

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

CAROLINA DOS SANTOS

**UMBANDA: HIBRIDIZAÇÃO E TRANSNACIONALIZAÇÃO DAS RELIGIÕES DE
TERREIRO NA ARGENTINA**

CAMPINAS

2026

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO
CAROLINA DOS SANTOS

UMBANDA: HIBRIDIZAÇÃO E TRANSNACIONALIZAÇÃO DAS
RELIGIÕES DE TERREIRO NA ARGENTINA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Ciências da Religião da Escola de
Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais da Pontifícia
Universidade Católica de Campinas como exigência para
obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião

Orientadora: Prof^a Dra. Cleusa Caldeira

CAMPINAS

2026

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S237	dos Santos, Carolina UMBANDA: HIBRIDIZAÇÃO E TRANSNACIONALIZAÇÃO DAS RELIGIÕES DE TERREIRO NA ARGENTINA / Carolina dos Santos. - Campinas: PUC-Campinas, 2026. 130 f. Orientador: Cleusa Caldeira. Dissertação (Mestrado em CIÊNCIAS DA RELIGIÃO) - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2026. Inclui bibliografia. 1. umbanda. 2. transnacionalização. 3. quimbanda. I. Caldeira, Cleusa. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. III. Título.
------	---



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CAROLINA DOS SANTOS

**UMBANDA: HIBRIDIZAÇÃO E TRANSNACIONALIZAÇÃO
DAS RELIGIÕES DE TERREIRO NA ARGENTINA**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação
de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e
aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 19 de junho de 2026.

Documento assinado digitalmente:
CELSONO GABATZ
Data: 28/06/2026 15:28:35 -0500
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

PROF. DR. CELSO GABATZ - (EST)

PROF. DR. DAVID MESQUIATI DE OLIVEIRA (PUC-CAMPINAS)

PROFA. DRA. CLEUSA CALDEIRA – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

Dedico este trabalho a Vitor Novakoski, meu companheiro na jornada da vida, e a Gisele Beloto, cujo apoio e incentivo foram essenciais para que eu não desistisse ao longo desta caminhada, sobretudo nos momentos mais desafiadores.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Cleusa Caldeira, pela orientação, paciência e contribuições fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço profundamente aos professores, Dr. Davi Mesquiati, Prof. Dr. Jefferson Zeferino, Prof. Dr. Celso Gabatz e Dra. Marina Aparecida Oliveira dos Santos Corrêa, que compõem a banca examinadora, pela generosidade em aceitar ler o meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Glauco Barsalini, que me acompanhou durante quase toda a minha trajetória acadêmica, pelas orientações, incentivo e contribuições essenciais para a minha formação.

Ao Prof. Dr. Jefferson Zeferino, pela orientação nas aulas de Seminários de Atividades Programadas (SAP) ao longo de quase todo o curso, contribuindo significativamente para minha formação acadêmica.

Ao Prof. Dr. Breno Martins, pelas aulas inspiradoras e pelas reflexões que enriqueceram minha formação acadêmica.

Ao Prof. Dr. Alejandro Frigerio, pelas valiosas contribuições durante minha qualificação, fundamentais para o aprimoramento desta pesquisa.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pelos ensinamentos e reflexões que contribuíram para minha formação acadêmica.

À minha família, pelo suporte, carinho e incentivo em todos os momentos.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“Muitos anos depois, diante do pelotão de fuzilamento, o coronel Aureliano Buendía havia de recordar aquela tarde remota em que seu pai o levou para conhecer o gelo.”

Gabriel García Márquez, *Cem Anos de Solidão*

(1927–2014)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar a formação, o desenvolvimento e a circulação transnacional da Umbanda, com foco em suas dimensões históricas, ritualísticas e socioculturais no Brasil e na Argentina. A pesquisa compreende a Umbanda como uma religião em constante transformação, atravessada por processos históricos de sincretismo, disputas simbólicas e reelaborações identitárias. A metodologia utilizada é de natureza qualitativa, baseada em revisão bibliográfica e análise interpretativa de produções acadêmicas sobre religiões de matriz afro-brasileira, além de estudos sobre sua expansão e ressignificação no contexto argentino e na região do tríplice fronteira. A Umbanda se constitui no Brasil a partir de múltiplas influências religiosas e culturais, envolvendo elementos indígenas, africanos e cristãos, além de processos de embranquecimento relacionados ao espiritismo. Sua estrutura ritual é marcada por elementos centrais como o altar, os orixás e as entidades espirituais, que organizam a experiência religiosa e a vivência dos praticantes. No processo de expansão para a Argentina, observam-se adaptações e reinterpretações que evidenciam tensões em torno da autenticidade ritual, bem como aproximações simbólicas com outras tradições locais, como nas relações entre Exu Caveira e *San La Muerte*. Na região do tríplice fronteira, destaca-se a transnacionalização da religião, acompanhada por processos de estigmatização e racismo religioso, além da presença expressiva da Quimbanda no contexto contemporâneo argentino. A Umbanda se configura como um fenômeno religioso dinâmico, marcado por deslocamentos geográficos e simbólicos, que evidenciam disputas de sentido, processos de adaptação cultural e permanências históricas relacionadas às matrizes afro-religiosas no espaço latino-americano.

Palavras-chave: umbanda; sincretismo religioso; transnacionalização; religiões afro-brasileiras; Argentina; quimbanda.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the formation, development, and transnational circulation of Umbanda, focusing on its historical, ritualistic, and sociocultural dimensions in Brazil and Argentina. The study approaches Umbanda as a religion in constant transformation, shaped by historical processes of syncretism, symbolic disputes, and the reconfiguration of identities. The research adopts a qualitative methodology based on a literature review and interpretative analysis of academic studies on Afro-Brazilian religions, as well as works addressing their expansion and reinterpretation in the Argentine context and the Tri-Border Region. Umbanda emerged in Brazil through multiple religious and cultural influences, incorporating Indigenous, African, and Christian elements, as well as processes of whitening associated with Spiritism. Its ritual structure is characterized by central elements such as the altar, the orixás, and spiritual entities, which organize religious practice and shape the lived experience of its practitioners. As Umbanda expanded into Argentina, it underwent adaptations and reinterpretations that reveal tensions surrounding ritual authenticity, alongside symbolic convergences with local traditions, particularly in the relationship between Exu Caveira and San La Muerte. In the Tri-Border Region, the transnationalization of Umbanda is accompanied by processes of stigmatization and religious racism, as well as by the significant presence of Quimbanda in contemporary Argentina. Umbanda thus emerges as a dynamic religious phenomenon, marked by both geographical and symbolic displacements that reveal ongoing disputes over meaning, processes of cultural adaptation, and historical continuities rooted in Afro-religious traditions across Latin America.

Keywords: umbanda; religious syncretism; transnationalization; Afro-Brazilian religions; Argentina; quimbanda.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – GENEALOGIA DA UMBANDA NO BRASIL E PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS	13
1.1 Leitura histórica da formação da umbanda	15
1.1.1 A influência indígena no culto da umbanda	18
1.1.2 O embranquecimento e a intelectualidade espírita na umbanda	21
1.1.2 A Presença Cristã na umbanda e sua Mediação Espírita	24
1.1.4 As problemáticas do sincretismo e o Hibridismo no Brasil	26
1.2 Estrutura religiosa, orixás e ritualísticas	30
1.2.1 O Congá como altar central da umbanda	31
1.2.2 O Panteão: orixás e entidades	34
1.2.3 Entre linhas e vertentes: caminhos plurais da umbanda	41
1.2.4 Ser umbandista: vivência, corpo e pertencimento religioso	42
1.2 Umbanda e quimbanda transnacional	44
1.3.1 Quimbanda no Brasil	45
1.3.2 Entre o regional e o ritual: quimbanda e batuque no Sul do Brasil	48
CAPÍTULO 2 - A UMBANDA NO CONE SUL: CIRCULAÇÃO RELIGIOSA, HIBRIDISMO E TRANSNACIONALIZAÇÃO	52
2.1 Expansão transnacional das religiões afro-brasileiras no Cone Sul	54
2.1.1 Hibridismo religioso e transnacionalização afro-religiosa no Cone Sul	54
2.1.2 Religião e formação do Estado-nação argentino	57
2.1.3 História da formação da umbanda na Argentina	60
2.1.4 A umbanda no Uruguai: circulação religiosa e fronteiras culturais	63
2.1.5 A difusão espacial da umbanda no Uruguai e na Argentina	67
2.2 Ritualística, adaptações e disputas identitárias no contexto platino	69
2.2.1 A umbanda em território argentino	71
2.2.2 O terreiro de Mãe Chola de Ogum, em Santana do Livramento	73
2.2.3 Batuque e Quimbanda na Argentina: circulação, adaptação e diferenciação	75
2.2.4 A busca pela “pureza” ritual no Brasil e na Argentina	78
2.2.5 <i>San La Muerte</i> e Exu Caveira: aproximações, tensões e ressignificações	80
CAPÍTULO 3- TRANSNACIONALIZAÇÃO DO RELIGIOSO E DO RACISMO RELIGIOSO	87
3.1 Brasil e a Argentina sob influência colonial	87
3.1.1 Religião negra, culto branco	92
3.1.2 Resgate da cultura afro argentina	94
3.2. A Transnacionalização dos Discursos de Intolerância na Argentina	98
3.2.1 Estigmatização da umbanda na Argentina	99

3.2.2 A Transnacionalização da Intolerância lurdiana na Argentina	103
3.3 A centralidade da quimbanda atualmente.....	106
3.3.1 Predominância da Quimbanda na Argentina dos dias atuais	107
3.3.2 A ritualística da quimbanda na Argentina.....	111
Conclusão.....	115
Referências	118

INTRODUÇÃO

A umbanda, enquanto fenômeno religioso brasileiro, inscreve-se em um campo de complexas disputas simbólicas, históricas e epistemológicas que desafiam abordagens essencialistas da religião. Sua constituição não pode ser compreendida como síntese harmoniosa de matrizes culturais distintas, mas como resultado de processos históricos marcados por assimetrias, hierarquizações e rearranjos contínuos entre tradições indígenas, africanas, europeias e kardecistas. Nesse sentido, trata-se de um campo religioso dinâmico, atravessado por disputas de legitimidade, regimes de visibilidade e formas distintas de produção de autoridade simbólica (Ortiz, 1999; Prandi, 2001; Simas, 2021).

A presente pesquisa parte da problematização dos deslocamentos contemporâneos da Umbanda para além do território brasileiro, interrogando os modos pelos quais práticas religiosas de matriz afro-brasileira se reconfiguram em contextos transnacionais. A circulação da Umbanda entre Brasil e Argentina é compreendida como processo de expansão religiosa marcado por reinterpretações, adaptações e disputas em torno da autenticidade ritual, evidenciando que tais deslocamentos não se restringem à reprodução de formas religiosas, mas implicam transformações profundas nos regimes de sentido e nas práticas devocionais (Frigerio, 2013; Ramirez; Silva, 2021).

Nesse contexto, a expansão da Umbanda para a Argentina e sua presença na região da tríplice fronteira são analisadas como processos de circulação simbólica nos quais se articulam continuidades e rupturas em relação ao contexto de origem. As dinâmicas observadas revelam que a religião se reorganiza a partir de traduções culturais que envolvem tanto a manutenção de referências cosmológicas quanto a incorporação de elementos locais, como evidenciado nas aproximações entre entidades e figuras devocionais em diferentes contextos latino-americanos (Carneiro, 2012; Mauro, 2016).

A análise também contempla as tensões que atravessam a presença da Umbanda na Argentina, especialmente no que se refere ao racismo religioso, à estigmatização das religiões de matriz africana e às disputas em torno de sua legitimidade social. Esses elementos evidenciam a permanência de hierarquias simbólicas que estruturam o campo religioso latino-americano, nas quais se articulam

processos de visibilidade, apagamento e ressignificação das práticas afro-religiosas (Frigerio, 2013; Lamborghini; Frigerio, 2011).

A dissertação está organizada em três capítulos que se articulam de forma complementar, acompanhando o percurso histórico e analítico da pesquisa. O primeiro capítulo apresenta a formação da umbanda no Brasil, discutindo os processos históricos que envolveram sua constituição, as diferentes matrizes religiosas que contribuíram para sua configuração e os principais elementos que estruturam sua cosmologia e prática ritual. Parte-se do pressuposto de que compreender a constituição histórica da religião é condição necessária para analisar seus processos posteriores de circulação e transformação.

O segundo capítulo volta-se à expansão da umbanda para a Argentina, examinando sua inserção em um novo contexto sociocultural e religioso. Nesse percurso, são analisados os processos de transnacionalização, as adaptações e traduções culturais, as disputas em torno da legitimidade e autenticidade ritual, bem como as aproximações simbólicas estabelecidas entre Exu Caveira e San La Muerte.

O terceiro capítulo amplia a análise para a região da Tríplice Fronteira, compreendida como um espaço privilegiado para observar os deslocamentos religiosos, as redes de circulação transnacional e as reconfigurações das religiões de matriz afro-brasileira. São discutidos também, a presença da quimbanda no contexto Argentino, os processos de estigmatização e racismo religioso e as disputas por reconhecimento social e legitimidade que atravessam esse campo religioso. A organização da dissertação segue, portanto, um percurso analítico que parte da constituição histórica da Umbanda, avança para sua expansão além das fronteiras nacionais e culmina na análise das dinâmicas contemporâneas de circulação, adaptação e ressignificação no espaço latino-americano, evidenciando como tais processos redefinem práticas, identidades e formas de pertencimento religioso.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa é de natureza qualitativa e fundamenta-se em revisão bibliográfica e análise interpretativa de produções acadêmicas da História, Ciências Sociais e das Ciências da Religião. O percurso analítico contempla tanto a formação histórica da umbanda no Brasil quanto sua

reconfiguração no espaço argentino, atentando para os processos de circulação simbólica, mediação cultural e reorganização ritual.

Por fim, compreende-se que a umbanda se constitui como um sistema religioso em permanente negociação, no qual tradição e transformação não se apresentam como polos opostos, mas como dimensões constitutivas de sua própria dinâmica histórica. Nesse movimento, a religião mostra sua condição de prática transnacional que se desloca, se adapta e se reinscreve em diferentes contextos, preservando, ao mesmo tempo, marcas estruturais de sua formação no Brasil.

CAPÍTULO 1 – GENEALOGIA DA UMBANDA NO BRASIL E PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS

Neste capítulo vamos analisar a genealogia da umbanda no Brasil e as suas principais características. Veremos que a umbanda pode ser compreendida como uma das expressões religiosas mais características do Brasil, não apenas por ter se desenvolvido em território nacional, mas por condensar, em sua própria formação, diferentes matrizes culturais que se encontraram em condições históricas específicas. Descreveremos como a sua constituição não ocorre de forma espontânea ou homogênea, mas como resultado de processos sociais marcados por deslocamentos forçados, reorganizações culturais e negociações simbólicas que atravessam o período pós-escravidão e a consolidação das cidades brasileiras.

É nesse cenário que veremos como diferentes tradições foram se entrelaçando. E, também, como as práticas religiosas de origem africana, saberes indígenas e elementos do catolicismo popular passaram a conviver e, pouco a pouco, a se reorganizarem em novas formas de expressão religiosa. Nesse caldo cultural, acrescenta-se as influências do espiritismo, que vai introduzir outras formas de compreender a relação entre o mundo material e o espiritual.

Observaremos que a umbanda, portanto, não nasce pronta, ela se constrói a partir dessas aproximações, tensões e adaptações, sendo equivocado reduzi-la a uma origem única. Embora haja a defesa de um único mito fundante, investigaremos que a própria dinamicidade e pluralidade da umbanda aponta para o desmonte desse mito.

No processo de formação, contemplaremos que alguns elementos irão sofrer transformações significativas, especialmente no que diz respeito aos orixás. Oriundos de tradições africanas, esses princípios espirituais ligados às forças da natureza vão passar, no Brasil, por um processo de resignificação. Longe de serem simplesmente preservados, examina-se que os orixás assumem novas formas de organização e passam a coexistir em um mesmo espaço ritual, dialogando com outras referências religiosas e simbólicas. Desta forma, vai se percebendo que essa configuração não pode ser compreendida como uma continuidade direta das práticas africanas, mas como uma reelaboração própria do contexto brasileiro, marcada tanto pela diversidade de origens dos sujeitos envolvidos quanto pelas condições históricas em que essas práticas se desenvolveram.

Iremos descrever que ao lado dos orixás, na umbanda existe a devoção aos ancestrais, que ocupam um lugar distinto dentro da experiência religiosa. Diferentemente dos orixás, que representam forças mais amplas e estruturantes, os ancestrais se manifestam como entidades espirituais que se aproximam da experiência humana, estabelecendo formas de comunicação direta com os praticantes. Essa distinção é fundamental para compreender a dinâmica interna da religião, especialmente no que se refere às práticas mediúnicas que se consolidam ao longo de seu desenvolvimento, uma vez que “os orixás são homenageados na umbanda; eles transmitem suas vibrações para os espíritos ancestrais, mas não são incorporados” (Sampaio; Lages; Campos, 2025, p. 165).

Notaremos que a incorporação dessas entidades, no entanto, não deve ser tomada como um dado inicial, mas como resultado do próprio processo histórico de formação da umbanda. A interação com o espiritismo, em contextos urbanos, contribui para a organização dessas práticas, introduzindo novas formas de interpretar a comunicação com o mundo espiritual. Aquilo que hoje aparece como característica central da umbanda, sua dimensão mediúnica deve ser compreendida como produto de um percurso histórico específico, e não como um ponto de partida.

Ao contrário do que pode parecer, constataremos que sua diversidade não representa ausência de estrutura, mas sim a expressão de um processo histórico complexo, no qual diferentes tradições foram reinterpretadas e incorporadas, dando origem a uma forma religiosa singular no cenário brasileiro.

1.1 Leitura histórica da formação da umbanda

A umbanda pode ser compreendida como uma religião popular brasileira de caráter universalista, cuja constituição resulta da articulação entre diferentes matrizes religiosas: africana, católica, espírita, indígena e orientalista, conforme indicado por Pierre Verger (1999). Essa articulação, no entanto, não se configura como um encontro harmônico entre tradições, mas como um processo historicamente situado, atravessado por relações desiguais de poder. O sincretismo religioso, nesse sentido, não se reduz à ideia de fusão cultural, mas expressa uma dinâmica marcada por hierarquizações, nas quais determinadas matrizes foram privilegiadas em detrimento de outras, como também apontam análises mais recentes sobre a formação social brasileira:

O sincretismo parece-nos evidente, no Brasil, pela própria história do país. Nossos colonizadores portugueses sempre contaram, em seu território, com a presença de povos de procedências diversas, desde os romanos, na Antiguidade e através de toda a Idade Média, com os chamados povos bárbaros, e, depois, com os árabes e judeus, até a época dos descobrimentos. Fomos formados, depois, com a contribuição das mais diversas culturas, procedentes do continente africano, que se somaram às numerosas nações indígenas encontradas em nosso vasto território. Assim o contato entre múltiplas culturas sempre foi característico de nossa sociedade, embora na maior parte do tempo, com predomínio da cultura branca dominante (Ferretti, 2007, p. 4)

A presença indígena na formação da umbanda evidencia essa complexidade. As práticas de cura, o uso de ervas e a relação com a natureza não constituem elementos acessórios, mas indicam a permanência de formas específicas de conhecimento que resistiram às imposições coloniais. Estudos contemporâneos têm enfatizado que essas permanências não se dão de maneira passiva, mas por meio de processos ativos de reelaboração e adaptação, nos quais diferentes saberes são reconfigurados em contextos de desigualdade histórica.

A própria tentativa de explicar a origem da umbanda revela o caráter disputado de sua construção. Ainda que não haja consenso na historiografia, podem-se identificar alguns eixos interpretativos recorrentes: a narrativa que associa a fundação a um evento específico, a leitura que enfatiza a continuidade de práticas religiosas populares, e a perspectiva que situa sua emergência no contexto das transformações urbanas do século XX. Essas interpretações, longe de serem excludentes, refletem

diferentes formas de produzir sentido sobre a religião e de posicioná-la no campo social.

A narrativa fundacional que é amplamente difundida associa o surgimento da umbanda ao episódio de 1908, com a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por Zélio Fernandino de Moraes, posteriormente vinculado à organização da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Embora esse episódio seja frequentemente mobilizado como marco simbólico, sua centralidade tem sido problematizada tanto por autores clássicos quanto por leituras mais recentes.

Diana Brown, observa que não há evidências suficientes para sustentar a existência de um único fundador, o que indica que essa narrativa opera mais como construção legitimadora do que como relato histórico preciso:

Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da umbanda, ou mesmo que a umbanda tenha tido um único fundador [...]. 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 uma aceitação geral, particularmente entre os líderes mais jovens. (Brown, 1985, p.10)

A consolidação dessa narrativa deve ser compreendida no interior de um processo mais amplo de busca por legitimidade social. É nesse contexto que se insere a chamada “Linha Branca de umbanda e Demanda¹”, responsável por promover uma reorganização das práticas rituais em diálogo com o espiritismo kardecista. Sessões mais silenciosas, uso de vestimentas brancas e a atenuação de elementos associados às matrizes africanas, como os atabaques, passam a compor um modelo ritual que dialoga com padrões socialmente valorizados.

Essa transformação, conforme evidenciado por Diamantino Trindade (2014), revela um movimento de adequação a códigos de respeitabilidade historicamente associados à branquitude, revelando que o embranquecimento religioso não se restringe ao plano simbólico, mas envolve estratégias concretas de inserção social.

Em contraposição, outra linha interpretativa desloca o foco da fundação para a historicidade das práticas religiosas. Nessa perspectiva, a umbanda é compreendida

¹ A expressão “Linha Branca de Umbanda e Demanda”, difundida por Leal de Souza nas décadas de 1920 e 1930, designava práticas de caridade, cura e evolução espiritual em oposição às chamadas “linhas negras”. Segundo Lima (2022), essa distinção também refletia os ideários de branqueamento presentes na formação da Umbanda, funcionando como estratégia de legitimação social da religião.

como continuidade e rearticulação de experiências já existentes, como a macumba e a cabula², destacadas tanto em estudos clássicos quanto em abordagens mais recentes. Essa leitura permite reconhecer a multiplicidade de sujeitos envolvidos na construção da religião, evitando a redução de sua origem a um evento isolado. Ao mesmo tempo, evidencia como a fixação de uma narrativa fundacional única pode operar como mecanismo de apagamento das matrizes afro-brasileiras, ao privilegiar versões mais compatíveis com projetos de legitimação social.

Por fim, a interpretação que situa a formação da umbanda no contexto das transformações urbanas articula contribuições clássicas e contemporâneas. Roger Bastide (1971) e Renato Ortiz (1999) já indicavam que a religião emerge como uma reelaboração das tradições afro-brasileiras diante das mudanças provocadas pela urbanização e pela industrialização. Leituras mais recentes aprofundam essa perspectiva ao destacar que esse processo não implica abandono da ancestralidade, mas sua reconfiguração em novos contextos sociais. A umbanda, assim, se constitui como uma forma religiosa capaz de mediar tensões entre tradição e modernidade, entre permanência e adaptação.

As diferentes interpretações sobre a formação da umbanda revelam que sua constituição se dá em meio a disputas por reconhecimento, legitimidade e pertencimento. Trata-se de um processo marcado pela coexistência de múltiplas temporalidades e pela negociação constante entre matrizes culturais distintas. Mesmo sendo uma religião profundamente vinculada à resistência, sua trajetória permanece atravessada por dinâmicas de colonialidade que incidem sobre a valorização diferencial de seus elementos constitutivos. A tensão entre ancestralidade e aceitação social, nesse sentido, não se restringe ao momento de origem, mas se projeta ao longo de sua história, aparecendo também em sua circulação para outros contextos nacionais.

² O termo “macumba” foi usado de forma genérica e pejorativa para designar práticas religiosas afro-brasileiras urbanas, enquanto a cabula se refere a uma tradição religiosa de origem centro-africana, com organização própria. Conforme destaca Giumbelli (2013), essas manifestações ajudam a entender a Umbanda como parte de um processo histórico mais amplo de reelaboração das religiões afro-brasileiras.

1.1.1 A influência indígena no culto da umbanda

Nesse ponto, ao tratar da formação histórica da umbanda, torna-se necessário problematizar a própria ideia de “mito fundador³”. Não se trata de uma narrativa única ou consensual, mas de um conjunto de versões sobre sua origem, produzidas em diferentes contextos históricos e disputadas entre tradições religiosas e intelectuais.

Ao refletir sobre a constituição dos caboclos na umbanda, Renato Ortiz (1999) os compreende como espíritos de antepassados indígenas brasileiros que, após a morte física, passam a atuar no campo religioso umbandista por meio da incorporação mediúnica. Nessas manifestações, associadas ao transe de possessão, são atribuídas aos caboclos características como energia, vitalidade, altivez e força, que estruturam sua presença ritualística nos terreiros.

Nesse sentido, a construção da imagem do caboclo como figura indígena “brava” e destemida, vinculada à liberdade, à firmeza e à conexão com a natureza, é interpretada por José Luís Jobim (2006) como resultado de um processo histórico mais amplo de elaboração simbólica do indígena no imaginário brasileiro. Tal representação encontra suas raízes no romantismo do século XIX, período em que o indígena foi incorporado como ícone nacional idealizado, sendo posteriormente ressignificado nas religiões afro-brasileiras e na própria umbanda. Na perspectiva de Prandi, Vallado e Souza eles são descritos como:

Os caboclos são espíritos dos antigos índios que povoavam o território brasileiro, os antigos caboclos, eleitos pelos escravos bantos como os verdadeiros ancestrais em terras nativas. São espíritos, não deuses. São eguns, na linguagem do candomblé nagô. Ao caboclo índio também se designa “caboclo de pena”, referência aos penachos e cocares que usa quando em transe para marcar sua origem indígena. Mas há também caboclos de outras procedências: os caboclos boiadeiros, que teriam um dia vivido no sertão na lida do gado e que usam o chapéu característico de sua antiga ocupação; os marujos e marinheiros, que sempre cambaleantes por causa do “tombo do mar”,

³ Conforme analisa Diana Brown (1985), a narrativa que atribui a fundação da Umbanda a Zélio Fernandino de Moraes e à manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas consolidou-se como a versão oficial da origem da religião no contexto de sua institucionalização ao longo do século XX. A autora demonstra que essa narrativa foi amplamente difundida pelas federações umbandistas e por produções doutrinárias, contribuindo para a construção de uma identidade religiosa unificada e socialmente legitimada, em um contexto marcado pela necessidade de diferenciação em relação à macumba e a outras práticas afro-brasileiras estigmatizadas. Dessa forma, mais do que registrar um fato histórico incontestável, essa versão deve ser compreendida como uma elaboração histórica que conferiu centralidade a um episódio específico entre as múltiplas experiências que participaram da formação da Umbanda.

que marca a vida nos navios. Alguns caboclos são originários de lugares imaginários, como a Vizala ou a Hungria. (Prandi, Vallado e Souza, 2001, p. 5).

Míriam Rabelo e Ricardo Aragão (2018) analisam a presença dos caboclos nas religiões de matriz africana como um fenômeno que ultrapassa a ideia de simples resistência cultural, as interpretações sobre essas entidades,⁴ revela também dinâmicas de adaptação e transformação simbólica. Os autores recuperam um percurso de estudos que se inicia com Nina Rodrigues (1977) e Manuel Querino (1938), passando por Ruth Landes (2002) e Edison Carneiro (1969), nos quais o caboclo aparece associado ao chamado afrouxamento das formas de culto de origem africana ou à incorporação de elementos considerados exógenos.

Ao longo das décadas de 1970 e 1980, as análises se concentram na presença dessas entidades na umbanda. Apenas a partir dos anos 1990 sua inserção em tradições afro-religiosas mais estruturadas passa a ser observada com maior atenção, especialmente no diálogo com orixás, inquices e voduns⁵. Nesse movimento, ganha força a compreensão de que a presença dos caboclos não indica ruptura com a tradição africana, mas antes sua capacidade de reorganização diante de contextos culturais diversos, articulando preservação e reinvenção em um mesmo gesto ritual (Rabelo; Aragão, 2018).

A presença dos caboclos nas religiões afrobrasileiras compreende-se como expressão da relação com a ancestralidade indígena no território brasileiro. Em algumas leituras, emerge a figura do caboclo “civilizado”, incorporado aos terreiros como espírito doutrinado, atravessado por referências católicas e práticas de oração

⁴ Nas religiões afro-brasileiras, especialmente na Umbanda, o termo entidades refere-se aos espíritos que atuam como intermediários entre o plano material e o plano espiritual, manifestando-se por meio da incorporação mediúnica. Essas entidades não são compreendidas como representações meramente simbólicas, mas como agentes espirituais dotados de identidade, personalidade e formas específicas de atuação ritual. Entre elas destacam-se caboclos, pretos-velhos, crianças (erês), boiadeiros, marinheiros, exus e pombagiras, cada qual exercendo funções próprias de orientação, cura, aconselhamento e equilíbrio espiritual no contexto dos terreiros (Saraceni, 2010).

⁵ Os termos orixás, inquices (nkisis) e voduns designam categorias de divindades pertencentes a diferentes matrizes religiosas africanas que deram origem às religiões afro-brasileiras. Os orixás estão vinculados às tradições iorubás; os inquices, às tradições bantu, especialmente do Candomblé Angola; e os voduns, às tradições jeje, de matriz fon. Embora possuam origens históricas, linguísticas e cosmológicas distintas, essas categorias passaram a coexistir e, em determinados contextos, a estabelecer relações de aproximação no Brasil em decorrência dos processos de diáspora africana, reorganização das comunidades negras e reelaboração das práticas religiosas afro-brasileiras. Conforme destaca Santos (2020), a diversidade dessas matrizes evidencia que as religiões afro-brasileiras constituem um campo plural, marcado por intercâmbios, adaptações e permanências históricas, não podendo ser compreendidas como um sistema religioso homogêneo

como o pai-nosso e a ave-maria, em diálogo com a literatura romântica e com tradições como a pajelança, o catimbó e o candomblé de caboclo ⁶(Silva, 2005). Em outras abordagens, os caboclos são compreendidos como espíritos indígenas vinculados à mata, portadores de uma ancestralidade anterior à colonização, associados à floresta, à autonomia e à força da natureza (Negrão, 1996; Shapanan, 2006).

Essa ambivalência se intensifica na relação simbólica entre caboclos e Oxóssi, o Orixá da caça e da sabedoria aparece como ponto de articulação entre matrizes africanas e referências indígenas, especialmente no que diz respeito à relação com a natureza e aos saberes da floresta (Júnior, 2015). Em alguns contextos, os caboclos se aproximam de uma imagem mais “civilizada”; em outros, preservam a dimensão indomada da mata. Essa oscilação não deve ser lida como contradição, mas como expressão da própria lógica de hibridação que estrutura essas religiões, nas quais diferentes tradições não se anulam, mas se atravessam continuamente (Rabelo; Aragão, 2018).

Na prática ritual da umbanda, os caboclos ocupam um lugar de mediação entre mundos espirituais distintos, articulando referências africanas e ameríndias sem que isso implique fusão homogênea. As diferenças permanecem, ainda que em constante relação. Esse entrelaçamento se expressa de forma particularmente significativa no conceito de axé, entendido como força vital que organiza as conexões entre seres humanos, entidades e natureza, aproximando-se também de dimensões presentes em cosmologias xamânicas indígenas (Vanzolini, 2014).

A constituição afro-indígena da umbanda pode ser compreendida como resposta histórica às imposições coloniais e à hegemonia cristã. A incorporação de elementos católicos, nesse contexto, não se reduz a simples submissão simbólica,

⁶ A pajelança, o catimbó e o candomblé de caboclo constituem expressões religiosas distintas, embora historicamente relacionadas no campo das religiões afro-brasileiras e afro-indígenas. A pajelança está associada principalmente a práticas de cura e mediação espiritual presentes em contextos amazônicos; o catimbó, difundido sobretudo no Nordeste, articula elementos indígenas, africanos, do catolicismo popular e do espiritismo, com destaque para o culto aos mestres e encantados; enquanto o candomblé de caboclo corresponde a uma vertente do candomblé marcada pela presença central dos caboclos como entidades de culto. Conforme demonstra Prandi (2001), essas tradições revelam a pluralidade do campo religioso brasileiro e os processos históricos de contato, reelaboração e intercâmbio entre diferentes matrizes culturais, especialmente nas formas de culto aos caboclos, mestres e encantados presentes nas religiões afro-brasileiras.

mas aparece como estratégia de sobrevivência e legitimação social em um país de matriz cristã dominante. Os caboclos circulam, assim, por diferentes tradições religiosas brasileiras como os catimbós juremeiros⁷, os candomblés de caboclo, as macumbas e a própria umbanda que, em sua formação, atribuem a uma entidade cabocla um papel central em sua narrativa de origem, como forma de legitimação ritual e simbólica (Fávero; Corona; Ramos, 2021).

1.1.2 O embranquecimento e a intelectualidade espírita na umbanda

A umbanda, enquanto religião que articula tradições afro-brasileiras, passou por um processo contínuo de adaptação social e histórica, fundamental para sua própria sobrevivência em um contexto marcado pelo racismo e pela valorização da cultura branca. Esse movimento foi conduzido, em grande medida, por intelectuais umbandistas que reinterpretaram e sistematizaram elementos de matrizes africanas e indígenas, reorganizando-os a partir das exigências simbólicas e institucionais da sociedade brasileira.

Renato Ortiz (1999) identifica nesse processo dois movimentos simultâneos: o embranquecimento das tradições afro-brasileiras e a kardecização da umbanda. De um lado, ocorre a reconfiguração de elementos de origem africana para torná-los mais aceitáveis socialmente; de outro, observa-se a incorporação de práticas e discursos do espiritismo kardecista, sobretudo por setores brancos que buscavam conferir legitimidade à religião. Esse duplo movimento revela uma tensão estrutural: enquanto se busca reconhecimento público, parte significativa das referências africanas é suavizada ou deslocada.

Nesse contexto, ganha força a chamada “umbanda Branca⁸”, vertente que, em seus primeiros desdobramentos, buscou se distanciar dos elementos africanos e

⁷ Os juremeiros são praticantes da Jurema Sagrada ou Catimbó-Jurema, tradição religiosa popular presente principalmente no Nordeste brasileiro, marcada pela articulação de elementos indígenas, africanos e do catolicismo popular. Seus rituais envolvem a relação com a planta sagrada da jurema e com entidades espirituais como mestres, caboclos e encantados, associados a práticas de cura, proteção e orientação espiritual. Conforme Sampaio (2016), a Jurema constitui uma tradição religiosa própria, marcada por processos históricos de reelaboração e pela centralidade dos saberes encantados.

⁸ A expressão “Umbanda Branca” refere-se a uma tendência histórica de institucionalização da Umbanda no início do século XX, marcada pela valorização de elementos associados ao espiritismo kardecista, à moralização das práticas religiosas e à busca por legitimidade social. Conforme analisa

indígenas historicamente marginalizados. A aproximação com o espiritismo kardecista, então associado a uma espiritualidade mais racionalizada e socialmente aceita, possibilitou maior inserção da umbanda no espaço público, mas também contribuiu para a desvalorização de suas matrizes afro-brasileiras e ameríndias.

O movimento de kardecização não apenas reorganiza práticas religiosas, mas também evidencia o racismo estrutural presente na sociedade brasileira. Ao diluir elementos africanos para torná-los “aceitáveis”, reforça-se uma hierarquia simbólica que associa o europeu ao ideal de civilização, enquanto o negro é frequentemente deslocado para funções espirituais subalternizadas, como a dos pretos-velhos.

Esse projeto de legitimação se explicita no 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de umbanda (1941), que buscou enquadrar a religião dentro de um horizonte espiritual e filosófico universal. O evento apresentou a umbanda como uma tradição de longa duração histórica, vinculada a antigas correntes espirituais da Índia, deslocando o eixo interpretativo de suas raízes afro-brasileiras:

PRIMEIRA — O Espiritismo de umbanda é uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz provém das antigas religiões e filosofias da Índia, fonte e inspiração de todas as demais doutrinas religioso-filosóficas do Ocidente;
 SEGUNDA — umbanda é palavra sanskrita, cuja significação em nosso idioma pode ser dada por qualquer dos seguintes conceitos: “Princípio Divino”, “Luz Irradiante”, “Fonte Permanente de Vida”, “Evolução Constante”;
 TERCEIRA — O Espiritismo de umbanda é Religião, Ciência e Filosofia [...] (Federação Espírita de umbanda, 1941, p. 120)

A formulação dessas diretrizes revela um esforço claro de legitimação: ao associar a umbanda a tradições consideradas universais e antigas, como as filosofias indianas, constrói-se uma narrativa de elevação espiritual que afasta a religião de sua leitura mais imediatamente afro-brasileira. A ideia de universalização opera, assim, como estratégia de inserção social em um contexto no qual práticas negras eram historicamente estigmatizadas.

Gonçalves (2025), essa construção esteve relacionada a processos de secularização e apropriação cultural, nos quais determinados elementos das tradições afro-brasileiras foram reinterpretados e reorganizados a partir de referências consideradas mais próximas da racionalidade espírita e dos valores da sociedade dominante. Nesse sentido, a “Umbanda Branca” não corresponde a uma religião separada, mas a uma orientação dentro das disputas históricas pela definição da identidade e legitimidade da Umbanda.

Esse movimento se articula ao projeto mais amplo de construção da identidade nacional no início do século XX. Como aponta Valquíria Barros (2023), apoiando-se em Renato Ortiz (1999), a consolidação da umbanda dialoga com transformações políticas e sociais do período, especialmente com o nacionalismo varguista e sua tentativa de reorganização simbólica da cultura brasileira. Nesse cenário, a religião passa a ser interpretada como expressão de uma espiritualidade “tipicamente brasileira”, ainda que construída a partir de múltiplas matrizes hierarquizadas.

A historiadora Fabíola Tomé (2017) observa que esse diálogo entre intelectuais umbandistas e o espiritismo incorporou influências do ocultismo europeu e de discursos científicos da época, reforçando a tentativa de apresentar a umbanda como religião moderna, racional e compatível com os ideais de progresso. Trata-se de uma produção intelectual marcada pelo espírito positivista do período, no qual tradição e modernidade são constantemente reorganizadas.

Um marco importante desse processo de institucionalização foi a publicação de *O Culto de umbanda em Face da Lei*, entregue a Getúlio Vargas em 1944 pela Federação de umbanda. O documento reivindicava reconhecimento jurídico e legitimidade social, inserindo a religião no campo dos direitos constitucionais (Cumino, 2010). Na mesma direção, o *Jornal de umbanda*, publicado entre 1949 e 1969, contribuiu para a difusão de discursos doutrinários e para a padronização de práticas religiosas (Tomé, 2017).

A consolidação da identidade umbandista se expressa na atuação de federações religiosas, especialmente a partir da década de 1940. Como aponta Daniele Oliveira (2022), com base em Diana Brown (1985), essas instituições desempenharam papel central na defesa jurídica dos terreiros, na mediação com o Estado e na organização ritual da religião, operando em consonância com o modelo corporativista do Estado Novo (1937–1945).

Nesse cenário, a umbanda passa a dialogar diretamente com o projeto nacionalista varguista, que buscava integrar diferentes matrizes culturais sob uma identidade nacional unificada. A ideia de uma religião que reunisse elementos africanos, indígenas e europeus reforçava esse ideal de síntese cultural, ainda que sob forte assimetria simbólica (Oliveira, 2022).

Nos anos seguintes, intelectuais umbandistas continuaram a elaborar uma identidade religiosa pautada em discursos de caridade, amor e elevação espiritual, aproximando a umbanda do espiritismo kardecista. Esse processo, no entanto, implicou uma gradual desafricanização simbólica das práticas religiosas e a reprodução de hierarquias raciais já presentes na sociedade brasileira.

A umbanda emerge, assim, como uma religião urbana e moderna, profundamente vinculada às transformações sociais do início do século XX. Sua formação não resulta de um projeto religioso previamente definido, mas de um processo dinâmico de adaptação às condições sociais, políticas e raciais de seu tempo.

Esse percurso revela como práticas populares foram reorganizadas a partir das ideologias dominantes, produzindo uma religião que, ao mesmo tempo em que busca legitimidade, reproduz e tensiona as estruturas raciais e culturais da sociedade brasileira.

1.1.2 A Presença Cristã na umbanda e sua Mediação Espírita

A presença do cristianismo católico na umbanda não se limita a elementos pontuais, mas atravessa sua formação de maneira estrutural, refletindo o contexto histórico e cultural brasileiro no qual a religião se desenvolve. Inserido no imaginário social, o cristianismo influencia práticas, valores e formas de organização religiosa, sendo perceptível tanto na nomenclatura de espaços e instituições quanto na incorporação de referências simbólicas e rituais.

Além disso, essa influência se expressa na presença de datas comemorativas e em ritos de passagem, como batismo, casamento e funeral, aproximando a prática umbandista de formas já consolidadas no cristianismo. Ainda que determinadas vertentes não adotem explicitamente imagens de santos, privilegiando outras formas de representação, a base simbólica cristã permanece como um elemento significativo na constituição da umbanda.

No entanto, como aponta Alexandre Cumino (2010), a umbanda não pode ser compreendida a partir de uma única matriz religiosa, sendo resultado do encontro entre diferentes tradições que se articulam em um processo contínuo de diálogo,

adaptação e ressignificação. Essa perspectiva permite compreender que a presença cristã, embora marcante, não é exclusiva, mas parte de uma composição mais ampla que envolve também matrizes africanas, indígenas e espíritas.

É nesse ponto que a análise de Ana Clara Souza (2019) aprofunda a compreensão desse processo ao identificar a existência de um polo cristão-espírita na umbanda. Esse polo é caracterizado pela articulação entre elementos do catolicismo, especialmente em sua vertente popular, e fundamentos do espiritismo kardecista, como as noções de carma, reencarnação e evolução espiritual:

Em síntese, o polo cristão-espírita é caracterizado pelos elementos cristãos do catolicismo, seja pelo culto a Jesus Cristo como um organizador da prática religiosa, seja pelo sincretismo com os santos católicos, em que a identidade do santo se sobrepõe à do orixá. O polo cristão-espírita também é caracterizado pela incorporação da teologia espírita, sintetizada por Allan Kardec e Chico Xavier, que passam a ser um significador da religião umbandista, assim, os conceitos que orientam a prática religiosa espírita são incorporados na umbanda como fundamento de suas próprias práticas religiosas, como acontece com o conceito de carma e de reencarnação. (Souza, 2019, p. 5)

Tais conceitos passam a orientar a interpretação das práticas mediúnicas e a organizar a experiência religiosa, tendo como eixo central o princípio da caridade, que atua como elemento de legitimação das práticas umbandistas.

A incorporação desses referenciais, entretanto, não ocorre de forma neutra. A forte presença do polo cristão-espírita implica um processo de moralização das práticas religiosas, no qual categorias como bem e mal, certo e errado e evolução espiritual passam a estruturar a vivência religiosa. Nesse contexto, elementos provenientes das tradições afro-brasileiras tendem a ser reinterpretados à luz dessa lógica, como se observa na ressignificação de determinadas entidades, que passam a ser compreendidas a partir de parâmetros morais alinhados ao cristianismo e ao espiritismo.

Dessa forma, a umbanda se configura como um campo religioso dinâmico, marcado pela convivência e pela tensão entre diferentes matrizes. A influência cristã, longe de ser apenas um elemento incorporado, participa ativamente da organização simbólica e doutrinária da religião, ao mesmo tempo em que se articula com outros referenciais que também disputam sentidos e significados. É nesse entrelaçamento permeado por adaptações, negociações e assimetrias históricas que se delineia um

de seus aspectos mais característicos, a saber, o sincretismo religioso, que será analisado no tópico a seguir.

1.1.4 As problemáticas do sincretismo e o Hibridismo no Brasil

Conforme discutem Dilaine Sampaio, Sônia Lages e Zuleica Campos (2025), a ampliação do debate sobre o sincretismo nas religiões afro-brasileiras revela não apenas diferentes interpretações conceituais, mas também disputas profundas em torno das noções de tradição, legitimidade e identidade religiosa. Ao retomarem as primeiras formulações de Nina Rodrigues, as autoras evidenciam como o fenômeno foi inicialmente compreendido a partir da ideia de “interfusão” de crenças, perspectiva que, historicamente, esteve atravessada por concepções evolucionistas e racializadas. Nessa leitura, a religião negra era frequentemente interpretada sob uma lógica hierárquica, em que a cultura europeia ocupava um lugar de superioridade, o que reforça o caráter colonial dessas primeiras abordagens.

Ao mobilizarem também Arthur Ramos, Waldemar Valente e Melville Herskovits, Sampaio, Lages e Campos (2025) demonstram que o conceito de sincretismo foi sendo progressivamente reelaborado como processo de adaptação, reinterpretação e resolução de conflitos culturais. Contudo, ainda que essas formulações representem um avanço teórico, as autoras apontam, de forma implícita, que tais interpretações nem sempre problematizam suficientemente as relações de poder que estruturaram esse processo. Isso porque o sincretismo, no contexto brasileiro, não pode ser pensado apenas como troca cultural, mas como resultado de uma experiência histórica marcada pela escravidão, pela repressão religiosa e pela imposição do catolicismo como matriz dominante.

Nesse sentido, ao analisarem casos históricos como o de Rosa Egipcíaca⁹ e as práticas mágico-curativas do período colonial, Sampaio, Lages e Campos (2025)

⁹ Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz foi uma mulher negra escravizada no Brasil colonial do século XVIII, cuja trajetória esteve marcada por experiências religiosas, visões místicas e formas de protagonismo feminino negro. Nascida na África e trazida ao Brasil, tornou-se conhecida por sua atuação como beata e por reunir seguidores em torno de práticas devocionais que mesclavam elementos do catolicismo popular e experiências espirituais próprias. Sua atuação despertou a atenção das autoridades coloniais e da Inquisição, sendo acusada de heresia e feitiçaria. Rosa Egipcíaca também é reconhecida pela autoria atribuída da obra *Sagrada Teologia do Amor Divino das Almas Peregrinas*, considerada uma das primeiras produções escritas por uma mulher negra no Brasil colonial. Conforme analisa Sorrentino (2025), sua trajetória evidencia as tensões entre religiosidade

evidenciam que o entrelaçamento entre elementos africanos, católicos e ameríndios se deu em um contexto de forte coerção social e simbólica. A leitura crítica desse material permite compreender que o sincretismo não se resume a uma fusão espontânea entre crenças, mas se configura como estratégia de sobrevivência, reelaboração simbólica e resistência diante da violência colonial.

Outro ponto central destacado pelas autoras refere-se ao deslocamento do debate ao longo do século XX, especialmente a partir das influências de Roger Bastide e, posteriormente, dos movimentos de reafricanização e antissincretismo. Conforme argumentam Sampaio, Lages e Campos (2025), a valorização de uma suposta pureza nagô e a crítica às formas religiosas consideradas “misturadas” contribuíram para a construção de hierarquias internas no campo afro-religioso. Tal movimento, embora importante como gesto político de afirmação identitária, também produz tensões, sobretudo quando a busca pela tradição africana passa a ser associada à ideia de pureza religiosa.

Ao abordarem o Manifesto Antissincretismo e as transformações promovidas por importantes lideranças religiosas, como Mãe Stella, as autoras mostram que a rejeição ao sincretismo emerge como resposta à memória da escravidão e à dominação colonial (Sampaio; Lages; Campos, 2025). Ainda assim, como o próprio texto demonstra, o sincretismo permanece profundamente enraizado nas práticas religiosas, especialmente na umbanda, em que a convivência entre diferentes matrizes simbólicas constitui parte fundamental de sua formação histórica.

A partir dessas reflexões, percebe – se que o sincretismo nas religiões afro-brasileiras está longe de ser um conceito estabilizado ou consensual. Ao contrário, trata-se de uma categoria em permanente disputa, atravessada por diferentes interpretações teóricas, posicionamentos políticos e experiências religiosas concretas. As autoras demonstram que, ao longo do tempo, o sincretismo foi compreendido ora como estratégia de adaptação e resistência, ora como marca da dominação colonial, o que revela a complexidade do fenômeno e a impossibilidade de reduzi-lo a uma única leitura.

popular, controle institucional da fé e a construção da memória de uma figura feminina negra no período colonial.

Nesse sentido, mais do que um dado histórico, o sincretismo permanece como uma questão em aberto, que continua a mobilizar debates tanto no campo acadêmico quanto no interior das próprias religiões. As tensões entre sincretismo, antissincretismo e reafricanização revelam que o que está em jogo não é apenas a definição de práticas religiosas, mas a construção de identidades, a reivindicação de legitimidade e a forma como essas tradições se posicionam diante de um passado marcado por violência e imposição cultural.

Dessa forma, compreender o sincretismo exige reconhecê-lo como um processo dinâmico e inacabado, cujos significados são constantemente reelaborados. Longe de representar um estágio superado ou uma característica fixa, ele continua sendo um campo de negociação simbólica, no qual se expressam tanto as marcas da história quanto às possibilidades de reinvenção das religiões afro-brasileiras na contemporaneidade.

Contudo, ainda que essas formulações representem um avanço teórico, as autoras apontam de forma implícita, que tais interpretações nem sempre problematizam suficientemente as relações de poder que estruturaram esse processo. Isso porque o sincretismo, no contexto brasileiro, não pode ser pensado apenas como troca cultural, mas como resultado de uma experiência histórica marcada pela escravidão, pela repressão religiosa e pela imposição do catolicismo como matriz dominante.

Nesse sentido, parte dos estudos culturais e pós-coloniais passou a questionar o próprio conceito de sincretismo, considerado por alguns autores insuficiente para compreender a complexidade das interações culturais produzidas pela colonização (Mendes; Cavas, 2017).

Autores ligados à discussão sobre hibridismo cultural, como Néstor García Canclini (1997) e Homi Bhabha (1998), defendem que as identidades culturais se constituem por meio de processos contínuos de recombinação, negociação e conflito, e não apenas pela fusão entre elementos religiosos distintos.

Diferentemente das leituras mais clássicas do sincretismo, frequentemente associadas à ideia de adaptação ou aculturação, o hibridismo enfatiza as relações de poder presentes nos contatos culturais e indica que essas transformações ocorrem

em contextos marcados por desigualdade, resistência e disputa simbólica. Conforme argumenta Stuart Hall (1992), essas novas configurações culturais produzem identidades híbridas e instáveis, próprias das dinâmicas da modernidade tardia.

Mesmo Roger Bastide (1974), amplamente associado aos estudos sobre sincretismo nas religiões afro-brasileiras, compreendia esses processos de forma mais complexa do que uma simples mistura entre crenças. Ao desenvolver a noção de “interpenetração cultural” e o princípio de corte, Bastide (1974) buscava demonstrar que diferentes sistemas religiosos podiam coexistir sem necessariamente se fundirem completamente, preservando estruturas próprias mesmo em situações de intenso contato cultural.

Conforme discutem Dulce Mendes e Cláudio Cavas (2017), sua interpretação do sincretismo aproximava-se mais de uma lógica de coexistência e justaposição cultural do que de uma fusão total entre tradições religiosas, com a permanência de estruturas africanas mesmo diante das influências católicas, indígenas e espíritas:

Os estudiosos da religião destacam elementos religiosos nas suas análises de formas híbridas, mas, em geral, o uso do hibridismo destaca uma variedade mais abrangente de dimensões culturais da modificação religiosa, e complementa: “o sincretismo é geralmente visto como um fenômeno interno à religião”. (ENGLER, 2011 apud Mendes; Cavas, 2017, p. 162).

Dessa forma, a noção de hibridismo contribui para ampliar o debate ao reconhecer que essas religiões não são estruturas fixas ou puras, mas tradições constantemente reelaboradas. No caso da umbanda, por exemplo, a convivência entre diferentes matrizes simbólicas não representa mera descaracterização religiosa, mas expressão de processos históricos de adaptação, resistência e reinvenção cultural. Assim, mais do que uma fusão harmoniosa, o hibridismo revela as tensões, ambiguidades e disputas que atravessam a formação das identidades afro-religiosas na contemporaneidade (Mendes; Cavas, 2017).

Diante dessas discussões, esta dissertação adota o conceito de hibridismo como eixo interpretativo para analisar as religiões afro-brasileiras, por compreender que essa perspectiva permite destacar as relações de poder, os conflitos identitários e os processos de reinvenção cultural presentes nesses contextos religiosos. Assim, a pesquisa busca dialogar com estudos contemporâneos que compreendem essas tradições como dinâmicas, plurais e constantemente reelaboradas.

1.2 Estrutura religiosa, orixás e ritualísticas

Se na primeira parte deste trabalho o olhar se voltou aos caminhos históricos de formação da umbanda, às disputas de legitimidade e às narrativas que procuram dar conta de sua origem, nesta segunda parte o movimento é outro. Aqui, o foco se aproxima do chão do terreiro, do que é vivido, sentido e organizado no cotidiano ritual.

A umbanda não se sustenta apenas como sistema de ideias ou doutrinas, mas como uma experiência encarnada do sagrado. Ela se realiza no espaço, no corpo, na fala incorporada, no silêncio que antecede a gira e na presença das entidades, que atravessam o humano e reorganizam o sentido do mundo. O sagrado, nesse contexto, não está distante, ele acontece. Ele ocupa lugares, circula entre corpos, se manifesta em gestos, em forças e em relações que não se reduzem à linguagem conceitual.

É nesse entrelaçamento entre estrutura e vivência que a religião se organiza. O congá, os orixás, as entidades e as diferentes linhas de atuação não são apenas categorias internas, mas modos de fazer o mundo religioso existir. Cada elemento sustenta uma forma de memória, uma maneira de presença e uma lógica própria de relação com o invisível, compondo uma arquitetura simbólica que é, mesmo tempo, rígida em sua organização e, profundamente, viva em sua expressão.

Ao mesmo tempo, a umbanda se abre em caminhos. Não há uma única forma de vivê-la, mas múltiplas formas de pertencimento que se desdobram em vertentes, tradições e práticas regionais. Essa diversidade não fragmenta a religião, ao contrário, revela sua capacidade de se reinventar sem perder suas linhas de força, acolhendo diferenças que também são formas de continuidade. A religião se desdobra sem perder sua essência e suas bases fundantes

É a partir dessa dimensão viva do sagrado que esta parte se estrutura. O percurso começa pelo congá, entendido como centro organizador da presença espiritual no terreiro, avança para os orixás, enquanto forças ancestrais que sustentam a cosmologia umbandista, passa pelas entidades, que dão voz e movimento ao invisível no cotidiano ritual, e se desdobra nas linhas e vertentes que revelam a pluralidade interna da religião.

Em seguida, o olhar se aproxima da experiência de ser umbandista, onde corpo, fé e pertencimento se encontram de forma inseparável. Por fim, o capítulo se abre para figuras e tradições que tensionam e ampliam esse universo, como exu caveiras, a quimbanda no Brasil e suas disputas de reconhecimento, além das expressões regionais como o batuque no Sul do país.

1.2.1 O Congá como altar central da umbanda

A organização ritual da umbanda tem como eixo central o congá, espaço que concentra e articula a presença do sagrado no interior do terreiro. Mais do que um altar no sentido convencional, o congá funciona como um ponto de convergência entre dimensões materiais e espirituais, organizando o fluxo simbólico que sustenta a prática religiosa.

De origem africana, o termo designa esse espaço de centralidade ritual que, na umbanda, assume a função de ordenar a experiência religiosa. Nele, a disposição de imagens, símbolos e elementos naturais estabelece uma configuração que orienta tanto a circulação da energia espiritual quanto o desenvolvimento dos rituais, tornando-o um eixo dinâmico e estruturante da vida religiosa.

Os elementos presentes no congá não possuem função decorativa, mas operam como mediadores simbólicos entre o plano humano e o espiritual. As imagens representam forças espirituais, enquanto objetos naturais como água, flores, ervas, pedras e minerais expressam a presença do axé, entendido como força vital que atravessa todas as dimensões da prática religiosa.

Essa composição revela uma cosmologia na qual natureza e espiritualidade não se separam, mas se articulam de forma contínua. A organização do congá pode variar conforme a tradição e as condições de cada terreiro, assumindo configurações horizontais, verticais ou formas próximas a assentamentos rituais (Araújo, 2015), exibindo a flexibilidade da umbanda em adaptar suas formas de organização sem perder sua centralidade simbólica.

Além de sua dimensão espacial, o congá organiza também a lógica energética da religião, sendo frequentemente associado às chamadas linhas da umbanda. Essas linhas são compreendidas como campos de atuação espiritual que estruturam a

manifestação das forças e entidades no espaço ritual. Ainda que não haja consenso absoluto sobre sua classificação, elas funcionam como princípios de ordenação do fluxo espiritual, organizando a presença do sagrado de maneira dinâmica e relacional (Saraceni, 2014). A partir desse eixo central, todo o terreiro se estrutura, e os demais elementos ganham sentido dentro dessa arquitetura simbólica.

O terreiro, por sua vez, constitui o espaço onde essa experiência se concretiza. Mesmo quando instalado em residências, quintais ou galpões simples, sua sacralidade não depende da estrutura física, mas da presença espiritual que o constitui. Em sua organização mais recorrente, observa-se na parte externa a tronqueira¹⁰, geralmente posicionada à esquerda da entrada e associada à proteção espiritual, e a casa de preto-velho¹¹ vinculada a práticas de acolhimento e orientação espiritual. Também fazem parte desse espaço plantas e ervas como arruda, guiné, espada de Ogum e espada de lansã, utilizadas em rituais de limpeza, proteção e descarrego energético (Souza, 2013).

No interior do terreiro encontra-se o barracão, espaço onde ocorrem as giras e atendimentos espirituais. Sua organização estabelece uma separação entre o espaço dos médiuns e o dos consulentes¹², frequentemente delimitada por elementos simples como cordas, plantas ou divisórias leves. Essa divisão não é apenas física, mas ritual,

¹⁰ A tronqueira, na umbanda, é um espaço ritual destinado principalmente à firmeza e ao assentamento das energias relacionadas a Exu e Pombagira, entidades que atuam como guardiões e intermediários entre os planos espiritual e material. Geralmente localizada na entrada ou na parte externa do terreiro, a tronqueira funciona como um ponto de proteção, onde são realizadas oferendas, descarregos e rituais voltados à abertura de caminhos e à defesa espiritual do ambiente. Trata-se de um elemento fundamental na organização simbólica do terreiro, pois estabelece um limite energético, regulando a circulação de influências espirituais e assegurando o equilíbrio das atividades religiosas.

¹¹ A “casa de preto velho” ou “casa das almas”, na umbanda, é um espaço ritual específico do terreiro que, assim como a tronqueira, possui uma função simbólica e espiritual própria, sendo dedicado à atuação dos Pretos-Velhos e ao amparo das almas. Trata-se de um local físico onde se firmam elementos rituais como velas, imagens e objetos sagrados utilizado para orações, oferendas e trabalhos de cura e aconselhamento espiritual. Esse espaço remete diretamente à ancestralidade dentro do templo de umbanda, pois está associado a espíritos antigos que representam a memória, a sabedoria e a experiência acumulada, funcionando como um ponto de conexão com as raízes espirituais e com a dimensão ancestral do culto.

¹² Na umbanda, os consulentes são as pessoas que procuram o terreiro em busca de atendimento espiritual. São indivíduos que participam das giras com o objetivo de receber orientação, passes, aconselhamento ou auxílio em questões de ordem emocional, espiritual ou material, por meio das entidades incorporadas nos médiuns. O termo não se refere aos praticantes da religião em si, mas àqueles que, independentemente de sua crença, recorrem ao atendimento oferecido pela umbanda, evidenciando o caráter aberto e caritativo do culto.

organizando o fluxo da prática espiritual e a dinâmica de circulação entre os participantes.

Os atabaques¹³, instrumentos musicais tocados pelos ogãs¹⁴ desempenham papel central nesse espaço, sendo responsáveis por sustentar o ritmo das giras e por auxiliar na condução das manifestações espirituais. Os pontos cantados,¹⁵ por sua vez, constituem cânticos rituais utilizados para invocar, saudar ou direcionar as entidades, funcionando como dispositivos de organização do ambiente ritual e de sustentação da experiência coletiva.

No centro dessa dinâmica estão as entidades, compreendidas como presenças espirituais que se manifestam por meio da incorporação mediúnica. Esse processo ocorre quando o médium, em estado alterado de consciência ritual, passa a expressar gestos, falas e condutas atribuídas a essas presenças espirituais. As entidades não são entendidas como abstrações simbólicas, mas como agentes espirituais atuantes no terreiro, responsáveis por realizar atendimentos, oferecer orientações e conduzir processos de cura espiritual. Sua atuação estabelece uma mediação direta entre o plano espiritual e o humano, organizando parte fundamental da dinâmica religiosa (Barros, 2013; Baldiotti; Santana, 2020).

Entre os instrumentos que sustentam essa prática ritual, destacam-se as guias, colares confeccionados com miçangas, sementes ou materiais naturais. Após

¹³ Os atabaques, na umbanda, são instrumentos de percussão fundamentais para a condução dos rituais, responsáveis por marcar o ritmo dos pontos cantados e auxiliar na sustentação energética das giras. Tradicionalmente, são confeccionados com corpo de madeira geralmente escavada em formato cilíndrico ou levemente cônico e couro animal esticado na parte superior, que funciona como membrana sonora. Esse couro é fixado por meio de cordas, tiras e ferragens que permitem o tensionamento e a afinação do instrumento. Em muitos terreiros, os atabaques passam por rituais de consagração antes de serem utilizados, sendo considerados instrumentos sagrados, cuja função vai além da musicalidade, atuando também como elemento de conexão entre o plano material e o espiritual.

¹⁴ Na umbanda, os ogãs são membros do terreiro que não incorporam entidades, mas desempenham funções essenciais na sustentação ritual. São responsáveis, sobretudo, pela condução dos atabaques e dos pontos cantados, organizando o ritmo das giras e auxiliando na manutenção da harmonia espiritual do ambiente. Além da função musical, os ogãs também podem colaborar na organização do terreiro, no preparo dos rituais e no suporte aos médiuns incorporados. Sua atuação é fundamental para o funcionamento da prática religiosa, sendo reconhecidos como guardiões do ritmo e da ordem ritual.

¹⁵ Os pontos cantados são cânticos rituais entoados durante as giras, acompanhados geralmente pelos atabaques, que têm a função de invocar, saudar e se conectar com as entidades espirituais. Cada ponto possui um significado específico, podendo chamar determinada entidade, louvar uma linha espiritual, firmar a energia do ambiente ou auxiliar nos trabalhos realizados. Além de sua dimensão musical, os pontos cantados atuam como elementos de força simbólica e energética, organizando o ritmo do ritual e contribuindo para a concentração, a incorporação mediúnica e a harmonia espiritual do terreiro.

passarem por processos de consagração, esses colares deixam de ser apenas adornos e passam a funcionar como dispositivos de proteção e equilíbrio energético, estabelecendo uma ligação entre o médium e suas entidades de referência (Saraceni, 2013; Baldiotti; Santana, 2020). Também, fazem parte desse conjunto os objetos consagrados, imagens e elementos naturais utilizados em diferentes rituais, preparados para atuar como suportes de energia espiritual em práticas de cura, harmonização e desobsessão.

A organização ritual da umbanda revela, assim, um sistema em que espaço, corpo, objetos e sons não operam de forma isolada, mas articulada. O congá estrutura a centralidade simbólica, o terreiro organiza o espaço físico da prática, o barracão sustenta a dinâmica coletiva das giras, as entidades atuam como mediadoras da experiência espiritual e os instrumentos rituais materializam formas de circulação do axé. Trata-se de uma configuração viva, na qual diferentes dimensões se entrelaçam continuamente, produzindo uma experiência religiosa que se realiza tanto na estrutura quanto na vivência do sagrado.

1.2.2 O Panteão: orixás e entidades

A compreensão dos orixás no âmbito das religiões afro-brasileiras exige o afastamento de definições simplificadoras que os reduzem a meras “divindades da natureza”. Essa leitura, amplamente difundida no senso comum, não dá conta da complexidade histórica, simbólica e social que envolve essas entidades. Como já apontava Pierre Verger, o próprio termo *Òrìṣà*, quando analisado com maior profundidade, revela uma densidade conceitual frequentemente negligenciada: “o termo ‘*Órìṣà*’ nos parecera outrora relativamente simples (...). Porém, estudando o assunto com mais profundidade, constatamos que sua natureza é mais complexa” (Verger, 2005).

No contexto iorubá da África Ocidental, os orixás não constituem um sistema homogêneo ou universal. Ao contrário, seu culto é profundamente marcado por variações regionais, familiares e políticas. Não há um panteão único, estável e hierarquizado que organize essas divindades de forma absoluta. Como ressalta Verger, “ainda não há, em todos os pontos do território chamado Iorubá, um panteão dos orixás bem hierarquizado, único e idêntico” (Verger, 2005). Determinados orixás

assumem centralidade em algumas regiões, enquanto estão ausentes em outras, o que evidencia uma religiosidade dinâmica, situada e plural.

Mais do que forças naturais personificadas, os orixás, nesse contexto, estão intimamente ligados à noção de ancestralidade. Em muitos casos, são compreendidos como ancestrais divinizados que, em vida, estabeleceram relações com determinadas forças da natureza ou desenvolveram habilidades específicas. Após a morte, esses indivíduos passam a integrar uma dimensão espiritual ativa, capaz de intervir na vida da comunidade. Nesse sentido, “o orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado” (Verger, 2005), mantendo vínculos com seus descendentes e com o território de origem.

Essa relação revela uma cosmologia na qual não há separação rígida entre o mundo dos vivos e o mundo espiritual. O orixá não é uma entidade distante, mas uma presença que pode se manifestar por meio da incorporação. Como descreve Verger, trata-se de “uma força pura, à se imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles” (Verger, 2005). Assim, o corpo do iniciado torna-se veículo dessa presença, reforçando a continuidade entre ancestralidade e experiência ritual.

Entretanto, esse sistema sofre profundas transformações a partir da diáspora africana. O processo de escravização e o deslocamento forçado para o Brasil implicaram a ruptura das estruturas familiares e territoriais que sustentavam o culto aos orixás em seu contexto original. Os indivíduos escravizados foram separados de suas linhagens, comprometendo diretamente a lógica de transmissão ancestral que organizava essa religiosidade.

Nesse novo contexto, os orixás não desaparecem, mas são ressignificados. Como observa Reginaldo Prandi, eles atravessam o Atlântico como elementos de memória e resistência, sendo reorganizados nas religiões afro-brasileiras (Prandi, 2007). A convivência entre diferentes grupos africanos, somada à imposição do catolicismo, favorece processos de sincretismo.

No contexto da umbanda, os orixás assumem uma configuração ainda mais complexa quando compreendidos a partir de uma cosmologia energética. Conforme analisa Gustavo Ruiz Chiesa (2022), a partir de uma imersão etnográfica realizada em

um terreiro de umbanda na cidade do Rio de Janeiro, a atuação dos orixás está diretamente relacionada a um sistema de forças sutis ígnea, eólica, hídrica e telúrica que operam simultaneamente no plano espiritual e no plano material, articulando-se aos quatro elementos da natureza (Chiesa, 2022). Nesse sentido, o universo é concebido como um campo dinâmico de transmutação contínua de energia, processo que, no interior da lógica observada no terreiro, é frequentemente compreendido como magia.

Essa dinâmica energética está fundamentada na noção de axé, entendido como força primordial ou “fluido cósmico universal”, cuja constante transformação possibilita a própria existência da matéria. Os orixás, nesse quadro, não são apenas entidades espirituais, mas agentes ativos desse movimento cósmico, responsáveis pela criação, manutenção e transformação do universo. Como sintetiza o sacerdote entrevistado por Chiesa, “os orixás cultuados pela umbanda são os Senhores do Cosmo, os Agentes Divinos ou Engenheiros Siderais” (Chiesa, 2022), evidenciando uma concepção nativa que associa essas entidades a funções cosmológicas amplas.

Essa concepção se expressa na organização dos chamados “sete raios sagrados”, nos quais se destacam orixás como Oxalá, Iemanjá, Ogum, Ibeji, Oxóssi, Ossãe, Xangô, Iansã, Oxum, Oxumarê, Obaluayê e Nanã, cada qual associado a determinadas qualidades e funções espirituais. Oxalá se relaciona à fé e à religiosidade; Iemanjá à geração e renovação da vida; Ogum e Ibeji aos caminhos e à lei; Oxóssi e Ossãe ao conhecimento e à natureza; Xangô e Iansã à justiça e ao equilíbrio; Oxum e Oxumarê ao amor e à harmonia; enquanto Obaluayê e Nanã se vinculam aos processos de transformação e purificação (Chiesa, 2022).

Tal sistematização, conforme observada no terreiro analisado, revela um esforço de ordenar e classificar o universo a partir de uma lógica relacional, na qual todos os seres e coisas estão vinculados às vibrações dos orixás. Nesse sentido, cada elemento da natureza, cada objeto ritual e cada indivíduo se insere em uma rede de correspondências energéticas, evidenciando uma cosmologia dinâmica, vivida e constantemente atualizada na prática ritual.

Em síntese, a análise dos orixás evidencia que não se trata de entidades fixas ou de sentidos únicos, mas de formas religiosas profundamente dinâmicas,

atravessadas por deslocamentos históricos, reelaborações culturais e distintas formas de experiência. Do contexto africano, marcado pela ancestralidade, pela linhagem e pela diversidade regional, às transformações ocorridas no Brasil, observa-se um processo contínuo de recriação, no qual essas entidades são ressignificadas diante de novas condições sociais e religiosas. Na prática da umbanda, essa dinâmica se expressa de maneira sensível, na articulação entre espiritualidade e materialidade, corpo e rito, espaço e energia. Nesse percurso, os orixás permanecem como eixo central da experiência religiosa justamente por sua capacidade de atravessar contextos distintos, reinventando-se sem perder sua força simbólica e sua potência de sentido.

Entidades da umbanda

A compreensão dessas formas de presença espiritual permite situar a organização da umbanda a partir da atuação de entidades que se manifestam de modo mediado nos rituais por meio da incorporação. Em termos gerais, essas entidades são concebidas como espíritos em processo de evolução, cuja atuação se ajusta às demandas do trabalho ritual, especialmente em contextos de orientação, cura e harmonização de energias (Vieira, 2016).

Entre as configurações mais recorrentes dessa organização, destaca-se uma tríade amplamente difundida nos terreiros, composta por pretos-velhos, caboclos e crianças. Os pretos-velhos são associados a antigos escravizados e se apresentam como figuras de sabedoria, escuta e aconselhamento. Os caboclos remetem às populações indígenas e à relação com a natureza, sendo percebidos como entidades ligadas à força, proteção e práticas de cura. Já as crianças, conhecidas como erês ou ibeji, expressam uma dimensão de leveza, espontaneidade e renovação, frequentemente associada à pureza e ao recomeço.

Para além dessa tríade, o universo umbandista se expande em múltiplas linhas de atuação, como baianos, boiadeiros, marinheiros, ciganos, exus e pombagiras. Essas entidades são frequentemente associadas a sujeitos historicamente marginalizados, o que, no interior da religião, é reconfigurado por meio de uma inversão simbólica na qual tais figuras passam a ocupar posições de autoridade espiritual e centralidade ritual, atuando diretamente no cuidado e na resolução de demandas dos vivos (Silva, 1986, apud Magnani).

Um aspecto fundamental dessa configuração é o fato de muitas dessas entidades serem compreendidas como espíritos que já tiveram existência terrena, o que reforça o vínculo entre a prática religiosa e a ideia de ancestralidade. Nesse sentido, os pretos-velhos remetem a ancestrais escravizados, os caboclos a ancestrais indígenas e os erês ao universo infantil, frequentemente articulado ao sincretismo com São Cosme e São Damião. O sagrado, portanto, não se apresenta como instância distante ou transcendente, mas como presença contínua de experiências humanas anteriores que permanecem atuando no presente ritual.

Em continuidade a essa lógica, surgem ainda outras formas de manifestação, como as falanges africanas e as entidades vinculadas ao chamado “povo do Oriente”, frequentemente identificado como “povo cigano”. Essas categorias não apresentam uma estrutura homogênea entre os diferentes terreiros, mas são incorporadas de maneira variável conforme a organização de cada casa. Como apontam Ari Pedro Oro (2008), Fernando Brumana e Elda Martinez (1991), a chamada linha do Oriente não possui origem ou sistematização fixa, embora mantenha relevância simbólica no imaginário religioso umbandista.

Segundo Aline Speroni (2017), essa multiplicidade de formas evidencia o caráter não dogmático da religião, cuja estrutura se reorganiza continuamente de acordo com as tradições e práticas de cada terreiro. Em alguns contextos, há maior centralidade dos orixás; em outros, predominam as entidades espirituais; e, com frequência, essas diferentes dimensões coexistem no mesmo espaço ritual, sem rigidez hierárquica fixa.

O que se delineia, ao final, é um campo religioso estruturado pela circulação entre diferentes planos de existência, no qual vida e morte não se configuram como oposições estanques, mas como dimensões em permanente relação. A espiritualidade, nesse contexto, se constitui na presença ativa de entidades que atravessam memória, história e experiência, compondo uma configuração religiosa dinâmica, relacional e continuamente em transformação.

Pomba giras e exus

Em determinadas vertentes da umbanda, especialmente na umbanda Esotérica e em seus desdobramentos iniciáticos, a organização do universo espiritual

é compreendida a partir de uma estrutura de planos e vibrações que articulam diferentes princípios de manifestação do sagrado. Segundo Waldemar da Matta e Silva (1987) a umbanda se estrutura em sete planos da Lei, organizados em dimensões positivas e negativas, não como oposição moral absoluta, mas como expressões complementares de um mesmo princípio cósmico de ordenação. Nesse modelo, cada plano positivo encontra sua contraparte de execução e retorno, frequentemente associada à atuação dos exus, compreendidos como agentes da Lei Divina.

Essa interpretação se aproxima de leituras que buscam afastar a figura de exu de uma associação direta com o mal, enfatizando sua função de mediador e executor das consequências das ações humanas. Autores como Thereza Saidenberg (1978) e Nicéia Almeida (1987) apontam que, na umbanda contemporânea, exu é frequentemente compreendido como uma entidade em processo de evolução espiritual e moral, cuja atuação está vinculada à dinâmica de causa e efeito, e não a uma moralidade negativa intrínseca. Nessa perspectiva, a noção de “mal” é deslocada para uma lógica relacional, na qual o Exu atua como operador de equilíbrio e retorno energético.

Dentro desse sistema cosmológico, exu caveira, uma das inúmeras identificações para exu, pode ser compreendido como uma das expressões mais emblemáticas da função de transformação e corte. Sua associação simbólica com a morte não se refere à destruição em sentido literal, mas à ideia de passagem, encerramento e reconfiguração de ciclos. Nesse sentido, aproxima-se de uma lógica ritual descrita por Reginaldo Prandi (1996), na qual entidades da linha da esquerda atuam em situações de conflito, desequilíbrio e demanda intensa, operando processos de reorganização da vida material e espiritual dos consulentes.

A literatura também indica que os exus na umbanda possuem forte plasticidade simbólica, podendo assumir diferentes formas e atribuições conforme o terreiro e sua tradição ritual (Dellamonica, 1993). Essa característica reforça a ideia de que exu não é uma entidade fixa, mas uma categoria espiritual dinâmica, cuja atuação se adapta às necessidades do contexto religioso. Em algumas tradições, ele é associado à proteção dos espaços sagrados e à abertura de caminhos, enquanto em outras é compreendido como força de execução da justiça espiritual e do retorno kármico.

No mesmo campo simbólico, as pombas giras podem ser compreendidas como desdobramentos femininos dessa lógica de atuação liminar. Pomba gira, de modo geral, já é reconhecida como uma força associada à intensidade emocional, ao desejo, às relações afetivas e à reconfiguração subjetiva dos indivíduos. Em suas manifestações vinculadas ao universo da caveira, essa atuação se desloca para um campo de maior densidade simbólica, no qual processos de ruptura, corte energético e encerramento de padrões afetivos se tornam centrais.

Essa compreensão dialoga com abordagens que enfatizam o caráter relacional e construído das entidades na umbanda, como aponta Mariana Barros (2010), ao destacar que essas entidades operam segundo uma moralidade própria, não alinhada à moral cristã hegemônica, mas estruturada a partir da interação entre entidade, médium e consulente. Trata-se de uma ética pragmática, na qual a eficácia ritual e a resolução das demandas assumem centralidade.

Além disso, a interpretação das entidades da linha da esquerda como elementos de uma estrutura simbólica mais ampla pode ser relacionada à noção de representações coletivas (Chartier, 1991), uma vez que exus e pombas giras não apenas atuam no plano espiritual, mas também organizam formas de percepção do mundo social, do corpo e das relações humanas. Suas representações produzem sentidos sobre desejo, conflito, poder e transformação, inscrevendo-se em sistemas culturais mais amplos.

Nesse contexto, a lógica de polaridade presente em algumas vertentes esotéricas da umbanda (Matta e Silva, 1997; Neto, 1993; Saraceni, 2005) não deve ser compreendida como hierarquia moral, mas como dinâmica complementar de funcionamento do universo espiritual. A linha da esquerda, na qual os exus e pomba giras atuam não se opõe à linha da direita, mas compõe com ela um sistema de forças interdependentes, no qual diferentes entidades operam em funções específicas dentro da economia ritual da religião.

Assim, os exus e as pombas giras emergem como expressões particularmente densas dessa cosmologia, na qual morte, transformação e reorganização não são eventos finais, mas processos contínuos de recomposição da experiência humana. Sua atuação evidencia a complexidade simbólica da umbanda e sua capacidade de

articular categorias como vida, morte, desejo e justiça dentro de uma lógica própria de funcionamento espiritual.

1.2.3 Entre linhas e vertentes: caminhos plurais da umbanda

Segundo André Pinheiro (2012), desde seus primórdios a umbanda já se constituía como uma religião plural, que em poucos anos passou a ser reconhecida por diferentes denominações. O culto, inicialmente nomeado apenas como umbanda, foi também identificado como umbanda Omelokô, umbanda de Pretos-Velhos, umbanda Branca e umbanda de Caboclos, denominações que evidenciam distintas ênfases em influências africanas, indígenas e espíritas. Posteriormente, surgiram ainda vertentes como a umbanda Esotérica e a umbanda Iniciática, marcadas pela incorporação de elementos do esoterismo e da teosofia.

Essa multiplicidade de nomes expressa o caráter sincrético da religião, que se desdobra em diferentes correntes com doutrinas, ritos e preceitos próprios, variando de acordo com os fundamentos de cada terreiro e com a orientação de seu guia-chefe. Nesse contexto, diversos autores buscaram organizar essa pluralidade por meio de classificações analíticas.

De acordo com Antonio Carlos do Amaral Azevedo (2002), a umbanda pode ser compreendida a partir de duas grandes vertentes: a umbanda popular, que preserva traços mais próximos das matrizes africanas e mantém maior aproximação com práticas como a Quimbanda, e a umbanda branca ou esotérica, que se afasta dessas referências ao incorporar elementos do espiritismo e de tradições esotéricas europeias. De forma semelhante, Olga Cacciatore (1988) distingue entre uma umbanda popular, de caráter mais acessível e difundido, e uma umbanda esotérica ou iniciática, de estrutura mais complexa, além de apontar a existência da umbanda branca, associada à tentativa de adequação a valores moralmente hegemônicos, com a exclusão de práticas consideradas incompatíveis com a sociedade dominante.

Outros autores umbandistas também contribuem para essa diversidade classificatória. Josef Ronton (1989; 1994), por exemplo, identifica vertentes como a umbanda mística, centrada na fé como princípio organizador; a umbanda esotérica, voltada ao estudo de forças sutis da natureza e de saberes simbólicos; a umbanda

kardecista, orientada pela doutrinação de espíritos; e a umbanda-canjerê, na qual a dança e o canto atuam como meios de mobilização espiritual. Já Anselmo A. G. (1940) define a chamada Linha Branca de umbanda como um sistema religioso associado à ideia de “luz divina”, destacando seu caráter moral e espiritual.

Além dessas classificações, há ainda práticas rituais que se aproximam da umbanda, como o ritual de almas e Angola, que apresenta elementos próximos ao candomblé, incluindo ritos iniciáticos mais elaborados, e a umbanda omolocô, situada na intersecção entre a umbanda e tradições afro-brasileiras mais africanizadas. Nesse contexto, também aparece o termo “Umbandomblé”, frequentemente utilizado de forma pejorativa para designar práticas consideradas não ortodoxas ou híbridas em excesso.

Por fim, destaca-se a presença da quimbanda, frequentemente associada à umbanda. No campo religioso, o termo pode assumir dois sentidos principais: em um primeiro, refere-se às entidades da chamada “linha da esquerda”, integradas ao próprio ritual umbandista; em outro, designa um culto autônomo, por vezes entendido como distinto e até oposto à umbanda.

1.2.4 Ser umbandista: vivência, corpo e pertencimento religioso

O umbandista, enquanto sujeito religioso, insere-se em uma estrutura organizacional específica dentro do terreiro, desempenhando diferentes funções conforme seu nível de desenvolvimento, responsabilidade e atuação mediúnica. A partir das análises de Carolina Vieira (2016), compreende-se que essa organização interna não é rígida, variando de acordo com cada casa, mas apresenta elementos recorrentes que estruturam o funcionamento dos cultos e das práticas espirituais.

No que se refere à liderança, são utilizados diversos termos para designar o responsável pela condução da casa, como dirigente, chefe de terreiro, presidente, pai-de-santo, mãe-de-santo, sacerdote ou sacerdotisa, zelador, mestre, babalorixá (quando homem) ou ialorixá (quando mulher). Esses sujeitos ocupam um papel central na organização dos trabalhos, sendo responsáveis tanto pela condução ritual quanto pela estruturação interna do terreiro.

Em alguns casos, a administração assume um caráter mais institucional, com a presença de um presidente eleito pelos membros da casa e regido por estatuto próprio. Em outros, predomina uma organização mais tradicional, na qual o fundador concentra e conduz o funcionamento do espaço religioso. Cabe a esses dirigentes a abertura dos cultos, a definição das normas internas, a orientação dos participantes e a organização do corpo mediúnico, incluindo a distribuição de funções específicas.

Os médiuns, por sua vez, constituem o núcleo operativo da prática religiosa. Também chamados de “cavalos” ou “aparelhos” pelas entidades, são responsáveis pela mediação entre o mundo espiritual e o mundo material, incorporando entidades e realizando atendimentos por meio de passes e consultas.

O ingresso nessa função ocorre por meio de um processo de desenvolvimento mediúnico, no qual o indivíduo é preparado para exercer suas capacidades dentro dos parâmetros da casa. Conforme destaca Volney Berkenbrock (1997), esse processo envolve não apenas o desenvolvimento da mediunidade, mas também o aprendizado da estrutura ritual, dos fundamentos teológicos e das obrigações religiosas, variando significativamente entre diferentes terreiros.

Os cambonos exercem uma função auxiliar fundamental no funcionamento das giras. Geralmente médiuns em desenvolvimento, são responsáveis por organizar o fluxo de atendimento, distribuir senhas, auxiliar na preparação de materiais e oferecer suporte aos médiuns incorporados durante os trabalhos. Em contextos mais próximos das tradições afro-brasileiras, funções semelhantes podem ser desempenhadas por ogãs (homens) e equedes (mulheres).

Os ogãs, em especial, são responsáveis pela sustentação musical dos rituais, conduzindo os pontos cantados e tocando instrumentos de percussão, como os atabaques. Sua atuação é essencial para a construção da ambiência ritual, favorecendo a concentração, a incorporação e a dinâmica espiritual dos trabalhos.

Por fim, a assistência, também denominada consulentes, é composta pelos frequentadores que buscam o terreiro em busca de orientação espiritual, equilíbrio emocional e auxílio em diferentes aspectos da vida. Além de participarem das consultas, esses sujeitos integram o ritual por meio da escuta e, muitas vezes, da participação nos cânticos.

Dessa forma, compreende-se que o umbandista não atua de maneira isolada, mas integra uma estrutura dinâmica na qual funções, saberes e práticas se articulam conforme as necessidades espirituais e os fundamentos de cada terreiro. Essa organização interna evidencia não apenas a diversidade de papéis desempenhados no cotidiano ritual, mas também a flexibilidade característica da umbanda enquanto religião. Tal flexibilidade se expressa, sobretudo, na existência de diferentes formas de organização doutrinária e ritualística, que variam conforme influências históricas, culturais e religiosas. É nesse contexto que emergem as múltiplas vertentes da umbanda, as quais serão abordadas a seguir.

1.2 Umbanda e quimbanda transnacional

A consolidação da umbanda ao longo do século XX esteve acompanhada por intensos processos de institucionalização e disputas simbólicas em torno de suas práticas. Na tentativa de construir uma imagem socialmente aceita, determinados segmentos umbandistas passaram a enfatizar aspectos considerados mais compatíveis com valores moralizantes e com referências do espiritismo kardecista, afastando-se de elementos associados às antigas macumbas e aos cultos de exu.

Nesse contexto, a quimbanda passou gradualmente a ser posicionada como uma vertente distinta, frequentemente vinculada ao chamado “baixo espiritismo” e às práticas classificadas como “magia negra”.

Apesar dessas classificações, a separação entre umbanda e quimbanda nunca ocorreu de maneira absoluta. Em muitos contextos rituais, ambas compartilham entidades, práticas mediúnicas e elementos ritualísticos, revelando continuidades históricas importantes no interior do campo afro-religioso brasileiro.

Ao mesmo tempo, as formas de organização e reconhecimento da quimbanda não se desenvolveram de maneira homogênea em todo o território nacional. Em diferentes regiões do país, essa manifestação religiosa assumiu configurações específicas, articulando-se a tradições locais, dinâmicas rituais próprias e distintas.

No Rio Grande do Sul, a quimbanda passou a ocupar uma posição central no campo afro-religioso contemporâneo, estabelecendo relações estreitas com o batuque e com a chamada Linha Cruzada. Nesse contexto, compreender a formação

histórica dessas práticas torna-se fundamental para analisar as particularidades do universo afro-gaúcho, que foi a matriz para o processo transnacional da religião para os outros países.

1.3.1 Quimbanda no Brasil

O termo quimbanda, ou kimbanda¹⁶, possui diferentes significados historicamente associados às práticas religiosas afro-brasileiras. De acordo com Yeda Castro (2022), a palavra designa originalmente o curandeiro, vidente ou sacerdote ligado às práticas de macumba. Em determinados contextos, contudo, o termo também assumiu um sentido pejorativo, sendo associado à figura do feiticeiro ou à própria prática do feitiço.

No contexto brasileiro, a quimbanda constituiu-se também como uma manifestação religiosa relativamente autônoma, embora mantenha proximidades históricas com outras práticas afro-brasileiras, como as macumbas e a própria umbanda. Conforme observa Mário Filho (2021), tradicionalmente os sacerdotes da quimbanda são chamados de tatas, enquanto as sacerdotisas recebem as denominações de mama ou mameto. Além disso, diversas entidades presentes na umbanda como pretos-velhos, caboclos e exus já se faziam presentes em cultos anteriores, como calundus, cabulas e macumbas, mantendo continuidade também nas práticas quimbandeiras.

Apesar dessas continuidades, a quimbanda foi frequentemente marcada por processos de desqualificação simbólica ao longo de sua história. Segundo Olga Gudolle Cacciatore (1977), embora compartilhe o culto aos mesmos orixás e entidades presentes na umbanda, a quimbanda se caracteriza por uma maior centralidade dos exus em suas práticas rituais, o que contribuiu para sua associação com a chamada “baixa magia”. De acordo com Mário Filho (2017), essa interpretação

¹⁶ É importante considerar que as grafias kimbanda e quimbanda correspondem, em grande medida, a variações de transliteração. Conforme explica Mário Filho (2017), alguns autores umbandistas passaram a separar essas formas, atribuindo-lhes significados distintos. No entanto, tal distinção é problemática, uma vez que, nos dicionários de línguas bantas, ambas remetem à mesma acepção. Nesse sentido, “quimbanda” pode ser compreendida como uma adaptação portuguesa da palavra quimbundo kimbanda.

se consolidou devido à forte presença de Exus e pombagiras em seus rituais, favorecendo a circulação de leituras distorcidas e estigmatizantes.

Esse processo de estigmatização também se relaciona a disputas internas no campo religioso afro-brasileiro. Durante a formação da umbanda, determinados segmentos contribuíram para reforçar a ideia de que a quimbanda representaria uma vertente inferior ou desviada das práticas espirituais, consolidando tensões que permanecem no cenário contemporâneo. Para Ararê Calia (2024), essa associação tornou-se tão recorrente que não é possível analisar a quimbanda e, em certa medida, a própria umbanda sem considerar a categoria de “baixo espiritismo”, também denominada “falso espiritismo”.¹⁷

Esse cenário foi reforçado por medidas legais do período republicano. O Código Penal de 1890 criminalizou práticas associadas à magia, ao espiritismo e ao curandeirismo. Em 1904, a criação do Juízo de Feitos da Saúde Pública intensificou a repressão a atividades relacionadas ao exercício ilegal da medicina e a práticas religiosas associadas à cura (Velho, 1992). Nesse contexto, o termo “espiritismo” passou a ser utilizado de forma ampla pelos órgãos repressivos, abrangendo práticas diversas, incluindo macumbas e manifestações associadas à quimbanda.

Em continuidade às discussões já desenvolvidas sobre a institucionalização da umbanda, a década de 1940 configura um momento particularmente significativo para a delimitação da quimbanda enquanto manifestação religiosa distinta no Brasil. O Primeiro Congresso do Espiritismo de umbanda, realizado em 1941 no Rio de Janeiro, buscou consolidar uma imagem de religião unificada e legitimada socialmente. Segundo Vagner Silva (2005), havia o objetivo explícito de construir uma umbanda “pura” ou “branca”, o que implicava a exclusão ou reinterpretação de elementos africanos frequentemente associados à quimbanda.

¹⁷ A noção de “baixo espiritismo” está diretamente vinculada às disputas de legitimidade do campo religioso brasileiro no final do século XIX e início do século XX. A Federação Espírita Brasileira, fundada em 1884, teve papel central nesse processo ao buscar consolidar o espiritismo kardecista como doutrina legítima no país. Conforme analisa Emerson Giumbelli (2003), a instituição passou a atuar como referência doutrinária e organizacional, estabelecendo distinções entre “verdadeiros” e “falsos” espíritas. Essas classificações também se articularam às práticas populares, frequentemente enquadradas de forma negativa.

Nesse processo, a umbanda passou a se apresentar como uma religião nacional e moderna, ainda que mantivesse elementos de matrizes africanas e indígenas. Esses elementos, contudo, deveriam ser reinterpretados dentro de uma perspectiva considerada mais “civilizada”, afastando-se do estigma de práticas fetichistas. Conforme Ararê Calia (2024), esse movimento esteve associado à tentativa de reorganização institucional da religião, substituindo práticas vinculadas aos antigos batuques por formas ritualizadas mais disciplinadas.

Esse processo dialoga com uma tradição mais ampla de desqualificação das religiosidades africanas. Conforme analisa Luis Parés (2016), desde o século XVIII consolidou-se o chamado “discurso do fetiche”, utilizado por viajantes e intelectuais europeus para caracterizar práticas religiosas africanas como irracionais ou supersticiosas. Esse discurso contribuiu para a construção de hierarquias simbólicas que influenciaram diretamente a leitura posterior de práticas afro-brasileiras.

Apesar dessas transformações, a associação entre quimbanda e “baixo espiritismo” permaneceu presente no imaginário religioso brasileiro, inclusive em setores internos da própria umbanda. Ao mesmo tempo, a umbanda também foi historicamente alvo de estigmatização por outras tradições religiosas, sendo frequentemente classificada como forma ilegítima de espiritismo.

Nas décadas seguintes, a umbanda passou por um processo crescente de institucionalização. A partir dos anos 1970, consolidou-se sua apresentação como religião genuinamente brasileira. Segundo Lísias Negrão (1996) e Hulda Costa (2013), congressos e organizações religiosas passaram a enfatizar a padronização ritual e a unificação doutrinária, reforçando sua legitimidade pública. Nesse processo, a quimbanda permaneceu como contraponto simbólico recorrente.

No universo ritual da quimbanda, as figuras centrais são os Exus e Pombagiras, entidades espirituais que ocupam posição fundamental nas práticas religiosas desse sistema. Durante os rituais, essas entidades se manifestam por meio da incorporação mediúnica, interagindo diretamente com os participantes. Nessas ocasiões, podem fumar, beber, cantar e dialogar com os presentes, estabelecendo uma relação dinâmica com o campo ritual.

Segundo Vânia Cardoso e Scott Head (2013), essas entidades são acionadas para diferentes tipos de trabalho espiritual, incluindo demandas afetivas, financeiras e de proteção. No imaginário quimbandeiro, há uma ampla diversidade de entidades, frequentemente associadas a figuras da boemia e da malandragem, como zé pelintra, maria padilha e exus diversos.

Essa multiplicidade também se expressa na organização em linhas e falanges, por vezes associadas a hierarquias simbólicas complexas. Em algumas leituras externas, essas estruturas foram interpretadas a partir de referências ao imaginário cristão do diabo, o que revela mais sobre processos de estigmatização do que sobre sua cosmologia interna.

Nesse sentido, José Carvalho (2019) observa que a quimbanda expressa dimensões do sagrado frequentemente apagadas por concepções religiosas mais normativas, incorporando elementos de conflito, ambiguidade e tensão. Em vez de se restringirem a uma visão harmonizadora do sagrado, essas entidades revelam uma cosmologia que integra diferentes dimensões da experiência humana, incluindo transformação, ruptura e reorganização simbólica.

1.3.2 Entre o regional e o ritual: quimbanda e batuque no Sul do Brasil

A expansão da quimbanda no Rio Grande do Sul constitui uma particularidade regional relevante no contexto contemporâneo das religiões afro-brasileiras. Esse movimento não se limita a uma expressão isolada, mas se insere em uma ampliação do campo afro-religioso no estado, difundindo a centralidade crescente dessas tradições no cenário religioso gaúcho.

Nesse contexto, a chamada Linha Cruzada, frequentemente associada à quimbanda, emerge como uma configuração relativamente recente, consolidada entre o final da década de 1950 e o início dos anos 1960. Esse período é marcado pelo surgimento de um número expressivo de sacerdotes vinculados a terreiros cruzados (Oro, 2002; Leistner, 2014). Atualmente, essa vertente é apontada como predominante no Rio Grande do Sul, chegando a representar cerca de 80% das casas religiosas (Oro, 2002; 2008; Corrêa, 2006). Sua expansão está relacionada, entre outros fatores,

a aspectos socioeconômicos, uma vez que seus rituais tendem a demandar menor custo e menor tempo de execução em comparação ao Batuque e à umbanda.

A Linha Cruzada resulta de processos de aproximação entre o batuque e a umbanda, articulados pelas trajetórias de agentes religiosos que transitam entre essas tradições. Como observa Rodrigo Leistner (2014), trata-se de um arranjo em que práticas distintas passam a coexistir em um mesmo espaço ritual, ainda que, na maioria dos casos, preservem certa autonomia interna. Essa dinâmica não implica fusão completa, mas uma organização relacional entre sistemas distintos de prática religiosa.

A compreensão da quimbanda no Brasil esteve historicamente atravessada por processos de classificação e estigmatização. Em termos gerais, consolidou-se uma leitura que a associa ao “trabalho para o mal” e à chamada “magia negra”, especialmente no interior de discursos religiosos e acadêmicos do século XX. Stefania Capone (2004) observa que essa associação contribuiu para a rejeição institucional da quimbanda em diversos contextos umbandistas, reforçando sua posição como contraponto simbólico.

No entanto, no contexto do Rio Grande do Sul, essa leitura não se sustenta de forma homogênea. Na região metropolitana de Porto Alegre e em outros centros urbanos, a quimbanda é reconhecida como prática religiosa legítima, especialmente vinculada ao culto de exus e pombagiras. Conforme Leonardo Almeida (2019), trata-se de uma tradição ativa e em expansão, que também se adapta às transformações contemporâneas do campo religioso, incluindo a circulação em meios digitais e novas formas de mediação simbólica (Meyer, 2020; Stollow, 2005; Engelke, 2010).

Essa presença deve ser compreendida em articulação com as dinâmicas de circulação ritual que caracterizam o campo afro-religioso sulista. Nesse cenário, a quimbanda se manifesta tanto em casas dedicadas exclusivamente ao seu culto quanto em terreiros organizados sob a lógica da Linha Cruzada. Em ambos os casos, o culto a exus e pombagiras ocupa posição central, ainda que articulado a diferentes matrizes rituais.

As divergências teóricas em torno da Linha Cruzada dizem respeito principalmente à sua natureza. Para Rodrigo Leistner (2014), ela pode ser entendida

como etapa de transição para a constituição da quimbanda enquanto sistema mais autônomo. Já Edgar Barbosa (2012) propõe compreendê-la como uma lógica relacional entre práticas distintas, sem implicar necessariamente fusão estrutural. Ambas as perspectivas evidenciam a complexidade das classificações no campo afro-gaúcho.

A organização desse campo pode ser compreendida a partir de três grandes modalidades rituais: batuque, umbanda e linha cruzada. O batuque constitui a vertente mais antiga e africanizada, fortemente vinculada às tradições Jeje e Nagô, preservando o culto aos orixás e o uso de estruturas litúrgicas de matriz iorubana. Sua formação remonta ao período escravista no sul do Brasil, especialmente ligado à economia do charque nas cidades de Pelotas e Rio Grande.

A umbanda, por sua vez, surge no Rio Grande do Sul em 1926, associada ao ferroviário Otacílio Charão, sendo caracterizada como uma religião de formação sincrética, que articula elementos africanos, indígenas e do espiritismo kardecista. Já a linha cruzada se consolida a partir da década de 1970, como forma de articulação entre essas duas tradições em um mesmo espaço ritual.

A expansão do batuque para centros urbanos como Porto Alegre está relacionada ao declínio da produção de charque e ao deslocamento de populações negras para outras regiões do estado. Nesse processo, o Batuque se consolida como tradição estruturada em diferentes “nações”, como Oyó, Jeje, Ijexá, Cabinda e Nagô, preservando vínculos com matrizes africanas específicas:

O batuque é a denominação dada às religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. A expressão mais africana do complexo afro religioso gaúcho tem como característica a linguagem litúrgica yorubana, os símbolos utilizados são os da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às nações africanas. (Sampaio; Lages; Campos, 2025, p.57)

Ao longo do século XX, o campo afro-religioso gaúcho passa por reconfigurações importantes, resultando na predominância da Linha Cruzada a partir da década de 1970. Esse processo envolve tanto estratégias de adaptação social quanto reorganizações internas dos próprios terreiros, articulando diferentes níveis de legitimidade simbólica e eficácia ritual.

Nesse cenário, o batuque é frequentemente reconhecido como a vertente mais africanizada, enquanto a umbanda aparece como expressão mais sincrética e nacionalizada. A Linha Cruzada, por sua vez, constitui um espaço intermediário de articulação entre essas tradições, incorporando também entidades como exus e pombagiras, o que amplia o repertório ritual disponível.

Por fim, a quimbanda ocupa um lugar específico dentro desse sistema, historicamente marcada por processos de estigmatização, mas também por afirmação contemporânea. No contexto gaúcho, sua presença evidencia não apenas a persistência de práticas religiosas afro-brasileiras, mas também sua capacidade de ressignificação diante de disputas simbólicas e sociais. Nesse sentido, mais do que uma categoria marginal, a quimbanda se insere como elemento constitutivo do campo afro-religioso, revelando a complexidade das relações entre religião, identidade e reconhecimento social.

Considerações finais

Diante desse percurso, observa-se que a umbanda se constitui como uma tradição profundamente dinâmica, marcada por processos contínuos de formação, negociação e ressignificação. Ao longo deste capítulo, foi revelado que sua genealogia não pode ser compreendida de maneira linear ou homogênea. Mas sim como resultado de múltiplas camadas históricas que envolvem disputas simbólicas, influências culturais diversas e estratégias de legitimação. Desde sua formação, atravessada por tensões entre africanidade, espiritismo e cristianismo, até suas expressões contemporâneas, a Umbanda revela-se como um campo religioso plural, no qual convivem diferentes formas de organização ritual, concepções cosmológicas e modos de vivência do sagrado.

Nesse contexto, a análise das estruturas internas dos terreiros, das funções desempenhadas por seus integrantes, bem como das entidades espirituais e suas formas de atuação, permite compreender a complexidade que sustenta a prática umbandista. A presença de figuras como exus e pombagiras, especialmente em suas expressões mais liminares evidencia não apenas a amplitude do sistema simbólico da umbanda, mas também as tensões morais e sociais que atravessam sua percepção

no espaço público. Do mesmo modo, a discussão sobre a quimbanda e sua relação com a umbanda explicita processos históricos de diferenciação, estigmatização e, ao mesmo tempo, de afirmação identitária no interior do campo afro-religioso brasileiro.

Ao deslocar o olhar para o contexto regional do Sul do Brasil, foi possível observar como essas dinâmicas assumem configurações específicas, especialmente a partir da articulação entre umbanda, batuque e quimbanda. Tais interações indicam a importância dos processos de circulação, adaptação e hibridização na constituição das práticas religiosas, ao mesmo tempo em que revelam a permanência de estruturas simbólicas que atravessam diferentes territórios e contextos socioculturais.

É justamente a partir dessas permanências e deslocamentos que se torna possível avançar para além das fronteiras nacionais. As categorias, entidades e lógicas rituais analisadas neste capítulo não se restringem ao contexto brasileiro, mas participam de circuitos mais amplos de circulação religiosa na América Latina.

Nesse sentido, a compreensão das formas assumidas por essas entidades, especialmente aquelas vinculadas às dimensões liminares e mortuárias, abre caminho para investigar como tais elementos são reinterpretados, apropriados e ressignificados em outros contextos culturais. É nesse horizonte que se insere o capítulo seguinte, voltado à análise dessas continuidades e transformações em território argentino.

CAPÍTULO 2 - A UMBANDA NO CONE SUL: CIRCULAÇÃO RELIGIOSA, HIBRIDISMO E TRANSNACIONALIZAÇÃO

O presente capítulo propõe uma análise da expansão da umbanda para os países do Cone Sul, com ênfase nos processos de circulação religiosa, hibridismo cultural e transnacionalização afro-religiosa que atravessam Argentina, Uruguai e Brasil. Partindo da compreensão da umbanda enquanto religião marcada por dinâmicas de adaptação, ressignificação e pluralidade ritual, busca-se compreender de que maneira essa tradição afro-brasileira ultrapassa as fronteiras nacionais e se reorganiza em diferentes contextos socioculturais da região platina.

Ao longo do século XX, a circulação de sacerdotes, médiuns e praticantes entre o sul do Brasil e os países vizinhos contribuiu para a formação de redes religiosas

transnacionais, possibilitando a consolidação de terreiros, práticas ritualísticas e linhagens espirituais para além do território brasileiro. Nesse processo, a umbanda não apenas se desloca geograficamente, mas também dialoga com imaginários religiosos locais, espiritualidades populares e diferentes formas de pertencimento cultural, produzindo novas configurações religiosas no Cone Sul.

Nesse contexto, a Argentina ocupa lugar central na análise, tanto pela expansão significativa das religiões afro-brasileiras em seu território quanto pelas particularidades históricas de sua formação religiosa e identitária. A presença da umbanda em território argentino revela processos de adaptação ritual, negociações simbólicas e disputas em torno da legitimidade religiosa, especialmente diante de um cenário marcado pela forte influência do catolicismo, do espiritismo e das religiosidades populares urbanas. Da mesma forma, no Uruguai também aparecem como espaços fundamentais para compreender os fluxos religiosos transfronteiriços, as conexões culturais regionais e as aproximações entre práticas afro-brasileiras e espiritualidades locais.

Além da dimensão histórica da expansão da umbanda no Cone Sul, o capítulo também aborda aspectos relacionados às transformações ritualísticas e às disputas identitárias que emergem nesse processo de transnacionalização. Serão discutidas questões como a busca pela ancestralidade africana da religião, as adaptações litúrgicas em contextos estrangeiros, as aproximações simbólicas entre entidades espirituais e devoções populares, bem como a circulação do batuque e da quimbanda na Argentina. Busca-se compreender como essas práticas religiosas, ao atravessarem fronteiras políticas e culturais, passam por contínuos processos de reelaboração, preservando determinados elementos da tradição afro-brasileira enquanto incorporam novos sentidos e referências locais.

Por fim, o capítulo analisa o papel das redes religiosas do sul do Brasil nesse movimento de expansão, destacando o terreiro de Mãe Chola de Ogum, em Santana do Livramento, como importante exemplo de transnacionalização afro-religiosa nos países platinos. A partir desse percurso, pretende-se demonstrar que a umbanda no Cone Sul constitui não apenas um fenômeno de difusão religiosa, mas também um espaço de construção de identidades, circulação de saberes e reconfiguração das experiências afro-religiosas em âmbito transnacional.

2.1 Expansão transnacional das religiões afro-brasileiras no Cone Sul

A formação histórica das religiões afro-brasileiras está diretamente relacionada aos processos de diáspora africana, colonização e resistência cultural desenvolvidos na América Latina. No Brasil, tradições religiosas de matriz africana reorganizaram-se a partir do encontro entre diferentes povos africanos escravizados, práticas indígenas, catolicismo popular e influências espíritas, constituindo sistemas religiosos marcados por processos híbridos, pela pluralidade simbólica e pela capacidade de adaptação cultural. Nesse contexto, religiões como a umbanda, o batuque e a quimbanda consolidaram-se como importantes expressões da religiosidade afrodiáspórica brasileira.

Ao longo do século XX, essas religiões ultrapassaram as fronteiras nacionais e passaram a estabelecer redes de circulação religiosa no Cone Sul, especialmente entre Brasil, Argentina e Uruguai. A expansão afro-religiosa ocorreu através da mobilidade de sacerdotes, iniciados e praticantes, bem como da circulação de objetos ritualísticos, práticas litúrgicas e formas de sociabilidade religiosa que atravessavam constantemente os espaços fronteiriços. Assim, a fronteira deixou de representar apenas um limite territorial, tornando-se espaço de trocas culturais, reconstruções identitárias e articulações religiosas transnacionais.

A análise desse processo exige compreender não apenas a difusão geográfica das religiões afro-brasileiras, mas também os mecanismos históricos e simbólicos que possibilitaram sua inserção em sociedades marcadas por discursos nacionais de matriz europeizante e cristã.

Nesse sentido, os tópicos seguintes abordarão os processos de hibridismo religioso e transnacionalização afro-religiosa no Cone Sul, a relação entre religião e formação do Estado-nação argentino, a constituição histórica da umbanda na Argentina, a circulação religiosa afro-brasileira no Uruguai e a difusão espacial da umbanda entre os territórios platinos.

2.1.1 Hibridismo religioso e transnacionalização afro-religiosa no Cone Sul

Ao analisar o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras no Cone Sul, percebe-se que o hibridismo religioso constitui um dos principais elementos

para compreender a circulação e a consolidação dessas práticas em territórios como Argentina e Uruguai. A expansão da umbanda, para além das fronteiras brasileiras, não ocorreu de maneira homogênea ou puramente reprodutiva, mas por meio de adaptações, trocas culturais e reelaborações simbólicas que possibilitaram a inserção dessas religiões em novos contextos sociais e culturais.

O fenômeno da transnacionalização refere-se à expansão de práticas sociais, culturais e religiosas para além das fronteiras nacionais, formando redes de circulação e novos espaços de sociabilidade. Conforme apontam Linda Basch, Nina Glick-Schiller e Cristina Szanton Blanc (1994), o transnacionalismo caracteriza-se pela constituição de campos sociais que transcendem limites geográficos, políticos e culturais. No campo religioso, esse fenômeno apresenta a capacidade das religiões de estabelecerem-se em novos territórios sem romper completamente com seus referenciais simbólicos de origem.

Segundo Alejandro Frigerio (2013), os processos transnacionais relacionados às religiões afro-brasileiras na América Latina possuem caráter dinâmico e multidirecional, modificando-se continuamente de acordo com fatores econômicos, sociais e culturais. Dessa forma, a expansão da umbanda no Cone Sul não pode ser compreendida apenas como deslocamento geográfico de uma tradição religiosa brasileira, mas como processo contínuo de reconstrução simbólica e reorganização identitária.

A perspectiva do chamado “transnacionalismo de baixo”, discutida por Sarah Mahler (1998), contribui para compreender como essas redes religiosas foram construídas através das práticas cotidianas de sujeitos comuns. Pais e mães-de-santo, iniciados e praticantes estabeleceram conexões religiosas que ultrapassavam fronteiras nacionais, promovendo a circulação de saberes ritualísticos, práticas litúrgicas e formas de pertencimento cultural. Nesse sentido, o fenômeno transnacional afro-religioso no Cone Sul constituiu-se muito mais através das experiências vividas por praticantes e sacerdotes do que por estruturas institucionais centralizadas.

Nesse contexto, o hibridismo manifesta-se tanto na própria formação histórica das religiões afro-brasileiras quanto em seus processos de difusão transnacional. Desde sua constituição no Brasil, essas religiões incorporaram elementos africanos,

indígenas, espíritas e do catolicismo popular, produzindo formas religiosas marcadas pela pluralidade. Ao atravessarem as fronteiras do Cone Sul, essas práticas passaram novamente por processos de resignificação, dialogando com tradições locais, devoções populares e experiências culturais específicas dos países platinos.

Os estudos de Ari Pedro Oro em *Axé Mercosul* (1999), demonstram que a expansão afro-religiosa na Argentina e no Uruguai ocorreu através de extensas redes de circulação construídas por pais e mães de santo gaúchos, sobretudo de Porto Alegre e das cidades fronteiriças.

Conforme aponta Daniel de Bem (2008), esses deslocamentos não consistiam apenas em viagens religiosas, mas em verdadeiros fluxos culturais marcados por idas e vindas, migrações e alianças ritualísticas que conectavam Brasil, Argentina e Uruguai. A fronteira não aparece apenas como limite geográfico, mas como espaço de trocas simbólicas e de construção de novas identidades religiosas.

As cidades fronteiriças tiveram papel fundamental nesse processo. Locais como Santana do Livramento, Rivera, Uruguaiana e Paso de los Libres tornaram-se importantes pontos de contato entre sacerdotes brasileiros e adeptos argentinos e uruguaios. Nessas regiões, o hibridismo religioso intensificava-se através do encontro entre diferentes tradições culturais e formas de religiosidade popular. Como destaca Daniel de Bem (2008), os pais-de-santo fronteiriços possuíam conhecimento ritual, domínio dos códigos culturais, econômicos e linguísticos necessários para articular essas redes transnacionais.

Além disso, a circulação de sacerdotes e iniciados produziu novas formas de pertencimento religioso. Muitos argentinos e uruguaios conheceram a umbanda e o batuque nas cidades de fronteira e, posteriormente, retornaram aos seus países para abrir seus próprios terreiros, como ocorreu com figuras pioneiras como Mara do Bará, Victor do Bará e Pocho de Xangô. Esse movimento evidencia que a transnacionalização afro-religiosa não ocorreu como simples exportação de uma tradição brasileira, mas como um processo dinâmico de reconstrução religiosa em diálogo permanente com os contextos locais.

A própria trajetória desses sujeitos revela a fluidez identitária presente nas religiões afro-brasileiras. Conforme relatado por Rita Segato (1998), muitos iniciados transitavam entre umbanda, quimbanda, batuque e outras práticas espirituais,

demonstrando que as fronteiras religiosas eram constantemente atravessadas e reelaboradas. Tal dinâmica reforça a noção de hibridismo discutida por Stuart Hall (1993), para quem as identidades diaspóricas não se definem pela pureza cultural, mas pela permanente transformação produzida através da diferença.

Dessa forma, a transnacionalização afro-religiosa no Cone Sul evidencia que o hibridismo não representa perda de tradição, mas condição fundamental para a continuidade dessas religiões em diferentes territórios. Ao mesmo tempo em que preservam elementos centrais de matriz africana, as religiões afro-brasileiras reelaboram práticas, símbolos e formas de sociabilidade conforme os contextos históricos e culturais nos quais se inserem. Assim, a umbanda no espaço platino revela identidades religiosas em constante movimento, construídas através da circulação, das alianças transfronteiriças e das experiências compartilhadas entre diferentes povos e fronteiras.

2.1.2 Religião e formação do Estado-nação argentino

A construção da identidade nacional argentina esteve profundamente vinculada ao projeto de modernização do Estado e à consolidação de uma ideia de nação baseada na europeização, no secularismo e na valorização de uma cultura considerada “civilizada”. Conforme demonstra Guilherme Dantas Nogueira (2014), esse processo foi conduzido pelas elites políticas e intelectuais argentinas desde o final do século XIX, articulando imigração europeia, educação pública e centralidade da Igreja Católica como elementos fundamentais do projeto de Estado-nação argentino.

A modernização argentina foi marcada pela oposição entre “civilização” e “barbárie”, conceito amplamente difundido por Domingo Faustino Sarmiento¹⁸. Nesse contexto, Buenos Aires passou a ser concebida como centro político e cultural do país, orientando-se pelos modelos europeus e promovendo uma identidade nacional branca, urbana e moderna. Tal projeto buscava não apenas organizar o Estado, mas também homogeneizar culturalmente a população, apagando ou marginalizando

¹⁸ Domingo Faustino Sarmiento foi presidente da Argentina entre 1868 e 1874, além de escritor e educador. Suas ideias influenciaram a construção de uma identidade nacional baseada em modelos europeus de civilização e progresso, frequentemente associada à valorização da branquitude e da cultura europeia.

identidades indígenas, negras e mestiças, consideradas incompatíveis com a ideia de progresso e modernidade.

Essa construção nacional esteve diretamente associada à imigração europeia incentivada pelo Estado argentino entre o final do século XIX e início do século XX. Segundo os dados apresentados por Eduardo Archetti (2003), milhões de imigrantes europeus chegaram ao país nesse período, contribuindo para consolidar a autoimagem da Argentina como uma nação branca e europeizada. Conforme aponta Rita Segato (2007), a racialização operou como mecanismo de poder colonial, produzindo hierarquias sociais que privilegiavam a branquitude e desqualificavam populações não europeias, suas culturas e formas de religiosidade.

Nesse cenário, as religiões de matriz africana e outras formas de espiritualidade popular passaram a ocupar posições marginalizadas dentro da sociedade argentina. A construção de uma identidade nacional homogênea implicou o silenciamento da presença afrodescendente no país e a invisibilização de suas práticas culturais e religiosas. Tal apagamento relaciona-se ao esforço estatal de consolidar uma nação alinhada aos padrões europeus de modernidade e racionalidade, processo que dialoga com o conceito de secularização desenvolvido por José Casanova (1994).¹⁹

A secularização argentina, entretanto, não significou a exclusão da religião da vida pública. Pelo contrário, a Igreja Católica permaneceu ocupando posição privilegiada na formação do Estado argentino, mesmo após a consolidação do modelo moderno e secular. A Constituição argentina assegurou liberdade religiosa, mas manteve o compromisso estatal de sustentar a religião católica apostólica romana, revelando uma relação ambígua entre laicidade e favorecimento religioso.

Conforme analisa Nogueira (2014), o processo de secularização na Argentina deve ser compreendido não como desaparecimento da religião, mas como reorganização das relações entre Estado, sociedade e esfera religiosa. A religião deixa de monopolizar integralmente a organização social, mas continua exercendo

¹⁹ O conceito de secularização desenvolvido por José Casanova (1994) afasta-se das interpretações clássicas que associavam a modernidade ao desaparecimento progressivo da religião. Para o autor, a secularização deve ser compreendida principalmente como um processo de diferenciação entre as esferas religiosa e secular, no qual instituições como o Estado, a ciência e a política passam a adquirir relativa autonomia em relação ao domínio religioso.

influência significativa na construção das identidades nacionais e nas disputas simbólicas da sociedade argentina contemporânea.

Além do catolicismo institucional, a religiosidade popular desempenhou papel central na formação cultural argentina. Alejandro Frigerio (2012) argumenta que nunca existiu um monopólio religioso absoluto da Igreja Católica na Argentina, mas sim um processo de legitimação de práticas populares diversas que coexistiam com o catolicismo oficial. Nesse contexto, figuras de devoção popular como o Gauchito Gil, a Difunta Correa e San La Muerte expressam formas híbridas de espiritualidade que articulam elementos católicos, crenças populares e práticas marginalizadas pelo discurso religioso oficial.

O crescimento da pluralidade religiosa argentina intensificou-se, sobretudo, após a redemocratização do país, momento em que religiões pentecostais e afro-brasileiras passaram a conquistar maior visibilidade pública. Ainda assim, conforme destacam Alejandro Frigerio e Hilario Wynarczyk (2008), a ampliação da diversidade religiosa não eliminou os mecanismos de regulação social e estigmatização. Não apenas a umbanda, outras religiões afro-brasileiras continuaram sendo, frequentemente, associadas ao discurso das “seitas”, sofrendo preconceito social e discriminação religiosa.

Nesse sentido, a identidade nacional argentina contemporânea permanece atravessada pelas tensões históricas entre europeização, modernidade e diversidade cultural. Embora o Estado argentino atual reconheça oficialmente a pluralidade étnica e religiosa do país, persistem estruturas simbólicas e sociais herdadas do projeto nacional moderno, que ainda produzem hierarquizações entre práticas religiosas consideradas legítimas e aquelas associadas à alteridade racial e cultural.

Assim, compreender a relação entre religião, identidade nacional e espiritualidade na Argentina exige reconhecer que o processo de construção do Estado-nação argentino esteve profundamente vinculado à produção de uma identidade europeizada e branca e, ao mesmo tempo, invisibilização das manifestações afrodescendentes e religiosidades populares. Contudo, a permanência e rearticulação dessas práticas demonstram que a espiritualidade na Argentina contemporânea constitui, também, um espaço de resistência cultural, reconstrução identitária e disputa por reconhecimento social.

2.1.3 História da formação da umbanda na Argentina

O processo de disseminação da umbanda para a Argentina não esteve predominantemente associado a fluxos migratórios permanentes, mas à forte presença de terreiros afro-religiosos no sul do Brasil, especialmente no estado do Rio Grande do Sul. Nesse contexto, muitos argentinos atravessaram a fronteira em busca de iniciação ritual na umbanda e, posteriormente, retornaram ao seu país de origem, onde passaram a reproduzir práticas religiosas vinculadas às tradições afro-brasileiras.

Paralelamente, sacerdotes e lideranças religiosas brasileiras, também, cruzavam as fronteiras para realizar cerimônias e iniciações em território argentino. Esse movimento transfronteiriço contribui, significativamente, para a consolidação da umbanda na Argentina, evidenciando um processo de circulação religiosa marcado pela transnacionalização das práticas afro-religiosas, sem que isso implicasse necessariamente migração definitiva.

Conforme destaca Alejandro Frigerio, as religiões afro-brasileiras chegaram à Argentina na segunda metade da década de 1960, sobretudo, por meio de praticantes argentinos iniciados em Porto Alegre, no sul do Brasil, bem como por uruguaios iniciados em Montevideu, cidade onde essas práticas religiosas já estavam presentes desde o final da década de 1950 (Frigerio, 2013).

O contexto social, político e religioso argentino desse período foi marcado por sucessivos golpes militares e por um cenário de forte instabilidade institucional, fatores que dificultaram a aceitação e a expansão da religião umbandista no país. A consolidação mais significativa da umbanda na Argentina ocorreu apenas a partir da década de 1980, em meio ao processo de redemocratização nacional. Antes disso, era comum a existência de terreiros clandestinos, enquanto muitos praticantes realizavam suas atividades religiosas de maneira discreta, em razão das restrições sociais, políticas e morais impostas naquele contexto.

A conexão com a ancestralidade e a redescoberta das raízes negras, historicamente apagadas pelas políticas de embranquecimento na Argentina, têm desempenhado papel significativo no crescente interesse de parte da população argentina pela umbanda, mesmo em um contexto no qual o catolicismo permanece

como religião predominante. Nesse cenário, o próprio catolicismo popular rioplatense desempenhou função relevante na recepção das religiões afro-brasileiras, especialmente, por compartilhar elementos simbólicos e práticas devocionais que facilitaram determinados processos de aproximação cultural e religiosa.

Nesse sentido, Eva Lamborghini e Alejandro Frigerio destacam que, nas últimas décadas, tanto praticantes das religiões afro-brasileiras quanto cultuadores do candombe²⁰ passaram a desenvolver iniciativas voltadas à recuperação da memória afro-argentina e de sua herança cultural. Segundo os autores:

Nos últimos vinte anos, tanto os praticantes das religiões afro-brasileiras como os cultuadores do candombe têm feito esforços para resgatar a presença afro-argentina no passado e a sua herança cultural. [...] Na segunda metade da década de 1990, os próprios e supostamente ‘desaparecidos’ afro argentinos começaram a lutar pela revisibilização (Frigerio; Lamborghini, 2011, p. 29, tradução nossa).²¹

Os autores apontam ainda que diferentes grupos afrodescendentes passaram a reivindicar maior reconhecimento social e valorização das contribuições africanas para a cultura argentina, buscando enfrentar processos históricos de invisibilização e exclusão racial. Nesse contexto, a expansão da umbanda no país não representou apenas uma diversificação do campo religioso argentino, mas também favoreceu a construção de novos espaços de pertencimento identitário e reconexão simbólica com referências afrodiaspóricas.

Ao incorporar práticas afro-brasileiras, a Argentina passou a constituir um novo campo social marcado pela transnacionalização religiosa. Embora o catolicismo em suas expressões institucionais e populares historicamente ocupasse posição central

²⁰O candombe constituiu uma importante manifestação cultural das populações afro-argentinas, especialmente em Buenos Aires, onde esteve associado às chamadas “nações” africanas e a formas coletivas de sociabilidade marcadas pela música, dança e uso dos tambores. De origem negro-africana, o candombe funcionou como espaço de preservação de memórias, identidades e práticas culturais afrodescendentes, tornando-se também uma forma de resistência diante dos processos históricos de invisibilização da população negra na Argentina. Conforme analisa Jaramillo Hincapié (2019), o candombe argentino pode ser compreendido como um repertório de ação cultural popular, por meio do qual grupos afrodescendentes reivindicam visibilidade, pertencimento e reconhecimento social.

²¹ Tanto los practicantes de religiones afro-brasileras como los cultores del candombe han realizado esfuerzos, en los últimos veinte años, por rescatar la presencia afro-argentina en el pasado y su herencia cultural. Con magros recursos económicos, mediáticos y, en ocasiones, retóricos, han intentado presentar contra narrativas de la nación (de distinto grado de formalización) que justifiquen la presencia de sus prácticas en el país y que disminuyan su carácter “foráneo”. En la segunda mitad de la década de 1990, los propios y supuestamente “desaparecidos” afro-argentinos comenzaron a esforzarse por su re-visibilización. A partir de 1996, distintos grupos de activistas políticos afrodescendientes empezaron iniciativas que buscaban subrayar la presencia de la población de ascendencia africana en el país y sus contribuciones a la cultura argentina, para lograr su promoción social y la eliminación del racismo.

na formação religiosa do país, a expansão da umbanda contribuiu para a emergência de novas experiências espirituais e culturais ligadas à valorização da ancestralidade negra. Nesse processo, surgiram grupos, associações e comunidades religiosas empenhadas não apenas na legitimação da Umbanda, mas também na valorização da herança afro-argentina e de suas manifestações culturais.

É importante destacar que a adesão à umbanda não esteve restrita a indivíduos migrantes ou descendentes diretos de brasileiros. Ao contrário, a religião passou a atrair praticantes argentinos de diferentes origens sociais, consolidando-se como fenômeno religioso urbano relativamente difundido, especialmente na região de Buenos Aires.

Segundo Frigerio e Eva Lamborghini (2011), existiam entre 3.000 e 4.000 terreiros na Argentina naquele período, concentrados majoritariamente na província de Buenos Aires. Considerando a expansão dos movimentos religiosos afro-brasileiros nas últimas décadas, é possível supor que esse número tenha continuado a crescer, impulsionado tanto pela ampliação das redes religiosas transnacionais quanto pela maior visibilidade das tradições afro-religiosas no país.

Conforme observado por Frigerio (2024), a receptividade às religiões afro-brasileiras na Argentina está relacionada, em parte, à possibilidade de tradução cultural dessas práticas dentro do universo do catolicismo popular argentino. Segundo o autor, a relação estabelecida pelos fiéis com entidades espirituais da umbanda, da quimbanda e do batuque apresenta paralelos com a devoção popular direcionada a figuras como *Gauchito Gil*, *Difunta Correa* e *San La Muerte*²². Assim, os vínculos estabelecidos com orixás, guias espirituais, Exus e Pombas Giras tornam-se mais inteligíveis dentro do contexto religioso argentino (Frigerio, 2024).

Ao mobilizar o conceito de “quadros interpretativos”²³, desenvolvido por David Snow e Burke Rochford (1986), Frigerio argumenta que a umbanda opera por meio

²² Gauchito Gil, Difunta Correa e San La Muerte constituem importantes figuras da religiosidade popular argentina e platina. Vinculados ao catolicismo popular, esses cultos envolvem práticas devocionais relacionadas à proteção espiritual, milagres, promessas e mediações com o sagrado, ocupando papel significativo na construção simbólica das espiritualidades populares da região. Frigerio (2024)

²³ O conceito de “quadros interpretativos” (frames), desenvolvido por David A. Snow e Burke E. Rochford Jr. (1986), refere-se aos esquemas simbólicos e culturais utilizados pelos indivíduos para interpretar experiências, práticas e fenômenos sociais. No campo religioso, esses quadros permitem que novas crenças e práticas sejam compreendidas a partir de referências já familiares ao grupo social, favorecendo processos de identificação, legitimação e adaptação cultural. No caso da Umbanda na

de mecanismos de aproximação simbólica que favorecem sua inserção no contexto cultural argentino. Segundo o autor:

As ajudas espirituais, rituais de 'auxílio espiritual' que normalmente seguem as consultas, são realizadas em frente ao altar da Umbanda, que é rico em santos católicos. Embora tambores e músicas em português sejam geralmente usados, a experiência ainda está dentro do quadro da cultura popular argentina, pois é semelhante ao atendimento de um adivinho ou de um curandeiro (Frigerio, 2024, p. 103-104).

Frigerio observa ainda que o ingresso mais profundo nas práticas afro-religiosas ocorre gradualmente. Inicialmente, os indivíduos participam de consultas espirituais e rituais de auxílio realizados no contexto da umbanda. Apenas posteriormente, após o estabelecimento de vínculos de confiança com sacerdotes e membros do terreiro, os praticantes passam a participar de sessões mediúnicas, cerimônias envolvendo transe e, eventualmente, rituais mais complexos. Desse modo, elementos menos familiares à cultura religiosa argentina como o transe mediúnico e o sacrifício animal passam a ser incorporados progressivamente dentro do processo de socialização religiosa.

Nesse sentido, Frigerio destaca que a umbanda atua como uma espécie de “ponte cognitiva” entre o catolicismo popular argentino e cosmologias afro-brasileiras mais complexas. Conforme o autor:

Na prática, a transformação de quadro é alcançada com a utilização pela umbanda de imagens e conceitos católicos, como um passo intermediário, uma 'ponte cognitiva' entre o catolicismo popular e as mais desconhecidas práticas e crenças do Batuque ou africanismo (Frigerio, 2024, p. 105).

O autor acrescenta ainda que muitos praticantes são inicialmente socializados na umbanda e somente posteriormente iniciados no Batuque, à medida que aprofundam seus conhecimentos sobre a cosmologia afro-brasileira e desenvolvem habilidades mediúnicas mais complexas, especialmente relacionadas ao transe espiritual (Frigerio, 2024).

2.1.4 A umbanda no Uruguai: circulação religiosa e fronteiras culturais

A presença da umbanda no Uruguai está diretamente relacionada aos processos históricos de circulação cultural e religiosa entre o sul do Brasil e o território uruguaio. Conforme analisa Andres Serralta Massonnier (2015), a região fronteiriça

Argentina, o conceito auxilia na compreensão de como elementos do catolicismo popular funcionam como mediações simbólicas para a recepção das religiões afro-brasileiras.

entre o Uruguai e o estado brasileiro do Rio Grande do Sul sempre foi marcada por intensa permeabilidade cultural, especialmente na zona norte uruguaia. Essa dinâmica favoreceu a entrada das religiões afro-brasileiras no país, tornando a consolidação da Umbanda no Uruguai dependente de seu desenvolvimento prévio no sul do Brasil.

Segundo Ari Pedro Oro (2002), os primeiros templos umbandistas começaram a estabelecer-se no Rio Grande do Sul a partir da década de 1920, expandindo-se posteriormente para Porto Alegre e outras regiões gaúchas. Apesar das dificuldades enfrentadas, incluindo episódios de repressão policial, a religião conseguiu consolidar-se gradualmente. O crescimento do número de terreiros e fiéis no sul brasileiro criou condições para que a umbanda ultrapassasse as fronteiras nacionais e alcançasse os núcleos urbanos uruguaios mais próximos do Brasil.

Andres Massonnier (2015) destaca que, durante a década de 1940, grupos localizados em ambos os lados da fronteira passaram a receber formação religiosa vinculada ao culto umbandista. Nesse contexto, cidades como Rivera e Santana do Livramento desempenharam papel central devido ao elevado grau de integração econômica, social e cultural existente entre elas. A fronteira configurava-se menos como barreira territorial e mais como espaço de circulação contínua de práticas religiosas, símbolos culturais e vínculos comunitários.

Entretanto, nesse primeiro momento, a presença da umbanda no Uruguai permanecia limitada às regiões fronteiriças. De acordo com Massonnier (2015), a religião ainda não havia alcançado consolidação efetiva em território uruguaio devido ao reduzido número de adeptos e, principalmente, à ausência de pais e mães de santo uruguaios capazes de estruturar uma rede religiosa local mais ampla.

A expansão da religião ganhou novo impulso a partir da década de 1950, especialmente, com a atuação de Hipólita Osorio Lima²⁴, considerada figura fundamental no processo de difusão da umbanda no país. A partir desse período, a abertura de novos terreiros dirigidos por lideranças religiosas uruguaias permitiu maior

²⁴ Hipólita Osorio Lima foi uma importante liderança religiosa vinculada à expansão da Umbanda no Uruguai durante a década de 1950. Segundo Andres Serralta Massonnier (2015), sua atuação foi fundamental para a difusão territorial e social da religião no país, contribuindo para a abertura de novos terreiros e para a consolidação de uma estrutura religiosa afro-umbandista composta por lideranças uruguaias.

estabilidade institucional e favoreceu a construção de características locais próprias da religião. Segundo Renzo Pi Hugarte (1998), o crescimento do número de fiéis e templos durante as décadas seguintes garantiu à Umbanda posição de destaque entre as religiões afro-brasileiras presentes no Uruguai.

Mesmo preservando fortes vínculos simbólicos e rituais com suas origens brasileiras, a umbanda passou a desenvolver formas específicas de expressão adaptadas ao contexto uruguaio. Esse processo desvenda o caráter transnacional das religiões afro-diaspóricas que, ao atravessarem fronteiras culturais e nacionais, produzem novas formas de pertencimento e identidade religiosa.

Entre as décadas de 1970 e 1980 ocorreu um importante processo de institucionalização das organizações umbandistas no Uruguai. Conforme observa Ari Pedro Oro (1998), algumas associações e federações religiosas afro-umbandistas passaram a obter reconhecimento estatal durante esse período. Ainda que o contexto ditatorial uruguaio tenha produzido intolerância em relação às práticas religiosas afro-brasileiras, Armando Ayala (1998) afirma que isso não resultou em fechamento massivo de templos nem em enfraquecimento significativo da religião.

Pelo contrário, a umbanda ampliou sua presença social e midiática durante esses anos. Em 1976 foi criada, em Montevideu, a primeira programação de rádio dedicada exclusivamente à umbanda, fato interpretado por Ayala (1998) como evidência do crescimento, consolidação e progressiva legitimidade pública da religião no país. Ao longo das décadas seguintes, programas radiofônicos vinculados ao culto multiplicaram-se, contribuindo para a difusão de práticas espirituais e divinatórias associadas à religião.

Apesar desse crescimento, a visibilidade pública da Umbanda ainda permanecia limitada até meados da década de 1980. Para compreender esse fenômeno, Massonnier (2015) retoma as análises de Gerardo Caetano e Roger Geymonat (1997) e Arturo Ardao (1962) acerca do processo de secularização uruguaio. O Uruguai consolidou-se como um dos países mais secularizados da América Latina, adotando oficialmente, em 1919, um modelo de laicidade caracterizado pela separação entre Igreja e Estado e pela privatização das manifestações religiosas no espaço público.

Segundo Miguel Semino (2011), o modelo uruguaio de laicidade não implicava perseguição religiosa, mas estabelecia que a religião deveria permanecer predominantemente no âmbito privado. Nesse sentido, o Estado garantia liberdade de culto, porém evitava promover ou estimular manifestações religiosas no espaço público. Carlos Pereda (2007) define esse processo como um “modelo de vida pública vazia”, no qual as crenças religiosas deveriam permanecer afastadas da esfera pública.

Com o retorno da democracia em 1985, entretanto, ocorreu uma transformação importante nesse cenário. Conforme destaca Massonnier (2015), diferentes grupos religiosos passaram a disputar maior visibilidade pública, e a umbanda inseriu-se de maneira significativa nesse processo. A celebração dedicada a Yemanjá, realizada em 2 de fevereiro nas praias de Montevideu, especialmente na Praia Ramírez, tornou-se um dos principais símbolos da presença afro-religiosa no espaço urbano uruguaio.

As cerimônias públicas passaram a reunir milhares de participantes e receberam ampla cobertura da mídia nacional. A instalação de uma imagem em homenagem a Yemanjá na Praia Ramírez representou importante marco simbólico para a comunidade umbandista. Segundo Ettore Pierri (1995), a permanência desse monumento religioso no espaço público fortaleceu a percepção de reconhecimento e legitimidade das religiões afro-brasileiras no Uruguai.

Além da ocupação simbólica do espaço público, a umbanda ampliou significativamente sua presença nos meios de comunicação. Massonnier (2015) destaca que pais e mães de santo passaram a participar regularmente de programas de rádio e televisão, muitas vezes, associados a práticas divinatórias realizadas através de cartas de tarô, búzios e consultas espirituais. Paralelamente, o crescimento da internet favoreceu a expansão da presença digital da religião, ampliando sua circulação pública e cultural.

No início do século XXI, observa-se também maior institucionalização política das organizações afro-umbandistas. Federações religiosas passaram a dialogar diretamente com autoridades públicas e participar de debates relacionados ao combate ao racismo e à discriminação religiosa. A participação de Susana Andrade

²⁵na *Comissão Honorária Contra o Racismo, a Xenofobia e Toda Forma de Discriminação* é apontada, por Massonnier (2015), como exemplo significativo desse reconhecimento institucional.

Dessa forma, a trajetória da umbanda no Uruguai expõe um processo contínuo de circulação religiosa transnacional, adaptação cultural e disputa por legitimidade social. Inicialmente restrita às regiões de fronteira com o Brasil, a religião consolidou-se progressivamente como parte do cenário religioso uruguaio contemporâneo. A experiência uruguaia demonstra que as fronteiras nacionais não impedem a circulação das religiões afrodiaspóricas, ao contrário, favorecem a construção de novas formas de identidade, resistência cultural e pertencimento religioso no Cone Sul.

2.1.5 A difusão espacial da umbanda no Uruguai e na Argentina

A expansão da umbanda para o Uruguai e para a Argentina ocorreu por meio de processos de circulação religiosa e cultural estabelecidos, principalmente, nas regiões fronteiriças do sul do Brasil. Conforme observam Stefania Capone e Alejandro Frigerio (2012), a difusão das religiões afro-brasileiras no Cone Sul desenvolveu-se a partir das dinâmicas de mobilidade populacional, intercâmbios culturais e relações sociais existentes entre Brasil, Uruguai e Argentina.

Segundo Zeny Rosendahl (2002), os sistemas religiosos difundem-se espacialmente, no início, através da conversão de novos adeptos e da transmissão cultural promovida pelos próprios praticantes. No caso da umbanda, sua expansão para os países vizinhos ocorreu, sobretudo, a partir das cidades fronteiriças do Rio Grande do Sul, alcançando posteriormente centros urbanos maiores, como Montevideu e Buenos Aires.

As relações culturais estabelecidas entre os povos fronteiriços desempenharam papel fundamental nesse processo. A vivência cotidiana compartilhada entre populações do sul brasileiro, uruguaio e argentino favoreceu a

²⁵ Susana Andrade é uma sacerdotisa umbandista, jornalista e ex-deputada uruguaia ligada à defesa das religiões afro-brasileiras e ao combate à discriminação religiosa. Conhecida como Mae Susana de Oxum, tornou-se uma das principais representantes públicas da comunidade afro-umbandista no Uruguai, atuando também em organismos estatais voltados ao enfrentamento do racismo e da xenofobia.

circulação de práticas religiosas afro-brasileiras e possibilitou o desenvolvimento de novas formas de pertencimento cultural.

A difusão da umbanda também se relaciona aos processos históricos de colonização e à presença afrodescendente na região do Prata. Conforme destaca Ivete Ramirez (2019), o fluxo de populações escravizadas na América do Sul contribuiu para a circulação de elementos culturais africanos entre diferentes territórios da região. Ainda que países como Argentina e Uruguai tenham construído discursos nacionais baseados em ideais de branqueamento e europeização, as heranças afrodescendentes permaneceram presentes nas práticas culturais, religiosas e linguísticas locais.

Nesse contexto, a umbanda consolidou-se inicialmente através das regiões de fronteira. Daniel de Bem (2007) observa que diversas casas religiosas instaladas no sul do Brasil passaram a estabelecer filiais em cidades uruguaias e argentinas, formando redes transnacionais de circulação religiosa. Alejandro Frigerio (2013) destaca que muitos praticantes argentinos buscaram iniciação religiosa em Porto Alegre, enquanto uruguaios recebiam formação em Montevideu ou diretamente em terreiros brasileiros.

A expansão da religiosidade no Uruguai e na Argentina intensificou-se especialmente a partir da década de 1980, período marcado pela redemocratização política da região após os regimes ditatoriais. Segundo Ari Pedro Oro (2002), o retorno da democracia favoreceu maior visibilidade pública das religiões afro-brasileiras e ampliou o número de adeptos e templos nos dois países. Em Buenos Aires, por exemplo, centenas de templos foram registrados oficialmente ainda no final da década de 1980 (Frigerio, 2013).

Além da circulação de pessoas e práticas religiosas, também, houve expansão de mercados ligados à religiosidade afro-brasileira. Conforme Oro (1999), produtos ritualísticos como velas, guias, ervas, imagens, perfumes e artigos litúrgicos passaram a circular intensamente entre Brasil, Argentina e Uruguai, sendo inicialmente exportados do Rio Grande do Sul e posteriormente produzidos localmente.

Apesar do crescimento da umbanda no Cone Sul, sua expansão ocorreu em meio a fortes manifestações de preconceito religioso e racial. Ramirez (2019) observa que jornais argentinos e uruguaios, frequentemente, associavam as religiões afro-

brasileiras a práticas “exóticas”, “esotéricas” ou “satânicas”, reforçando estigmas históricos relacionados às tradições afrodescendentes. O discurso hegemônico de nações construídas sob ideais de branquitude e tradição cristã contribuiu para a marginalização simbólica dessas práticas religiosas.

Entretanto, conforme argumenta Paul Claval (2011), a cultura, também, opera como instrumento de resistência social. Nesse sentido, a umbanda tornou-se espaço de reafirmação identitária para populações afrodescendentes e grupos historicamente marginalizados. Frigerio (2002) destaca que as religiões afro-brasileiras no Cone Sul passaram a desenvolver estratégias de legitimação social, reivindicando reconhecimento cultural e religioso dentro de sociedades marcadas por narrativas nacionais homogeneizantes.

A consolidação de federações afro umbandistas, congressos religiosos, atividades culturais e movimentos de valorização da herança africana demonstra que a expansão da umbanda ultrapassou o campo estritamente religioso. A religião passou a atuar também como espaço de resistência simbólica, reconstrução identitária e afirmação política de grupos afrodescendentes no Uruguai e na Argentina.

Dessa forma, a difusão espacial da umbanda no Cone Sul evidencia que as religiões afrobrasileiras não permaneceram restritas ao território brasileiro, mas desenvolveram processos transnacionais de circulação, adaptação cultural e reorganização identitária. A experiência uruguaia e argentina demonstra como as práticas religiosas afrodiaspóricas atravessam fronteiras, constroem novas territorialidades culturais e desafiam discursos hegemônicos de invisibilização da religiosidade afro na América do Sul

2.2 Ritualística, adaptações e disputas identitárias no contexto platino

A integração das religiões afro-brasileiras nos países platinos envolveu não apenas processos de expansão territorial, mas também profundas transformações ritualísticas, adaptações culturais e disputas em torno da legitimidade religiosa e da construção identitária. Ao atravessarem as fronteiras brasileiras, práticas como a umbanda e, também, o batuque e a quimbanda passaram a dialogar com novos contextos sociais, incorporando elementos culturais locais e reorganizando parte de

suas estruturas simbólicas sem abandonar completamente seus fundamentos afro-religiosos.

Nesse processo, os rituais desempenharam papel central como mecanismos de preservação da tradição e, simultaneamente, de adaptação cultural. Cantos litúrgicos, incorporações espirituais, práticas de iniciação, oferendas e formas de organização dos terreiros foram reinterpretados em diálogo com as experiências históricas e religiosas da Argentina e do Uruguai. A circulação de sacerdotes, iniciados e objetos ritualísticos produziu novas dinâmicas religiosas transnacionais, nas quais tradição e reinvenção coexistiam constantemente.

As religiões afro-brasileiras, também, passaram a disputar espaços simbólicos em sociedades marcadas por projetos nacionais fortemente vinculados à herança europeia e cristã. Nesse contexto, práticas afro-religiosas, frequentemente, foram associadas à marginalidade, ao exotismo ou à criminalização, gerando tensões em torno da legitimidade dessas expressões religiosas no espaço público. Ao mesmo tempo, seus praticantes desenvolveram estratégias de afirmação identitária e valorização da herança afrodescendente, transformando os terreiros em espaços de sociabilidade, resistência cultural e reconstrução simbólica.

Conforme observam autores trabalhados ao longo da dissertação, a expansão afro-religiosa no contexto platino produziu intensos processos de negociação cultural, nos quais diferentes tradições religiosas passaram a coexistir, aproximar-se e, em alguns casos, disputar sentidos e legitimidades. Assim, as religiões afro-brasileiras no Cone Sul mostram identidades religiosas em constante transformação, construídas através da circulação transnacional, das adaptações ritualísticas e das disputas simbólicas presentes nas sociedades platinas.

Dessa forma, os tópicos seguintes abordarão a presença da umbanda brasileira em território argentino, os fluxos transnacionais construídos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum em Santana do Livramento, os debates em torno da “pureza” ritual, as aproximações e tensões entre *San La Muerte* e exu caveira, bem como os processos de circulação, adaptação e diferenciação do batuque e da quimbanda na Argentina.

2.2.1 A umbanda em território argentino

A presença da umbanda em território argentino está diretamente vinculada aos processos de circulação transnacional das religiões de matriz afro-brasileira, os quais envolvem não apenas deslocamentos geográficos, mas também adaptações rituais, negociações simbólicas e estratégias de inserção social.

Nesse contexto, como aponta Guilherme Nogueira (2014), os terreiros argentinos tendem a reproduzir, em grande medida, estruturas organizacionais e práticas religiosas semelhantes às observadas no sul do Brasil, especialmente, no que diz respeito às articulações entre umbanda, batuque e quimbanda.

Um elemento central dessa reprodução refere-se à organização espacial dos terreiros que funcionam no interior das residências de seus sacerdotes. Nesses espaços, os assentamentos compreendidos como materializações das energias dos orixás ocupam cômodos específicos, seguindo orientações ritualísticas herdadas principalmente do batuque.

Conforme descreve Guilherme Nogueira (2014), tais assentamentos acompanham os iniciados ao longo de suas trajetórias religiosas, sendo transferidos inclusive quando ocorre a fundação de novos terreiros. Além disso, observa-se a separação entre os espaços destinados aos orixás e aqueles voltados às entidades da quimbanda, como os exus, evidenciando distinções internas entre diferentes práticas rituais.

Outro aspecto relevante refere-se ao caráter frequentemente discreto ou mesmo invisível dessas comunidades religiosas. Segundo Nogueira (2014), muitos terreiros na Argentina operam sem sinalização externa evidente, restringindo o acesso a convidados e pessoas próximas. Tal invisibilidade pode ser interpretada como uma estratégia de proteção diante da estigmatização historicamente direcionada às religiões afro-brasileiras naquele país, muitas vezes, são percebidas como práticas estrangeiras e socialmente marginalizadas.

No que se refere ao processo de transnacionalização, Guilherme Nogueira (2014), dialogando com autores como Ari Pedro Oro e Alejandro Frigerio, destaca a existência de duas principais vias de entrada dessas religiões na Argentina: uma diretamente a partir do Brasil, denominada “escola brasileira”, e outra mediada pelo Uruguai, conhecida como “escola uruguaia”. Essas vias não se distinguem apenas por

sua origem geográfica, mas também por diferenças nos modos de iniciação, nas temporalidades rituais e nas linhagens religiosas mobilizadas.

As narrativas sobre a chegada da umbanda à Argentina, também, são múltiplas. De acordo com Nogueira (2014), há versões que apontam para a atuação de pioneiros como Nélide de Oxum e Élio de Iemanjá, ainda na década de 1960, em Buenos Aires. Por outro lado, existem interpretações que destacam figuras marginalizadas, como o travesti Santiago Paves, cuja trajetória teria sido, posteriormente, silenciada ou reformulada em função de valores morais predominantes na sociedade argentina.

Independentemente dessas variações narrativas, a consolidação da umbanda no contexto platino gerou uma demanda significativa por sacerdotes brasileiros, que passaram a desempenhar papel fundamental na iniciação de novos adeptos e na difusão dos fundamentos rituais. Esse movimento, intensificado entre as décadas de 1970 e 1980, contribuiu para a formação de redes religiosas transnacionais e para a manutenção de elementos considerados tradicionais, como o uso da língua portuguesa nos rituais de umbanda (Nogueira, 2014).

Do ponto de vista ritualístico, observa-se forte continuidade em relação ao modelo brasileiro. Como destaca Nogueira (2014), os rituais, a organização dos terreiros e, até mesmo, as línguas rituais incluindo o português e elementos de origem iorubá são amplamente preservados. A presença da língua portuguesa manifesta-se, também, nas entidades incorporadas que, muitas vezes, se comunicam nesse idioma, ainda que influenciadas pelo espanhol local.

Entretanto, esse processo não se limita à simples reprodução das práticas brasileiras. A partir da década de 1990, com a diminuição da presença direta de sacerdotes vindos do Brasil, as comunidades religiosas argentinas passaram a desenvolver maior autonomia, elaborando respostas próprias para questões rituais e doutrinárias.

Conforme analisa Guilherme (2014), esse movimento favoreceu o surgimento de formas religiosas diferenciadas, ainda que nem sempre consensuais entre os praticantes, já que determinados segmentos defendem maior fidelidade aos fundamentos considerados tradicionais.

Assim, a umbanda em território argentino configura-se como um campo religioso dinâmico, marcado simultaneamente pela continuidade de matrizes brasileiras e por processos de reinvenção local. Essa tensão entre reprodução e

transformação evidencia sua capacidade de adaptação a novos cenários socioculturais sem romper completamente com suas referências religiosas de origem.

2.2.2 O terreiro de Mãe Chola de Ogum, em Santana do Livramento

A transnacionalização das religiões afro-brasileiras no Cone Sul pode ser observada de forma significativa a partir da trajetória religiosa de Mãe Chola de Ogum e da constituição da Casa Africana Reino de Ogum Malé, localizada em Santana do Livramento, na fronteira entre Brasil e Uruguai. Conforme analisa Daniel de Bem (2007), o terreiro tornou-se um importante núcleo articulador da circulação religiosa entre Brasil, Uruguai e Argentina, consolidando redes de sociabilidade e pertencimento afro-religioso que ultrapassaram as fronteiras nacionais.

Glória Silveira, conhecida religiosamente como Mãe Chola, nasceu em Rivera, no Uruguai, em 1942. Sua trajetória revela a relação entre religiosidade, mobilidade social e circulação transfronteiriça característica das religiões afro-brasileiras na região platina. Segundo De Bem (2007), seu primeiro contato com a umbanda ocorreu ainda na juventude, quando buscou auxílio espiritual diante de problemas pessoais e passou a frequentar centros religiosos em Santana do Livramento. Posteriormente, iniciou-se na religião sob orientação de sacerdotes ligados às tradições afro-gaúchas, estabelecendo vínculos que seriam fundamentais para sua atuação religiosa futura.

A partir das décadas de 1970 e 1980, Mãe Chola passou a desenvolver intensa circulação religiosa entre Rivera, Montevideu, Santana do Livramento e cidades argentinas, realizando consultas espirituais, atendimentos e cerimônias religiosas. Conforme destaca De Bem (2007), esses deslocamentos não se restringiam à expansão individual de um terreiro, mas constituíam verdadeiras redes transnacionais de circulação do axé, articuladas através de vínculos de parentesco religioso, iniciações e alianças entre casas religiosas.

Nesse contexto, Santana do Livramento assumiu posição estratégica na organização dessas redes afro-religiosas. A cidade fronteiriça tornou-se ponto de convergência entre praticantes brasileiros, uruguaios e argentinos, funcionando como espaço privilegiado para trocas simbólicas, rituais e culturais. Conforme observa De Bem (2007), a própria lógica territorial da comunidade religiosa organizada em torno de Mãe Chola estruturava-se através da circulação constante entre diferentes cidades e terreiros conectados por relações de filiação espiritual.

A expansão da umbanda a partir da Casa Africana Reino de Ogum Malé ocorreu especialmente por meio da formação de filhos-de-santo uruguaios e argentinos que, posteriormente, fundavam seus próprios terreiros em cidades como Posadas e Tucumán, na Argentina. Esse processo demonstra que a transnacionalização afro-religiosa não ocorreu como simples exportação de uma religião brasileira, mas através da construção gradual de redes religiosas adaptadas aos diferentes contextos culturais do Cone Sul.

De Bem (2007) destaca ainda que a circulação religiosa promovida por Mãe Chola envolvia constantes negociações culturais e linguísticas, além dos deslocamentos físicos. Dependendo do contexto ritual e do público presente, os rituais poderiam ocorrer em português ou espanhol, revelando adaptações necessárias para a consolidação da umbanda em espaços culturalmente distintos. Essa flexibilidade demonstra como o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras esteve profundamente associado ao hibridismo cultural presente nas regiões de fronteira.

Outro aspecto importante refere-se à organização ritual dessa rede religiosa transnacional. Conforme analisa De Bem (2007), determinados rituais eram realizados em locais específicos conforme as exigências simbólicas da umbanda. Celebrações ligadas às matas, rios ou praias eram distribuídas estrategicamente entre diferentes cidades da rede religiosa, fortalecendo a integração entre os terreiros e ampliando o sentimento de pertencimento coletivo entre os membros da comunidade.

Essa dinâmica mostra que o território religioso construído por Mãe Chola não correspondia a um espaço contínuo e fixo, mas a uma rede articulada de terreiros, deslocamentos e relações simbólicas. Os diferentes espaços religiosos funcionavam como “nós” de uma territorialidade afro-religiosa transnacional, conectados pela circulação de pessoas, rituais e práticas compartilhadas. Assim, a umbanda consolidava-se como elemento de integração cultural entre sujeitos de diferentes nacionalidades, produzindo formas específicas de sociabilidade religiosa no contexto platino.

Além disso, os encontros rituais promovidos entre os diferentes terreiros fortaleciam laços de solidariedade e identidade coletiva entre os praticantes. Conforme descreve De Bem (2007), os membros da comunidade religiosa compartilhavam hospedagem, alimentação, preparação ritual e experiências

cotidianas, reforçando vínculos que ultrapassavam as fronteiras nacionais e consolidavam uma noção ampliada de família-de-santo.

Dessa forma, a trajetória de Mãe Chola de Ogum demonstra como a expansão da umbanda no Cone Sul esteve associada à construção de redes transnacionais de circulação religiosa, organizadas a partir das regiões de fronteira. Mais do que simples deslocamentos territoriais, esses processos envolveram adaptações culturais, negociações identitárias e formas específicas de territorialização simbólica, exibindo o caráter dinâmico e transnacional das religiões afro-brasileiras na América Platina.

2.2.3 Batuque e Quimbanda na Argentina: circulação, adaptação e diferenciação

Conforme discutido anteriormente, a umbanda foi a principal porta de entrada das religiões afro-brasileiras na Argentina a partir da segunda metade do século XX. Entretanto, ao longo do tempo, variantes mais africanizadas, como o batuque e, posteriormente, a quimbanda, passaram a ganhar maior visibilidade entre os praticantes. Segundo Alejandro Frigerio (2013), o batuque constituiu durante décadas o principal eixo organizador das redes religiosas afro-brasileiras na Argentina:

Na Argentina, como no sul do Brasil e no Uruguai, a maioria dos templos pratica as três variantes Umbanda, Quimbanda e Batuque pois elas constituem diferentes etapas de um mesmo percurso religioso, denominado pelos praticantes como “a religião” (Frigerio, 1989). Nesse caminho religioso, a Umbanda e a Quimbanda são compreendidas como primeiros passos em direção ao Batuque, considerado o centro do sistema religioso. Pessoas interessadas em se vincular a um templo são inicialmente introduzidas à Umbanda e, de forma crescente, à Quimbanda onde passam por processos de socialização nas práticas e visões de mundo religiosas. Somente após esse período, geralmente de um ou dois anos, ocorrem os rituais de iniciação no africanismo, como o Batuque também é conhecido na cidade. (Frigerio, 1989 apud Frigerio, 2013, p. 25-26)

Essas redes eram estruturadas principalmente por relações de linhagem religiosa estabelecidas entre sacerdotes argentinos, uruguaios e brasileiros, especialmente do Rio Grande do Sul e de Montevideu. Nesse contexto, essas duas cidades funcionavam como importantes centros de legitimidade ritual, formando campos sociais transnacionais responsáveis pela circulação de conhecimentos, iniciações e fundamentos religiosos.

Ainda de acordo com Frigerio (2013), o crescimento dessas redes possibilitou a consolidação de diferentes “nações” de batuque na Argentina, reforçando vínculos religiosos que ultrapassavam fronteiras nacionais. Entretanto, o autor destaca que tais

relações não se estruturavam apenas pela continuidade ritual, mas, também, por disputas simbólicas relacionadas à autenticidade religiosa, à pureza ritual e à autoridade espiritual.

Embora o batuque tenha desempenhado papel central na consolidação das religiões afro-brasileiras no país, a quimbanda passou a ocupar posição de destaque nas últimas décadas. Conforme observa Marc Gidal (2018), as cerimônias de quimbanda tornaram-se progressivamente mais populares do que as de umbanda e batuque, tanto no Brasil quanto na Argentina. Entre os fatores apontados pelo autor estão o caráter mais dinâmico das cerimônias, a intensidade das experiências espirituais e a maior flexibilidade performática associada aos cultos de exus e pombagiras.

Nesse sentido, a expansão da quimbanda na Argentina evidencia, além da circulação de práticas religiosas brasileiras, os processos de adaptação cultural que permitiram sua inserção no contexto local. Conforme demonstrado por Marc Gidal (2018), muitos terreiros argentinos ligados à quimbanda seguem modelos ritualísticos oriundos do sul do Brasil, especialmente do Rio Grande do Sul, preservando práticas litúrgicas, instrumentos musicais e pontos cantados semelhantes aos utilizados em Porto Alegre.

A música ritual ocupa, nesse contexto, papel fundamental na manutenção da identidade religiosa transnacional. Segundo Marc Gidal (2018), os pontos cantados, os tambores e os ritmos rituais funcionam como mecanismos de preservação da memória religiosa afro-brasileira, reforçando vínculos simbólicos entre praticantes argentinos e suas matrizes brasileiras.

O uso da língua portuguesa durante as cerimônias constitui outro elemento importante de legitimação ritual. Mesmo entre praticantes hispano falantes, orações, cantos e invocações costumam permanecer em português, entendido como idioma ritual associado à eficácia espiritual e à autenticidade das práticas religiosas.

Essa preservação de elementos brasileiros não impediu, contudo, processos de adaptação local. Conforme discutido anteriormente, a circulação das religiões afro-brasileiras na Argentina favoreceu aproximações com religiosidades populares locais, produzindo novas interpretações simbólicas e formas específicas de vivência religiosa.

Além das transformações ritualísticas, a transnacionalização, também, foi profundamente influenciada pelas tecnologias de comunicação. Frigerio (2013)

destaca que, durante os anos 2000, fóruns virtuais e grupos hospedados na plataforma MSN constituíram importantes espaços de sociabilidade religiosa transnacional entre praticantes de batuque, umbanda, quimbanda. Esses ambientes virtuais ampliaram a circulação de conhecimentos ritualísticos, músicas, fotografias, debates doutrinários e discussões sobre legitimidade religiosa, conectando praticantes da Argentina, Uruguai, Brasil, Cuba, México e Estados Unidos.

Segundo o autor, esses espaços digitais, também, contribuíram para intensificar debates acerca da africanização das práticas religiosas afro-americanas. Nesse cenário, surgiram discussões sobre a legitimidade do batuque em relação à santería cubana e aos sistemas africanos de Ifá, que considerados por alguns participantes como formas religiosas “mais africanas” ou “mais puras”. Tais disputas revelam que a transnacionalização das religiões afro-brasileiras produziu, além de intercâmbios culturais, hierarquizações simbólicas entre diferentes tradições religiosas afrodiaspóricas.

A internet, também, possibilitou novas formas de controle simbólico e vigilância ritual entre praticantes. Conforme descreve Frigerio (2013), fotologs e páginas virtuais passaram a expor publicamente críticas relacionadas ao comportamento de sacerdotes, performances mediúnicas, vestimentas e práticas ritualísticas consideradas inadequadas. A popularização da quimbanda contribuiu para ampliar essas disputas, especialmente em torno da incorporação de exus e pombagiras, que são associadas a performances mais intensas e visualmente marcantes.

Essas dinâmicas demonstram que a circulação das religiões afro-brasileiras na Argentina não deve ser compreendida como simples continuidade das práticas brasileiras fora de seu território de origem. Ao contrário, o batuque e a quimbanda passaram por processos constantes de adaptação, diferenciação e ressignificação, influenciados por disputas locais, tecnologias de comunicação, relações transnacionais e aproximações com outras tradições afro-americanas.

Desse modo, a experiência argentina evidencia que a transnacionalização religiosa constitui um processo complexo de negociação cultural, no qual elementos brasileiros, africanos e locais se articulam continuamente.

2.2.4 A busca pela “pureza” ritual no Brasil e na Argentina

Embora a expansão inicial das religiões afro-brasileiras na Argentina tenha ocorrido, principalmente, por meio da umbanda, ao longo do tempo parte dos praticantes argentinos passou a buscar formas rituais consideradas mais próximas das tradições africanas. Nesse contexto, o batuque como religião afro-gaúcha centrada no culto aos orixás, ganhou maior destaque entre grupos que desejavam um afastamento do caráter mais híbrido associado à umbanda.

Com o afastamento gradual de sacerdotes brasileiros, observa-se, segundo Guilherme Nogueira (2014) e Ari Pedro Oro (1999), a aproximação de religiosos nigerianos por parte de praticantes argentinos do batuque. Isso resultou na formação de uma vertente dissidente dessa religião no país. Essa nova configuração incorporou ao culto ao orixá, Ifá e o uso de seu oráculo, diferenciando-se das práticas tradicionalmente desenvolvidas no batuque brasileiro:

Segundo Oro (1999), o afastamento progressivo de lideranças religiosas brasileiras na Argentina favoreceu a aproximação de praticantes locais com religiosos nigerianos, dando origem a uma linha dissidente no Batuque praticado naquele país. Essa vertente passou a incorporar o culto ao orixá Ifá e a utilização de seu oráculo, constituindo um movimento de reafirmação religiosa distinto daquele observado no Brasil. O autor destaca que os pais e mães de santo responsáveis por essa reorganização passaram também a se dedicar ao estudo da língua iorubá, buscando ampliar a compreensão dos fundamentos litúrgicos do próprio Batuque. Apesar dessas transformações, essa modalidade não se diferenciaria profundamente do Batuque tradicional, tendo como principal elemento distintivo justamente a incorporação do culto a Ifá. (Oro, 1999 apud Nogueira, 2014, p. 79).

Tal iniciativa pode ser interpretada como um esforço de resgate cultural e religioso, no qual o estudo da língua iorubá passou a ocupar papel central, auxiliando os praticantes a compreenderem de maneira mais profunda os fundamentos ritualísticos do batuque (Nogueira, 2014).

Esse movimento de aproximação com o culto de Ifá representou, simultaneamente, uma alteração significativa em relação a elementos tradicionais das religiões afro-brasileiras difundidas na Argentina, como o jogo de búzios. A adoção do oráculo de Ifá pode ser compreendida como uma tentativa de valorização de referências africanas menos mediadas pela influência brasileira, estabelecendo uma diferenciação simbólica em relação às práticas percebidas como “mais brasileiras” (Nogueira, 2014).

Além disso, conforme argumenta Oro (1999) e Nogueira (2014), a valorização do culto de Ifá, também, pode ser interpretada como uma estratégia de competição simbólica com sacerdotes brasileiros, especialmente os gaúchos. Nesse contexto, o oráculo de Ifá passa a ser percebido como mais preciso ou mais sofisticado do que o jogo de búzios, oferecendo uma vantagem competitiva na oferta de serviços espirituais. Tal dinâmica não implicava, necessariamente, rejeição ao jogo de búzios, mais comum nas religiões afrobrasileiras, refletia as particularidades do campo religioso afro-argentino.

Mesmo diante dessas transformações, algumas comunidades continuaram praticando a umbanda e o batuque conforme os fundamentos ensinados pelos sacerdotes brasileiros, preservando vínculos com as matrizes religiosas afro-gaúchas (Nogueira, 2014). Paralelamente, a transnacionalização das religiões afro-brasileiras, também, favoreceu processos de ressignificação cultural, nos quais elementos locais passaram a ser incorporados aos cultos.

Entre esses elementos, destaca-se a devoção a santos populares argentinos, como *San Cayetano*, integrada especialmente em práticas umbandistas. Esse processo contribuiu para a formação de uma configuração religiosa própria na Argentina que, embora mantenha o Brasil como referência simbólica, desenvolveu características locais específicas ao longo do tempo (Nogueira, 2014; Segato, 2003).

Nesse cenário, diferentes praticantes argentinos passaram a construir estratégias de legitimação religiosa baseadas na valorização de uma herança afro-argentina. Conforme observa Frigerio (2002b), buscou-se apresentar a umbanda como expressão de uma memória histórica africana presente na própria formação social argentina e não apenas como uma religião oriunda do Brasil. A identificação de práticas religiosas de matriz africana no passado nacional tornou-se, assim, um argumento importante para legitimar a continuidade dessas religiões no presente.

Esse movimento não representou um afastamento das matrizes afro-brasileiras, mas uma tentativa de aproximação simbólica com uma ancestralidade africana considerada mais “autêntica”. Tal reaproximação fortaleceu-se com a visita de representantes de *Ifé*, cidade sagrada iorubá localizada na Nigéria, a templos afro-religiosos na Argentina, bem como com o apoio da embaixada nigeriana a eventos públicos ligados às religiões de matriz africana. Essas iniciativas contribuíram para

que diversos líderes religiosos passassem a reconhecer suas práticas prioritariamente como “africanas” (Frigerio, 2002; 2003).

Consequentemente, a origem brasileira da umbanda passou a ser relativizada, não em razão de uma rejeição ao Brasil, mas como forma de fortalecer o vínculo simbólico com uma ancestralidade africana percebida como mais legítima. Desse modo, as práticas religiosas passaram a ser reinterpretadas como parte de um patrimônio cultural afrodiaspórico compartilhado entre diferentes sociedades latino-americanas.

Apesar dessas estratégias de legitimação, os resultados alcançados foram limitados. Um número reduzido de lideranças conseguiu organizar eventos públicos e ampliar, parcialmente, a visibilidade da umbanda, mas a escassez de recursos e a limitada cobertura midiática dificultaram maior reconhecimento social (Frigerio, 2002; 2003).

No plano individual e coletivo, os umbandistas argentinos buscaram alinhar suas crenças aos quadros culturais predominantes na sociedade, promovendo aceitação social sem alterar profundamente suas práticas religiosas. Entretanto, embora essa estratégia tenha favorecido o recrutamento de novos adeptos, mostrou-se insuficiente para eliminar o estigma social associado às religiões afro-brasileiras.

A umbanda continuou sendo, não raras vezes, associada a representações negativas, sobretudo, por confrontar elementos centrais da construção identitária argentina, historicamente vinculada à modernidade, à racionalidade e à branquitude (Frigerio, 1996; Gamson, 1988). Além disso, práticas como o sacrifício ritual de animais mantiveram certa distância simbólica entre essas religiões e setores mais amplos da sociedade, evidenciando os limites das estratégias de legitimação cultural.

2.2.5 *San La Muerte* e Exu Caveira: aproximações, tensões e ressignificações

Conforme discutido no primeiro capítulo, entidades associadas à morte, à proteção espiritual e à mediação entre diferentes planos ocupam papel importante nas religiões afro-brasileiras transnacionalizadas na Argentina. Nesse contexto, a presença de exu caveira nos terreiros argentinos exhibe processos de adaptação simbólica realizados pelos próprios praticantes em diálogo com religiosidades locais,

indo além da circulação de elementos ritualísticos da quimbanda e da umbanda brasileira.

Entre essas aproximações, destaca-se a relação estabelecida por alguns devotos entre exu caveira e *San La Muerte*, figura amplamente cultuada na religiosidade popular argentina e paraguaia. Embora possuam origens históricas, funções ritualísticas e cosmologias distintas, ambas as entidades compartilham elementos simbólicos associados à morte, à proteção espiritual, à justiça e à mediação de forças invisíveis.

A convivência desses cultos no contexto argentino não ocorre de forma passiva ou homogênea. Ao contrário, revela processos contínuos de negociação religiosa, nos quais aproximações simbólicas coexistem com tensões relacionadas à preservação das tradições afro-brasileiras. Assim, a transnacionalização das religiões de matriz africana implica produção de novas interpretações religiosas a partir do contato com cosmologias locais.

A figura de *San La Muerte* constitui um exemplo expressivo de religiosidade popular não institucionalizada, cuja veneração se desenvolveu, principalmente, nas regiões do nordeste argentino e do Paraguai, áreas fortemente marcadas pela influência cultural guarani:

A devoção a San La Muerte ocupa uma posição ambígua no campo religioso argentino, situando-se nas margens do catolicismo popular e sem reconhecimento oficial por parte da Igreja Católica. Segundo López Fidanza e Galera (2014), essa religiosidade popular passou a ser progressivamente associada, no imaginário social e midiático, à criminalidade, à violência e à transgressão, especialmente a partir da década de 2010. Os autores destacam que os meios de comunicação passaram a reproduzir com frequência expressões como “o santo dos delinquentes”, reforçando processos de criminalização simbólica da devoção. Além disso, práticas devocionais relacionadas a San La Muerte passaram a sofrer diferentes formas de estigmatização social, incluindo destruição de altares, hostilidade pública, associações com “macumba” e tentativas de satanização por grupos religiosos. Mesmo diante dessas tensões, os santuários e seus responsáveis desenvolveram estratégias de legitimação pública, buscando enfatizar dimensões de proteção, cura, solidariedade e pertencimento comunitário presentes no culto. (López Fidanza; Galera, 2014, p. 182-190, tradução nossa).²⁶

²⁶ “La devoción a San la Muerte recupera diversas tradiciones religiosas y culturales, pudiéndosela ubicar en los márgenes difusos del catolicismo popular aunque sin reconocimiento oficial por parte de la Iglesia Católica e incluso siendo impugnada por ella. [...] Esta impugnación católico-céntrica se cruza y refuerza con otra que identifica esta devoción con el mundo del delito. [...] Empiezan a abundar calificaciones tales como ‘el santo de los delincuentes’ y variantes similares, que se vuelven el calificativo más usado, por sobre ‘santo popular’ e incluso ‘santo pagano’. De este modo, la criminalización se impone a una impugnación católico-céntrica de la devoción.”

Sua difusão pelo território argentino ocorreu, inicialmente, por meio de migrações internas e, posteriormente, pela ampliação de sua visibilidade em meios de comunicação e na internet (Duarte, 2003; López; Galera, 2011).

A origem deste culto pode ser compreendida como resultado de processos de hibridização entre crenças guaranis e elementos do catolicismo popular. Tal característica pode ser observada na iconografia de *San La Muerte*, normalmente, representado como uma figura esquelética vestida com túnica e portando foice, remetendo às representações medievais europeias da morte.

Seus devotos estabelecem relações de reciprocidade com a entidade por meio de promessas, pedidos e oferendas voltadas para proteção, justiça, saúde, questões econômicas e conflitos pessoais, consolidando a imagem de uma entidade considerada, simultaneamente, protetora e severa.

Esses aspectos apresentam aproximações simbólicas com exu caveira na quimbanda. Conforme discutido anteriormente, exu caveira atua em espaços liminares, estabelecendo mediações entre o plano espiritual e as necessidades concretas dos indivíduos. Suas práticas rituais, com frequência, envolvem oferendas como velas, bebidas alcoólicas e charutos, organizadas em espaços sagrados destinados ao contato com a entidade.

Tanto em relação a exu caveira quanto a *San La Muerte*, observa-se a construção de vínculos baseados em reciprocidade, proteção e negociação espiritual. Em ambos os casos, os devotos recorrem às entidades buscando soluções pragmáticas para problemas cotidianos, especialmente, relacionados à proteção, justiça e resolução de conflitos. Contudo, essas aproximações não significam equivalência religiosa entre as entidades, uma vez que cada uma permanece inserida em universos cosmológicos específicos.

Nesse sentido, a quimbanda possui uma lógica ritual própria, ligada às religiões afro-brasileiras e às concepções de exu como entidade mediadora. Enquanto o culto a *San La Muerte* se desenvolve, majoritariamente, no interior da religiosidade popular argentina. Ainda assim, a circulação dessas práticas em um mesmo espaço social favorece interpretações cruzadas e processos de resignificação simbólica.

O estudo de Alejandro Frigerio contribuiu, também, para compreender tais dinâmicas no contexto da transnacionalização das religiões afro-brasileiras na Argentina. Segundo o autor, praticantes de umbanda e batuque desenvolveram estratégias de legitimação religiosa e cultural que buscavam inserir suas práticas no

tecido social argentino, comumente enfatizando uma ancestralidade africana compartilhada e relativizando a percepção dessas religiões como exclusivamente brasileiras (Frigerio, 2013).

Nesse cenário, a aproximação simbólica entre exu caveira e *San La Muerte*, também, pode ser compreendida como parte de um processo mais amplo de tradução cultural, no qual entidades espirituais passam a ser reinterpretadas a partir de referências locais já familiarizadas pelos devotos argentinos. Assim, práticas afro-brasileiras não são, simplesmente, reproduzidas fora do Brasil, mas reelaboradas em diálogo com tradições populares já existentes.

Processo semelhante pode ser observado nas aproximações realizadas entre figuras populares como *Gauchito Gil* e zé pilintra. Segundo Carolina Santos e Glauco Barsalini (2024), embora pertençam a tradições religiosas distintas, ambas as figuras são associadas à malandragem, à astúcia, à proteção e à resistência social, funcionando como importantes referências simbólicas para grupos populares marginalizados.

Essas conexões demonstram que a religiosidade popular opera por meio de traduções simbólicas e afetivas, permitindo que entidades espirituais sejam reinterpretadas conforme as necessidades culturais e sociais de diferentes contextos. Desse modo, a quimbanda, a umbanda e os cultos populares argentinos mantêm sua relevância, justamente, pela capacidade de adaptação e resignificação diante de novos cenários sociais.

Por fim, observa-se que exu Caveira e *San La Muerte* atuam como mediadores simbólicos entre os mundos visível e invisível, oferecendo aos devotos respostas pragmáticas para questões cotidianas e reforçando vínculos de pertencimento religioso e cultural. A transnacionalização das religiões afro-brasileiras na Argentina evidencia, portanto, a formação de um espaço híbrido de negociações simbólicas, no qual espiritualidade, identidade e resistência social permanecem profundamente entrelaçadas. Indo, assim, além da circulação de práticas religiosas.

Considerações Finais

As discussões desenvolvidas na segunda parte deste capítulo evidenciam que a transnacionalização das religiões afro-brasileiras no Cone Sul não ocorreu de

maneira linear ou homogênea, mas através de permanentes disputas simbólicas, adaptações culturais e negociações identitárias.

A circulação da umbanda, do batuque e da quimbanda na Argentina e no Uruguai revelou a constituição de campos religiosos dinâmicos, nos quais tradição, reinvenção e busca por legitimidade coexistem de forma constante.

Nesse contexto, a busca pela chamada “pureza” ritual demonstra como parte dos praticantes afro-religiosos argentinos passou a construir estratégias de aproximação com referências africanas consideradas mais legítimas ou mais autênticas. A valorização do culto de Ifá, o estudo da língua iorubá e o fortalecimento de vínculos simbólicos com representantes religiosos nigerianos evidenciam tentativas de reafricanização que ultrapassam a simples reprodução das práticas afro-brasileiras difundidas inicialmente no país. Ao mesmo tempo, tais movimentos revelam disputas internas relacionadas à autoridade religiosa, à legitimidade ritual e à construção de diferentes noções de autenticidade no interior do campo afro-religioso transnacional.

Contudo, essas buscas por africanização não significaram abandono das matrizes afro-brasileiras, mas sim processos de reelaboração identitária nos quais Brasil, África e Argentina passaram a ocupar posições simbólicas distintas dentro da experiência religiosa. Dessa forma, a umbanda, o batuque e a quimbanda na Argentina constituem-se através de múltiplas referências culturais e históricas, articulando ancestralidade africana, fundamentos afro-gaúchos e elementos próprios da religiosidade popular argentina.

As aproximações simbólicas entre exu caveira e San La Muerte mostram de maneira significativa, os processos de tradução cultural presentes na transnacionalização das religiões afro-brasileiras. Ainda que pertençam a cosmologias distintas, ambas as entidades passaram a compartilhar espaços de interpretação religiosa no imaginário de parte dos praticantes argentinos, revelando como as espiritualidades populares operam por meio de ressignificações, aproximações afetivas e negociações simbólicas.

O mesmo pode ser observado nas relações estabelecidas entre figuras como Gauchito Gil e Zé Pilintra, demonstrando que as práticas religiosas afrodiaspóricas no Cone Sul dialogam constantemente com referências culturais locais já consolidadas.

Além disso, as análises apresentadas permitem compreender que a expansão das religiões afro-brasileiras no espaço platino também se relaciona a disputas mais amplas envolvendo raça, identidade nacional e reconhecimento cultural. Em sociedades historicamente marcadas por projetos de embranquecimento e invisibilização das populações afrodescendentes, a presença da umbanda e de outras religiões afro-brasileiras constitui, também, forma de resistência simbólica e de rearticulação da memória africana na América do Sul.

Desse modo, a experiência afro-religiosa no Cone Sul indica que a circulação transnacional das religiões de matriz africana produz não apenas deslocamentos territoriais, mas novas formas de pertencimento, reconstrução identitária e territorialização simbólica.

As religiões afro-brasileiras, ao atravessarem fronteiras, reelaboram práticas, linguagens e referências culturais sem romper completamente com suas tradições de origem, demonstrando a capacidade de adaptação e continuidade das espiritualidades afrodiaspóricas em diferentes contextos históricos.

Após compreender os processos históricos de circulação, adaptação e consolidação das religiões afro-brasileiras no Cone Sul, o próximo capítulo direciona a análise para as tensões sociais, raciais e culturais que atravessam a presença da umbanda na região do tríplice fronteira e, especialmente, no contexto argentino contemporâneo. Mais do que observar a expansão territorial dessas religiões, busca-se compreender como sua transnacionalização, também, evidencia disputas em torno de raça, identidade, legitimidade religiosa e pertencimento cultural.

A umbanda, ao se estabelecer em diferentes países da América do Sul, passou a enfrentar formas específicas de estigmatização social, muitas vezes, relacionadas ao racismo religioso e à histórica invisibilização das populações afrodescendentes na construção das identidades nacionais platinas. Nesse cenário, as religiões de terreiro ocupam uma posição paradoxal: ao mesmo tempo em que são marginalizadas e

associadas a estereótipos negativos, também, constituem espaços de resistência cultural, reconstrução identitária e preservação de memórias afrodiaspóricas.

Partindo dessas questões, o próximo capítulo abordará os mecanismos de discriminação e marginalização enfrentados pelas religiões afro-brasileiras, as contradições presentes na ideia de uma “religião negra”, em muitos casos, praticada e legitimada em espaços socialmente embranquecidos, bem como os movimentos de reafirmação da cultura afro-argentina através da religiosidade. Também, serão discutidas as transformações contemporâneas da umbanda e o crescimento da quimbanda na Argentina, fenômeno que revela mudanças nas formas de vivência espiritual, sociabilidade religiosa e construção simbólica das religiões afro-brasileiras no país

CAPÍTULO 3- TRANSNACIONALIZAÇÃO DO RELIGIOSO E DO RACISMO RELIGIOSO

Como foi demonstrado, as religiões afro-brasileiras na Argentina desenvolveram trajetórias marcadas por mudanças, adaptações e disputas em torno de sua legitimidade social. Isso ocorre porque nesse território há, também, um processo histórico de apagamento da população negra e construção de uma identidade nacional branca e europeizada.

Assim, a transnacionalização das religiosidades afro, como a umbanda, está marcada por ambiguidades. Ao mesmo tempo em que conquistaram visibilidade e expansão, também, foram associadas a estigmas, preconceitos e discursos de marginalização. Da mesma forma, como ocorre no Brasil, essas religiões enfrentam manifestações de racismo religioso, demonização de entidades e associações históricas entre práticas afro-religiosas e marginalidade social.

Nesse cenário, a presença dessas religiões evidencia não apenas processos de circulação religiosa entre Brasil e Argentina, mas também transformações nas formas de pertencimento, identidade e vivência do sagrado. A expansão da umbanda e, posteriormente, da quimbanda, revela dinâmicas que envolvem racismo religioso, embranquecimento das práticas afro-religiosas e ressignificações culturais produzidas no contexto argentino contemporâneo.

Diante desse cenário, este capítulo analisa como se deu a transnacionalização das religiões afro-brasileiras na Argentina, entre sua apropriação e transformação. Não apenas isso. Mas, destaca a existência de uma transnacionalização, também, do racismo religioso, visto que há uma imbricação de contextos marcados pelo colonialismo.

3.1 Brasil e a Argentina sob influência colonial

A intolerância contra as religiões de matriz africana no Brasil constitui um fenômeno que ultrapassa a simples divergência entre crenças religiosas. Embora a intolerância religiosa possa ser definida como qualquer forma de discriminação, hostilidade ou violência motivada pela religião de indivíduos ou grupos, essa categoria

nem sempre é suficiente para explicar as violências direcionadas às tradições afro-brasileiras.

Conforme argumenta Márcio Ponzilacqua (2024), o conceito de racismo²⁷ religioso permite compreender que essas agressões não atingem apenas crenças e práticas religiosas, mas também elementos culturais, históricos e identitários associados às populações negras. Nessa perspectiva, a perseguição às religiões afro-brasileiras constitui uma manifestação do racismo estrutural, articulando discriminação racial e preconceito religioso em um mesmo processo de exclusão social.

Nessa perspectiva, o racismo religioso não se restringe ao desrespeito à liberdade de culto, mas envolve a desqualificação sistemática de práticas, símbolos, territórios sagrados e saberes associados às matrizes africanas. Assim, a intolerância dirigida à umbanda, ao candomblé e a outras tradições afro-religiosas deve ser compreendida não apenas como um conflito religioso, mas como uma expressão do racismo estrutural presente na sociedade brasileira.

Nesse sentido, religiões como a umbanda e o candomblé foram historicamente associadas à criminalidade, à feitiçaria e à marginalidade social, tornando-se alvos frequentes de perseguições simbólicas e institucionais. De acordo com Luis Fernando Silva e Sérgio Abreu (2025), a prática sistemática de intolerância racial e religiosa no Brasil contribui para a exclusão social das comunidades afro-religiosas, revelando a fragilidade da garantia da liberdade religiosa no país.

Os autores destacam que os praticantes das religiões de matriz africana ocupam posição vulnerável diante das estruturas sociais e institucionais, sendo constantemente submetidos a discriminações, invisibilização cultural e violações de direitos fundamentais. Além disso, estudos e relatórios produzidos por instituições

²⁷ Segundo Márcio Henrique Pereira Ponzilacqua (2024), professor da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, o racismo religioso diferencia-se da intolerância religiosa por não se limitar à discriminação motivada por crenças. O conceito evidencia a perseguição direcionada às religiões de matriz africana em razão de sua vinculação histórica às populações negras, atingindo não apenas práticas religiosas, mas também identidades, territórios, símbolos e patrimônios culturais associados à afrodescendência.

públicas e organizações da sociedade civil apontam que as religiões afro-brasileiras figuram entre os principais alvos de denúncias de intolerância religiosa no país.

Conforme apresentado por Silva e Abreu (2025), dados levantados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), pela CEPLIR e pela Secretaria de Direitos Humanos registraram mais de mil denúncias de intolerância religiosa entre os anos de 2011 e 2015, sendo a maior parte direcionada às religiões de matriz africana. O estado do Rio de Janeiro aparece como um dos principais focos dessas ocorrências, evidenciando a permanência de práticas discriminatórias direcionadas aos terreiros e aos seus praticantes.

A permanência dessas violências demonstra que o racismo religioso não se restringe a episódios isolados, mas integra uma estrutura histórica de exclusão social e simbólica das religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, Fernanda Borja e Rasland Luna (2025) destacam que a umbanda permanece entre as religiões que mais sofrem preconceito no Brasil, mesmo diante das garantias constitucionais de liberdade religiosa.

Segundo as autoras, os dados do governo federal registraram, somente em 2023, mais de 2 mil violações relacionadas à intolerância religiosa, revelando um crescimento expressivo das denúncias em comparação aos anos anteriores. As autoras relacionam esse cenário ao próprio processo histórico de formação social brasileira.

Borja e Luna (2025) também ressaltam que o desconhecimento sobre as religiões afro-brasileiras contribui diretamente para a manutenção do preconceito. A ausência de discussões sobre pluralidade religiosa nos espaços educacionais, somada à predominância cristã no cenário político e institucional brasileiro, favorece a reprodução de estigmas associados à umbanda e às demais religiões de matriz africana:

O fato de muitas pessoas não conhecerem a Umbanda de verdade e ter como conhecimento aquilo que lhe é pré-disposto, favorece a alimentação desse preconceito. Muitas pessoas, por exemplo, não sabem a diferença entre Umbanda e Candomblé ou até mesmo quais os valores pregados por essas crenças, então tomam como verdade aquilo que elas acreditam ser a verdade. Como um ato primordial para o processo de acabar com a intolerância religiosa em relação não só a Umbanda, mas sim em relação a todas as crenças existentes, importante que se conheça sobre seus valores,

sua história. Em relação à Umbanda, cada casa tem os seus valores a serem seguidos, seus rituais, então não se deve tomar como o valor de determinada casa, o valor de todas (Borja; Luna, 2025, p. 81))

Segundo as autoras, a invisibilização dessas religiões no ambiente escolar reforça a ideia de que determinadas manifestações religiosas seriam mais legítimas ou socialmente aceitáveis do que outras. Além disso, as entrevistas realizadas pelas pesquisadoras demonstram dificuldade de acesso efetivo à proteção estatal por parte das comunidades de terreiro.

Os relatos apresentados demonstram que muitos casos de violência religiosa não recebem o devido reconhecimento institucional, sendo frequentemente desconsiderados pelas autoridades policiais ou descaracterizados como intolerância religiosa.

Embora existam mecanismos legais voltados ao combate da intolerância religiosa, como a Lei nº 7.716/1989 e o artigo 208 do Código Penal, Borja e Luna (2025) argumentam que a efetivação dessas garantias ainda encontra obstáculos na prática. Dessa forma, o racismo religioso direcionado às religiões afro-brasileiras ultrapassa a esfera da intolerância individual, constituindo-se como um mecanismo estrutural de exclusão social.

A intolerância direcionada às religiões de matriz africana não se restringe ao contexto brasileiro, manifesta-se também na Argentina por meio de discursos discriminatórios, estigmatização midiática e associações entre práticas afro-religiosas e criminalidade. Nesse sentido, documentos produzidos pelo Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), órgão vinculado ao Ministério da Justiça e Direitos Humanos da Argentina, demonstram que comunidades umbandistas e africanistas também denunciaram práticas recorrentes de discriminação religiosa no país.

O parecer emitido pelo INADI reconhece que a umbanda integra o conjunto das religiões afro-americanas legitimamente presentes na Argentina, rejeitando representações que a associam à criminalidade ou à periculosidade social. O documento destaca que os meios de comunicação frequentemente reproduzem discursos estigmatizantes ao relacionar práticas africanistas a situações de violência, desordem ou ameaça moral:

Os meios de comunicação produzem e reproduzem termos, imagens e narrativas discriminatórias por meio de zombarias, insultos, menosprezo ou representações que posicionam determinados grupos, seus símbolos e suas práticas culturais em situações que os apresentam como estranhos, problemáticos ou perigosos. Além disso, essas narrativas frequentemente associam determinados coletivos a problemas sociais, como violência, criminalidade e ameaça à moral ou à segurança da sociedade, contribuindo para a reprodução de estereótipos e preconceitos. (INADI, 2010, p. 4).

Em resposta a esse cenário, o órgão recomenda que a umbanda seja reconhecida como parte integrante da diversidade religiosa argentina e que sua representação pública ocorra de forma livre de estereótipos discriminatórios.

O texto publicado também cita a existência de conteúdos estereotipados e discriminatórios presentes nessas representações, evidenciando a construção social negativa em torno das religiões afro-brasileiras na Argentina. O documento demonstra que, assim como ocorreu no Brasil, as religiões de matriz africana na Argentina foram historicamente atravessadas por processos de invisibilização e marginalização.

Ao abordar a formação das religiões afro-americanas, o parecer destaca que os africanos escravizados desenvolveram mecanismos de preservação de suas tradições religiosas por meio do sincretismo com o catolicismo, estratégia utilizada para proteger práticas espirituais perseguidas desde o período colonial. Dessa forma, o INADI reconhece que manifestações como o batuque, a umbanda e a quimbanda integram tradições religiosas legítimas, portadoras de sistemas próprios de crenças, ritos e organização espiritual.

Além disso, o documento apresenta importante reconhecimento institucional da presença das religiões afro na Argentina ao afirmar que dezenas de cultos registrados oficialmente no país utilizam a denominação “umbanda”. O parecer também reforça que a Constituição argentina garante liberdade de culto e proteção às minorias religiosas, ressaltando que nenhuma crença pode sofrer restrições ou discriminações em razão de sua prática religiosa.

Entretanto, apesar do reconhecimento jurídico da liberdade religiosa, a permanência de discursos midiáticos estigmatizantes demonstra que as religiões afro-brasileiras continuam ocupando uma posição social vulnerável na Argentina.

Assim como no Brasil, a umbanda e a quimbanda são associadas ao medo, ao ocultismo e à criminalidade, transparece a permanência de imaginários raciais e

religiosos construídos historicamente sobre práticas ligadas à população negra e às tradições afrodiaspóricas.

3.1.1 Religião negra, culto branco

A expansão contemporânea da umbanda no Brasil e na Argentina revela importantes tensões entre raça, religião e identidade nacional. Embora as religiões de matriz africana tenham se constituído historicamente a partir das experiências culturais e religiosas da população negra, sua expansão ao longo do século XX ultrapassou os limites étnico-raciais de origem, alcançando diferentes grupos sociais. Entretanto, essa ampliação do número de adeptos não significou o desaparecimento do racismo religioso, mas revelou novas formas de apropriação, estigmatização e embranquecimento dessas tradições religiosas.

No Brasil, dados do Censo Demográfico de 2022 (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022: Religiões: resultados preliminares da amostra*. Rio de Janeiro: IBGE, 2025), divulgados no Jornal Metrôpoles, demonstram que os praticantes de umbanda e candomblé apresentam composição racial diversa, sendo 42,9 % autodeclarados brancos, 33,1% pardos e cerca de 23,2% pretos.

Esses dados revelam que as religiões afro-brasileiras passaram a ser frequentadas por sujeitos pertencentes a diferentes grupos raciais e sociais, deixando de estar restritas às populações negras. Contudo, essa expansão evidencia uma contradição, elementos culturais de origem africana tornam-se socialmente mais aceitos à medida que são apropriados por indivíduos socialmente identificados como brancos, enquanto a população negra continua sendo alvo de marginalização e violência religiosa.

A umbanda, em especial, apresentou características que favoreceram essa circulação entre diferentes setores da sociedade brasileira, de acordo com seus desdobramentos híbridos com o cristianismo e o espiritismo, percebe-se um embranquecimento religioso, no qual determinadas práticas afro-brasileiras passam a adquirir maior legitimidade social quando afastadas simbolicamente de sua negritude original.

Ainda assim, mesmo diante da presença crescente de adeptos brancos, a umbanda continua sendo frequentemente associada ao “primitivo”, ao “mágico” e ao “demoníaco”, demonstrando que o preconceito religioso permanece profundamente articulado às estruturas raciais da sociedade brasileira.

A centralidade das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul também pode ser observada em dados recentes do Censo Demográfico de 2022. Embora a Bahia permaneça historicamente associada às tradições afro-religiosas, especialmente ao candomblé, o contexto gaúcho apresenta características próprias relacionadas à religiosidade afrobrasileira.

Os dados do IBGE demonstram que as religiões de umbanda e candomblé vêm apresentando crescimento no cenário religioso brasileiro, passando de 0,3% da população em 2010 para 1,0% em 2022. Nesse contexto, Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, se destaca historicamente como um dos principais centros urbanos das religiões afro-brasileiras no país, sendo apontada por pesquisadores como uma das capitais com maior presença proporcional de praticantes dessas tradições.

A comparação com a Bahia mostra que, embora ambas as regiões possuam forte presença afro-religiosa, desenvolveram trajetórias distintas de organização ritual e institucionalização, associadas a diferentes processos históricos de formação do campo religioso afro-brasileiro.

Enquanto a Bahia consolidou-se como uma das principais referências nacionais do candomblé, preservando tradições fortemente vinculadas às matrizes nagô e jeje, o Rio Grande do Sul desenvolveu uma configuração afro-religiosa singular, marcada pela centralidade do batuque, da linha cruzada e da quimbanda.

Essas diferenças regionais evidenciam a diversidade interna das religiões afro-brasileiras e demonstram que os processos de africanização, hibridização e institucionalização assumiram configurações distintas em diferentes contextos históricos e sociais do país.

Nesse contexto, a Argentina tornou-se um dos principais destinos da expansão afro-religiosa brasileira ao longo da segunda metade do século XX, a presença das religiões afro-brasileiras no país esteve fortemente vinculada às tradições religiosas oriundas do Rio Grande do Sul, por conta da sua localização geográfica.

Conforme destaca Frigerio e Lamborghini (2011), a expansão dessas religiões ocorreu em uma sociedade historicamente marcada pelo ideal de embranquecimento nacional e pela invisibilização da população negra. Assim, a presença das religiões afro-brasileiras passou a tensionar diretamente a narrativa da Argentina como uma nação essencialmente branca e europeia.

Assim como no Brasil, a expansão dessas religiões ocorreu principalmente entre setores populares e médios urbanos socialmente percebidos como brancos ou mestiços, e não exclusivamente entre a população negra. Esse cenário mostra um paradoxo, uma religião negra expandindo-se em uma sociedade que historicamente negou sua própria herança africana.

Diante da forte estigmatização social, os praticantes passaram a enfatizar os aspectos culturais e africanos da religião como forma de legitimação pública, reivindicando a existência de um patrimônio afro-argentino historicamente apagado da narrativa nacional. Ainda assim, a umbanda permaneceu associada pela mídia e pelo imaginário social à criminalidade, à magia e à violência ritual, especialmente após os pânicos morais construídos na década de 1990 em torno das religiões afro.

Dessa forma, tanto no Brasil quanto na Argentina, a expansão da umbanda revela profundas contradições entre universalização religiosa e racialização social. Ao mesmo tempo em que as religiões afro-brasileiras passaram a atrair praticantes socialmente identificados como brancos, continuaram sendo alvo de estigmatização devido à sua associação com a africanidade.

A expressão “religião negra, culto branco” sintetiza, portanto, os paradoxos que marcam a trajetória contemporânea da umbanda no Cone Sul: uma tradição religiosa originada da diáspora africana que se universaliza socialmente sem deixar de enfrentar os efeitos persistentes do racismo estrutural.

3.1.2 Resgate da cultura afro argentina

Apesar de a narrativa oficial argentina sustentar historicamente a ideia de uma identidade nacional predominantemente branca e europeia, movimentos culturais, sociais e religiosos vêm questionando a invisibilização da presença negra no país. Nesse contexto, a umbanda, ao se estabelecer na Argentina, passou a ocupar papel

importante no resgate das heranças africanas, funcionando não apenas como espaço espiritual, mas também como locus de memória, identidade e resistência cultural.

Por meio de seus rituais, cantos, símbolos e entidades, a umbanda reintroduz na esfera pública práticas e cosmovisões ligadas às tradições afrodiaspóricas, contribuindo para o fortalecimento de uma afro-argentinidade historicamente negada ou silenciada. Nas últimas décadas, a Argentina passou por um processo gradual de reconfiguração de suas narrativas identitárias, especialmente no que se refere ao reconhecimento das populações afrodescendentes.

Ao longo do século XX, consolidou-se no país uma identidade nacional baseada no ideal de embranquecimento, que invisibilizou grupos afrodescendentes e suas expressões culturais. Segundo Frigerio e Lamborghini (2009), esse processo foi sustentado tanto pela hegemonia cultural europeizante quanto pela ausência de políticas públicas voltadas à valorização da diversidade étnico-racial.

Entretanto, a partir da segunda metade da década de 1990, uma nova conjuntura política e cultural começou a abrir espaço para discursos multiculturalistas e para a valorização da diversidade étnica. Em Buenos Aires, principal centro urbano do país, surgiram iniciativas voltadas ao reconhecimento de identidades historicamente marginalizadas, incluindo a população afro-argentina (Frigerio, 2003). Essas transformações estiveram diretamente ligadas ao fortalecimento dos movimentos sociais afrodescendentes, que passaram a reivindicar maior reconhecimento político, cultural e social.

Conforme observam Frigerio e Lamborghini (2009), a consolidação do multiculturalismo representou uma ampliação dos próprios quadros interpretativos da identidade nacional argentina, reconhecendo-a como plural e heterogênea. Esse movimento favoreceu a valorização de manifestações culturais afrodescendentes, como o candombe, a umbanda e outras práticas religiosas de matriz africana.

Todavia, as formas de resistência afro-argentina são anteriores a esse reconhecimento recente. Desde o século XIX, período em que se consolidou o apagamento da presença negra na narrativa nacional, afrodescendentes já articulavam estratégias de resistência cultural e social.

Embora a legislação argentina não previsse segregação racial explícita, diversas práticas discriminatórias limitavam a participação da população negra em determinados espaços sociais e institucionais. Segundo Jean Arsène Yao (2002), afro-argentinos recorreram repetidamente às autoridades para denunciar tais discriminações, mas encontraram um Estado alinhado às elites brancas e comprometido com formas institucionais de racismo.

Diante desse cenário, o campo sociocultural tornou-se um importante espaço de autoafirmação e resistência. Yao (2002) destaca que manifestações como a música, a religião, a literatura e as associações negras desempenharam papel fundamental na preservação da identidade afro-argentina. O *candombe*, por exemplo, não se restringia a uma prática musical, mas constituía elemento central da identidade negra, exercendo funções sociais, culturais e rituais.

No campo religioso, a perseguição às práticas de matriz africana levou muitos grupos à clandestinidade. Cerimônias passaram a ser ocultadas em confrarias, festas populares e espaços privados, enquanto saberes ligados à medicina tradicional africana continuaram sendo preservados à margem da medicina oficial. Essas práticas constituíram importantes formas de resistência cultural diante do apagamento histórico das populações afrodescendentes na Argentina.

Apesar dos avanços recentes, as religiões afrodescendentes ainda ocupam posição marginal no cenário religioso argentino. A forte presença do catolicismo e o crescimento de grupos neopentecostais contribuem para a reprodução de discursos intolerantes contra religiões afro-brasileiras e afro-argentinhas (Carozzi; Frigerio, 1997).

Além disso, muitos templos e centros religiosos localizam-se em regiões periféricas do Conurbano Bonaerense, marcadas por desigualdades socioeconômicas, o que dificulta seu acesso a políticas públicas e amplia sua invisibilidade social (Frigerio, 2011).

Outro aspecto relevante refere-se à atuação das organizações afro-argentinhas na luta pelo reconhecimento étnico e cultural. Grupos como *África Vive* desempenharam papel importante na reivindicação da inclusão da população afrodescendente nos censos nacionais e na formulação de políticas de valorização cultural (Frigerio, 2003). Essas iniciativas contribuíram para romper parcialmente com o mito da inexistência da população negra na Argentina.

Segundo Guilherme Nogueira (2018), embora numericamente reduzido, o movimento negro argentino conquistou avanços significativos nas últimas décadas. Um exemplo importante foi a inclusão, no Censo de 2010, de uma pergunta sobre pertencimento afrodescendente, resultado de longas negociações entre movimentos sociais, organismos internacionais e o Estado argentino (Frigerio; Lamborghini, 2011; López, 2006).

Ainda que apenas 0,37% da população argentina tenha se autodeclarado afrodescendente (INDEC, 2012), esse dado não pode ser interpretado de maneira absoluta, uma vez que os processos de autodeclaração racial são atravessados por fatores como invisibilização histórica, medo, desconhecimento e negação identitária. Mesmo assim, a inclusão dessa categoria no censo representou importante marco simbólico e político para o reconhecimento da presença afrodescendente no país.

Conforme apontam representantes da organização DIAFAR (Diáspora Africana de la Argentina), o principal objetivo do movimento negro argentino não consiste apenas na defesa das religiões afro, mas sobretudo no combate ao apagamento histórico da população negra e na desconstrução do mito da “Argentina Branca”. Nesse sentido, a própria quantificação da população afrodescendente torna-se instrumento político de resistência e afirmação identitária (López, 2005).

Esse processo de abertura multicultural intensificou-se nos anos 2000, especialmente após a valorização institucional da diversidade cultural em Buenos Aires (Frigerio; Lamborghini, 2011). Ainda assim, as religiões afro-brasileiras continuam enfrentando estigmatização e dificuldades de reconhecimento social, sobretudo em razão da permanência de discursos nacionalistas e eurocêtricos presentes na própria formação histórica argentina.

As religiões de matriz africana desempenham, portanto, papel fundamental na resistência cultural e na afirmação das identidades afrodescendentes tanto na Argentina quanto no Brasil. Embora ambos os países compartilhem heranças escravocratas e projetos históricos de embranquecimento, suas trajetórias em relação ao reconhecimento institucional dessas religiões apresentam diferenças significativas.

No Brasil, apesar da permanência do racismo religioso e dos recorrentes episódios de intolerância, houve avanços importantes no reconhecimento jurídico das religiões afro-brasileiras. A promulgação da Lei nº 9.459/1997, que tipifica a

intolerância religiosa como crime, bem como a criação de políticas públicas voltadas à promoção da igualdade racial, representam marcos importantes nesse processo.

Além disso, foi estabelecido o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, em homenagem à Iyalorixá Gildásia dos Santos. Mãe Gilda simboliza o reconhecimento institucional das violências sofridas pelas comunidades afro-religiosas (Oliveira; Caldas; Carvalho, 2014). Apesar dessas pequenas políticas, como observa Marinho (2022), o crescimento de setores neopentecostais que demonizam entidades afro-brasileiras ainda contribui de forma crescente para a permanência de práticas de marginalização simbólica e material dos terreiros.

Na Argentina, por outro lado, o reconhecimento institucional das religiões afrodescendentes permanece mais limitado. Embora haja crescente valorização cultural das heranças africanas, sobretudo em Buenos Aires, prevalece um cenário marcado pela neutralidade estatal e pela permanência de imaginários sociais que associam práticas afro-religiosas à marginalidade ou à exotização (Frigerio; Lamborghini, 2009).

Ainda assim, a expansão da umbanda, do batuque e de outras religiões afro-brasileiras demonstra a permanência e a capacidade de reinvenção das tradições afrodiaspóricas no contexto argentino contemporâneo.

3.2. A Transnacionalização dos Discursos de Intolerância na Argentina

A expansão das religiões afro-brasileiras para a Argentina não ocorreu de forma dissociada dos processos de discriminação e estigmatização que historicamente marcaram essas tradições religiosas no Brasil. Embora essas religiosidades tenham conquistado espaço significativo no campo religioso argentino, sua presença também passou a desafiar narrativas nacionais construídas em torno da ideia de uma Argentina branca, europeia e culturalmente homogênea.

A circulação transnacional dessas religiões foi acompanhada pela reprodução de discursos que associavam práticas afro-religiosas à irracionalidade, à criminalidade, à feitiçaria e ao perigo social, frutos de herança colonial.

Não muito diferente do caso brasileiro, onde a intolerância religiosa frequentemente se manifesta por meio da demonização das entidades afro-brasileiras

em discursos, na Argentina os processos de estigmatização assumiram características próprias, articulando-se à invisibilização histórica da presença negra e à construção de representações negativas sobre práticas religiosas consideradas exóticas ou incompatíveis com a identidade nacional.

Dessa forma, a marginalização das religiões afro-brasileiras passou a ocorrer tanto por meio de discursos midiáticos quanto pela atuação de instituições religiosas que contribuíram para reforçar sua associação com a criminalidade, a superstição e o desvio moral.

Partindo dessas considerações, os tópicos seguintes analisam duas dimensões complementares desse processo. Primeiramente, discute-se a construção da umbanda como objeto de pânico moral e estigmatização pública na Argentina, especialmente a partir da década de 1990. Em seguida, examina-se a atuação da Igreja Universal do Reino de Deus na difusão transnacional de discursos de demonização das religiões afro-brasileiras, evidenciando como conflitos religiosos originalmente desenvolvidos no Brasil foram adaptados e reproduzidos no contexto argentino.

3.2.1 Estigmatização da umbanda na Argentina

Conforme relata Frigerio em diferentes estudos sobre as religiões afro-brasileiras na Argentina, durante a década de 1990 a umbanda passou a ser alvo de intensa estigmatização social, especialmente após sua associação a um dos primeiros episódios de pânico moral envolvendo supostas “seitas” no país (Frigerio, 1993; 1998).

O episódio teve início a partir da repercussão de um assassinato ritual ocorrido no sul do Brasil, atribuído a um grupo argentino vinculado ao culto UFO. Em meio à comoção pública, um padre católico afirmou que um crime semelhante teria acontecido em um centro de umbanda em Buenos Aires, onde uma criança teria sido assassinada.

Embora a acusação tenha sido posteriormente desmentida, o caso ganhou ampla repercussão nos meios de comunicação argentinos, que passaram a expor rituais umbandistas sob uma perspectiva sensacionalista. Programas televisivos exibiam relatos de ex-praticantes descrevendo incorporações espirituais, uso de

sangue e sacrifícios de animais, reforçando no imaginário coletivo a ideia de que religiões afro-brasileiras representariam ameaça à ordem social e à estabilidade familiar (Frigerio, 1998; Frigerio; Oro, 1998).

Nesse contexto, práticas religiosas legítimas em diversas tradições, como o sacrifício ritual de animais, passaram a ser associadas à violência extrema e até mesmo a homicídios. A repercussão foi tão significativa que chegou aos editoriais do jornal *Clarín*, que publicou o texto “Superstições perigosas”, reproduzindo um discurso alarmista sobre as religiões afro-descendentes:

Mesmo sem considerar o assunto dos assassinatos, o sacrifício de animais já desagrada nossa consciência coletiva. A aparição de grupos ou pessoas que admitem estas práticas indica grandes alterações que, sem sombra de dúvida, pedem uma análise psicológica ou sociológica mais do que críticas teológicas. Superstição, magia, práticas divinatórias e outros comportamentos semelhantes são rejeitados e condenados pelas grandes religiões da humanidade. Eles não pertencem à mesma dimensão, mas a uma mais primitiva, obscura e irracional. [...] Fontes de comportamentos anormais e crimes, elas são um assunto de preocupação e pedem respostas adequadas da parte da sociedade que se considera civilizada. (*Clarín*, 3 de agosto de 1992 apud Frigerio, 2014, p. 107).

A controvérsia midiática envolvendo a umbanda consolidou sua imagem pública como uma ameaça à ordem social argentina. Mesmo após o fato ter sido desmentido das acusações relacionadas a rituais e sacrifícios humanos, a associação entre umbanda, criminalidade e irracionalidade permaneceu fixada no imaginário social. Segundo Frigerio (1998), o movimento antisseitas apropriou-se do episódio e passou a utilizar a umbanda como principal representação visual do que seria uma “seita perigosa”, substituindo os grupos pentecostais, que haviam ocupado esse lugar nas décadas anteriores.

Essa construção simbólica revela não apenas preconceito religioso, mas também um processo de racialização das práticas de religiões afrobrasileiras em qualquer território. Ao serem constantemente associadas a rituais considerados bárbaros ou violentos, as religiões de matriz africana passaram a representar uma alteridade ameaçadora, marcada por elementos como tambores, possessões espirituais, velas e sacrifícios rituais, signos historicamente vinculados a estereótipos raciais e culturais.

Conforme observa Frigerio (1998), a própria cobertura jornalística reforçava tais estigmas ao ilustrar reportagens sobre “seitas” com imagens da umbanda, mesmo quando os casos noticiados não possuíam qualquer relação com essa religião. Dessa

forma, práticas culturais negras passaram a ser convertidas em indícios simbólicos de periculosidade social.

Ainda que o pânico moral relacionado às “seitas” tenha diminuído no final da década de 1990, os efeitos desse enquadramento permaneceram. Praticantes da umbanda continuaram sendo associados a crimes e investigações policiais com base em evidências frágeis, como a presença de velas coloridas ou imagens religiosas (Frigerio, 1998). A complacência das autoridades diante dessas acusações, somada à disposição da mídia em reproduzi-las, evidencia a permanência de um preconceito institucionalizado contra as religiões afro-brasileiras na Argentina.

Mesmo diante do fortalecimento recente de discursos multiculturalistas no país, a presença das religiões afro-brasileiras continua marcada pela invisibilidade e pelo estigma, revelando a permanência de um racismo estrutural frequentemente disfarçado sob a forma de críticas à religiosidade considerada “exótica”. Ao enquadrar a umbanda como “seita”, os meios de comunicação e os aparelhos institucionais reforçam fronteiras simbólicas entre uma identidade argentina percebida como branca, cristã e ocidental e a presença de uma religiosidade negra, afrodiaspórica e transnacional que resiste às tentativas de assimilação e apagamento.

As análises sobre a recepção social da umbanda na Argentina demonstram que esse preconceito não se manifesta apenas através da classificação da religião como “crença mágica” ou “seita”, mas também por meio de recorrentes episódios de desinformação pública e pânico moral. Um exemplo recente dessa dinâmica ocorreu em 2020, quando o jornal *Clarín* publicou uma reportagem informando que ONGs de proteção animal da província de Misiones recomendavam que cães e gatos não fossem colocados para adoção durante o mês de outubro, sob a alegação de que poderiam ser utilizados em supostos rituais religiosos. Conforme afirmava a reportagem:

Várias ONGs de Misiones que resgatam animais das ruas e buscam um lar para eles lançaram um alerta nas redes sociais: pediam que não se oferecessem cães e gatos para adoção, pois denunciavam que, na véspera dessa e de outras celebrações do início de novembro, há pessoas que se apresentam como interessadas em adotá-los, mas que, na realidade, os querem para sacrificá-los em rituais religiosos (Clarín, 2020).

Diante da repercussão, lideranças umbandistas negaram qualquer relação da religião com o sacrifício de animais domésticos, esclarecendo que os rituais envolvem apenas animais de criação posteriormente compartilhados entre os participantes. O episódio demonstra como a umbanda continua sendo alvo de suspeitas infundadas e como o racismo religioso se atualiza através da distorção de práticas culturais afro-brasileiras.

Conforme argumentam Frigerio e María Julia Carozzi (1993), a estigmatização da umbanda na Argentina está profundamente associada a preconceitos raciais e religiosos que vinculam essa religiosidade afro-brasileira à criminalidade, à irracionalidade e ao misticismo perigoso.

A imagem da umbanda como religião violenta ou demoníaca aparece nos meios de comunicação, mesmo quando os fatos reportados não possuem qualquer relação direta com essa tradição religiosa. Processo semelhante também ocorre no Brasil, onde a umbanda, apesar de sua origem nacional, continua sendo alvo de ataques promovidos por setores neopentecostais e marginalizada em espaços públicos e institucionais.

No contexto brasileiro, episódios semelhantes revelam como o racismo religioso também se manifesta por vias jurídicas e institucionais. No Rio Grande do Sul, por exemplo, projetos de lei buscaram restringir os sacrifícios rituais de animais praticados por religiões afro-brasileiras. Segundo Oro (2021), parlamentares ligados a setores evangélicos tentaram alterar o Código Estadual de Proteção aos Animais de modo a inviabilizar práticas litúrgicas tradicionais das religiões de matriz africana.

A reação das comunidades de terreiro, articuladas em torno da chamada “política dos terreiros”, descrita por Ana Paula Miranda no texto, foi fundamental para a reversão dessas tentativas de criminalização. No Rio Grande do Sul, essa mobilização já havia produzido resultados importantes com a aprovação da Lei Estadual nº 12.131/2004, que alterou o Código Estadual de Proteção aos Animais para garantir que o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana não se enquadrasse nas vedações previstas pela legislação de proteção animal (Rio Grande do Sul, 2004).

Posteriormente, o debate alcançou âmbito nacional e culminou na decisão do Supremo Tribunal Federal, em 2019, que reconheceu a constitucionalidade do

sacrifício ritual de animais em cultos afro-religiosos, reafirmando a proteção da liberdade religiosa e o direito das comunidades tradicionais à manutenção de suas práticas rituais.

Conforme observam Vitor Mello e Wlance Keindé (2020), a crença amplamente difundida de que “não há negros na Argentina” não constitui um equívoco histórico, mas sim um discurso sistematicamente produzido por elites brancas e eurocentradas interessadas em consolidar uma identidade nacional europeizada.

Esse processo opera como mecanismo de exclusão simbólica, invisibilizando a presença histórica e cultural das populações negras e dificultando o reconhecimento das discriminações ainda existentes. No Brasil, o preconceito religioso assume a forma da “guerra espiritual”, marcada pela demonização de entidades como exu, por exemplo.

Já na Argentina, a marginalização tende a ocorrer através da associação entre religiões afro-brasileiras, criminalidade e ameaça sanitária ou social, como evidenciado nos casos envolvendo denúncias infundadas sobre sacrifícios de animais domésticos.

Apesar das diferenças contextuais, ambos os países reproduzem formas semelhantes de racialização do sagrado afrodiaspórico. A lógica colonial que hierarquiza religiões conforme sua proximidade com modelos cristãos europeus continua operando nas sociedades latino-americanas contemporâneas. Assim, tanto no Brasil quanto na Argentina, a umbanda permanece submetida a processos de suspeição, estigmatização e exclusão, revelando a permanência da colonialidade do poder sobre as expressões religiosas negras e afrodescendentes.

3.2.2 A Transnacionalização da Intolerância lurdiana na Argentina

A expansão das religiões afro-brasileiras para a Argentina foi acompanhada pela circulação de discursos religiosos antagônicos, especialmente aqueles produzidos pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

Nesse contexto, a transnacionalização religiosa não envolveu apenas a difusão de práticas, rituais e lideranças afro-religiosas, mas também a propagação de narrativas de demonização e deslegitimação dessas tradições. Conforme observa

Marcelo Tadvald (2023), a Argentina constitui um caso particularmente relevante para a análise desse fenômeno, uma vez que se tornou simultaneamente um dos principais destinos da expansão da umbanda e do batuque e um dos países em que a IURD alcançou maior consolidação institucional fora do Brasil.

A chegada da Igreja Universal à Argentina, em 1989, ocorreu em um contexto já marcado pela presença das religiões afro-brasileiras. A umbanda encontrava-se estabelecida no país desde meados do século XX e o batuque gaúcho ampliava progressivamente sua presença por meio das redes transnacionais que conectavam sacerdotes brasileiros e argentinos.

Dessa forma, a expansão da IURD inseriu-se em um campo religioso previamente constituído, reproduzindo no exterior disputas simbólicas que já caracterizavam o cenário brasileiro.

Segundo Tadvald (2023), a Argentina representa um dos casos mais expressivos de expansão internacional da Igreja Universal, que atualmente possui centenas de templos distribuídos pelo território nacional, além de forte presença em emissoras de rádio, programas televisivos, jornais impressos e plataformas digitais.

Essa estrutura permitiu que a instituição difundisse de forma ampla sua interpretação religiosa sobre as tradições afro-brasileiras, reproduzindo a lógica da chamada batalha espiritual que se consolidou no Brasil a partir das décadas de 1980 e 1990.

Nesse modelo interpretativo, entidades cultuadas pelas religiões afro-brasileiras são frequentemente associadas à ação demoníaca. Exus, Pombagiras, caboclos e outras entidades passam a ser reinterpretados como espíritos malignos responsáveis por enfermidades, conflitos familiares, fracassos econômicos e diferentes formas de sofrimento humano. Essa lógica constitui um dos principais elementos da teologia iurdiana e fundamenta práticas de exorcismo e libertação espiritual amplamente difundidas pela instituição.

A transnacionalização também ocorreu com esses discursos, contudo, não foi de forma mecânica. Conforme destaca Tadvald (2023), a Igreja Universal adaptou suas estratégias de demonização às especificidades históricas e culturais da sociedade argentina.

Em um país cuja narrativa nacional foi construída a partir do ideal de uma nação branca e europeia, marcada pelo apagamento das populações afrodescendentes, os discursos da igreja passaram a associar as religiões afro-brasileiras não apenas ao demônio, mas também à bruxaria, ao curanderismo e à feitiçaria. Dessa forma, elementos originalmente vinculados ao universo afro-religioso foram reinterpretados a partir de categorias já presentes no imaginário social argentino.

Essa adaptação pode ser observada especialmente na atuação midiática da instituição. Programas televisivos, transmissões radiofônicas e publicações impressas passaram a veicular conteúdos que associavam práticas religiosas afro-brasileiras a situações de sofrimento, violência e perigo espiritual.

Em diversos casos analisados por Tadvald (2023), cenas envolvendo tambores, incorporações mediúnicas, oferendas e rituais afro-religiosos eram acompanhadas por narrativas que os relacionavam à ação demoníaca, reforçando representações negativas dessas tradições perante o público argentino.

Além dos meios de comunicação, a reprodução da intolerância religiosa também se manifestava nos próprios rituais da Igreja Universal. Durante as chamadas sessões de descarrego e libertação espiritual, entidades das religiões afro-brasileiras eram frequentemente evocadas como exemplos de espíritos malignos a serem combatidos:

Muitos de seus rituais, portanto, são destinados a esse combate direto, que exorciza e expurga esses espíritos malignos do corpo dos fiéis. Para isso, no Brasil, por exemplo, destaca-se a Sessão do Descarrego. Esse ritual já consagrado pela lurd está presente em sua agenda litúrgica no exterior e, assim como temos discutido até aqui, ele também se adapta, acomoda-se e se ressignifica conforme a sociedade de recepção.

Na Argentina, esse ritual de exorcismo ocorre tradicionalmente nas sextas-feiras, dia consagrado para a "*Sesión de la Descarga Espiritual*"; contudo, a exemplo do que ocorre no Brasil, essas reuniões exorcistas, de "descarrego", não se restringem apenas a esse dia. Podem aparecer em absolutamente qualquer outra reunião temática de sua agenda litúrgica, como aquelas destinadas a empresários, famílias, relacionamentos amorosos etc. (Tadvald, 2023, p. 15)

O pesquisador relata que, em diversos cultos realizados em Buenos Aires, os participantes eram estimulados a identificar orixás e entidades afro-religiosas como responsáveis por seus problemas pessoais, reproduzindo um modelo ritual semelhante ao observado nos templos brasileiros.

Essas práticas revelam que a transnacionalização da intolerância religiosa não se restringe à circulação de discursos abstratos, mas envolve a reprodução concreta de formas de classificação e hierarquização das crenças religiosas. Ao transformar símbolos e entidades afro-religiosas em representações do mal, a Igreja Universal contribui para a produção de estigmas que afetam não apenas as religiões afro-brasileiras, mas também os grupos sociais historicamente associados a elas.

Nesse sentido, a experiência argentina demonstra que os processos de transnacionalização religiosa podem envolver tanto a circulação de práticas de afirmação identitária quanto a difusão de mecanismos de exclusão simbólica. Enquanto umbanda, batuque e quimbanda expandiam suas redes religiosas para além das fronteiras brasileiras, discursos de demonização e deslegitimação também atravessavam essas mesmas fronteiras.

Elas foram se adaptando aos contextos locais e produzindo novas formas de intolerância religiosa. Assim, a presença da Igreja Universal na Argentina evidencia que a transnacionalização das religiões não implica apenas intercâmbios culturais e religiosos, mas também a circulação de conflitos, disputas por legitimidade e formas de estigmatização que atravessam o campo religioso contemporâneo.

3.3 A centralidade da quimbanda atualmente

Embora a umbanda tenha desempenhado papel fundamental na introdução das religiões afro-brasileiras na Argentina, as transformações ocorridas no campo afro-religioso ao longo das últimas décadas revelam um cenário mais complexo. O processo de transnacionalização não resultou apenas na reprodução de práticas religiosas oriundas do Brasil, mas também na reformulação de hierarquias, identidades e formas de organização ritual que adquiriram características próprias no contexto argentino.

Nesse percurso, a quimbanda deixou gradualmente de ocupar uma posição secundária vinculada à chamada linha de exu dentro da umbanda para consolidar-se

como uma expressão religiosa autônoma e cada vez mais influente. Conforme observam Carrone (2024) e Rodríguez (2017), a crescente centralidade de exu e pombagira nas experiências religiosas contemporâneas, associada às dinâmicas urbanas, às novas formas de sociabilidade e aos processos de reafricanização presentes no campo afro-religioso argentino, contribuiu para a ampliação da visibilidade e da adesão à quimbanda.

A consolidação dessa modalidade religiosa evidencia como as tradições afro-brasileiras foram reinterpretadas para responder às demandas específicas da sociedade argentina. A expansão das festividades públicas, a formação de novas lideranças religiosas, o fortalecimento das redes transnacionais e a crescente circulação de símbolos ligados à quimbanda demonstram que sua presença ultrapassou os limites dos terreiros, tornando-se um fenômeno relevante no cenário religioso contemporâneo.

Diante dessa reflexão, os próximos tópicos analisam, inicialmente, os fatores que contribuíram para a predominância da quimbanda na Argentina atual e, em seguida, discutem as especificidades de sua ritualística, destacando as formas pelas quais os vínculos entre praticantes, entidades espirituais e espaços religiosos são construídos e ressignificados no contexto transnacional.

3.3.1 Predominância da Quimbanda na Argentina dos dias atuais

A expansão da quimbanda na Argentina deve ser compreendida como resultado de um conjunto de processos históricos, urbanos, culturais e transnacionais que permitiram a consolidação das religiões afro-brasileiras no Cone Sul. A circulação de sacerdotes, terreiros e práticas religiosas entre Brasil, Uruguai e Argentina, sobretudo a partir das décadas de 1960 e 1970, possibilitou a formação de redes afro-religiosas responsáveis pela difusão da umbanda, do batuque e, posteriormente, da quimbanda em território argentino.

Nesse processo, a figura de exu sofreu importantes transformações simbólicas. Originalmente compreendido na tradição iorubá como orixá ligado ao movimento, à comunicação e à circulação do axé, exu foi reinterpretado nas religiões afro-americanas e, especialmente, na umbanda brasileira. Como demonstra Nahuel Nicolás Carrone em *À la croisée des chemins d'Exu* (2024), a incorporação de

elementos do espiritismo kardecista e da moral cristã provocou uma reorganização hierárquica das entidades espirituais dentro da umbanda.

Exu passou então a ocupar posições inferiores na chamada “linha de exu”, associada a espíritos considerados menos evoluídos espiritualmente. Apesar disso, exu não perdeu centralidade ritual, ele tornou-se responsável por trabalhos ligados à proteção espiritual, limpeza energética e resolução de problemas cotidianos.

Segundo Reginaldo Prandi (2001), a umbanda adaptou as religiões dos orixás à realidade urbana brasileira através de um modelo fortemente influenciado pela dualidade cristã entre bem e mal. Nesse contexto, Exu passou gradualmente a ser associado à marginalidade, à transgressão e à figura do diabo, processo que não existia originalmente nas cosmologias africanas.

Entretanto, Carrone ressalta que essa associação não deve ser interpretada apenas de forma negativa, mas também como expressão da plasticidade simbólica de Exu, capaz de representar sujeitos marginalizados, espaços urbanos periféricos e experiências sociais ligadas à sobrevivência e à resistência cotidiana.

A partir das décadas de 1970 e 1980, a chamada “linha de Exu” passou progressivamente a ser identificada como quimbanda, ganhando autonomia ritual e visibilidade pública. Carrone destaca que cidades como Porto Alegre, Montevideu e Buenos Aires desempenharam papel fundamental nesse processo, especialmente através das conexões estabelecidas entre lideranças religiosas brasileiras, uruguaias e argentinas.

Eventos simbólicos, como as celebrações promovidas por Armando Ayala de Oxalá no Uruguai e as primeiras festas públicas de Exu na cidade de Caseros, na província de Buenos Aires, contribuíram para a consolidação da chamada “quimbanda de alto”. Nessas celebrações, Exu passou a ser representado através de uma estética sofisticada, marcada por capas, cartolas, bengalas, coroas e roupas luxuosas, diferenciando-se das antigas representações associadas exclusivamente à marginalidade espiritual.

Com o passar das décadas, a quimbanda deixou de ocupar uma posição secundária em relação à umbanda e passou a adquirir maior visibilidade e adesão dentro do campo afro-religioso argentino. Embora a umbanda tenha sido inicialmente

a principal porta de entrada das religiões afro-brasileiras no país, observa-se atualmente uma crescente popularização da quimbanda, que passou a atrair um número cada vez maior de adeptos, terreiros e festividades públicas:

As festividades contemporâneas de Exu constituem espaços de religiosidade, mas também, para muitos religiosos, lugares de distração e alívio diante das necessidades concretas de uma sociedade que os mantém à margem. Esses contextos festivos, que incluem uma ampla variedade de bens e serviços de consumo religioso, permitem o prazer e consagram formas de empoderamento simbólico para atores que normalmente não são reconhecidos em outros contextos sociais. Em definitiva, nesses contextos de espetacularização da quimbanda, a tríade fundadora da religião transformou-se em resposta às demandas e necessidades de sujeitos inseridos em um meio urbano complexo e desigual. A emancipação individual tornou-se possível, em grande parte, em detrimento da diminuição do trabalho espiritual voltado ao auxílio de terceiros. A incorporação parece orientar-se mais para o próprio indivíduo que incorpora a entidade do que para aqueles que aguardam sua chegada em busca de orientação, conselho ou alívio espiritual. (Carrone, 2024, p. 598-600, tradução nossa)²⁸

Em muitos contextos religiosos argentinos, a quimbanda tornou-se mais presente e numericamente mais expressiva do que a própria umbanda, especialmente entre os setores urbanos populares e periféricos. Esse crescimento está diretamente relacionado à centralidade adquirida por Exu e Pombagira nas práticas religiosas contemporâneas, bem como à capacidade da quimbanda de dialogar com demandas espirituais, emocionais e materiais da vida cotidiana.

De acordo com Carrone, a expansão contemporânea da quimbanda na Argentina está profundamente ligada ao processo que o autor denomina de “espetacularização da quimbanda”. Nas últimas décadas, especialmente entre 2000 e 2020, as festividades de Exu e Pombagira passaram a assumir caráter massivo, atraindo grande número de participantes, sobretudo entre as classes médias-baixas e os setores populares da periferia de Buenos Aires.

As festas deixaram de acontecer apenas dentro dos terreiros e passaram a ocupar ruas, clubes, salões e espaços públicos, incorporando estruturas de

²⁸ Les festivités contemporaines dédiées à Exú ne constituent pas seulement des espaces de religiosité, mais également, pour de nombreux adeptes, des lieux de distraction et de soulagement face aux nécessités concrètes d'une société qui les maintient en marge. Ces contextes festifs, qui incluent une grande variété de biens et de services de consommation religieuse, permettent le plaisir et consacrent des formes d'autonomisation symbolique pour des acteurs qui ne sont généralement pas reconnus dans d'autres contextes sociaux. En définitive, dans ces contextes de spectacularisation de la Kimbanda, la triade fondatrice de la religion s'est transformée en réponse aux demandes et aux besoins de sujets insérés dans un environnement urbain complexe et inégal. L'émancipation individuelle est devenue possible, en grande partie, au détriment de la diminution du travail spirituel destiné à aider autrui. L'incorporation semble davantage orientée vers l'individu qui incorpore l'entité que vers ceux qui attendent sa venue en quête d'orientation, de conseil ou de soulagement spirituel

iluminação, fumaça cenográfica, sistemas de som, performances coreográficas e ampla produção visual.

Esse processo de espetacularização também foi impulsionado pelo uso crescente das redes sociais. A divulgação de festas através de Facebook, Instagram, TikTok e transmissões ao vivo contribuiu para ampliar significativamente a circulação de imagens e símbolos ligados à quimbanda.

O autor ainda observa que a promoção digital das festividades tornou-se parte essencial da dinâmica religiosa contemporânea, permitindo que os eventos alcançassem não apenas os participantes presenciais, mas também um público virtual cada vez maior. A produção de fotografias, vídeos e transmissões ao vivo passou a desempenhar papel central na construção da visibilidade pública da religião.

Além disso, a dimensão festiva da quimbanda adquiriu importante função social nas periferias urbanas argentinas. As celebrações religiosas passaram a funcionar como espaços de sociabilidade, acolhimento e pertencimento coletivo de seus praticantes marginalizados em outros contextos sociais.

Carrone (2024) cita que o glamour das festas, a abundância de comida, bebida, música e ornamentação contrastam com as condições materiais precárias dos bairros periféricos onde muitos desses eventos ocorrem. Nesse sentido, as festividades produzem formas de compensação simbólica e reconhecimento social para sujeitos historicamente excluídos das estruturas de prestígio da sociedade argentina.

Essa análise dialoga diretamente com as reflexões de Frigerio acerca da reafricanização cultural na Argentina. Segundo o autor, o crescimento das religiões afro-brasileiras também está relacionado à crise da narrativa tradicional da Argentina como país exclusivamente europeu e branco.

A expansão da umbanda e da quimbanda permitiu o surgimento de novos espaços de valorização das heranças africanas e afrodiaspóricas dentro da sociedade argentina, ainda marcada por fortes processos de invisibilização racial e cultural. Nesse contexto, exu e pombagira tornaram-se símbolos de resistência, pertencimento e reconhecimento para diversos grupos urbanos marginalizados.

Ao mesmo tempo, a expansão da quimbanda também produziu tensões internas no campo afro-religioso. Carrone (2024) identifica disputas entre uma “velha

escola”, mais ligada à preservação ritual e à sacralidade tradicional, e uma “nova escola”, associada à incorporação de elementos performáticos, midiáticos e comerciais próximos da lógica do espetáculo. Expressões pejorativas como “kimboliches” ou “Exu dance” revelam críticas dirigidas às festas consideradas excessivamente voltadas ao entretenimento e ao consumo.

Os praticantes mais tradicionais acusam essas práticas de promover a mercantilização da fé e o enfraquecimento do trabalho espiritual tradicional. Contudo, o autor ressalta que tais transformações não representam uma ruptura absoluta, mas sim uma adaptação contínua da quimbanda às demandas da vida urbana contemporânea, às novas formas de sociabilidade e às dinâmicas do mercado religioso atual.

Dessa forma, o crescimento da quimbanda na Argentina não pode ser explicado pela expansão de uma religião estrangeira, mas pela capacidade dessas práticas afro-religiosas de responder às demandas materiais, afetivas e simbólicas da sociedade urbana contemporânea. A quimbanda consolidou-se como espaço de sociabilidade, identidade, proteção espiritual, consumo cultural e reconhecimento simbólico, articulando religiosidade, estética, mídia e experiências coletivas em um contexto marcado por desigualdades sociais e invisibilização histórica das culturas afro.

3.3.2 A ritualística da quimbanda na Argentina

A presença da quimbanda na Argentina constitui um dos desdobramentos mais significativos do processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras no Cone Sul. Como já citado anteriormente, a quimbanda passou ocupar uma posição cada vez mais central na experiência religiosa de muitos praticantes argentinos (Frigerio, 2013).

A ritualística quimbandeira não pode ser compreendida apenas como um conjunto de cerimônias voltadas à incorporação de exus e pombagiras, mas como uma forma específica de construção de vínculos entre pessoas, entidades espirituais e espaços religiosos.

A partir de pesquisa etnográfica realizada na cidade de Rosário, Manuela Rodríguez (2017) demonstra que a quimbanda ocupa papel fundamental no ingresso

de novos adeptos às religiões afro-brasileiras. Diferentemente das representações difundidas pelos meios de comunicação argentinos já analisados nesse trabalho.

Nesse universo, os exus não são percebidos como entidades ameaçadoras, mas como agentes espirituais próximos, capazes de orientar decisões familiares, aconselhar os fiéis e auxiliar na resolução de problemas concretos relacionados à saúde, ao trabalho, aos relacionamentos afetivos e às dificuldades econômicas (Rodríguez, 2017).

Segundo Rodríguez (2017), uma das características mais marcantes da quimbanda argentina é a centralidade das entidades espirituais na organização da vida religiosa. A incorporação não se restringe ao momento ritual, mas estabelece formas permanentes de interação entre os praticantes e seus guias espirituais.

Em muitos casos, os exus passam a ocupar posições simbólicas semelhantes às de membros da própria família, participando das decisões cotidianas e influenciando diretamente a trajetória dos indivíduos. Dessa forma, a experiência religiosa ultrapassa os limites do terreiro e passa a integrar a própria dinâmica das relações sociais e afetivas.

Outro aspecto destacado pela autora refere-se ao caráter doméstico da religião. Em Rosário, muitas práticas religiosas são organizadas em espaços residenciais, onde familiares, médiuns e entidades compartilham uma rede contínua de relações. Nesse modelo, a casa transforma-se simultaneamente em espaço de convivência familiar e de atuação religiosa, reforçando a proximidade entre o sagrado e a vida cotidiana.

Essa configuração diferencia-se das representações externas que frequentemente associam as religiões afro-brasileiras a espaços ocultos ou clandestinos, evidenciando a dimensão comunitária e relacional da experiência religiosa (Rodríguez, 2017).

A autora também observa que a quimbanda desempenha função estratégica na expansão das religiões afro-brasileiras na Argentina. Frequentemente, os indivíduos aproximam-se da religião em busca de soluções para problemas concretos e, a partir do contato com os exus, passam a frequentar sessões com maior regularidade, desenvolvendo posteriormente vínculos com a umbanda e, em alguns

casos, com o batuque. Assim, a quimbanda opera como uma porta de entrada para o universo afro-religioso, permitindo que novos adeptos construam gradualmente familiaridade com práticas mediúnicas e cosmologias oriundas da diáspora africana (Rodríguez, 2017).

Também destacado Rodríguez (2017) que a quimbanda está associada a dimensões simbólicas específicas, relacionadas à noite, à festa, ao prazer, à transgressão e à resolução pragmática dos desafios cotidianos. Os exus aparecem como entidades simultaneamente poderosas e próximas, capazes de dialogar com experiências concretas vividas pelos fiéis.

Essa característica contribui para explicar a forte identificação estabelecida entre praticantes e entidades espirituais, tornando a religião particularmente atrativa para indivíduos que buscam respostas imediatas para questões afetivas, econômicas e familiares.

Essa análise da ritualística da quimbanda na Argentina permite compreender que o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras não se limitou à circulação de rituais, sacerdotes e sistemas de crenças.

Ele também envolveu a criação de novas formas de sociabilidade religiosa e de novas maneiras de interpretar a relação entre seres humanos e entidades espirituais. Como demonstra Rodríguez (2017), a experiência religiosa construída em torno dos exus possibilita aos praticantes a elaboração de vínculos afetivos, identidades religiosas e formas de pertencimento que desafiam as narrativas hegemônicas sobre a sociedade argentina como uma nação exclusivamente branca, europeia e cristã.

Por fim, a trajetória da quimbanda na Argentina sintetiza muitos dos processos analisados ao longo desta dissertação, mesmo que o foco seja a umbanda como o pontapé inicial nesse processo transnacional.

Introduzida por meio das redes transnacionais estabelecidas entre sacerdotes brasileiros e argentinos, a quimbanda ultrapassou a condição de prática religiosa importada para consolidar-se como uma das expressões afro-religiosas mais dinâmicas do campo religioso argentino contemporâneo. Ao longo das últimas décadas, a religião ampliou significativamente sua presença em diferentes regiões do

país, formando novas lideranças locais, estabelecendo templos próprios e atraindo praticantes provenientes de distintos grupos sociais e trajetórias religiosas.

Considerações finais

As análises apresentadas neste tópico demonstram que a centralidade da quimbanda na Argentina contemporânea resulta de um longo processo de transnacionalização religiosa, no qual práticas, símbolos e lideranças oriundos do Brasil foram progressivamente reinterpretados e ressignificados em território argentino.

Se, em um primeiro momento, a umbanda desempenhou papel fundamental na introdução das religiões afro-brasileiras no país, observa-se que a quimbanda adquiriu crescente protagonismo ao estabelecer formas específicas de sociabilidade, pertencimento e experiência religiosa centradas na atuação de exus e pombagiras.

Sua expansão não se restringiu ao âmbito ritual, mas alcançou espaços públicos, redes digitais e festividades de grande porte, ampliando sua visibilidade e atraindo novos adeptos. Ao mesmo tempo, a ritualística quimbandeira consolidou vínculos duradouros entre praticantes, entidades espirituais e comunidades religiosas, permitindo a construção de identidades coletivas que desafiam narrativas históricas de invisibilização das heranças africanas na Argentina.

Dessa forma, a trajetória da quimbanda evidencia que os processos de transnacionalização religiosa não consistem apenas na circulação de crenças entre diferentes países, mas também na criação de novas formas de organização social, expressão cultural e produção de sentidos religiosos, reafirmando o dinamismo e a capacidade de adaptação das religiões afro-brasileiras no contexto contemporâneo.

Conclusão

Ao longo desta pesquisa, foi possível compreender que as religiões afro-brasileiras ultrapassam a dimensão exclusivamente espiritual, constituindo importantes espaços de memória, resistência cultural, construção identitária e enfrentamento às estruturas históricas de exclusão racial.

A análise da umbanda e da quimbanda na Argentina evidenciou que a circulação transnacional dessas tradições religiosas não ocorreu de maneira neutra, mas esteve profundamente atravessada por disputas simbólicas, processos de estigmatização e tensões relacionadas à permanência do racismo estrutural tanto no Brasil quanto no contexto argentino.

A trajetória dessas religiosidades no Cone Sul demonstra que, mesmo diante de perseguições, invisibilizações e discursos de marginalização, as tradições afrodiaspóricas continuaram produzindo formas próprias de sociabilidade, pertencimento e resistência.

Nesse cenário, a umbanda desempenhou papel fundamental na difusão inicial das religiões afro-brasileiras na Argentina, funcionando como principal via de inserção dessas práticas no campo religioso argentino. Posteriormente, a quimbanda consolidou-se como uma das expressões afro-religiosas de maior crescimento e visibilidade no país, sobretudo nas periferias urbanas e entre setores populares.

Sua expansão revela transformações importantes nas formas contemporâneas de vivência do sagrado, marcadas pela centralidade de exu e pombagira, pela ocupação de espaços públicos, pela crescente presença das redes sociais e pela constituição de circuitos religiosos transnacionais entre Brasil, Uruguai e Argentina.

Ao mesmo tempo, revela a capacidade dessas tradições de dialogar com demandas materiais, afetivas e simbólicas da vida urbana contemporânea, oferecendo não apenas experiências espirituais, mas também espaços de acolhimento, reconhecimento social e construção coletiva de identidade.

Entretanto, a permanência de discursos que associam essas religiões ao perigo, à criminalidade, ao irracional e ao demoníaco demonstra que o racismo

religioso continua operando como mecanismo de controle simbólico sobre práticas vinculadas às heranças africanas.

Tanto no Brasil quanto na Argentina, o preconceito direcionado às religiões de matriz africana revela a continuidade de estruturas coloniais que historicamente buscaram deslegitimar saberes, cosmologias e práticas religiosas negras, reafirmando hierarquias raciais e culturais ainda presentes nas sociedades latino-americanas.

No contexto argentino, esse processo adquire características particulares devido à consolidação histórica do mito da “Argentina Branca”, responsável por invisibilizar a presença afrodescendente e apagar parte significativa das contribuições culturais negras para a formação nacional.

Nesse sentido, a expansão da umbanda representa uma forma de tensionamento dessa narrativa hegemônica, produzindo novos espaços de reconhecimento das heranças afrodiaspóricas e contribuindo para processos contemporâneos de reafricanização cultural e reconstrução identitária.

Além disso, a análise da crescente predominância da umbanda na Argentina permitiu compreender como as religiões afro-americanas vêm se adaptando às transformações da modernidade urbana e às novas dinâmicas do mercado religioso contemporâneo. A espetacularização das festas de exu e pombagira, a circulação de imagens religiosas nas plataformas digitais e a ampliação da visibilidade pública dessas práticas demonstram que tais tradições não permanecem estáticas, mas constantemente reelaboram seus símbolos, linguagens e formas de sociabilidade.

Contudo, essas transformações também produzem disputas internas em torno da legitimidade ritual, da mercantilização da fé e da preservação das tradições afro-religiosas. As tensões entre setores mais tradicionalistas e grupos ligados a formas contemporâneas de performance religiosa revelam que a quimbanda não constitui um campo homogêneo, mas um espaço dinâmico, atravessado por negociações constantes entre ancestralidade, modernidade, espetáculo e consumo.

Dessa forma, a expansão contemporânea também da quimbanda não pode ser interpretada apenas como crescimento religioso, mas como parte de um processo mais amplo de resistência cultural. Uma reorganização de identidade e ressignificação das heranças africanas no Cone Sul. Sua presença crescente evidencia a

permanência e a capacidade de reinvenção das tradições afrodiaspóricas diante de contextos históricos marcados pelo apagamento racial, pela marginalização social e pela intolerância religiosa.

Por fim, esta pesquisa buscou contribuir para a compreensão das relações entre religião, raça e identidade nas sociedades latino-americanas, evidenciando que a umbanda e a quimbanda constituem não apenas sistemas religiosos, mas também importantes formas de existência política, cultural e simbólica.

Ao analisar suas transformações, conflitos e formas de expansão na Argentina, torna-se possível compreender como essas tradições seguem produzindo sentidos de pertencimento, memória e resistência para sujeitos e comunidades historicamente marginalizados, reafirmando a permanência e a força das heranças africanas na América Latina contemporânea.

Referências

- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 64, n. 2, e186652, 2021.
- ALMEIDA, Nicéia Furquim de. Exu: nossos amigos ocultos. *Revista Planeta*, São Paulo, n. 180, p. 14-19, set. 1987.
- ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Os caboclos nas religiões afro-brasileiras: hibridação e permanência. *Mneme – Revista de Humanidades*, v. 15, n. 34, p. 224-240, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7109>. Acesso em: 10 abr. 2026.
- ANSELMO, A. G. *Catecismo espiritualista da linha branca de umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1940.
- ARAÚJO, Sheilla Sousa. *A arquitetura iconográfica dos altares dos terreiros de umbanda em Caucaia e Fortaleza no Ceará*. 2015. 87 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.
- ARCHETTI, Eduardo P. O “gaucho”, o tango, primitivismo e poder na formação da identidade nacional argentina. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 9-29, 2003.
- ARDAO, Arturo. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República, 1962.
- AYALA, Armando. *El batuque: mitos y fundamentos de la gran nación Nagó en América*. Montevideo: Ediciones MZ, 1988.
- AYALA, Armando. *Exú*. Montevideo: Arca, 1995.
- AYALA, Armando. *Umbanda*. Montevideo: Arca, 1998.
- AZEVEDO, A. C. do A. *Dicionário histórico de religiões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- BALDIOTTI, G. R. C.; SANTANA, T. R. A umbanda como patrimônio cultural material e imaterial. *Revista África e Africanidades*, ano 12, n. 33, p. 1-13, 2020.
- BARROS, S. C. As entidades “brasileiras” da umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. Natal, 2013.
- BARROS, Valquíria. O I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941) e o discurso de desafricanização da umbanda: a gramática da repressão. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, v. 21, n. 46, p. 167-189, 2023.
- BASCH, Linda; GLICK-SCHILLER, Nina; BLANC, Cristina Szanton. *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. Langhorne, PA: Gordon and Breach, 1994.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: EdUSP, 1971.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: aspectos sociais e religiosos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BEM, Daniel Francisco de. A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no Prata. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 25-46, jan./jun. 2008.

BEM, Daniel Francisco de. *Caminhos do axé: a transnacionalização afro-religiosa para os países latinos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento-RS*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Disponível em: . Acesso em: 2 maio 2026.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BROWN, Diana DeGroat. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana DeGroat et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 39-42.

BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. *Marginalia sagrada*. São Paulo: UNICAMP, 1991.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1988.

CAETANO, Gerardo. La instalación pública de la llamada “Cruz del Papa” y los perfiles de un debate distinto. In: GEYMONAT, Roger. *Las religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones*. Montevideo: La Gotera, 2004. p. 214-253.

CALIA, A. D. *Psicologia e umbanda(s): a clínica, a formação e as possíveis interlocuções de saberes*. 2024. 601 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

CAPONE, Stefania. *Os yorubá do Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CAPONE, Stefania; FRIGERIO, Alejandro. Ifá reconquiert le monde ou les défis d’une “nation yoruba imaginée”. In: ARGYRIADIS, K.; CAPONE, S.; DE LA TORRE, R.; MARY, A. *Religions transnationales des suds: Afrique, Europe, Amériques*. Louvain-la-Neuve: Harmattan-Academia, 2012. p. 171-191.

CARDOSO, Vânia; HEAD, Scott. Encenações da descrença. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 56, n. 2, p. 257-289, 2013.

CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CARNEIRO, Janderson Bax. “Vou subir o morro para ver quem vem na umbanda”: Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

- CARVALHO, J. B. B.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Umbanda e quimbanda. *Psicologia USP*, v. 30, e180093, 2019.
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, José. Rethinking secularization: a global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, Charlottesville, v. 8, n. 1-2, 2006.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Camões com dendê*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2022.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.
- CLAVAL, Paul. Terra dos homens: a Geografia, uma apresentação. *GEOUSP Espaço e Tempo*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 80-86, 2011. DOI: 10.11606/issn.2179-0892.geousp.2011.74188. Disponível em: . Acesso em: 1 maio 2026.
- CORRÊA, Norton. *O batuque no Rio Grande do Sul*. São Luiz: Cultura & Arte, 2006.
- COSTA, Hulda Silva Cedro da. *Umbanda, uma religião sincrética e brasileira*. 2013. 175 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.
- CUMINO, Alexandre. *História da umbanda*. São Paulo: Madras, 2010.
- DELGADO, David Dias. *Cruzes e encruzilhadas*. 2022. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.
- DELLAMONICA. *O mundo encantado dos orixás*. São Paulo: Madras, 1993.
- DOS SANTOS, Carolina; BARSALINI, Glauco. Umbanda na Argentina: transnacionalização e tradução cultural. *PLURA – Revista de Estudos de Religião*, v. 15, n. 1, p. 64-84, 2024. Disponível em: . Acesso em: 1 maio 2026.
- FAVARO, João Filipe; CORONA, Hieda Maria Pagliosa; RAMOS, João Daniel Dorneles. O povo das matas na rede do terreiro. In: REACT, 8., 2021. *Anais [...]*, 2021.
- FERRETTI, Sergio F. Multiculturalismo e sincretismo. In: CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 1., 2007, Goiânia. *Anais [...]*. Goiânia, 2007.
- FIDANZA, Juan Martin Lopez; GALERA, María Cecilia. Regulaciones a una devoción estigmatizada: culto a San La Muerte en Buenos Aires. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 25, p. 171-196, 2014. DOI: 10.22456/1982-8136.49727. Disponível em: . Acesso em: 7 abr. 2026.
- FILHO, M. A. S. *Religião afro-brasileira*. São Paulo: Lafonte, 2021.
- FRIGERIO, Alejandro. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: umbanda e batuque na Argentina. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 15-57, 2013.

FRIGERIO, Alejandro. A umbanda e o batuque no Cone Sul e a estigmatização social de seus praticantes. Entrevista concedida a Márcia Junges. Tradução de Moisés Sbardelotto. *IHU On-Line*, São Leopoldo, 2013. Disponível em: . Acesso em: 2 jun. 2025.

FRIGERIO, Alejandro. Conferência oral. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL RELIGIÃO, POLÍTICA E EXCLUSÃO: DESAFIOS A UM PLURALISMO DAS SINGULARIDADES, 2025, Campinas. Conferência apresentada. Campinas: PUC-Campinas, 2025.

FRIGERIO, Alejandro. Tradução cultural: o aspecto negligenciado da transnacionalização religiosa. *Associação Brasileira de Antropologia*, p. 94-113, 2024.

FRIGERIO, Alejandro; LAMBORGHINI, Eva. Criando um movimento negro em um país branco: ativismo político e cultural afro na Argentina. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 39, 2009. DOI: 10.9771/aa.v0i39.21179. Disponível em: . Acesso em: 3 jun. 2025.

FRIGERIO, Alejandro; LAMBORGHINI, Eva. Procesos de reafrikanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia afro. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 8, n. 16, p. 21-36, 2011.

FRIGERIO, Alejandro; LAMBORGHINI, Eva. Procesos de reafrikanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia afro. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, n. 16, 2012. Disponível em: . Acesso em: 2 jun. 2025.

FRIGERIO, Alejandro; WYNARCZYK, Hilario. Cult controversies and government control of new religious movements in Argentina (1985-2001). In: RICHARDSON, J. *Regulating religion: case studies from around the globe*. New York: Kluwer Publishers, 2004. p. 453-475.

FRIGERIO, Alejandro; WYNARCZYK, Hilario. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 227-260, 2008.

GAMSON, William. Political discourse and collective action. *International Social Movement Research*, n. 1, p. 219-244, 1988.

GIDAL, Marc. Transnationalising Brazilian ritual music: Quimbanda in Argentina and Charismatic Catholicism in the USA. *Civilisations*, v. 67, 2018. DOI: 10.4000/civilisations.5026.

GIUMBELLI, Emerson. Macumba e Cabula. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 40, n. 128, 2013.

GONÇALVES, Gabriel Sanches. Umbanda branca: secularização e/ou apropriação cultural? Último Andar, São Paulo, v. 28, n. 45, e69978, 2025. DOI: 10.23925/ua.v28i45.e69978.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, p. 15-46, jul./dez. 1997.

HALL, Stuart. Encoding, decoding. In: DURING, Simon. *The cultural studies reader*. London: Routledge, 1993. p. 90-103.

INSTITUTO NACIONAL CONTRA LA DISCRIMINACIÓN, LA XENOFOBIA Y EL RACISMO (INADI). *Diversidad religiosa y de creencias*. Reproduzido por: FRIGERIO, Alejandro. DIVERSA Blog, Buenos Aires, 20 maio 2022. Disponível em: <https://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/documento-el-inadi-sobre-diversidad-religiosa-y-de-creencias-2018/>. Acesso em: 19 maio 2026.

JARAMILLO HINCAPIÉ, Jorge Iván. El Candombe Argentino como repertorio de acción cultural popular. *Luciérnaga Comunicación*, v. 11, n. 21, p. 125-139, 2019. DOI: 10.33571/revistaluciernaga.v11n21a6.

JOBIM, José Luis. Indianismo literário. *Revista de Letras*, v. 46, n. 1, p. 191-208, 2006.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LIMA, Diego Damaceno. A "Linha Branca de Umbanda e Demanda": as raízes do pensamento umbandista e os ideários de branqueamento no Brasil. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, 2022.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

MAHLER, Sarah. Theoretical and empirical contributions toward a research agenda for transnationalism. In: SMITH, Michael; GUARNIZO, Luis. *Transnationalism from below*. New Brunswick, 1998. p. 64-100.

MASSONIER, Andrés. La umbanda en un país laico: la pugna umbandista por el espacio público uruguayo. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 23, p. 34-50, 2015.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. *Umbanda de todos nós*. São Paulo: Ícone, 1997.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. *Umbanda e o poder da mediunidade*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987.

MAURO, Vanessa Caroline. O malandro sacralizado: representação da entidade “Zé Pelintra” em terreiro de Foz do Iguaçu e a apropriação realizada pelos fiéis. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR, 2.; SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 15., 2016.

MENDES, Dulce Santoro; CAVAS, Claudio São Thiago. Hibridismos, sincretismos e outras milongas: alternativas culturais na sobrevivência do culto dos orixás no candomblé carioca. *Revista África(s)*, Salvador, v. 4, n. 8, p. 156-180, jul./dez. 2017.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. *Debates do NER*, Porto Alegre, 2021. DOI:

10.22456/1982-8136.120344. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/120344>. Acesso em: 30 maio 2026.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na umbanda. *Revista USP*, n. 31, p. 76-89, 1996.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. *Comunidades de terreiro na Argentina: um estudo sobre a relação do Estado com as religiões dos orixás*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

ORO, Ari Pedro. Políticas “cristofascistas” e “políticas dos terreiros” no Rio Grande do Sul: a polêmica do sacrifício de animais nas religiões de matriz africana. *Debates do NER*, Porto Alegre, 2021. DOI: 10.22456/1982-8136.120560. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/120560>. Acesso em: 30 maio 2026.

ORO, Ari Pedro; SCURO, Juan. El aporte de Renzo Pi Hugarte sobre la transnacionalización religiosa entre Brasil y Uruguay. In: ROMERO, Sonia (org.). *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Montevideo, v. 11, 2013.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PARÉS, Luis Nicolau. *O rei, o pai e a morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PI HUGARTE, Renzo. *Los cultos de posesión en Uruguay: antropología e historia*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998.

PI HUGARTE, Renzo. *Los espíritus pertinaces*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, 1991.

PI HUGARTE, Renzo. Permeabilidade y dinámica de las fronteras culturales: umbanda y pentecostalismo en el Uruguay. In: FONSECA, Claudia (org.). *Fronteiras da cultura: horizontes e territórios da antropologia na América Latina*. Porto Alegre: UFRGS, 1993. p. 122-131.

PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da religião no Cone-Sul: o caso do Uruguai. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 201-218.

PIERRI, Ettore. *Iemanjá: la diosa del mar*. Montevideo: Ediciones La República, 1995.

PRANDI, Reginaldo. *Contos e lendas afro-brasileiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo. Candomblé de caboclo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RABELO, Miriam C. M.; ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e orixás no terreiro. *Religião & Sociedade*, v. 38, n. 1, p. 84-109, 2018.

RAMIREZ, Ivete Maria Soares; SILVA, Antonio Sergio da. Espacio, cultura y religiosidad: algunas consideraciones acerca de la umbanda y su forma de difusión desde Brasil hacia Uruguay y Argentina. *Caminhos de Geografia*, Uberlândia, v. 22, n. 82, p. 243-255, ago. 2021.

RAMIREZ, Ivete Maria Soares; SILVA, Antonio Sergio da. Espaço, cultura e religiosidade: algumas considerações sobre a umbanda e a sua forma de difusão do Brasil para o Uruguai e Argentina. *Caminhos de Geografia*, Uberlândia, v. 22, n. 82, p. 243-255, 2021.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Recife: Massangana, 1988.

RIVAS NETO, Francisco. *Exu: o grande arcano*. São Paulo: Ícone, 1993.

RODRIGUEZ, Manuela. Quimbanda en Argentina: el encuentro con otra lógica y la amistad de Exu. *Sociedad y Religión*, v. 27, n. 47, 2017. Disponível em: <https://ojs.ceil-conicet.gov.ar/index.php/sociedadyl religion/article/view/135>. Acesso em: 30 maio 2026.

RONTON, J. *Trabalhos de umbanda*. São Paulo: Ícone, 1994.

RONTON, J. *Umbanda mística*. São Paulo: Tríade, 1989.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

RUIZ CHIESA, Gustavo. A umbanda e suas coisas. *Hawò*, v. 3, p. 1-31, 2022.

SAIDENBERG, Thereza. Como surgiu a umbanda. *Revista Planeta*, n. 75, p. 34-37, 1978.

SAMPAIO, Dilaine Soares; LAGES, Sônia Regina Corrêa; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *Religiões afro-brasileiras*. Petrópolis: Vozes, 2025.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó e Jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 17, n. 30, p. 151-194, 2016.

SARACENI, Rubens. *As sete linhas da umbanda*. São Paulo: Madras, 2014.

SARACENI, Rubens. *Consagrações umbandistas*. São Paulo: Madras, 2013.

SEGATO, Rita Laura. Fronteiras e margens: a história não contada da expansão religiosa afro-brasileira para a Argentina e o Uruguai. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 113-129, 1998.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SEGATO, Rita Laura. Religions in transition: changing religious adhesions in a merging world. In: *Religions in transition: mobility, merging and globalization in contemporary religious adhesions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2003.

SEMINO, Miguel. Libertad religiosa y laicidad. In: BLENGIO VALDÉS, Mariana; PEREDA, Carlos; VÁZQUEZ, Rodolfo. *Laicidad: una asignatura pendiente*. México: Ediciones Coyoacán, 2007. p. 51-72.

SILVA, Maria Fernanda. Religiões de matriz africana são os principais alvos de intolerância e racismo no Brasil. *Jornal da USP*, Ribeirão Preto, 21 jan. 2022. Disponível em: <https://jornal.usp.br/campus-ribeirao-preto/religoes-de-matriz-africana-sao-os-principais-alvos-de-intolerancia-e-racismo-no-brasil/>. Acesso em: 29 maio 2026.

SILVA, S. *Festa de caboclo*. Recife: Reviva, 2005.

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

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SNOW, David A.; ROCHFORD, E. Burke; WORDEN, Steven K.; BENFORD, Robert D. Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. *American Sociological Review*, v. 51, n. 4, p. 464-481, 1986.

SORRENTINO, Ana Karina Cordeiro Alves. Rosa Maria Egípcíaca: a santa negra que o povo aclamou nos festejos carnavalescos da Unidos do Viradouro. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n. 30, p. 220-248, 2025.

SOUZA, A. M. F. Um encontro dialógico. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR, 2013. *Anais [...]*, 2013.

SOUZA, Ana Clara Sapienci de. Entre o cristão-espírita e o afro-brasileiro. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA, 32., 2019. *Anais [...]*, 2019.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé de. *Jornal de umbanda*. Brasília, 2017.

SPERONI, Aline. *As religiões afro-gaúchas*. Caxias do Sul: UCS, 2017.

TADVALD, Marcelo. A transnacionalização brasileira da intolerância religiosa: o caso da Igreja Universal na Argentina. *Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói, n. 57, 2023. Disponível em:

<https://www.periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/56270/34635>. Acesso em: 30 maio 2026.

TRINDADE, D. F. *História da umbanda no Brasil*. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2014.

VANZOLINI, Marina. Daquilo que não se sabe bem o que é. *Cadernos de Campo*, v. 23, p. 271-285, 2014.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Medo do feitiço*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2005.

VIEIRA, Carolina Ferreira. *Umbanda*. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.