreiro onde se misturam práticas africanas, católicas e espíritas”. Narra também o caso da “mãe-de-santo do terreiro Vovó Maria Conga em Realengo; originária do candomblé” que migrou para umbanda (Ortiz, 1999, p. 161-162).

Diana Brown contribui com fragmentos para essa discussão ao citar brevemente que a liderança da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada por Zélio de Moraes, foi assumida por sua filha após seu afastamento. De acordo com Brown (1977, p. 10), “Zélio permaneceu na direção do centro até seu afastamento em 1967, quando transferiu a liderança para sua filha”. No entanto, tanto o site da TENSP quanto Trindade (2014, p.206), informam que “foram as duas filhas, Zilméia e Zélia, que sucederam o pai na direção da Tenda”. A imagem a seguir foi retirada do próprio site em questão:

Foto 6: Zilméia e Zélia de Moraes



Fonte: Site TENSP

No entanto, a participação e liderança das irmãs não ganha relevância nas obras acadêmicas e êmicas analisadas. Ao buscar informações sobre a liderança das irmãs, encontrei mais referências a Zilméia do que Zélia, o que pode indicar uma maior influência da primeira no movimento umbandista. André Pinheiro (2009) corrobora com esta hipótese ao analisar a narrativa construída em torno de Mãe Zilméia de Moraes na Revista *Espiritual de Umbanda*. Nessa publicação, Zilméia é apresentada como sucessora legítima de Zélio Fernandino de Moraes e sua principal herdeira simbólica, responsável por preservar e transmitir a tradição considerada “verdadeira” da umbanda.

Defensora da Umbanda Branca, Zilméia posicionou-se como a principal autoridade sobre a pureza ritualística da religião, utilizando sua liderança para criticar práticas de outros terreiros que considerava desviantes e se firmar como o padrão pelo qual a autenticidade da umbanda deveria ser medida (Pinheiro, 2009, p.45). Mãe Zilméia teve certa visibilidade na mídia especializada umbandista, sendo destaque ou citada em diversas edições da Revista *Espiritual de Umbanda*, onde figurou como personagem principal de capa e concedeu entrevistas extensas. O caso de visibilidade de mãe Zilméia exemplifica como algumas mulheres conseguiram inscrever suas trajetórias nas narrativas da umbanda, ainda que não no mesmo grau de reconhecimento institucional ou midiático dos homens.

Mãe Martha Justino é outro exemplo. Ela deixou um legado importante na história da umbanda carioca ao liderar a Cabana Espírita Pai Joaquim de Loanda, instituição que permanece ativa há 87 anos no bairro Lins de Vasconcelos, zona norte do Rio de Janeiro. Cofundadora da casa ao lado de Manuel Ferreira da Silva, Mãe Martha assumiu a direção integral do terreiro após o falecimento do Sr. Manuel em 1940, conforme aponta Dias:

A Cabana de Pai Joaquim de Loanda foi fundada pelo senhor Manuel Ferreira da Silva e pela senhora Martha Justino (12/2/?-?), na cidade do Rio de Janeiro, no dia 28 de julho de 1937. Sua chefia espiritual foi inicialmente exercida pela entidade Preto Velho Pai Joaquim de Loanda, que trabalhava através da mediunidade do próprio senhor Manuel que, além de fundador, foi o primeiro dirigente da cabana. Aquele espírito tinha como substituto a entidade Preta Velha Maria Rosa, que trabalhava através da mediunidade da senhora Martha Justino. Essa última entidade assumiu a chefia espiritual da cabana quando a senhora Martha se tornou a dirigente da mesma” (Dias, 2013, p. 165).

Após o falecimento de Mãe Martha Justino em 1973, a casa foi conduzida por Mãe Pequenina, até chegar à direção de Mãe Jussara Gomes, que relata essa trajetória em entrevista a Pai Filipe Brasil do Templo Espiritualista Aruanda (Diálogos sobre Umbanda [...], 2023) no YouTube. Segundo Mãe Jussara, Mãe Martha fundou também um centro kardecista no bairro Bento Ribeiro chamado Centro Espírita Discípulo de José de Abreu.

De acordo com os relatos de Mãe Jussara sobre a fundação da Cabana Espírita Pai Joaquim de Loanda, as mulheres exerceram papel fundamental na estruturação da casa. Foram elas que, demonstrando capacidade administrativa e conhecimento doutrinário, elaboraram o primeiro estatuto da instituição, definindo sua organização interna e os princípios espirituais que norteariam seus trabalhos. De acordo com a nossa fonte:

Quando ela conheceu o seu Manuelzinho, que ela chamava de Manoelzinho, ele foi como se fosse um pai santo dela. Aí, eles se juntaram, foram conhecer outras pessoas, e em 1937, eles se reuniram numa casa em Cascadura, essa casa era em Cascadura, e alguns amigos deles também, e eles resolveram fundar a Cabana. Sociedade Espírita Pai Joaquim de Loanda, esse era o nome da época. Aí, eles fundaram a Cabana, aí marcaram, eles não fundaram aquele dia, eles se reuniram num dia, aí marcaram, daqui a uma semana vão estar aqui, e as **mulheres que estavam fazendo parte**, que eram esposas deles, dos homens, elas ficaram, elas teriam que fazer, como é que eu vou dizer, o que seria a Cabana, como seria realizada, e aí elas fizeram, e num dia só, **elas fizeram o estatuto**, desculpe, agora eu lembrei, **o estatuto da Cabana foi feito por mulheres**, aí, vamos dizer, 10 horas da noite, quando deu 11 horas e 55 minutos, eu tenho o livro, o primeiro livro da inauguração, que está fundada a Cabana Pai Joaquim de Loanda. (*Diálogos sobre Umbanda* [...], 2023, grifo meu)

Mãe Jussara relata que Mãe Martha Justino era uma pessoa ágil, bonita e dotada de grande inteligência, que mantinha bom relacionamento social, sem tirar proveito dessas conexões. Sua trajetória foi marcada por “muita luta”, realizando festas no terreno para angariar fundos para a construção da Cabana. Em um período de forte controle sobre as religiões de matriz africana, Mãe Martha lidava com a necessidade de pedir autorização policial para realização de qualquer atividade religiosa. A fonte continua:

A história que eu sei de Dona Martha foi a luta dela. Ela era uma pessoa muito ágil, muito bonita, tinha um bom relacionamento com pessoas bacanas, mas ela nunca se aproveitou. A Cabana sempre lutou. A gente tem essa coisa aqui na Cabana de lutar. A gente tem fotos aqui deles reunidos nesse terreno (...) Ela fazia festas ali, ainda não estava construída, para arrecadar dinheiro para poder construir. Existem algumas coisas interessantes que eu achei, que eu guardo, que eu gosto de guardar. Se qualquer coisa que ela fosse fazer, qualquer coisa, tinha que ir na delegacia, o delegado autorizar, naquela época, para que ela pudesse fazer. Só que ela era uma pessoa muito inteligente, ela falava muito bem. (*Diálogos sobre Umbanda* [...], 2023)

O relato de Mãe Jussara reforça a força e influência que Mãe Martha Justino possuía. Contudo, numa sociedade marcada pela discriminação racial, o fato de Mãe Martha ser uma mulher branca possivelmente facilitou suas negociações com as autoridades policiais, diferenciando sua experiência daquela vivida pela maioria das líderes religiosas de matriz

africana, que enfrentavam o racismo e forte repressão institucional no período. Na foto abaixo, percebemos Martha Justino fazendo sua locução:

Figura 16: Foto de Mãe Martha Justino realizando um discurso nas festas em comemoração ao 15º ano da União Espiritista de Umbanda do Brasil e do 5º ano do *Jornal de Umbanda*.



Fonte: Biblioteca Nacional. *Jornal de Umbanda*, Rio de Janeiro, Edição 47, Outubro de 1954.

Através das pesquisas no *Jornal de Umbanda*, percebi que Martha Justino tinha considerável atuação institucional no movimento umbandista. Em 3 de novembro de 1953, ela foi uma das 6 mulheres escolhidas para integrar o Conselho Deliberativo da União Espiritista de Umbanda, órgão composto por 25 membros no total. Sua presença neste conselho, ao lado de Anunciação F. Santos, Diva L. Dias, Judith Batista, Nair Vilarinho Sena e Lydia Nunes de Souza Carvalho, esta última eleita Vice-presidente, revela uma participação feminina nos espaços decisórios da Umbanda institucionalizada da década de 1950, ainda que em proporção bem menor que a masculina, com as mulheres ocupando apenas 24% das cadeiras do Conselho (*Jornal de Umbanda*, Dezembro de 1953, p. 5).

Mãe Martha Justino marca a perspectiva histórica da umbanda como a única mulher a apresentar uma tese no Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda em 1941, na qual defendeu a origem da Umbanda como africana. Em seu discurso:

Todas as religiões foram trazidas de outros países; a Umbanda, por exemplo, foi trazida da África. (...) A África não é um país à parte da criação divina; portanto, também habitada por criaturas humanas, que possuem alma e são filhos do mesmo Deus. Lá também há esse intercâmbio entre o mundo material e o espiritual, e nessa comunicabilidade de espíritos encarnados com os desencarnados, trata-se da parte

fluídica e espiritual, por conseguinte Espiritismo. (Federação Espírita de Umbanda, 1941, p. 37)

No entanto, mesmo quando defende a raiz africana da religião, Mãe Martha reforça a ideia de que as religiões seguem um processo evolutivo, caracterizando a umbanda como resultado do desenvolvimento dos cultos africanos considerados "arcaicos" e "primitivos", conforme apontado por Alexandre Cumino (2019, p. 48). Martha expressa em sua tese uma visão evolucionista e etnocêntrica, ao caracterizar as práticas africanas como "exóticas e horripilantes" e defender que a religião precisaria "sair das grotas" e "receber o banho de luz da civilização", além de referir-se aos africanos como dotados de "inteligências rudes". Esta perspectiva, mais uma vez, demonstra como o pensamento preconceituoso e racializado era característico nessa época, hierarquizando as culturas e colocando o modelo civilizatório eurocêntrico como superior e as tradições africanas como atrasadas e primitivas.

Como já discutido, no Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda predominou entre os congressistas este tipo de narrativa, marcada por "uma necessidade de uma desafricanização da religião" (Cumino, 2019, p.51). Possivelmente, por seu alinhamento ideológico com os líderes do processo de institucionalização e por ser uma mulher branca, ela se tornou uma exceção: foi admitida nos espaços de poder da religião, de onde a maioria das mulheres, sobretudo as negras, permaneceu excluída.

Embora suas falas reflitam as contradições e tensões próprias de seu tempo histórico em relação às questões raciais e de gênero, sua atuação como líder religiosa e institucional é uma conquista importante que marca a busca das mulheres pela ocupação de espaços políticos e decisórios na religião. Sua capacidade administrativa e intelectual estabeleceu bases sólidas para a Cabana, criando um legado de condução feminina que encontra continuidade na figura de Mãe Jussara Gomes. Há 12 anos à frente da casa, que soma 87 anos de história, ela mantém viva sua tradição e relevância, reafirmando o papel central das mulheres na preservação e no fortalecimento da religião. A trajetória da Cabana de Pai Joaquim de Loanda ressalta a centralidade das mulheres na construção e manutenção dos terreiros de umbanda.

Outro exemplo de protagonismo feminino na umbanda é o de Mãe Cacilda de Assis. Ela ganhou notoriedade por sua atuação mediúnica com o Exu Sete da Lira<sup>71</sup>, em seu terreiro localizado no bairro de Santíssimo, na cidade do Rio de Janeiro em 1971. Suas giras receberam nomes famosos como Tim Maia e Freddie Mercury, chegando a atingir 10 mil pessoas em uma

---

<sup>71</sup> Conforme Claudia Alexandre (2024, p.67), também conhecido como "Sete Rei da Lira, José da Sete Liras, Sete Encruzilhadas ou Rei das Sete Liras, também era chamado por Saracura, o Homem ou simplesmente Rei da Lira"



noite de atendimento (Alexandre, 2024, p.67). Ganhou projeção por meio das giras de Seu Sete da Lira, cuja força magnética e impacto coletivo atraíam multidões, impulsionadas pelos relatos de curas extraordinárias e experiências espirituais frequentemente descritas como milagrosas (Siqueira, 2020, p. 22).

Sua fama lhe rendeu convites para participar de programas de televisão populares da época, como os de Chacrinha, Silvio Santos e Flávio Cavalcanti, exposições midiáticas que trouxeram reflexos negativos para sua trajetória (Siqueira, 2020). Durante as transmissões, relatos indicam que pessoas na plateia, na equipe de produção e até mesmo em casa entraram em transe, passaram mal ou chegaram a desmaiar, provocando grande alvoroço em rede nacional. As aparições geraram forte repercussão e reações negativas por parte do público, da mídia, da igreja católica e até do Governo Federal, o qual chegou a “proibir a participação de Seu Sete e de fenômenos semelhantes em programas de auditório” (Siqueira, 2020, p.222, 242).

A exposição pública de Dona Cacilda, especialmente mediada por uma entidade considerada polêmica como Exu, também provocou incômodo entre lideranças umbandistas, algumas das quais chegaram a acusá-la de ser uma farsa (Siqueira, 2020, p.244). Mãe Cacilda não era associada a nenhuma federação espírita ou umbandista, das quais não recebeu apoio formal diante dos ataques que recebeu. Pelo contrário, algumas delas foram a público expressar sua insatisfação com o comportamento de Mãe Cacilda na mídia. Como observa Claudia Alexandre (2024), as críticas partiam majoritariamente de figuras masculinas, o que indica que, mesmo na década de 1970, as vozes reconhecidas como legítimas para representar a umbanda, e para condenar desvios do modelo considerado como a ‘verdadeira’ Umbanda, ainda eram, em sua maioria, masculinas. Conforme aponta Claudia Alexandre:

Depois da péssima repercussão, Mãe Cacilda foi vítima da intolerância e do racismo religioso. Ela sofreu muitos ataques e críticas, boa parte delas de afro-religiosos. Conselho Deliberativo dos Órgãos de Cúpula da Umbanda, Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros, todas as manifestações vinham da ala masculina, dirigentes e pais de santo. (Alexandre, 2024, p.69)

Por sua importância histórica, Mãe Cacilda mereceria um espaço mais amplo nesta dissertação. No entanto, por já ser tema de uma obra dedicada, “Fenômeno Seu Sete da Lira: Cacilda de Assis, a médium que parou o Brasil” (2020), escrita por Cristian Siqueira, restrinjo-me aqui a estas breves considerações. Inclusive, esse é um dado relevante para esta pesquisa: até onde pude apurar, Mãe Cacilda é a única mulher umbandista a ter sua trajetória registrada integralmente em uma obra exclusiva. Abaixo uma imagem da médium:

Foto 7: Mãe Cacilda de Assis - médium do Seu Sete da Lira



Fonte: Trindade (2015)<sup>72</sup>

Em minha investigação indiciária, localizei outras figuras femininas cuja atuação, embora pouco registrada nas narrativas oficiais, aparece em fontes dispersas. Bambina Bucci, mencionada por Padrinho Juruá (2015, p. 4), não era mãe de santo, mas médium de vidência-auditiva e constitui uma exceção feminina no campo político na década de 1940, tendo atuado como vereadora na Câmara Municipal do Rio de Janeiro e sido autora de dezenas de leis municipais voltadas à busca pela igualdade religiosa. Guiomar Sanches Vasconcelos do Centro Espírita São Sebastião, era conhecida como Feiticeira da Penha, bairro onde se localizava seu terreiro no Rio de Janeiro, aparecendo em diversas notas no jornal (*Jornal Luta Democrática*, 1964, 1971). Mãe Arlete Moita, do Centro Caboclo Rompe Mato, ganhou projeção pública como primeira-dama da escola de samba Unidos do Cabuçu, sendo chamada pela imprensa de “Embaixatriz da Umbanda” e lançando dois álbuns com pontos cantados da religião (*Jornal Luta Democrática*, 1971). Nomes relevantes que merecem ser mais bem documentados e estudados, pois desafiam o apagamento ao deixarem rastros, ainda que esparsos, na memória pública e nas fontes disponíveis. A seguir destaco uma imagem de Artele Moita:

---

<sup>72</sup> Segundo Trindade, a fotografia pertence acervo pessoal de Adão Lamenza.

Figura 17: Capa do disco Umbanda Querida de Arlete Moita



Fonte: Discogs

Ao final desta seção, me perguntei o que havia em comum entre essas mulheres que conseguiram algum espaço, ainda que mínimo, na história registrada da Umbanda. As que tiveram mais destaque foram Mãe Zilméia, Martha Justino e Lilia Ribeiro, mulheres brancas, de classe média e ideologicamente alinhadas com o discurso daqueles homens que buscaram oficializar a religião. Já Mãe Cacilda de Assis ganhou notoriedade justamente por romper com essa lógica: ousou ocupar o espaço público de forma escancarada, levando a umbanda e, especialmente, a figura contraditória de Exu à mídia de massa, tornando-se ao mesmo tempo alvo de controvérsias e símbolo de resistência. Ou seja, seu registro não se deu por reconhecimento de relevância, mas como exemplo do que a umbanda institucionalizada fazia questão de negar.

As demais mulheres surgem de forma tímida, dispersas em notas de jornais ou menções pontuais em livros, e, em sua maioria, eram brancas. Essa seletividade na representação reflete, em alguma medida, o próprio processo racial e social que conforma a umbanda, e revela que os níveis de visibilidade dados a essas mulheres variam conforme seu fenótipo, classe social e grau de alinhamento com os valores morais e institucionais predominantes. A dificuldade em encontrar registros de mulheres negras nestes papéis de liderança reconhecidos é um indicativo de que a questão racial foi crucial neste processo de apagamento. O estigma patriarcal e racial que as classificou de forma depreciativa como feiticeiras ou macumbeiras ao longo da história no Brasil contribuiu diretamente para a ausência de registros sobre sua atuação. Se algumas

mulheres ainda ocupavam algum espaço na mídia, as mulheres negras, em particular, continuavam excluídas, apagadas das estruturas formais e dos registros informais.

Contudo, a pré-história da umbanda nessa dissertação revelou a presença ativa e o protagonismo de mulheres negras em diversas práticas religiosas. Foram elas que sustentaram os terreiros, que transmitiram saberes, que mantiveram vivos os cultos mesmo sob perseguição. A pergunta que fica é: onde estão essas mulheres? Quem é a mulher negra umbandista que a história se recusou registrar? É um destes nomes importantes que busco resgatar na próxima seção.

#### 4.2 Insurgência Ancestral: Tia Fé

No campo dos estudos sobre a umbanda, Lísias Negrão foi o único autor que encontrei cuja pesquisa de campo colocou em evidência, de forma empírica, o protagonismo de mulheres na chefia dos terreiros. Embora seu recorte seja a cidade de São Paulo, em uma pesquisa de campo mais recente datada de 1991, ele afirma “Um dado que salta à vista, no que se refere à condição social dos ‘chefes de terreiro’, é o predomínio feminino. Nada menos do que 67 deles, ou 79,7% dos 84 amostrados, são mulheres” (Negrão, 1996, p.175). Uma religião que não impôs restrições formais à liderança feminina tenderia a apresentar uma configuração social marcada pela ampla presença de mulheres na chefia dos terreiros desde os seus primórdios, ainda que essa presença não tenha sido devidamente registrada pela historiografia.

Esse dado incita uma reflexão mais ampla sobre o contraste entre a realidade empírica dos terreiros e a narrativa construída no processo de institucionalização da religião. A grande presença de mulheres na chefia das casas de umbanda, como apontado por Negrão, confronta a imagem de uma religião organizada exclusivamente sob a lógica e o discurso dos homens. Essa distância entre prática e representação institucional é um dos pontos que o autor desenvolve ao criticar a obra de Renato Ortiz. Embora reconheça sua relevância e abrangência, Negrão argumenta que Ortiz, assim como Bastide, se apoia excessivamente nos discursos produzidos por intelectuais e líderes letrados, desconsiderando a permanência da magia na umbanda e as tensões entre terreiros e federações. Para Lísias Negrão, “o cotidiano da Umbanda nada ou muito pouco tem a ver com as sistematizações e racionalizações produzidas pelos intelectuais umbandistas”, fontes amplamente consultadas por Ortiz para analisar a religião (Negrão, 1996, p. 30).

Realmente, embora tenha também realizado trabalho de campo, Renato Ortiz, em sua obra “A morte branca do Feiticeiro Negro” (1999), enfatiza a análise de obras êmicas

umbandistas. No entanto, no artigo “Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia” (1984), ele reconhece que havia uma tensão entre o poder formal apropriado pelos “representantes das classes médias” que “se apoderam do aparelho organizacional e doutrinário das federações” e o poder carismático dos pais e mães-de-santo “proveniente do transe”, conforme trecho abaixo:

A oposição entre poderes é estrutural, pois a Umbanda é fundamentalmente um culto de possessão. Aqueles que recebem os espíritos têm sempre um meio de se contrapor à dominação racional. Entre as federações e os terreiros existe, por assim dizer, um hiato; uma vez que o pai-de-santo é a autoridade máxima do terreiro, ele pode naturalmente se indispor com o poder central. Por outro lado, as federações somente existem na medida em que reúnem os terreiros no seio de um mesmo núcleo organizacional. O culto, sendo de possessão, implica para todos a aceitação da autoridade espiritual das divindades. (Ortiz, 1984, p.45-46).

O autor constata que na prática havia um reconhecimento da autoridade do líder ou da líder espiritual advinda da sua capacidade de comunicação com o plano espiritual, considerado a instância de autoridade máxima na dinâmica hierárquica da Umbanda. Essa dinâmica permanece presente na atualidade, como observo em minha vivência no Templo da Liberdade Tupinambá. Nesse espaço, a liderança maior é atribuída à entidade chefe, o Caboclo Tupinambá, que comanda os trabalhos espirituais. A mãe de santo atua como mediadora legitimada dessa comunicação, sendo respeitada como liderança material da comunidade. Essa posição confere a ela autonomia para conduzir o terreiro através de seus próprios princípios e das orientações espirituais, sem a necessidade de subordinação a uma federação. Essa autonomia no exercício da condução religiosa confirma o que Renato Ortiz já apontava: mesmo diante das tentativas de centralização e normatização, muitos terreiros seguiram funcionando de maneira autônoma, baseados na legitimidade espiritual e não no poder formal.

Diana Brown (1975) observa que, durante o processo de tentativa de institucionalização da Umbanda, a influência das federações era limitada. Apenas uma minoria dos terreiros do Rio de Janeiro chegou a se filiar a essas instituições, enquanto a maioria dos líderes optou por manter-se autônoma. Segundo a autora, o poder das federações derivava mais de suas articulações com políticos e com a imprensa do que do número de terreiros vinculados (Brown, 1975, p. 22).

Logo, essa umbanda legitimada pelas federações e registrada na literatura êmica, representava apenas uma minoria de homens letrados e pouco refletia a realidade dos terreiros. Como afirma Lísias Negrão (1994, p.115), “não pode a umbanda ser reduzida à visão que dela têm as federações e seus intelectuais”. Essa conclusão me permitiu confirmar a minha hipótese

de que existiram muitos terreiros atuando, com mulheres em sua liderança, mas que estavam fora do radar das federações e da mídia em geral, por isso a dificuldade em encontrar informações.

A partir desta constatação, segui na busca por referências de mulheres negras na umbanda, embora o desânimo crescesse diante da dificuldade em encontrar casos com informações mais consistentes. Como citei, Tia Olga da Mata, foi uma dessas sacerdotisas que carregou o legado ancestral e deu continuidade às práticas negras na religião, porém pouco encontrei sobre ela. Sobre outras mulheres, durante muito tempo, encontrei apenas silêncios. É esse silêncio que denuncia um apagamento ativo, uma operação de esquecimento que é social, racial e de gênero. Como afirma Lélia Gonzalez (2020, p.234), falar sobre sociedade brasileira, e do seu processo histórico e social, “é falar justamente da contribuição que o negro traz para esta sociedade; por outro lado, é falar de um silêncio e de uma marginalização de mecanismos que são desenvolvidos no interior desta sociedade para que ela se veja a si própria como uma sociedade branca, continental e masculina”. A voz e a atuação das mulheres negras são estruturalmente marginalizadas, o que ajuda a explicar a dificuldade em encontrar referências sobre suas trajetórias.

Como discutido nas seções anteriores, registrei neste trabalho os nomes de mulheres identificadas tanto na literaturaêmica e acadêmica quanto no *Jornal da Umbanda*. Ao ampliar a investigação para outros periódicos na Hemeroteca Digital, a busca pela expressão “mãe-de-santo” me retornava em geral resultados sobre mulheres do candomblé, enquanto as palavras “chefes de terreiro”, “presidente da tenda”, remetiam majoritariamente a nomes de homens. Já estava quase desistindo, quando assistindo à fala da Doutora Cláudia Alexandre no II Simpósio Ciência da Religião e as Tradições de matrizes africanas e indígenas da PUC-SP, um nome se revelou para mim através da oralidade: Tia Fé da Mangueira. A preleção falava sobre os vínculos entre o samba e os terreiros de umbanda e candomblé, enfatizando o protagonismo de mulheres negras nas práticas culturais e religiosas do subúrbio carioca. Foi nesse contexto que Cláudia mencionou a figura de Tia Fé como uma mãe de santo respeitada, ligada à escola de samba Estação Primeira de Mangueira e à Umbanda Omolocô.

Fé Benedita de Oliveira, mais conhecida como Tia Fé, tem tanto o local quanto a data de nascimento envoltos em incertezas. Leandro Silveira (2012, p. 96) retoma o relato de Darque Dias Moreira<sup>73</sup>, neto de Tia Fé, que afirma que sua avó teria nascido por volta de 1850, possivelmente na África. De acordo com o depoimento, ela foi trazida ao Brasil como

---

<sup>73</sup> Entrevista para Marília Trindade e Arthur Oliveira em SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. Fala Mangueira. Rio de Janeiro: Livraria Olympio Editora, 1980, p.11.

escravizada para a Bahia e, posteriormente, migrou para o bairro da Saúde, no Rio de Janeiro, já no final do século XIX. O historiador Pablo Brandão (2023) no site Wikifavelas<sup>74</sup> traz uma outra versão dessa história, em que o mesmo Dário, conhecido como Sinhozinho na Mangueira, teria afirmado que Fé Benedita nasceu em um navio negreiro sobre o Mar de Abrolhos, na Bahia, no dia 1 de Agosto de 1850. Já Carlos Cachaça, um dos fundadores da Estação Primeira de Mangueira, afirma em entrevista a Sérgio Cabral (2016, p.368) que Tia Fé “era uma crioula do tipo baiana. Aliás, não era baiana, era mineira, mas se vestia com roupa de baiana. Andava assim diariamente.” Assim, uma terceira hipótese, seria que Tia Fé nasceu em Minas Gerais e não na Bahia ou na África. De todo modo, sua trajetória ligada à religiosidade e ao samba ganha relevância no Rio de Janeiro.

Como discutido no Capítulo 2, o Rio de Janeiro foi terreno fértil para o desenvolvimento de práticas comunitárias e de sociabilidade negras pós escravidão. A diversidade étnica e cultural favoreceu o desenvolvimento de práticas religiosas variadas, especialmente na capital carioca com o advento da urbanização. Leandro Silveira (2012) amplia essa discussão ao resgatar a relação entre o desenvolvimento do samba e religiões afro-brasileiras no Rio, citando Tia Fé como figura central para o surgimento da Estação Primeira de Mangueira no morro da Mangueira.

Antes de se estabelecer definitivamente no Buraco Quente, no morro da Mangueira na década de 1910, Tia Fé viveu na região da Pequena África, próxima das conhecidas Tias do samba, como Tia Ciata. Foi neste contexto, já viúva de seu primeiro marido, que conheceu Hilário Jovino com quem teve um relacionamento (Brandão, 2023). Esse fato já comprova que Tia Fé desafiava as normas morais e os códigos de conduta impostos às mulheres de seu tempo, sendo uma mulher viúva que estabeleceu um novo relacionamento. Posteriormente, ela morou em uma casa grande próxima ao viaduto da Mangueira, onde oferecia abrigo e alimentação a diversas pessoas em situação de vulnerabilidade (Silveira, 2012, p. 96).

De acordo com Sérgio Cabral (2016, p.24), Hilário Jovino, seu companheiro, era conhecido como “militante das manifestações de cultura negra do Rio” e foi fundador de diversos ranchos na cidade. Os ranchos eram agrupamentos carnavalescos formados pelas classes subalternas como forma de expressão festiva e cultural. Com o tempo, esses grupos

---

<sup>74</sup> O *Dicionário de Favelas Marielle Franco* é uma plataforma digital colaborativa, lançada em 2019 pelo Instituto de Comunicação e Informação Científica em Saúde (ICICT-Fiocruz), com apoio do CNPQ, fruto de uma articulação iniciada em 2016 por lideranças comunitárias, coletivos locais e instituições acadêmicas que hoje integram seu conselho editorial. Tem como objetivo preservar a memória e as identidades coletivas das favelas e periferias, reunindo verbetes produzidos por colaboradores inscritos, como forma de democratizar o conhecimento (Wikifavelas, 2019).

evoluíram e deram origem às primeiras escolas de samba. Tia Fé, inspirada por Hilário, criou o *Rancho Pérolas do Egito*, conhecido como o mais antigo rancho do morro da Mangureira. Assim como os terreiros, estes agrupamentos e ranchos desempenhavam, além da função recreativa, uma importante função social ao acolher aqueles que enfrentavam fome e pobreza.

Segundo Carlos Cachaça, em entrevista a Cabral (2016, p. 368), o samba na Mangureira teria se iniciado na casa Tia Fé com Mano Elói, expandindo-se pelo Buraco Quente. Elói era frequentador da Umbanda Omolocô de Tia Fé e dirigia seu próprio terreiro. Como destaca Carlos Cachaça, os terreiros de macumba<sup>75</sup> foram o ponto de partida para o samba na Mangureira:

Quem levou o Samba para a Mangureira foi Eloi Antero Dias, entre 1915 e 1916. Em Mangureira não havia samba, **havia macumba depois a macumba virava samba** e quem levava o samba para o buraco Quente era o Eloi (...) Eloi Antero Dias era estivador, frequentador do samba. Foi presidente do Império Serrano e da Deixa Falar, no Estácio. A parte mais influente do samba era dirigida por ele. Era dono de terreiro de Macumba (...) **O samba sim, saiu da macumba, nos idos dos anos de 1915, 1916 e 1917** (depoimento de Carlos Cachaça ao MIS, 1992, citado em Silveira, 2012, p. 97, grifo meu).

Leandro Silveira (2012, p. 100) aponta para a importância do Omolocô como matriz religiosa que possibilitou a troca e o intercâmbio cultural entre diferentes sambistas e lideranças religiosas dos subúrbios cariocas. Helena Theodoro (2009, p.235), ao citar Rubem Confete<sup>76</sup>, corrobora com essa perspectiva, afirmando que o samba é um fenômeno que só se explica pela energia das casas de Omolocô, “tendo juntado o culto às almas, da gira de Preto Velho e Caboclo e indo até o culto aos orixás”. Ao que tudo indica, samba e terreiro coexistiam e se entrelaçavam neste período, compartilhando espaços e adeptos. Como afirma Dona Zica da Mangureira (Velloso, 1989 apud Silveira, 2012, p.145), “quando na Mangureira nem existia escola de samba, tanto a tia Fé como Tomásia já tinham os seus próprios blocos, onde saiam os seus filhos de santo, com elas a frente, sempre vestida de baiana”.

Na década de 1910, segundo Leandro Silveira (2012, p. 96), havia grande número de adeptos de religiões afro-brasileiras nos morros e os templos eram os próprios casebres onde as pessoas viviam, como os de Tia Fé. Segundo Pablo Brandão (2023), as cerimônias Omolocô aconteciam na sala da casa de Tia Fé, onde havia uma pedreira feita de altar para cultuar as entidades religiosas. O historiador afirma que a ideia de fundar o Bloco Carnavalesco Estação

<sup>75</sup> No início do século XX, os terreiros de Candomblé, Umbanda, as próprias Macumbas cariocas e festividades envolvendo música e batuque eram todos chamados genericamente de macumba, como citei no Capítulo 2.

<sup>76</sup> Rubem dos Santos foi “compositor, radialista, jornalista e pesquisador, nascido no Rio de Janeiro, em 7/12/1936” (Iphan, 2014, p. 125).



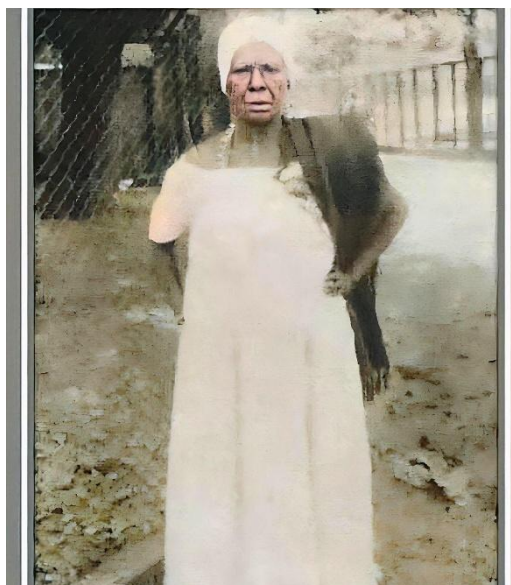
Primeira de Mangueira, que se tornou a escola de samba que conhecemos hoje, nasceu após uma gira de Exu no terreiro de Tia Fé em 28 de Abril de 1928. Claudia Alexandre (II Simpósio [...], 2025) corrobora com esta perspectiva afirmando que Tia Fé tinha grande influência política, ajudando a unificar os blocos de carnaval que deram origem à escola de samba.

O entrelaçamento entre samba e religiosidade se dava também através das vestimentas que eram usadas tanto nos terreiros como nos blocos. Em entrevista, Neuma Gonçalves, filha de Saturnino Gonçalves, fundador da escola Mangueira, relembra:

(...) era tudo terreiro de macumba e o que é mais engraçado é que a roupa do santo que eles vestiam na macumba eles aproveitavam para o desfile e saíam com aquelas roupas, pediam licença pro santo no terreiro e era bonito o pedido; tinha um ritual prá eles abrirem mão da roupa no carnaval (Neuma Gonçalves citada em Soihet, 1998, p. 124)

Esse caráter simbólico da vestimenta religiosa é observado por Claudia Alexandre, ao analisar a única fotografia disponível de Tia Fé, destacando o traje como expressão do prestígio espiritual de Tia Fé. Ela afirma que “Esta é a foto da tia Fé no período dela, também com o turbante, fio de conta, vestida de branco, com o seu pano da costa. Esse pano da costa significa que era uma autoridade, ela era uma sacerdotisa com autoridade na comunidade” (II Simpósio [...], 2025):

Foto 8: Único registro de Tia Fé Benedita de Oliveira



Fonte: Brandão (2023)

O resgate da memória através de fotografias é uma das possibilidades de se compreender a importância de uma pessoa em determinada religião através da materialidade, conforme propõe a abordagem de Religião Material de Patrícia de Souza (2019). Conforme aponta a cientista da religião, as estéticas não textuais podem nos dar indícios preciosos sobre uma religião. Nem tudo está registrado em texto e, como discuti neste trabalho, quando a umbanda passa da oralidade para o texto, as referências africanas e femininas são apagadas. Porém estas formas de exercer a vida religiosa permanecem em “memórias no corpo, através de certas maneiras de fazer” (Souza, 2019, p.13) que podem ser captadas por uma fotografia, por exemplo. A centralidade e importância de Tia Fé foi corroborada através de uma fotografia que remete a elementos ainda hoje usados para designar uma posição de autoridade em religiões de matriz africana.

Embora em alguns textos a casa de tia Fé seja chamada genericamente de macumba, e às vezes confundida com terreiro de candomblé, trata-se de um terreiro de Umbanda Omolocô, como destacam Leandro Silveira (2012), Pablo Brandão (2023) e Claudia Alexandre (2025), a qual afirma:

Ela era mãe de santo de Umbanda, ela já se intitulava uma mulher de Umbanda naquele período e não de Macumba como todas ali “olha, eu sou da Macumba, eu sou de Terreiro, eu sou uma benzedeira, eu sou uma Tia”. Não, ela falava: “eu sou da Umbanda”. E foi na casa dela, nesse Terreiro, que foi fundada a Estação Primeira de Mangueira, em 1928, depois de uma sessão de Exu (II Simpósio [...], 2025)

Se na década de 1920 Tia Fé já se identificava como uma mulher de umbanda, isso indica que o termo circulava entre as camadas populares antes de ser apropriado pelas federações. Tal evidência corrobora a hipótese de Roger Bastide, retomada por Diana Brown (1977, p. 33), de que a palavra “Umbanda” tem origem nos meios populares e não a partir de Zélio de Moraes e seus companheiros.

Segundo Pablo Brandão (2023), Tia Fé faleceu em 1937, mas seu legado ancestral e matriarcal permanece vivo por meio da sua tataraneta Guanayra Firmino, atual presidente da Mangueira. O resgate da trajetória de Tia Fé é um exemplo concreto de que as mulheres estavam na umbanda, lideraram terreiros e possuíam importância política e social em suas comunidades. As mulheres negras foram protagonistas não só nas práticas que antecederam a umbanda, mas também na disseminação e perpetuação da própria religião para além das federações. Como afirma Helena Theodoro, (1996, p.96): “As mulheres estão presentes nos cultos de umbanda,

sendo muito significativa sua atuação como aglutinadoras da comunidade e mantenedoras das tradições e obrigações rituais.”

O caso de Tia Fé demonstra que existia uma umbanda vivida à margem que resistiu. O discurso criado pelas federações de que a sobrevivência da religião dependia da unificação e legalização perante o Estado se mostrou uma falácia. Apenas uma minoria de terreiros se filiou, comprovando a possibilidade de gestão autônoma liderada por estas mulheres. Em uma época de perseguição estatal, possuir um terreiro com tamanha importância, que inclusive influenciou culturalmente toda uma comunidade, era um ato de subversão e insurgência. Fora do controle federativo e estatal, esses terreiros permitiram a manutenção de práticas e espaços de poder feminino que se contrapunham à moral vigente e à visão preconceituosa que frequentemente deslegitima a experiência religiosa feminina negra.

Devido ao próprio processo histórico que viveram, essas mulheres já haviam subvertido a ordem patriarcal: estavam nas ruas, garantindo sua subsistência, e não relegadas ao espaço privado destinado às mulheres brancas. É plausível inferir que existiram muitos outros terreiros que nasceram e resistiram sem o conhecimento público e do Estado. Possivelmente, foi justamente essa condição marginal que possibilitou a permanência e sobrevivência destas lideranças femininas negras, conduzindo os seus terreiros de forma independente e criando espaços de autonomia religiosa, apesar de toda perseguição e preconceito que sofriam.

#### 4.3 Escrevendo o agora: vozes femininas na umbanda contemporânea

A trajetória de Tia Fé é uma das muitas que precisam ser resgatadas e destacadas na história da umbanda. As barreiras impostas pela própria conformação da religião, pelo racismo religioso e pela posição historicamente subordinada das mulheres na sociedade demonstram quão árdua é a tarefa de dar visibilidade e voz às representantes femininas que atuaram, e ainda atuam, na umbanda.

O recorte temporal desta pesquisa se concentrou na pré-história da religião e no momento de sua institucionalização, devido ao meu interesse em investigar as origens de um processo que deixa marcas até os dias atuais e pela necessidade de um revisionismo histórico mais inclusivo em relação às mulheres. Esse marco de institucionalização inaugura a trajetória da umbanda como religião reconhecida publicamente, a qual, posteriormente, passa por diversas fases de transformações: momentos de expansão, um apogeu na década de 1970 e, posteriormente, um declínio nos anos 1980 (Negrao, 1996).

Atualmente, vemos a permanência das religiões de matriz africana no Brasil, apesar de todas as perseguições. Segundo os dados preliminares do Censo de 2022 do IBGE (2025)<sup>77</sup>, a proporção de adeptos da Umbanda e do Candomblé<sup>78</sup> na população brasileira com 10 anos ou mais passou de 0,3% em 2010 para 1,0% em 2022, um crescimento de 0,7 pontos percentuais. No estado do Rio de Janeiro, esse percentual é maior, chegando a 2,58% da população adeptos da Umbanda e Candomblé em 2022.

Mesmo com o aumento no número de adeptos registrados pelo IBGE e passados mais de um século desde a conformação institucionalizada da umbanda, a presença e a atuação das mulheres na religião ainda carecem de visibilidade e registros, indicando o quanto essa temática demanda pesquisa. Essa invisibilidade é consequência da persistência do sexismo, do machismo e, principalmente, da intolerância e do racismo religiosos. Segundo dados da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos, em 2024, as denúncias de intolerância religiosa no Brasil cresceram 67% em relação ao ano anterior (ver Apêndice A). As mulheres representaram 58% das vítimas, e entre elas, as negras<sup>79</sup>, somando pretas e pardas, corresponderam a 57% dos casos. O número de denúncias envolvendo mulheres pretas, especificamente, apresentou o maior crescimento proporcional entre todos os grupos analisados: um aumento de 81% em relação a 2023. Apesar de 72% dos registros não especificarem a religião da vítima, os dados permitem inferir que as mulheres pretas são os principais alvos de violência motivada por razões religiosas, independente da religião.

Ao analisar especificamente os casos em que as vítimas se autodeclararam praticantes da umbanda ou do candomblé (ver Apêndice B), observa-se que as mulheres representaram 66% das denúncias em 2024. Trata-se de um aumento expressivo em relação ao ano anterior, quando elas correspondiam a 51% nesse mesmo recorte, uma elevação de 15 pontos percentuais. Quando comparado à média geral das denúncias de intolerância envolvendo todas as religiões, em que as mulheres representam 58% das vítimas (ver Apêndice A), esse dado indica que as praticantes de umbanda e candomblé enfrentam um nível de vulnerabilidade

---

<sup>77</sup> Em junho de 2025, o IBGE divulgou os primeiros dados do Censo 2022 sobre religião no Brasil. Embora seja possível observar o crescimento da Umbanda e do Candomblé, os dados ainda são preliminares e não permitem cruzamentos mais detalhados. Minha intenção era analisar os adeptos dessas religiões cruzando marcadores como sexo e estado, mas as aberturas por sexo só estão disponíveis para as religiões Católica, Evangélica e grupo “sem religião” por enquanto (IBGE, 2025).

<sup>78</sup> O Censo 2022 do IBGE apresentou os dados de forma agrupada, sem distinguir Umbanda e Candomblé como categorias religiosas separadas. Outro ponto a ser considerado é a possibilidade de subnotificação de adeptos da Umbanda, já que, diante da influência histórica do Espiritismo em sua formação, como discutido nesta dissertação, muitos praticantes podem ter se autodeclarado espíritas no Censo.

<sup>79</sup> De acordo com o Estatuto da Igualdade Racial (Brasil, 2010), a população negra corresponde ao “conjunto de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga”.

superior à média. Ou seja, a pertença a religiões de matriz africana é um fator adicional de exposição à violência para as mulheres de todas as raças. Ainda de acordo com estes dados, dentre as vítimas praticantes de religiões afro-brasileiras, 56% eram mulheres negras. Nesse contexto, as mulheres negras se apresentam como o grupo mais vulnerável às violências motivadas por sua pertença às religiões de matriz africana, evidenciando o racismo religioso.

Esse tipo de preconceito atravessa diferentes instituições brasileiras, sobretudo os campos do saber. As mulheres negras, em particular, seguem enfrentando obstáculos para ter suas narrativas reconhecidas e valorizadas nos espaços letrados. O conhecimento da mulher negra encontra resistências para ser legitimado, e quando vinculado ao saber de axé, os entraves se intensificam, como reconhece a pesquisadora e candomblecista Helena Theodoro ao refletir sobre sua trajetória:

Eu e muitas outras companheiras não pudemos ser apenas boas em nossas atividades, temos de ser ótimas, para termos um resultado médio. Sempre causa estranheza o discurso articulado da professora negra, que continua no candomblé, apesar de ser PhD (Theodoro, 1996, p.20).

Contudo, apesar de todos os entraves que persistem em subalternizar os saberes destas mulheres, é possível reconhecer que, de modo geral, elas avançaram em termos de inserção social, participação institucional e produção literária, tanto na esfera acadêmica quanto naêmica. Hoje, uma maior quantidade de mulheres brasileiras tem acesso à produção letrada, podem escrever e publicar suas próprias histórias, experiências e pesquisas. O impedimento estrutural que antes limitava esse acesso já não representa uma barreira intransponível, embora continue operando de forma seletiva e desigual.

É nesse cenário que se destaca a atuação de mulheres negras na umbanda contemporânea. São lideranças religiosas que, além de conduzirem seus terreiros, escrevem, publicam e compartilham saberes construídos tanto a partir de suas vivências no chão do axé quanto de suas trajetórias em espaços formais, como a universidade. Considero fundamental neste trabalho, ainda que de forma breve, registrar a presença dessas mulheres no Rio de Janeiro, pois suas vozes rompem com a tradição de uma narrativa oficial escrita majoritariamente por homens brancos e comprovam a persistência de lideranças femininas negras na umbanda. Ao afirmarem seus lugares como dirigentes espirituais e intelectuais, essas mulheres reconfiguram os modos de narrar e pensar a umbanda, desafiando hierarquias raciais e de gênero que ainda estruturam o campo religioso e acadêmico.

Uma delas, bastante citada como referência neste trabalho e na introdução deste capítulo, é Mãe Cláudia Alexandre, dirigente do Templo da Liberdade Tupinambá localizado em Paraty, no estado do Rio de Janeiro. O terreiro, fundado em 2008 pelos irmãos Luiz Alexandre Junior e Cláudia Regina Alexandre, realiza em média cerca de 250 atendimentos mensais, entre assistência e corrente mediúnica, chegando a atender quase 400 pessoas em determinadas giras. Cláudia é sacerdotisa de umbanda e Ebomi de Oxum do Candomblé nagô-vodunsi (Alexandre, 2021, p. 36).

Por razões tanto formativas quanto analíticas, considero inevitável sua presença neste trabalho. Além de ser minha mãe de santo e responsável direta pela minha formação na umbanda, Cláudia é uma das principais intelectuais negras atuando na intersecção dos temas de gênero, raça e religiosidades afro-brasileiras. Sua trajetória reúne vivência de axé, engajamento público e produção acadêmica. Praticante da umbanda há mais de 40 anos, Mãe Claudia Alexandre é também jornalista, comunicadora de rádio e televisão, mestre e doutora em Ciência da Religião pela PUC-SP, e atualmente realiza pós-doutoramento em Antropologia na Universidade de São Paulo (USP).

Sua linha de pesquisa abrange os comportamentos e representações em religiões afro-brasileiras e indígenas, com ênfase nas africanidades culturais, ancestralidade, raça e gênero, especialmente no lugar das mulheres negras nos sambas e nas religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé (Alexandre, 2025). Uma de suas contribuições mais relevantes para a umbanda é o artigo “Invisibilidade das mulheres negras nos registros da Umbanda no Brasil: racismo e sexismo no campo religioso afro-brasileiro” (2024), que orientou os caminhos desta investigação. Antes de sua tese de doutorado, Claudia Alexandre publicou o livro “Orixás no Terreiro Sagrado do Samba: Exu e Ogum no Candomblé da Vai-Vai” (2021), resultado de sua dissertação de mestrado, no qual investiga a presença dos orixás e dos valores afro-brasileiros no cotidiano da Escola de Samba Vai-Vai, revelando como o sagrado e o profano se entrelaçam na vivência do povo preto e na construção simbólica do samba paulistano. Sua tese de doutorado deu origem ao livro “Exu-Mulher e o Matriarcado Nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés”, obra que recebeu o Prêmio Jabuti Acadêmico em 2024 na categoria Ciências da Religião e Teologia e ampliou ainda mais o alcance de sua atuação intelectual. Sua trajetória a consolida como uma mulher de axé que confronta e amplia os limites das epistemologias acadêmicas tradicionais, propondo uma produção de conhecimento a partir de sua vivência e pesquisa como mulher preta de terreiro.

Outra referência importante é Flávia da Silva Pinto, mãe de santo da Comunidade de Terreiro Afroindígena Casa do Perdão, um terreiro de umbanda localizado em Seropédica, na

Zona Oeste do Rio de Janeiro. Com quase 30 anos de prática matriarcal à frente do terreiro de umbanda, Mãe Flávia é também iniciada para Oyá no candomblé e recebeu iniciação às Iyá Mí Oxorongá<sup>80</sup> na Nigéria, aprofundando sua conexão com diferentes tradições afro-religiosas (Pinto, 2022, p.8).

Com formação acadêmica diversa, sua trajetória inclui a graduação em Ciências Sociais pela PUC-RJ, especializações em políticas públicas e direitos humanos, e, atualmente, um mestrado em andamento em Sociologia Política no IUPERJ<sup>81</sup>. A partir dessa bagagem intelectual somada à experiência como sacerdotisa, ela também se destaca como autora de quatro livros, sendo dois deles dedicados à umbanda: “Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes” (2020) e “Umbanda Preta: raízes africanas e indígenas” (2022). Estas obras têm como principal fundamento a vivência construída no terreiro e são escritas com o propósito de serem acessíveis a pessoas iniciantes na umbanda. Na introdução do livro “Salve o Matriarcado: manual da mulher búfala”, a própria autora afirma que buscou, assim como nos seus dois livros anteriores, “usar uma linguagem prática, objetiva, não acadêmica e o mais popular possível, visando alcançar as mulheres pobres, faveladas, periféricas e em situação de cárcere” (Pinto, 2021, p.7). Este livro é especialmente interessante, pois traduz de maneira acessível conceitos como patriarcado, matriarcado, ancestralidade, feminismo, gênero, machismo e opressões de gênero, além de apresentar exemplos de micromachismos para que as mulheres possam reconhecer as violências que enfrentam e agir diante delas.

Seu percurso também se destaca pela articulação entre religiosidade, direitos humanos e políticas públicas. Em 2011, ganhou o Prêmio Nacional de Direitos Humanos na categoria Diversidade Religiosa, entregue pela então presidente Dilma Rousseff, em reconhecimento ao seu trabalho no projeto de mapeamento das casas de religiões de matriz africana no Rio de Janeiro (Belive earth, 2017). Engajada em ações políticas e sociais, desde 2004, Flávia Pinto foi a primeira mãe de santo a desenvolver um trabalho contínuo voltado para mulheres encarceradas no Rio de Janeiro, oferecendo acolhimento espiritual e escuta ativa a esse público em situação de extrema vulnerabilidade (Pinto, 2024). Sua atuação reafirma o papel político e social das lideranças religiosas femininas nas lutas por direitos, dentro e fora dos terreiros.

Essas duas mulheres são exemplos potentes de mães de santo e mulheres umbandistas que carregam saberes fundamentais e vêm escrevendo suas próprias histórias e contribuindo para a construção da memória feminina na umbanda. São mulheres que se destacam por sua

---

<sup>80</sup> Grandes mães feiticeiras ancestrais.

<sup>81</sup> Informação disponível na contracapa da obra: PINTO, Flávia. Umbanda Preta: raízes africanas e indígenas. Fundamentos de Axé Editora, 2022.

importância ritual em suas comunidades, por sua relevância no campo umbandista e pela produção bibliográfica que contribui para a construção de conhecimento sobre a religião desde dentro. Mulheres negras que pensam a umbanda a partir de suas origens africanas e indígenas, subvertendo a lógica eurocêntrica, patriarcal e racializada que historicamente as marginalizou da narrativa oficial da religião.

Ao citar a formação acadêmica dessas mulheres neste trabalho, percebi o quanto ainda estamos distantes de uma legitimação plena dos saberes femininos e negros no campo social mais amplo. O saber de axé, ancorado na vivência, no corpo e na experiência coletiva, continua sendo subvalorizado, inclusive nos espaços acadêmicos. Justamente por isso senti a necessidade de destacar suas credenciais formais, como se elas fossem a única forma de garantir autoridade e reconhecimento. No entanto, a umbanda, assim como as diversas expressões e tradições afro-ameríndias, demanda epistemologias que reconheçam a legitimidade de saberes forjados na experiência dos terreiros. Desejo que no futuro, o critério de legitimidade não se restrinja ao título acadêmico, mas também considere a vivência prática e os conhecimentos cultivados no chão do sagrado com mais ênfase.

## **Conclusão**

Através do resgate de histórias de lideranças femininas reais na umbanda no século XX, demonstrei neste capítulo que embora todas as mulheres tenham sido atravessadas por processos de subalternização e controle dentro do processo de institucionalização da umbanda, é possível identificar suas presenças e diferentes níveis de invisibilização. Aquelas que ideologicamente se alinharam ao discurso hegemônico puderam participar de eventos e até contribuir intelectualmente, como Dona Martha Justino. Outras marcaram a história da religião justamente por ignorar as federações, ganhando visibilidade midiática através dos méritos e curas de seu terreiro e por ousar não se enquadrar, como Mãe Cacilda de Assis. Outras simplesmente não tiveram suas histórias registradas ou foram ignoradas pois seu fenótipo e o saber que elas carregavam, enraizado em matrizes africanas e na oralidade ancestral, não correspondiam aos padrões de legitimidade construídos pelas elites religiosas da umbanda institucionalizada.

O ato mais importante deste capítulo foi resgatar uma história de agência e protagonismo feminino negro nos primórdios da umbanda com maior profundidade: Tia Fé. Seu caso exemplifica como determinadas mulheres que não se adequavam ao discurso hegemônico e cujo fenótipo não se alinhavam aos padrões valorizados pela sociedade, foram excluídas da construção histórica da umbanda, mesmo tendo desempenhado papéis



fundamentais em suas comunidades e na consolidação da religião no Rio de Janeiro. Ainda assim, sua influência na comunidade e a relevância de atuação, que chegou a influenciar a criação da Escola de Samba da Mangueira, demonstram a persistência do protagonismo matriarcal na umbanda, herdado das práticas africanas.

A história de Tia Fé também confirma a existência de terreiros à margem das federações oficiais e que permaneciam fora dos registros produzidos pelos intelectuais letrados da época. Este dado indica que a tentativa de unificação e institucionalização da umbanda não foi totalmente efetiva. A religião seguiu como uma prática religiosa e espiritual dinâmica e indisciplinável, abrindo brechas para formas diversas de atuação e vivência.

Essa pluralidade, que resistiu às tentativas de normatização no passado e ao racismo religioso, permanece viva na atuação de mulheres umbandistas na contemporaneidade. No último tópico deste capítulo, destaquei trajetórias de lideranças umbandistas negras que conduzem seus terreiros, escrevem, produzem conhecimento e articulam-se socialmente e politicamente. Casos como os de Mãe Cláudia Alexandre e Mãe Flávia Pinto mostram como o saber de axé, enraizado na experiência, na matrifocalidade e na ancestralidade, continua a desafiar as fronteiras impostas por uma lógica eurocêntrica, patriarcal e racializada. As mulheres negras sempre estiveram na umbanda e permanecem resistindo nela.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fazer da mulher uma história, relendo o Brasil a partir de suas experiências e da realidade da miscigenação, reconheci uma formação marcada por protagonismos femininos e por uma diversidade que pulsa desde as origens. Compreender o patriarcado como uma estrutura social e histórica, cuja permanência se sustenta por uma construção ideológica, foi essencial para apreender as formas específicas que a dominação de gênero assumiu no Brasil, articulando-se a desigualdades de raça e classe.

Nesse sentido, a subalternização das mulheres na história e na historiografia do Brasil não se resume a uma questão epistemológica, mas é expressão de uma dominação masculina enraizada em esferas estruturantes da sociedade. A igreja católica desempenhou um papel central na produção de uma ideologia que naturalizou e legitimou o patriarcado no país. A partir dos Pais da Igreja formou-se o imaginário da mulher como inferior, mas também perigosa, muitas vezes associada ao diabo, vista como fonte do pecado e da queda do homem. Esse imaginário sustentou práticas de repressão, exclusão e controle dos corpos femininos, atravessando séculos e ganhando novas formas no período colonial, quando se articulou ao projeto de dominação racial e religiosa nas Américas.

Com o processo de escravização e associação das práticas espirituais negras à magia negativa e feitiçaria, a construção teológica que vinculava a mulher ao mal encontrou na mulher negra praticante dessas tradições sua expressão mais estigmatizante. Ela passou a ser identificada como feiticeira, associada ao que deveria ser combatido, interseccionalizando em si os preconceitos de raça, gênero e religiosidade marginalizada.

Essa imagem estigmatizada não permaneceu restrita ao campo simbólico ou religioso. A partir da Constituição de 1824, o Estado brasileiro passou a legitimar, por meio de sua legislação, tanto a subordinação das mulheres, especialmente no âmbito familiar e moral, quanto a repressão às práticas culturais e religiosas de matriz africana. Em vez de garantir igualdade ou liberdade efetiva, as leis operaram como instrumentos de controle dentro de uma lógica patriarcal e racializada, institucionalizando desigualdades históricas. Nesse processo, a mulher negra, sobretudo aquela vinculada às religiosidades afro-brasileiras, tornou-se o alvo mais vulnerável da intersecção entre gênero, raça e religião.

O que se observa na umbanda nas primeiras décadas do século XX é um processo que espelha esta lógica estrutural da sociedade brasileira mais ampla. Enquanto as práticas espirituais de origem negra permaneciam dispersas, embora coibidas, as mulheres exerciam centralidade e lideravam rituais religiosos. No entanto, a partir do momento em que homens letrados da classe média se apropriaram do nome umbanda e passaram a sistematizar essas

práticas, criando estruturas institucionalizadas semelhantes ao modelo estatal, como federações e congressos, as mulheres foram subalternizadas dos espaços formais de autoridade religiosa. Portanto, a tentativa de institucionalização da umbanda, ao buscar legitimidade junto ao Estado e à sociedade, incorporou valores e normas que reforçaram a dominação masculina, resultando em uma subalternização institucional das mulheres, especialmente mulheres negras.

Como consequência desse processo institucional, elas foram apagadas da história e da historiografia da umbanda. Os registros formais escritos, dominados por uma perspectiva masculina e branca, negaram a elas a visibilidade e importância necessária. Em muitos registros como os livros de W.W. da Matta e o *Jornal da Umbanda*, elas são retratadas como seres incapazes de assumir a liderança e que devem subserviência aos homens. Foram os homens ligados à institucionalização que definiram o que deveria ser registrado, ensinado e divulgado como a “verdadeira” umbanda, moldando uma memória oficial marcada por uma lógica patriarcal e racializada.

Reconheço que há outras dimensões importantes para compreender a exclusão das mulheres dos registros da umbanda que não aprofundo neste trabalho, como o acesso historicamente restrito à educação formal e ao espaço universitário, limitação ainda mais severa quando se trata das mulheres e dos saberes negros. As estruturas de poder da sociedade brasileira, marcadas pelas questões sociais, raciais e históricas, moldam a produção do conhecimento e têm como consequência a exclusão epistemológica de grupos subalternizados. Em especial quanto aos saberes negros, as dinâmicas de racialização desqualificam conhecimentos produzidos por mulheres negras, deslegitimando-os nos âmbitos acadêmico, institucional e religioso. Remeto, em nota de rodapé, ao debate sobre epistemicídio<sup>82</sup> em Sueli Carneiro por sua afinidade com o problema discutido, sem adotá-lo como categoria analítica nesta pesquisa, reconhecendo-o, no entanto, como referência relevante para o debate sobre a exclusão de mulheres negras na produção e na valorização do conhecimento.

---

<sup>82</sup> A discussão sobre a exclusão e a desqualificação de saberes, particularmente daqueles produzidos por mulheres e grupos marginalizados, remete a uma importante discussão epistemológica. Neste sentido, o conceito de “epistemicídio”, reelaborado por Sueli Carneiro (2005, p.96) a partir de Boaventura de Sousa Santos, é particularmente relevante. Ele descreve a dominação étnico-racial pela negação dos saberes produzidos pelos povos subjugados e pela deslegitimação de seus membros como sujeitos de conhecimento. Esse processo se sustenta na exclusão educacional, na inferiorização intelectual e na associação entre pobreza material e suposta incapacidade cognitiva. Nas palavras de Sueli, “o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo”. (Carneiro, 2005, p.97)

O ponto de partida dessa dissertação foi a realidade histórica, buscando reconstruir a presença das mulheres na pré-história da umbanda e, posteriormente, na própria umbanda. Procurei demonstrar que a ausência dessas mulheres nos registros oficiais não corresponde à ausência na prática, mas resulta de mecanismos estruturais que, historicamente, definem o que é legitimado como memória e como história. Embora não tenha aprofundado as implicações acadêmicas desse processo, acredito que esse é um campo fértil para futuros desdobramentos da pesquisa.

Ao buscar sua legitimação no campo religioso e social brasileiro, a umbanda incorporou ideologias patriarcais e produziu suas estruturas materiais por meio da criação de federações e congressos. Esses espaços, moldados à imagem do Estado moderno, operaram sob lógicas hierárquicas e normativas que replicavam a exclusão das mulheres dos centros de decisão e visibilidade. Tal como o Estado, essas instituições umbandistas se sustentaram em dispositivos legais e morais.

Do ponto de vista moral, ao privilegiar o cristianismo como fundamento, a umbanda institucionalizada relegou as mulheres a papéis de submissão e inferioridade. Associado a isso, o embranquecimento da religião a partir da negação ideológica do elemento negro marginalizou ainda mais as mulheres negras. A pesquisa demonstrou que, quanto mais a umbanda se alinha à moral cristã e ao projeto de embranquecimento, menor é a visibilidade e o reconhecimento conferidos às mulheres. Por outro lado, quando se reaproxima de suas raízes africanas, a religião fortalece a centralidade das lideranças das mulheres e valoriza o feminino.

A tensão entre apagamento institucional e presença na prática religiosa me levou a buscar outras formas de acessar a história da umbanda a partir de uma perspectiva que reconheça a agência das mulheres. Apesar da tentativa de apagamento promovida pela institucionalização da religião, outras formas de leitura da história revelam uma presença feminina contínua e estruturante na umbanda. Ao ler nas entrelinhas dos registros, pesquisar em fontes jornalísticas e recontar a história a partir da perspectiva da mulher, muitas vezes considerados marginais pelas fontes, torna-se possível reconhecer essa presença fundamental. Essa umbanda que se organizou por meio das federações e do conhecimento letrado representava apenas os interesses de um pequeno grupo. O que a pesquisa mostrou é que havia terreiros em atividade, com mulheres, negras ou não, em posições de liderança. Algumas dessas mulheres, mais alinhadas à ideologia hegemônica, tiveram algum espaço, mesmo que restrito, nesta umbanda institucionalizada. Outras, em geral negras, permaneceram à margem deste processo, resistindo. A história de Tia Fé confirma a existência de terreiros à margem das

federações oficiais, os quais permaneceram fora dos registros produzidos pelos intelectuais letrados da época.

A atuação de mulheres como Tia Fé representa uma potente forma de resistência, transformando o terreiro em um espaço de poder, cura e afirmação contra o racismo e o sexismo estruturais da sociedade brasileira. Nesse sentido, a pesquisa revela uma contradição: se, por um lado, o processo de institucionalização da umbanda as manteve à margem do poder formal e da visibilidade, por outro, essa mesma exclusão pode ter permitido a sobrevivência e resistência de inúmeros terreiros liderados por mulheres, preservando formas de saber e prática que escaparam à normatização institucional. Essa constatação foi também apontada na banca de qualificação, quando o professor Ênio observou: “Se tirássemos as mulheres da umbanda, a umbanda enfraqueceria ou até desapareceria, porque a presença é tão forte que talvez elas sejam uma barreira meio invisível de proteção à própria religiosidade pelas práticas que elas desenvolvem.”<sup>83</sup> A fala sintetiza aquilo que esta pesquisa buscou demonstrar: a força invisibilizada das mulheres é, paradoxalmente, o que sustentou a continuidade da umbanda. A análise desenvolvida ao longo do trabalho permite afirmar que a mulher negra foi um dos principais alicerces da religiosidade umbandista, sustentando práticas, corpos e territórios diante das exclusões institucionais.

Essa agência tem raízes históricas: a resistência, a transmissão de saberes ancestrais e o acolhimento coletivo encontrados na umbanda estão em continuidade com as tradições afro-diaspóricas que a precederam. O resgate dessas práticas neste trabalho evidenciou a centralidade das mulheres negras desde os calundus, mostrando que elas não foram coadjuvantes, mas verdadeiras matriarcas, benzedeiras e mães de santo. Sua atuação estruturou redes de solidariedade e cuidado espiritual, físico e emocional, tecendo formas de sociabilidade que deram sustentação à religiosidade afro-brasileira. Mesmo diante da marginalização e da perseguição, essas mulheres estabeleceram territórios autônomos de resistência, preservando práticas e saberes que afirmam o papel da mulher negra como liderança espiritual. Essas permanências de uma tradição matrifocal revelam que a agência feminina sobreviveu como uma força silenciosa de sustentação na formação da umbanda.

Ainda que não fosse o objetivo central deste trabalho, percebi ao longo da pesquisa que diversas práticas hoje associadas à umbanda, como a incorporação de entidades, o atendimento ao público, a assistência a males físicos e espirituais, bem como rituais de cura, já estavam presentes nas tradições espirituais de matriz africana desde o século XVII. Diante disso, a tese

---

<sup>83</sup> Comunicação oral de Ênio José da Costa Brito durante banca de qualificação de mestrado da autora, realizada no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP, em 21 de novembro de 2024.

de que a umbanda teria nascido exclusivamente do kardecismo, com posterior incorporação de elementos afro-brasileiros, revela-se historicamente insustentável. Ao contrário, os dados apontam para uma continuidade e ressignificação de práticas africanas que, ainda que transformadas pelo contexto urbano e pelas trocas inter-religiosas, influenciaram a formação da umbanda. Ao colocar a mulher negra no centro da discussão sobre a umbanda, esta pesquisa lançou luz sobre as raízes africanas da religião, presentes muito antes de sua institucionalização.

Outra questão que considero relevante destacar é que o feminino continuou resistindo dentro dos terreiros, especialmente por meio de sua dimensão simbólica, expressa no culto às Iyabás<sup>84</sup> e na atuação das entidades espirituais femininas que se manifestam nas giras. Mesmo com as distorções provocadas pela incorporação de valores patriarcais e católicos, como analisa Augras (2006), essa presença simbólica permaneceu. Na mitologia iorubá, as Iyabás como Iemanjá, Nanã, Oxum e Iansã, são deidades que representam o princípio materno gerador e fértil, mas que também possuem sexualidade ativa, relacionam-se com diversos homens, vão à guerra, praticam incesto e abandonam seus filhos. A Pombagira é a mais famosa representante das mulheres entre as entidades espirituais, representando a mulher que não foi domada pelo patriarcado e que subverte a ordem imposta. Por esse motivo, foi demonizada e vulgarizada no senso comum. Além delas, outras diversas entidades femininas se manifestam e são centrais nas giras, como caboclas, pretas-velhas, meninas, ciganas, baianas, malandras, cangaceiras, marinheiras, marisqueiras e toda a espiritualidade feminina. É contraditório observar como essa importância ritual e simbólica não se refletiu no processo formal da umbanda.

Essa permanência da mulher na umbanda não se limita ao mito e ao simbólico, mas também no cotidiano dos terreiros, acumulando funções rituais, de liderança e de cuidado. Em minha banca de defesa, Cláudia Alexandre<sup>85</sup> pontuou que, em sua visão, a umbanda é a religião mais feminina dentro do campo religioso afro-brasileiro. Na introdução deste trabalho, assinalei que, no levantamento inicial, encontrei mais referências a mulheres sacerdotisas no candomblé do que na umbanda, o que poderia sugerir maior participação feminina no candomblé. Contudo, Claudia Alexandre (2025) pondera que, no interior da umbanda, as mulheres “ocupam todos os espaços”, podendo ser sacerdotisas, auxiliares, responsáveis por conduzir trabalhos e por tarefas rituais variadas, ao passo que, em certos contextos do candomblé, persistem interdições

---

<sup>84</sup> Iyabás - “(iyá, mãe e obá, rainha), mãe rainha” (Alexandre, 2024, p.63). São conhecidas como orixás femininas. Orixás são divindades iorubá.

<sup>85</sup> Comunicação oral de Cláudia Alexandre durante banca de defesa de mestrado da autora, realizada no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP, em 09 de setembro de 2025.

específicas para mulheres em relação a instrumentos ou determinadas funções, como ogãs, por exemplo.

Embora o foco tenha recaído sobre as mulheres negras ao longo da pesquisa, levanto a hipótese de que a persistência do feminino também esteja relacionada ao elemento indígena. No início desta dissertação, procurei dar certo destaque às mulheres indígenas, que, ao longo do desenvolvimento do trabalho, acabaram ocupando um espaço menor nas discussões. Em diversos momentos, questionei se seria válido manter todo o contexto inicial sobre a miscigenação no Brasil e a condição da mulher indígena. Cheguei a considerar a possibilidade de retirar essa discussão, não por duvidar de sua relevância, mas por receio de que fosse interpretada como um desvio temático ou como um eixo que perde força ao longo da dissertação.

Ainda assim, optei por preservar essa abordagem e de incluir a discussão sobre a sub-representação do elemento indígena nas análises sobre as origens da umbanda, pois entendo que essa é uma lacuna que merece atenção por parte dos pesquisadores, especialmente diante da importância da linha de caboclos e de outros elementos indígenas nas práticas umbandistas. O fato de eu não ter encontrado elementos suficientes para discutir a mulher indígena no mesmo nível de profundidade que as mulheres negras e brancas já constitui, por si só, uma evidência do apagamento a que foram submetidas. Nesse sentido, um dos caminhos que penso em desenvolver a partir desta pesquisa é o aprofundamento do resgate histórico sobre as origens indígenas da umbanda, que ficou evidente ser uma lacuna de estudo no campo umbandista.

Outra possibilidade de desdobramento desta pesquisa é a construção de um panorama sobre quem são as lideranças femininas da umbanda na atualidade. Iniciei esse caminho mencionando dois nomes importantes, Mãe Cláudia Alexandre e Mãe Flávia Pinto, ciente de que muitas outras mulheres compõem esse universo. O campo umbandista contemporâneo é marcado por uma complexidade própria, atravessada por diversas vertentes e por múltiplas formas de viver, pensar e praticar a religião. Por isso, a umbanda contemporânea tem sido nomeada no plural como umbandas. Encontramos atualmente diferentes denominações, como umbanda branca, umbanda tradicional, umbanda xamânica, umbanda esotérica, “umbandomblé”, umbanda omolocô, umbanda de caboclo, entre outras. Investigar quem são as mulheres que atuam nesses diferentes contextos, suas origens, modos de acesso ao sacerdócio e formas de organização dos terreiros permitiria mapear presenças ainda pouco visibilizadas e aprofundar a compreensão da agência feminina na Umbanda contemporânea. Trata-se de um campo com potencial para enriquecer tanto o debate acadêmico quanto o reconhecimento simbólico dessas mulheres.

Essa pesquisa também é um convite para que mais mulheres escrevam suas memórias e experiências sobre a umbanda. Embora este trabalho tenha privilegiado as figuras das mães de santo, cujas posições de liderança possibilitaram o resgate de suas trajetórias nos registros disponíveis, as mulheres estão presentes em todas as dimensões da vida religiosa. São médiuns de incorporação, cambonas, curimbeiras, cozinheiras, cuidadoras, atividades de apoio e responsáveis por funções muitas vezes invisíveis, porém indispensáveis à sustentação das casas de umbanda. São mulheres plurais em funções diversas produzindo experiências diferentes com a religião. Por esse motivo, é importante que essas mulheres também possam narrar. Registrar suas práticas e experiências é uma forma de garantir que suas memórias não sejam apagadas e que a história da umbanda seja, de fato, escrita por quem a vive.

Em alguma medida, estou também registrando minha história neste trabalho. Falar das mulheres na umbanda, para mim, é também falar da minha própria trajetória como umbandista. Ao longo desta pesquisa, me vi diante de novas perguntas às quais me permito registrar em um ato de coragem provocativo ao final desta dissertação. Se a umbanda é uma religião que herda o culto a ancestralidade advinda dos povos originários e africanos, como uma mulher branca como eu pode manifestar espíritos como caboclo, preta-velha, criança, cigana, marinheiro, exu, pombagiras e demais entidades? Reconheço na minha história familiar a presença de uma bisavó indígena, uma bisavó e uma avó negra, um avô preto, uma avó e mãe branca e pai pardo. É evidente que não posso, nem pretendo, me declarar como mulher parda, nem dizer que conheço, na pele, as formas de opressão vividas por essas mulheres. No entanto, meu corpo carrega essa ancestralidade, tanto no DNA quanto nas manifestações espirituais que se expressam no terreiro. Não estou convencida de que isto seja explicado apenas por um sincretismo ou amalgamento, ou ainda pelo dito “embranquecimento da umbanda”.

Percebi que, mesmo envolta em tantas discussões, a miscigenação é uma realidade inquestionável da nossa constituição enquanto povo, e, a meu ver, ela é também estruturante para compreender as manifestações nos terreiros. Arrisco dizer que possivelmente estamos diante de uma mistura que se inscreve na própria corporeidade, resultado da miscigenação que forjou corpos aptos a estabelecer conexões com uma espiritualidade formada por entidades que também representam o próprio processo histórico brasileiro. Minha provocação, aqui, é estimular debates menos polarizados, que nos permitam compreender, com mais profundidade, o que significa sermos um país miscigenado e termos manifestado uma religião genuinamente brasileira, como a umbanda. Genuinamente brasileira, não sob a ótica enganosa da democracia racial, mas a partir da miscigenação que habita nossos corpos e possibilita nossa experiência espiritual.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes Primárias

Biblioteca Digital Luso Brasileira - <https://bdlb.bn.gov.br/> . Acesso em: 10/10/2024

Jornal *A Luta Democrática* (Rio de Janeiro). Diversos números. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

Jornal *A Noite* (Rio de Janeiro). Diversos números. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

Jornal *Diário Carioca* (Rio de Janeiro). Diversos números. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

Jornal *Diário da Noite* (Rio de Janeiro). Diversos números. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

Jornal *Diário de Notícias* (Rio de Janeiro). Diversos números. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

*Jornal do Commercio do Rio de Janeiro*. Diversos números. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

*Jornal de Umbanda* (Rio de Janeiro). Diversos números. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

Jornal *Gazeta de Notícias* (Rio de Janeiro). Diversos números. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

Jornal *O Paiz* (Rio de Janeiro). Diversos números. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

Jornal *O Radical* (Rio de Janeiro). Diversos números. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

### Outros documentos

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania - MDH. Painel de Dados da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos – Disque 100. 2023 e 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/painel-de-dados>. Acesso em: 16/07/2025.

PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de Outubro de 1941. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. Disponível em: [https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C\\_autores/Congresso\\_de\\_Umbanda.pdf](https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf) . Acesso em 04/01/2025.

SENADO FEDERAL. Manual de Comunicação. Secretaria de Comunicação Social. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/manualdecomunicacao/estilos/indio>. Acesso em: 13/julho/2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico 2022: Panorama por indicadores – Tema: Religião. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR&tema=10>. Acesso em: 16/07/2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. Agência de Notícias IBGE, junho 2025. 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>. Acesso em: 16/07/2025.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL- IPHAN. Dossiê IPHAN - Matrizes do samba no Rio de Janeiro: partido-alto, samba de terreiro, samba-enredo. Brasília, DF: Iphan, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/DossieSambaWeb.pdf>. Acesso em: 01/07/2025.

### Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

ALEXANDRE, Claudia. *Exu e Ogum no terreiro de samba: um estudo sobre a religiosidade da escola de samba Vai-Vai*. 2017. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

ALEXANDRE, Claudia. *Orixás no terreiro sagrado do samba: Exu e Ogum no Candomblé da Vai-Vai*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2021.

ALEXANDRE, Claudia. *Exu feminino e o matriarcado nagô: indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição dos candomblé yorubá-nagô e a emancipação das “Exu de Saia”*. 2021. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

ALEXANDRE, Claudia. *Exu-mulher e o matriarcado nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos Candomblés*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2023.

ALEXANDRE, Claudia. Invisibilidade das mulheres negras nos registros da umbanda no Brasil: racismo e sexismo no campo religioso afro-brasileiro. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 72, n. 1, p. 53-72, jan./jun. 2024.

ALEXANDRE, Claudia Regina. Comunicação oral à autora na banca de defesa de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, PUC-SP, São Paulo, 09 set. 2025.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2014.

ARAUJO, Lorraine Marie Farias de. A função social do par colonização/cristianismo no sistema do capital. *Revista Primavera Vermelha*, 2022.

AUGRAS, Monique. De Yá mi a pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 17-44.

AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia: palimpsesto selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

BÁEZ, Fernando. *A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela umbanda omolocô. *TransVersos*, n. 13, p. 53-78, 2018.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Edição comemorativa 1949-2019. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

BELTRÃO, Kaizô Iwakami. Alfabetização por raça e sexo no Brasil: um modelo linear generalizado para explicar a evolução no período 1940-2000. In: *IX Seminar of Applied Statistics of the Inter-American Statistical Institute*, Rio de Janeiro, Brazil, July 2003. p. 7-10.

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BENISTE, José. *História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.

BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BICEGLIA, Tânia Regina. *A mulher e a evolução histórica de suas conquistas na legislação civil e constitucional brasileira*. Monografia (Bacharelado em Direito). Presidente Prudente, 2002.

BRITO, Ênio José da Costa. Tradições religiosas entre a oralidade e o conhecimento do letramento. Parte IV Ciências das Linguagens Religiosas. In: *Compêndio de Ciência da religião*. João Décio Passos, Frank Usarski (org.). São Paulo: Paulinas:Paulus, 2013. p. 485-498.

BRITO, Ênio José da Costa. Comunicação oral à autora na banca de qualificação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, PUC-SP, São Paulo, 21 novembro 2024.

BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na umbanda. *Revista Religião e Sociedade*, v. 1, n. 1, p. 31-42, 1977.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana; CONCONE, Maria Helena Vilas Boas; NEGRÃO, Lísias Nogueira et al (Org). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro. Editora Marco Zero, 1985.

CABRAL, Sérgio. *Escolas de samba do Rio de Janeiro*. Editora Lazuli LTDA, 2016. Disponível em: <https://dlivros.com/livro/escolas-samba-rio-janeiro-sergio-cabral>. Versão digital. Acesso em: 01/07/2025.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Educação, São Paulo, 2005.

CASTELO, Cláudia. O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). In: NUNES, Henrique Barreto; CAPELA, José Viriato (org.). *O Mundo Continuará a Girar*. Prêmio Victor de Sá de História Contemporânea, 20 anos (1992-2011). Braga: Conselho Cultural da Universidade do Minho, 2011.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP, 1987.

CONDURU, Roberto. *Pérolas negras – primeiros fios: experiências artísticas e culturais nos fluxos entre África e Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda*. São Paulo: Editora Madras, 2019

DA CRUZ, Fabiane Medina. Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: A rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. In: Dorrico, Julie; Danner, Fernando; Danner, Leno Francisco (Org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

DA SILVA, Maria Beatriz Nizza. Mulheres brancas no fim do período colonial. *Cadernos Pagu*, n. 4, p. 75-96, 1995.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*, n. 55, p. 82-111, 2002.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. Umbanda: uma religião entre Pólos. *Revista USP*, n. 32, p. 214-221, 1996.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 28, n. 55, p. 7-25, 2015.

DE CAMINHA, Pero Vaz. Carta de Pero Vaz de Caminha. DF letras: a revista cultural de Brasília. Câmara Legislativa do Distrito Federal, v. 5, n. 59/62, jan./maio. 1999. *Encarte do DF Letras*, v.1, n. 1, p. 1-8.

DEL PRIORE, Mary. *Sobreviventes e guerreiras: uma breve história da mulher no Brasil de 1500 a 2000*. São Paulo: Planeta Estratégia, 2020.

DE SOUZA, Patrícia Rodrigues de. *Religião Material: o estudo das Religiões a partir da Cultura Material*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo- Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. São Paulo, 2019.

DE SOUZA, Patrícia Rodrigues de. Abstinência (verbetes). In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Org.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2022.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Mulheres sem história. *Revista de História*, n. 114, p. 31-45, 1983.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Cotidiano e Poder em São Paulo no Sec. XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. In: DE HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar Tempo. 2019.

DIAS, Renato Henrique Guimarães. *Registros de Umbanda*. Rio de Janeiro: Edição do autor, 2013.

DO RIO, João. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976. Disponível em: [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action&co\\_obra=7617](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action&co_obra=7617). Versão digital. Acesso em: 29/01/2025.

DOS SANTOS, Juana Elbein. *Os Nagô e a Morte: pàdè, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Teresópolis: Editora Vozes, 2012.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Edipro, 2023.

FERRETI, Sergio F. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. *Periódicus*, Salvador, n. 3, v. I, p. 152-169, mai.-out. 2015.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 183- 217.

GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz. Indígenas e africanos. In: GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GOMES, Hanna Katherine Ferreira. "Firma o tambor para a Rainha do terreiro": mulheres plurais e afro-religiosidade oitocentista. *Revista Em Favor de Igualdade Racial*, v. 7, n. 1, p. 116-132, 2024.

GORENDER, Jacob. *Brasil em Preto & Branco: o passado escravista que não passou*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2000.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRUBE, Bruno dos Santos. *Sobre as Identidades no Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda (1949-1960)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Paraná, 2024.

JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Umbanda: a problemática questão de suas origens, o arranjo de sua cosmovisão. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 41, p. 153-164, 2013.

JORGE, Érica Ferreira da Cunha; RIVAS, Maria Elise Gabrielle Baggio Machado; CARNEIRO, João Luiz de Almeida. O espaço da mulher nas fases da Umbanda Esotérica. *Religare*, v. 13, n. 1, p. 57, jul. 2016.

JURUÁ, Padrinho (1956). *Coletânea Umbanda: A manifestação do espírito para a caridade – As origens da Umbanda I*. São Caetano do Sul: Fundação Biblioteca Nacional, 2013.

KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos: filosofia espiritualista*. Tradução de Guillon Ribeiro. Brasília: FEB, 2019.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Médiuns: ou Guia dos médiuns e dos evocadores*. Tradução de Guillon Ribeiro. Brasília, DF: FEB, 2020.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*, v. 7, n. 01-02, p. 143-156, 1999.

LEITE, Serafim. Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1538-1553). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, v. I, p. 150.

LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Cultrix, 2019.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011. Recurso digital: ePub. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/62827235/lopes-nei-enciclopedia-brasileira-da-diaspora-africana>. Acesso em: 17/06/2025

MAESTRI, Mário. *Terra do Brasil: a conquista lusitana e o genocídio tupinambá*. São Paulo: Moderna, 1993.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1992.

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

MURARO, Rose M. Breve introdução histórica. In: FRAMER, H.; SPRENGE, J. M. (Org) *Maleficarum. O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosas dos Ventos, 1993.

NASCIMENTO, Beatriz. Uma história feita por mãos negras. In: RATTIS, Alex (Org). : *Relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1993.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. Edusp, 1996.

NÓBREGA, Manuel da. Informação das Terras do Brasil. In: LEITE, Serafim. Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1538-1553). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, v. I, p. 150.

NOGUEIRA, Farlen de Jesus. “O papa da umbanda omolocô”: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 – 1979). Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Uma discussão teórica sobre as interpretações do mito fundador da Umbanda*. 2013.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. *Cadernos CERU*, v. 9, p. 119-125, 1976.

ORTIZ, Renato. Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, Dez, 1984.

ORTIZ, Renato. Breve nota sobre a umbanda e suas origens. *Religião e sociedade*, v. 13, n. 1, p. 134-7, 1986.

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

OYĚWÚMÍ, Oyèrónké. *Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [Iorubás]*. Tradução Wanderson Flor Nascimento. What Gender is Motherhood, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

OYĚWÚMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PÊPE, Suzane Pinho. Feitiçaria: terminologia e apropriações. *Sankofa*, v. 2, n. 3, p. 52-69, São Paulo, 2009.

PINHEIRO, André de Oliveira. Revista Espiritual de Umbanda: mito fundador, tradição e tensões no campo umbandista. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

PINTO, Céli Regina Jardim. Elas não ficaram em casa. As primeiras mulheres deputadas na década de 1950 no Brasil. *Varia História*, v. 33, n. 62, p. 459-490, 2017.

PINTO, Flávia. *Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2020.

PINTO, Mãe Flavia. *Salve o matriarcado: manual da mulher búfala*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2021.

PINTO, Flávia. *Umbanda Preta: raízes africanas e indígenas*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé Editora, 2022.

PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Torres de. *As impressionantes cerimônias de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Souza, 1955.

PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Torres de. *Doutrina e Ritual de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1970. Recurso digital. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/516123229/Tancredo-da-Silva-Pinto-Cabala-Umbandista>. Acesso em: 11/06/2024

PINTO, Tancredo da Silva; DE FREITAS, Byron Torres. *Cabala Umbandista*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1971.

POSSIDÔNIO, Eduardo. *Entre Ngangas e Manipansos: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Salgado de Oliveira. Niterói, 2015.

RAGO, Margareth. As mulheres na historiografia brasileira. In: DA SILVA, Zelia Lopes (Org.). *Cultura histórica em debate*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

REIS, João José. Revisitando ‘Magia Jeje na Bahia’. In: REIS, J.J. *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido de Brasil*. São Paulo: Global, 2015.

RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché Editora, 2013.

RIVAS, Maria Elise G. B. M. *Tem mulher na macumba “sim sinhô”: as mulheres negras na macumba religiosa e musical carioca entre 1870 e 1930*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, São Paulo, 2017.

RODRIGUES, João Carlos. *João do Rio: vida, paixão e obra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

RODRIGUES, Maria Paula. Apresentação. In: AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística; 21).

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Bahia: P55 edição. 2021. Versão digital.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 9, 2009.

SAFFIOTI, Heleieth. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.

SAFFIOTI, Heleieth. A mulher na sociedade de classes: Mito e realidade. São Paulo: Expressão Popular, 2013. SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, p. 123-153, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia: com novo pós-escrito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SILVA, Carolina Rocha. *O sabá do sertão: feitiçarias, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

SILVA, Carolina Rocha. Com quantos medos se constrói uma bruxa? Demonização e criminalização das mulheres no Brasil Colonial. *Revista de Antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAA) da Universidade Federal do Paraná (UFPR), v. 19, n. 2, 2018.

SILVA Jr., Hédio. Mulher Negra: necessidade de demandas judiciais específicas. In: Barsted, Leila Linhares et al. *As mulheres e a legislação contra o racismo*. Rio de Janeiro: Cepia, 2001.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta. *Mistérios e práticas da lei de Umbanda*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1962.



SILVA, Woodrow Wilson da Matta. *Umbanda do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1969.

SILVEIRA, Leandro Manhães. *Nas trilhas de sambistas e "povo do santo": memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. 2012.

SIMAS, Luiz Antônio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SIQUEIRA, Cristian. *O fenômeno Seu Sete da Lira – Cacilda de Assis a médium que parou o Brasil*. Porto Alegre: Legião, 2020.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

SOIHET, Rachel. *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*, [S. I.], v. 27, n. 54, 2007

SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2017. p. 362-400.

SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: SOUZA, L. de M. *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

SOUZA, Sandra Duarte de. *Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas*. Revista Estudos Feministas, v. 12, p. 122-130, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos pecados: Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

VAINFAS, Ronaldo. Prefácio à 1ª edição. In: FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

TERTULIANO, Jeane. *De Cultu Feminarum (Sobre o adorno das mulheres)*. IN: BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

THEODORO, Helena. Guerreiras do samba. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, v. 6, n. 1, p. 223-235, 2009.

THEODORO, Helena. Religiões afro-brasileiras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2014. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3). Formato: ePub.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *A construção histórica da literatura umbandista*. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2010.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *História da Umbanda no Brasil*. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2014.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *A Gênese da Umbanda: uma linha do tempo*. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2024.

### Referências digitais

ALEXANDRE, Cláudia Regina. Currículo Lattes. Disponível em: <https://lattes.cnpq.br/>. 2025. Acesso em: 17/jul/2025.

ALEXANDRE, Cláudia; CUMINO, Alexandre. Origens das Umbandas. Museumbanda, novembro de 2021. Disponível em: <https://museumbanda.mus.br/historia-das-umbandas/>. Acesso em: 08/10/2024.

BELIEVE.EARTH. Mãe Flávia Pinto: sacerdócio é diálogo. 2017. Disponível em: <https://believe.earth/pt-br/mae-flavia-pinto-sacerdocio-dialogo/>. Acesso em: 17/jul/2025.

BRANDÃO, Pablo. Fé Benedita de Oliveira. Wikifavelas: Dicionário de Favelas Marielle Franco, 2023. Disponível em: [https://wikifavelas.com.br/index.php/F%C3%A9\\_Benedita\\_de\\_Oliveira](https://wikifavelas.com.br/index.php/F%C3%A9_Benedita_de_Oliveira). Acesso em: 26/06/2025.

KREXU, Myrian. A mãe do Brasil é indígena. REPAM, 2022. Disponível em: <https://repam.org.br/a-mae-do-brasil-e-indigena/>. Acesso em: 22/jul/2024.

ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/>. Acesso em: 10/10/2024.

PINTO, Flávia. Publicação na conta pessoal do Instagram. Abril/2025. Disponível em: [https://www.instagram.com/reel/DIq3zQnol\\_p/](https://www.instagram.com/reel/DIq3zQnol_p/). Acesso em: 17/ju/ 2025.

TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE (TENSPP). História. A primeira tenda de Umbanda. Disponível em: <https://www.tensp.org/historia>. Acesso em: 02/03/2025.

WIKIFAVELAS. Wikifavelas: Projeto. Dicionário de Favelas Marielle Franco, [2019]. Disponível em: <https://wikifavelas.com.br/index.php/Wikifavelas:Projeto>. Acesso em: 26 jun. 2025.

### Imagens

BROCOS, Modesto. A Feiticeira. Rio de Janeiro, RJ: s.n., 1932. 1 grav., metal(água forte), p&b, 19,9 x 16,5cm em papel 38,4 x 28 cm. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon414816/icon414816.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon414816/icon414816.jpg). Acesso em: 21/10/2024.

BROCOS, Modesto. A mandinga. Rio de Janeiro, RJ. 1895. Óleo sobre tela, 45 cm x 34 cm. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra34936/a-mandinga>. Acesso em: 21/10/2024.

CUMINO, Alexandre. Imagens do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em 1941. Facebook, 15 out. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/colégiopenabranca/posts/pfbid0293nXQnmHG1UdXAqTr2fxz5eYRpqtQ7zvepwkrumiVYBqFjdV5oLNShDEvi9LPcM2l>. Acesso em: 25 maio 2025.

DISCOGS. Yaôs da T. E. Cabloco Rompe Mato – Umbanda Querida. Disponível em: <https://www.discogs.com/release/14583810-Ismael-De-Souza-Ya%C3%B4s-Da-T-E-Cabloco-Rompe-Mato-Umbanda-Querida>. Acesso em: 25/06/2025.

TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE (TENSP). Fotografia histórica da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Zilméia e Zélia. Disponível em: <https://www.tensp.org/fotografias-historicas>. Acesso em: 14/06/2025.

TRINDADE, Diamantino F. Macumba Carioca. Mandala dos Orixás, 20 abril de 2012. Disponível em: <https://mandaladosorixas.blogspot.com/2012/04/macumba-carioca.html>. Acesso em: 21/06/2025

TRINDADE, Diamantino F. Mãe Cacilda de Assis - médium do Seu Sete da Lira. Mandala dos Orixás. 15 de Julho de 2015. Disponível em: <https://mandaladosorixas.blogspot.com/2015/07/mae-cacilda-de-assis-medium-do-seu-sete.html>. Acesso em: 25/06/2025

## Vídeos

II SIMPÓSIO Ciência da Religião e as Tradições de matrizes africanas e indígenas. Vídeo: 1h59min25s. Publicado pelo canal Veredas - Imaginário Religioso Brasileiro. 27 de Março de 2025. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=iq\\_v3wG1Hus&t=2s](https://www.youtube.com/watch?v=iq_v3wG1Hus&t=2s). Acesso em: 26/06/2025

DIALOGOS SOBRE UMBANDA: A Cabana de Pai Joaquim de Loanda com Mãe Jussara. Filipe Brasil e Jussara Gomes. Vídeo: 1h31min6s. Publicado pelo canal Templo Espiritualista Aruanda. 21 de agosto de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OrXLcgJyeGk>. Acesso em: 04/01/2025

ESPECIAL Dias das Mulheres - Mulher na Umbanda com Mãe Cláudia Alexandre | Ep. 351 Diário do Médium. Cláudia R. Alexandre e Rodrigo Queiroz. Vídeo: 1h24min57s. Publicado pelo canal Umbanda EAD. 07 de Março de 2024. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Q\\_iI4rOg9E4&t=1052s](https://www.youtube.com/watch?v=Q_iI4rOg9E4&t=1052s). Acesso em: 20/05/2024

ORIGEM e raízes na Umbanda no Brasil com Mãe Claudia Alexandre. Cláudia R. Alexandre e Rodrigo Queiroz. Vídeo: 1h26min55s. Publicado pelo canal Umbanda EAD. 07 de junho de 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Yiit-TB85dA&t=2182s>. Acesso em: 04/01/2025

## Legislação consultada

BRASIL. Constituição (1824). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1824. Promulgada em 25 de Março de 1824. Brasília: Senado Federal, 1924.

BRASIL. Constituição (1934). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Promulgada em 16 de julho de 1934. Brasília: Senado Federal, 1934.

BRASIL. Constituição (1946). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1946. Promulgada em 18 de setembro de 1946. Brasília: Senado Federal, 1946.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa dos Estados Unidos do Brasil de 1988. Promulgada em 05 de Outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Brasília, DF: Câmara dos Deputados.

BRASIL. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm)>. Acesso em: 26/06/2024.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Instituto Estatuto da Igualdade Racial. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 21 jul. 2010. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm). Acesso em: 16/07/2025.

## APÊNDICE

### APÊNDICE A – Perfil das vítimas de intolerância religiosa no Brasil (2023–2024)

Categoria Liberdade de religião ou crença - perfil das vítimas - Todas as religiões			2023			2024			Crescimento 2024 x 2023
					%			%	
Total denúncias Brasil			1482			2472			67%
Sexo Feminino			883	60%		1423	58%		61%
	Mulheres brancas		312	35%		490	34%		57%
	Mulheres pardas		339	38%		543	38%		60%
	Mulheres pretas		146	17%		264	19%		81%
	Mulheres negras (pardas + pretas)		485	55%		807	57%		66%

Fonte: Tabela elaborada pela autora a partir de dados do Painel de Dados da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos – Disque 100 - MDH (Brasil, 2023-2024)

### APÊNDICE B – Perfil das vítimas de intolerância religiosa praticantes de Umbanda e Candomblé no Brasil (2023–2024)

Categoria Liberdade de religião ou crença - perfil das vítimas - Umbanda e Candomblé			2023			2024			Crescimento 2024 x 2023
					%			%	
Total denúncias Brasil			115			187			63%
Sexo Feminino			59	51%		123	66%		108%
	Mulheres brancas		15	25%		51	41%		240%
	Mulheres pardas		29	49%		47	38%		62%
	Mulheres pretas		12	20%		22	18%		83%
	Mulheres negras (pardas + pretas)		41	69%		69	56%		68%

Fonte: Tabela elaborada pela autora a partir de dados do Painel de Dados da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos – Disque 100 - MDH (Brasil, 2023-2024)