

# INVISIBILIDADE DAS MULHERES NEGRAS NOS REGISTROS DA UMBANDA NO BRASIL: RACISMO E SEXISMO NO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

*Invisibility of black women in Umbanda narratives in Brazil: racism and sexism in the afro-brazilian religious field*

---

Claudia R. Alexandre<sup>1</sup>

## RESUMO

Neste artigo abordo sobre a invisibilidade das mulheres, em especial mulheres negras, na literatura da Umbanda no Brasil, como reflexo de uma historiografia produzida por homens e brancos, que dificultaram reconhecer a complexidade do campo das religiões afro-brasileiras. Ao longo do projeto histórico da formação da Umbanda nota-se a ausência e/ou apagamento de referências sobre a participação feminina na constituição de uma religião que apresenta, até os dias de hoje, heranças de tradições negro-africanas e ameríndias, de povos que na sua cosmogonia reservavam papel central para as mulheres, responsáveis pela manutenção de bens materiais e simbólicos. Pensar a questão de raça, gênero, religião e o processo de marginalização tem aquecido a agenda do movimento de mulheres negras no Brasil, Estados Unidos e em vários países da América Latina, reivindicando, por meio de políticas públicas, o aumento da presença feminina na produção de conhecimento e liderança nas universidades, nos parlamentos e em segmentos da sociedade de dominação masculina. Valorizar as múltiplas experiências de mulheres negras de terreiros significa que outras linguagens e instrumentos epistemológicos, não-hegemônicos, podem disputar lugar em espaços de construção de poder, mesmo que à margem. Aqui também ressaltamos a importância dessas reflexões para as análises sobre estas mulheres no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras. Plural, diversificada, repleta de rupturas, tensões e transições, a Umbanda compõe o campo afro-religioso, assim como as denominações dos Candomblés (ketu, nagô, jejê, angola, ewê, fon, ijexá...), Batuque, Mina, Xambá, Jurema, Xangô, entre outras práticas ativas no país.

**Palavras chaves:** umbanda, mulheres negras, invisibilidade

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciência da Religião (PUC-SP). Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP). Foi Assessora Especial da Fundação Cultural Palmares (MinC), responsável pela sistematização das pré-conferências para a III Conferência Mundial de Combate ao Racismo - Durban (África do Sul). Contato: claudiaalexandre.jornalista@gmail.com.

## ABSTRACT

In this article, I address the invisibility of women, especially black women, in Umbanda literature in Brazil, as a reflection of a historiography produced by men and whites, which made it difficult to recognize the complexity of the field of Afro-Brazilian religions. Throughout the historical project of the formation of Umbanda, there has been an absence and/or erasure of references to female participation in the constitution of a religion that presents, to this day, inheritances of black-African and Amerindian traditions that in their cosmogony reserved a central role for women, who had power over material and symbolic goods. Thinking about the issues of race, gender, religion and the process of marginalization has heated up the agenda of the black women's movement in Brazil, the United States and in several Latin American countries, demanding, through public policies, an increase in the presence of women in universities, parliaments and in segments of society dominated by men. Valuing the multiple experiences of black women from terreiros means that other languages and epistemological instruments, which are not hegemonic, can compete for space in spaces of power construction, even if on the margins. Here it is also worth highlighting the importance of these reflections for analyses of these women in the field of studies of Afro-Brazilian religions. Plural, diverse, full of ruptures, tensions and transitions, Umbanda makes up the Afro-religious field, as do the denominations of Candomblés (ketu, nagô, jejê, angola, ewê, fon, ijexá...), Batuque, Mina, Xambá, Jurema, Xangô, among other practices active in the country.

**Keywords:** Umbanda, black woman, invisibility

## *Introdução*

Quando a Umbanda se assentou no campo religioso brasileiro no início do século 20, tratada como síntese da formação histórica e social do Brasil, revelou a possível junção das práticas dos povos indígenas, negro-africanos e europeus (católicos e kardecistas), características que ainda se mantém. Muitos teóricos e religiosos passaram a disputar formas de explicar uma dinâmica que com o tempo sinalizava sua complexidade multicultural. Porém desde os primeiros escritos nota-se a ausência da contribuição de mulheres seja disputando narrativas, seja como protagonistas dos ajuntamentos que deram origem às casas de cultos, desde antes da legitimação desta religião afroameríndia brasileira.

Neste artigo abordo sobre a invisibilidade das mulheres, em especial mulheres negras, na literatura da Umbanda no Brasil, como reflexo de uma historiografia produzida por homens e brancos, que dificultaram reconhecer a complexidade do campo das

religiões afro-brasileiras. Ao longo do projeto histórico da formação da Umbanda nota-se a ausência e/ou apagamento de referências sobre a participação feminina na constituição de uma religião que apresenta, até os dias de hoje, heranças de tradições negro-africanas e ameríndias, de povos que na sua cosmogonia reservavam papel central para mulheres, que detinham poderes sobre bens materiais e simbólicos. Pensar a questão de raça, gênero, religião e o processo de marginalização tem aquecido a agenda do movimento de mulheres negras no Brasil, Estados Unidos e em vários países da América Latina, reivindicando, por meio de políticas públicas, o aumento da presença feminina nas universidades, nos parlamentos e em segmentos da sociedade de dominação masculina. Valorizar as múltiplas experiências de mulheres negras de terreiros significa que outras linguagens e instrumentos epistemológicos, não-hegemônicos, podem disputar lugar em espaços de construção de poder, mesmo que à margem. Aqui também ressaltamos a importância dessas reflexões para as análises sobre estas mulheres no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras. (ALEXANDRE, 2021, p. 31).

Ao abordar o feminismo e o estudo das religiões, Rosado (2001) analisou como as transformações provocadas pelo movimento de mulheres influenciaram o desenvolvimento de uma análise feminista nas Ciências Humanas, que passou a considerar “[...] as diferentes formas pelas quais as relações entre os sexos moldam práticas, representações e discursos religiosos” (ROSADO, 2001, p.79). Quando iniciou suas pesquisas em meados dos anos 1980, ela percebeu que havia um problema de caráter teórico-metodológico, pois na abordagem sociológica das religiões não havia referências para o feminismo enquanto proposta de análise.

A revisão do feminismo sobre as relações entre mulheres e religião possibilitou perceber “[...] as ideias religiosas como fonte de empoderamento e não mais de subordinação”. (DROGUS, 1997, p. 6 apud ROSADO, 2001, p. 87). Isso contribuiu para que mulheres praticantes de outras religiões não-ocidentais também elaborassem e expressassem suas críticas: é “[...] assim, enquanto movimento social inspirador de práticas de resistência à situação de sujeição das mulheres, que o Feminismo atua, de início, no campo religioso”. (ROSADO, 2001, p. 81).

No Brasil, no entanto, a “elaboração teológica feminista mais difundida vem do campo cristão, protestante e católico”, ensejando necessidades e realidades em certa medida distantes das pautas do feminismo negro e dos temas presentes nos estudos afro-brasileiros (ALEXANDRE, 2021, p. 32). Desta forma ressalto que as religiões afro-

brasileiras também constituem espaços de protagonismos femininos, onde mulheres negras ganharam centralidade, como em nenhum outro lugar da sociedade patriarcal.

Plural, diversificada, repleta de rupturas, tensões e transições, a Umbanda compõe o campo afro-religioso, assim como as denominações dos Candomblés (ketu, nagô, jejê, angola, ewê, fon, ijexá...), Batuque, Mina, Xambá, Jurema, Xangô, entre outras práticas ativas no país. Foi no Rio de Janeiro, onde teve “expansão vertiginosa”, entre 1945 e 1979, que ganhou popularidade na mídia, representação política, reconhecimento e embranquecimento (ORTIZ, 1999, P. 33), se distanciando da população preta e pobre, parcela perseguida por realizar práticas que outrora haviam sido taxadas de feitiçaria, charlatanismo e curandeirismo.

## *A história que escreveram sobre a Umbanda*

Preocupados em definir um marco histórico para a religião e explicar as transformações, que vão do impulso, expansão ao esvaziamento (CUMINO, 2019, p.130), religiosos, pesquisadores e até políticos esforçaram-se para encontrar aceitação social para a Umbanda, apesar das repressões e perseguições. Os estudos mais referenciados mostram esse esforço para definir a inauguração e o momento da legitimação da religião, o que incluiu o apagamento das questões sociais e raciais. O que mais incomodava a elite patriarcal era a circulação livre dos negros e negras, que disputavam o espaço público e se inseriam na sociedade sem renunciar às heranças africanas. No período do Estado Novo (1937-1945) houve muito interesse em produzir escritos e publicações de jornais formando opinião negativa sobre as manifestações negras: “... esses intelectuais procuraram destituir ao máximo a religião de simbologias afro-religiosas, procurando em contrapartida, uma forte aproximação com o kardecismo e com o catolicismo” (NOGUEIRA, 2022, p. 28).

Da prática para a teoria, a primeira geração de autores umbandistas recorria aos ensinamentos das religiões dos livros, como a Bíblia e à coleção espírita de Alan Kardec, na tentativa de explicar os saberes vindos dos espíritos que se manifestavam nos terreiros e *zungus* (casas comunitárias dos negros, século XVIII). A ideia era encontrar uma origem para a nova religião distanciada das experiências dos navios negreiros, das senzalas e mais próxima, quem sabe, das antigas civilizações perdidas da Atlântida ou Lemúria. A hipótese de um surgimento no paraíso desaparecido foi bastante discutida no Primeiro Congresso de Umbanda e defendida por dirigentes como Diamantino Coelho Fernandes: “existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais aprenderam e praticaram durante séculos”. (PCBEU, p.114-117, in CUMINO, 2019, p. 49). Mais uma tentativa de mostrar que a

Umbanda apesar de ser brasileira teria heranças localizadas nas antigas filosofias orientais. Aqui marcando uma diferença entre a forma de legitimação da Umbanda e do Candomblé, em relação às origens africanas:

[...] Enquanto a legitimidade buscada por pais e mães de santo em alianças com estudiosos do tema do Candomblé no Nordeste, particularmente na Bahia e em Pernambuco, ao longo dos anos 30, repousava na exaltação de uma herança africana dita “mais pura”; no Sudeste, com a Umbanda, teria ocorrido justamente o oposto. Nele, tentou-se retirar as simbologias afro-brasileiras da Umbanda, identificando-as como inferiores e pejorativas (DANTAS, 1988, p. 155).

Esse distanciamento das heranças africanas fez com que na fase inicial, a religião fosse chamada de “Umbanda Branca”, pois através da negação da África ser tornaria “limpa”, “branca” e “pura”, relacionando-se a prática do “bem e da caridade”. Até mesmo as duas principais figuras do panteão umbandista “branco”, ou seja, a figura do “caboclo” e do “preto-velho” seriam ressignificadas por esses intelectuais” (NOGUEIRA, 2022, p. 29). Essas estratégias de legitimação foram apresentadas no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro, em 1941.

O Primeiro Congresso de Umbanda<sup>2</sup> também foi uma tentativa vã de unificar as práticas da religião, produzir um livro sagrado umbandista e “desafricanizá-la”. Durante o evento houve o esforço em explicar as práticas olhando para fora, a partir das religiões orientais, ocultismo, magia, esoterismo e espiritualismo em geral. “Começam após esse primeiro congresso, as disputas pela posse da verdade dentro da religião; surge uma leitura contraditória e agressiva umas com as outras. Os defensores de cada variante de Umbanda acreditam possuir a Verdadeira Umbanda” (ibidem, p. 193). Foram realizados mais dois encontros, o Segundo Congresso, em 1961 e o Terceiro Congresso, em 1973, cuja presidência, organização e apresentações foram feitos majoritariamente por homens.

O Segundo Congresso, em 1961, foi marcado pelo entendimento geral de que havia diversas práticas dentro da mesma religião. Bem menos avessos às heranças africanas, foi neste segundo evento que se concluiu que a Umbanda era uma religião brasileira e a origem do nome viria do tronco linguístico banto, da África Central, do falar quimbundo, assim como *Zambi* (Senhor Supremo) e *cambone* (auxiliar do sacerdote). O Terceiro Congresso foi marcado por uma definição da organização política da religião, recomendando a criação do Superior Órgão de Umbanda (S.O.U.), que congregaria o número crescente

2 PCEBEU - Desse congresso foi feito um livro, no qual constam teorias expostas durante os oito dias de apresentações. Livro Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, está disponível na Biblioteca Pública Virtual: <http://ebooks.brasilpodcast.net/>.

de Federações espalhadas pelo país. Foi o ano em que São Paulo se destacou em número de participantes e em ser o primeiro estado a apresentar um S.O.U. próprio, incluindo a presença de uma mulher, Graciana Fernandes, presidente da União Espírita Umbandista.

Os primeiros textos a compor a literatura da Umbanda começaram a ser publicados em 1924, no jornal *A Noite* (RJ), assinados por Antônio Eliezer Leal de Souza, o Leal de Souza, cujos escritos marcam a conversão do autor, do kardecismo para a umbanda, após presenciar uma sessão de cura na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada pelo médium Zélio de Moraes, do Caboclo da Sete Encruzilhadas, conhecido como o anunciador da religião, em 15 de novembro de 1908. Hoje, este marco é uma história tratada com reservas, entre os próprios umbandistas. Há os que consideram que o marco só pode ser pensado, a partir das diversas elaborações e resistências das práticas negras, que saltaram para os terreiros da religião, depois de sua aceitação social.

## *A dominação dos homens e as narrativas umbandistas*

Os pioneiros da literatura da Umbanda se empenharam em decifrar as formas de contato dos fiéis com um mundo espiritual de onde se manifestavam espíritos de indígenas (Caboclos e Caboclas), negros (Pretos-Velhos e Pretas-Velhas), além das chamadas “sete linhas”, divisões e subdivisões, que acolhiam o culto dos orixás e guias espirituais. Cumino (2019) fez um cuidadoso levantamento dos principais autores que se destacaram na primeira fase dos estudos da Umbanda e incluiu, além de Leal de Souza, João de Freitas (1939), Waldemar L. Bento (1939), Lourenço Braga (1942), Emanuel Zespo (1946), J. Dias Sobrinho (1949), Oliveira Magno (1950), Silvio Pereira Maciel (1950), Tata Tancredo e Byron Torres (1951), Aluízio Fontenele (1951), Maria Toledo Palmer (1949, 1953) e Florisbela M. Sousa Franco (1953), as duas únicas mulheres que aparecem na lista de autores, que publicaram seus trabalhos, mas não ganharam notoriedade, assim como boa parte dos nomes citados. “Em sua maioria ilustres desconhecidos na Umbanda da atualidade. No entanto, alguns deles viriam a se tornar inspiração para uma segunda geração que nem sempre lhes dava os devidos créditos; suas ideias foram passadas adiante, copiadas, alteradas e remendadas”. (CUMINO, 2019, p. 211).

Maria Toledo Palmer publicou dois livros *Chave de Umbanda* (1949) e *A Nova Lei Espírita Jesus: a chave de umbanda* (1953) e não teve sua história particular registrada, para além do que ela mesma deixou em sua primeira publicação. “No dia 21 de agosto de 1948, recebi ordens de fundar, aqui na Terra, sob orientação de Estrela Guia, a nova Lei Espírita – Jesus, a Chave de Umbanda. Para este fim vinha sendo preparada desde criança” (PALMER, 1949, p. 1). A autora e umbandista teria criado uma forma de pensar a religião, dando base filosófica e teológica para um grupo de tendas, que seguiram suas doutrinas e mantiveram

vivo seus ensinamentos.

Florisbela Sousa Franco também publicou apenas dois livros, que a tornaram conhecida na década de 50: *Umbanda* (1953) e *Umbanda para Médiums* (1958). Assim como os escritos de Palmer, Florisbela se apresentava como uma líder umbandista cuja missão era transmitir mensagens doutrinárias, recebidas mediúnica e pesquisas. É ela quem vai revelar através de suas mensagens a tríade espiritual com os espíritos Caboclos, Pretos Velhos e Crianças, como os pilares da Umbanda. Em sua primeira publicação em 1953, ela apresenta o triângulo energético tendo caboclos (energia), crianças (inocência) e pretos-velhos (humildade). Ela foi a primeira escritora umbandista a produzir uma obra mediúnica de mensagens doutrinárias, ditada pelos espíritos Pai João, Mãe Maria da Serra e Aleijadinho, trabalhando no Grupo Espírita Unidos pelo Amor de Jesus (Juiz de Fora – MG).

A partir da década de 70, outras autoras passam a disputar o lugar no campo dos estudos sobre a Umbanda, reforçando a identidade da religião com o povo brasileiro. Nas ciências sociais, propondo abordagens antropológicas e sociológicas, destacaram-se Maria Villas Bôas Concone, Diana Brown, Patrícia Birman.

O primeiro trabalho acadêmico de uma pesquisadora, que ganha relevância na produção científica sobre a religião é a tese de doutorado de Diana Brown, defendida na Universidade de Columbia (EUA) “Uma história da Umbanda no Rio” (1974) e publicada em 1985. Brown não aprofunda sobre as hierarquias de gênero, mas se dedica a olhar a formação do campo religioso e a questão de classe e raça, fazendo uma análise crítica sobre o mito de fundação da Umbanda, a partir da história de Zélio de Moraes e a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas. “A historiografia da Umbanda é extremamente imprecisa sobre este aspecto, e, fora deste contexto, a história de Zélio não é amplamente conhecida nem tão pouco ganhou aceitação geral” (BROWN, 1985, p. 9-12).

Ao percorrer a trajetória do conhecido “fundador da Umbanda” ela se refere a uma de suas sucessoras, a filha mais velha (Zélia de Moraes)<sup>3</sup>, mas não aprofunda sobre a presença dessa liderança feminina. Mas não deixa de abordar a questão racial evidente e embranquecimento na liderança do sistema religioso: “Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos [...] identificaram 15 como brancos e apenas dois como mulatos. Nenhum era Negro”, avaliou ela ao se deparar com uma fotografia oficial, tirada em 1941, com fundadores e principais dirigentes. Sobre a realização dos congressos ela ponderou: “Dois temas centrais destacavam-se nessas atas: a preocupação com a criação

<sup>3</sup> Zélio de Moraes nasceu em 10 de abril de 1891 e morreu em 3 de setembro de 1975, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada por ele em 1920, ficou sob responsabilidade das duas filhas Zélia e Zilméia, que foram sucedidas por Lygia de Moraes (filha de Zilméia), hoje dividindo o comando com seu filho Leonardo de Moraes.

de uma Umbanda desafricanizada, cujas origens foram localizadas nas antigas tradições do Extremo Oriente e do Oriente próximo, e cujas conexões com África foram minimizadas ao máximo, e o esforço para branquear ou purificar a Umbanda, dissociando-a da África primitiva e bárbara". (BROWN, 1985, p.9-12).

Patrícia Birman aborda sobre a unidade e multiplicidade da Umbanda. Para ela os umbandistas conseguiram desenvolver formas próprias de lidar com essas características da religião, onde a segmentação, a dispersão, a multiplicidade se combinam de alguma maneira com a unidade, a doutrina e a hierarquia. Birman também introduz nos estudos das religiões afro-brasileiras, as questões de gênero, possessão e sexualidade. "A possessão é o melhor paradigma dessa tensão entre Um e o Múltiplo que atravessa todas as questões peculiares à umbanda. Encerra o paradoxo de uma só religião com muitas faces e muitos deuses". (BIRMAN, 1990, p. 25). O que explicaria a pluralidade atual dos terreiros pelo Brasil: "a umbanda mais praticada, que se dissemina sem nenhum controle, é essa – misturada – que não dá importância à pureza, seja esta de cunho moral, com pretensão de impor códigos doutrinários, seja de caráter ritual" (p. 27). O estudo da autora sobre sexualidade alcançou apenas o segmento dos candomblés. Para ela somente nos terreiros de candomblé a questão da homossexualidade masculina se apresentaria como um problema:

A classificação dos grupos afro-brasileiros em alguns contextos (notadamente no Rio de Janeiro, pela forma como neste estado se desenvolveu a herança africana) privilegia uma divisão primária entre duas grandes classes: aquela designada usualmente como umbanda e a outra, que engloba algumas variações, designada como candomblé ou cultos de nação. Entre estas duas grandes vertentes, referidas através de atributos diversos, somente sobre uma recai a tematização da sexualidade. (BIRMAN, 1991 p. 39)

O trabalho de Maria Helena Villas Bôas Concone sobre a identidade nacional da Umbanda é lançado na tese "Umbanda Uma Religião Brasileira" (1987), onde mostra seu interesse em reafirmar a diversidade da umbanda no campo religioso brasileiro, usando os problemas que a própria religião apresenta em relação a aceitação da matriz africana e a forma como essa cultura se espalha pelo extrato social. "Tentar caracterizar a Umbanda é um trabalho ingrato, escorregadio e difícil. Na verdade, qualquer tentativa de caracterização absoluta está fadada, de antemão ao insucesso". (CONCONE, 1987, p. 65). Maria Helena também não se ocupa da invisibilidade das mulheres no campo de estudos e com o apagamento da contribuição feminina na religião, mas faz duras críticas à forma como as narrativas sobre a Umbanda foram oficialmente construídas: "Na maioria

dos casos, a linguagem escrita dos umbandistas é extremamente pedante, existindo um abuso das ordens inversas ( por exemplo: “pelos negros, os nossos tão infelizes escravos”); repetições desnecessárias (“rezar, orar, deprecar, pedir, rogar, fazer uma prece”); uso de pequenas expressões latinas como *pari passu*, no mais das vezes deslocadas”, (CONCONE, 1987, 133). Uma arrogância que além de racializar as narrativas sobre a Umbanda permitiram excluir dos registros a participação das mulheres, cujas memórias precisam urgentemente ser visibilizadas.

## ***Mulher umbandista: invisível, mas protagonista***

Diferente do que ocorre com a historiografia do Candomblé, onde se reconhece um matriarcado nagô (ALEXANDRE, 2021), a história da Umbanda carece de heroínas. Negras e africanas, de *Iyá Nassô Oká*, fundadora da Casa Branca do Engenho Velho, o mais antigo candomblé iorubá-nagô, passando pelas veneráveis Mãe Senhora (Ilê Opó Afonjá) e Mãe Menininha do Gantois, a ialorixá mais famosa do Brasil, do Terreiro do Gantois, algumas mulheres se destacaram à frente dos terreiros, na cidade de Salvador. Essas mulheres e suas sucessoras romperam barreiras do sistema escravista, resistindo pelo sagrado e em defesa das heranças negro africanas. “As mulheres do candomblé na Bahia conquistaram o poderio marcando as memórias das *iyalodé*<sup>4</sup> da sociedade yorubá, na qual eram também as *iyáloja*, as mães do mercado, responsáveis pela legislação dos centros comerciais, resolvendo pendências e disputas, e desempenhando assim importante papel político-social”, (ALEXANDRE, 2021, p. 222). Um legado que garantiu a permanência das religiões de matrizes africanas no Brasil, apesar das violências sistemáticas, mesmo no pós-abolição.

A formação dos candomblés, no século XIX, foi marcada por períodos de grande repressão às práticas negro-africanas, onde tinha centralidade a liderança das mulheres negras – africanas, libertas ou alforriadas, “período considerado chave para a compreensão da construção de poder e da ação política das mulheres negras dos candomblés, apontando que negociações, elaborações e aproximações ocorreram no centro da ordem escravista, mesmo com as opressões e as perseguições por parte da Igreja Católica” (ibidem. p. 223). A própria formação das irmandades negras católicas, impostas como protejo de controle pelo clero, objetivou eliminar as expressões públicas dos negros e afastá-los das práticas consideradas ameaçadoras à sociedade escravista.

Mulheres negras se inseriram no espaço social a partir de estratégias forjadas na “casa

<sup>4</sup> Sacerdotisa responsável pelo cuidados com os bens materiais e de interesse das mulheres da comunidade. *Iyalodé* era uma associação feminina, cujo nome significa “senhora encarregada dos negócios públicos”. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando especialmente, os interesses das comerciantes. (BERNARDO, 2003, p. 35).

“grande”, com a compra de cartas de alforria ou como escravas de ganho, circulando pelas ruas exercendo o papel de mercadoras. Muitos ofícios como quituteiras, quitandeiras, aguadeiras e lavadeiras se tornaram essenciais nos centros urbanos. No contato com as ruas também exerciam seus saberes de manipulação de plantas medicinais, benzimentos e promoviam ajuntamentos, que resultavam em redes de sociabilidades e cumplicidades sempre malvistas pela elite. A imprensa colonial operava como instrumento de controle social, para desqualificar o prestígio que as negras ostentavam junto ao grupo. Há uma lista de termos depreciativos que nominavam as mulheres dos cultos afro-brasileiros como feiticeiras, criminosas e desordeiras:

No que concerne às mulheres participantes de cultos aos voduns e orixás, na maioria das vezes o jornal as trata como prostitutas que viviam em pândegas e orgia com *ogans*<sup>5</sup> e pais de santo...A julgar pelas notícias do jornal *A Ordem* as mulheres constituíam a grande maioria das lideranças dos candomblés de Cachoeira, nas três primeiras décadas do século XX. Os candomblés, por seu turno, representavam para os setores letrados locais de “africanismo barato”, “os bródios”, “as orgias”, liderados por mulheres de “baixa candura” e “degeneradas”.  
(SANTOS, 2009, p. 145)

Isso mostra a mentalidade que parece ter marcado o imaginário sobre as mulheres negras que empreendem na liderança de casas de cultos das religiões afro-brasileiras, até os dias de hoje. Mulheres, na maioria negras, sempre foram representadas como o avesso do ideal patriarcal.

Teresinha Bernardo (2003) analisou o empoderamento das mulheres de terreiro, desde o período colonial, chamando atenção para o comportamento diferenciado, resultante de séculos de enfrentamento à escravização de seus corpos. Para ela era difícil definir se a perceptível autonomia se revelava à medida que assumiam papel de poder como sacerdotisa do candomblé, “ou, ao contrário, se a mulher negra se tornou mãe de santo porque já tinha essas características. Essa questão, certamente, era a principal, mas outras gritavam em torno dela... para explicar o fato de a mulher negra ocupar o ápice da hierarquia religiosa no candomblé eram de âmbito sociopolítico, econômico e histórico”. (BERNARDO, 2003, p. 14). Para autora, um aspecto que deve ser destacado para compreender o fato de a mulher vir a ser “sacerdotisa-chefe” no candomblé, diz respeito à densidade do sentimento materno na tradição africana. Isto porque os terreiros na sua origem representavam o esforço da ressignificação da família destruída pelo tráfico africano.

5 Ogan (ogãs) refere-se ao cargo iniciático exercido por homens nos terreiros de candomblés, preparados para funções auxiliares importantes e, por vezes, restritas junto ao sacerdote/sacerdotisa (grifo nosso).

É no solo brasileiro que frutificará o candomblé, a terra-mãe como metáfora para os africanos e seus descendentes. Se o candomblé representa a terra-mãe, que por sua vez, possui os seus significados ligados ao feminino, essa expressão religiosa, ao representá-la, ganha todas as suas significações. É nesse sentido que a grande sacerdotisa do candomblé é chamada de mãe de santo. (BERNARDO, 2003, p. 52).

A figura da grande mãe nas religiões afro-brasileiras reflete a ligação ancestral com o princípio feminino e o domínio das deusas, cultuadas no panteão do culto aos orixás: Iemanjá, Nanã, Iansã, Oxum, Obá e Ewá, as que mais possuem “filhos” e “filhas” no Brasil. Outra figura feminina é a Pombagira<sup>6</sup> e a Exu-Mulher,<sup>7</sup> que aparece no sistema como símbolo regulador do poder e sexualidade feminina, o que a fez ser relacionada com o mal, assim como Exu, orixá que ganha os estudos afro-brasileiros associado ao diabo cristão.

Iemanjá se tornou a mais popular de todas as *iyabás*<sup>8</sup> (orixás femininas), por ser considerada a “mãe de todas as cabeças”, associada à Nossa Senhora da Conceição dos Navegantes, rainha do mar, celebrada em 2 de fevereiro, em Salvador; em 8 de dezembro nas praias do sul de São Paulo; e 31 de dezembro, por todo litoral brasileiro, quando lhe oferendam flores nas águas, na noite de ano novo.

Na Umbanda, onde orixás do candomblé figuram nos altares, as mulheres sempre estiveram presentes. Apesar de exercer papel de liderança como mãe-de-santo, madrinha ou dirigente espiritual, durante o processo histórico da Umbanda, elas foram percebidas muito mais dentro dos terreiros, do que ocupando lugares nas reuniões de cunho político ou, por exemplo, nos debates que marcaram a organização dos congressos umbandistas no século XX. Nota-se nas relações de gênero e de poder a imposição do pensamento patriarcal em relação ao lugar deste feminino, pensado como a mulher que teria que ser “apresentada bela e virtuosa, guardiã de desígnios divinos, frágil por natureza, porém soberana no espaço a ela destinado socialmente – o lar” (SANTOS, 2009, p. 143).

Essa ideia pode ajudar a compreender o apagamento de registros sobre a presença e contribuição das mulheres umbandistas, em especial mulheres negras, nos debates públicos

6 Pombagira é uma entidade espiritual que se manifesta nos terreiros de candomblé e Umbanda... Como um ser do mundo invisível ao incorporar nas médiuns e nos médiuns, geralmente mulheres, assume-se uma mulher que transgrida normas, corajosa, sedutora, bela, sensual e perigosa. (MENEZES, 2009, 9)

7 Exu-Mulher é o princípio feminino elementar existente na composição do elemento masculino Exu. É a Exu-fêmea, que não teve seu culto introduzido no Brasil, na constituição dos candomblés yorubá-nagôs. em muitas regiões da África-Ocidental, é o elemento central do sistema de crenças yorubá-oyó, tendo seu culto individualizado e familiar em algumas cidades da Nigéria, como Lagos e Ibadan, onde é representado em pares, inseparáveis, masculino e feminino. As figuras de Exu-Mulher não se popularizaram no Brasil, mas são bem conhecidas na África yorubá. (ALEXANDRE, 2021, p. 29).

8 Iyabás (iyá, mãe e obá, rainha), mãe rainha

no processo de legitimação da religião no Brasil. Uma exclusão contraditória, pois mesmo que em um determinado período homens brancos tenham ocupado os lugares de direção das casas de culto, as mulheres nunca estiveram ausentes das principais funções nas sessões e giras dentro dos terreiros, incorporando as entidades conselheiras caboclos, caboclas, pretos e pretas velhas, e até exus e pombagiras, ajudando a conduzir espaços onde as relações sempre foram horizontais.

Silva (1998) concorda que na concepção umbandista tanto homens quanto mulheres possuem igualdade de condições, não há distinção ou proibição de funções por sexo:

A mulher encontrou na Umbanda uma oportunidade de exercer cargos idênticos aos dos homens. Nos rituais e nas cerimônias os papéis masculinos e femininos são equiparados. A presidenta ou mãe de Santo dirige os trabalhos desde a abertura até o final. Filhas de santo ou médiuns colaboram com a mãe na incorporação, na higiene da casa, nos cantos ou curimbas. Elas podem bater atabaques, tudo que concerne no bom andamento da religião, responsabilidades também dos homens. (SILVA, 1998, p. 29)

Uma organização diferente dos candomblés que guardam funções específicas, para homens e mulheres. Enquanto na Umbanda mulheres podem tocar atabaques e homens podem ajudar na cozinha, na tradição do candomblé isso não é possível. Lá os homens (ogãs) devem se ocupar de funções de manutenção da casa, da parte musical e do abate religioso, também proibido para mulheres, na maioria das casas. Os atabaques são terminantemente proibido para mulheres. Os antigos eram bem mais rígidos e impediam homens de participar da preparação das comidas votivas, de incorporarem as divindades e até de serem iniciados. “A participação de homens na iniciação seria apenas na qualidade de *ogan*, o que não daria direito a manifestações de orixá e participação na roda de candomblé. Este pensamento visou impedir a tendência do “homossexualismo” masculino (grifo nosso), no candomblé ora organizado. Caberia somente às mulheres a participação nas danças rituais”, (BENISTE, 2014, p.326).

A Umbanda na atualidade é vista no plural, por isso tem sido referida como Umbandas, “o resultado de contatos diversos, circularidades culturais e entrecruzos que se codificam de múltiplas formas” (SIMAS, 2021, p. 26). São variadas correntes de pensamento e formas de praticar, que se autodenominam como Umbanda, com sessões onde espíritos diversos são evocados para interagirem com o grupo religioso, de forma assistencial e gratuita. Entre suas variantes estão: Umbanda Branca, Umbanda Pura, Umbanda Popular, Umbanda Tradicional, Umbanda Esotérica ou Iniciática, Umbanda

Trançada (Mista e Omolocô), Umbanda de Caboclo, Umbanda de Jurema, Umbandaime, Umbanda Eclética, Umbanda Sagrada (Umbanda Natural), Umbanda Cristã, entre outras.

Cada terreiro tem suas regras e com o passar do tempo tem se aproximado cada vez mais dos debates sociais sobre justiça, diversidade, igualdade e equidade, inclusive provocando uma revisão da participação do movimento umbandista nos períodos considerados obscuros, quando a religião dialogou com governos repressivos e pactuou com projetos de embranquecimento, desafricanização e desagregação da memória coletiva negra (ORTIZ, 1999, p. 36) durante a constituição da religião.

## *A benzedeira e o Caboclo das Sete Encruzilhadas*

Quando a pesquisadora Diana Brown relacionou os primórdios da Umbanda com a história oficial sobre o médium Zélio de Moraes, e a manifestação do Caboclo 7 Encruzilhadas como o fundador da religião, ela percebeu que havia várias incertezas, entre elas, de que não podia se afirmar que “a Umbanda tinha um único fundador”. Até ali, era conhecida a história de que em 15 de novembro de 1908, o jovem Zélio de Moraes, aos 17 anos, havia sido levado pelos pais à uma sessão espírita, da Federação Espírita do Rio de Janeiro, em Niterói (RJ), após dias apresentando-se enfermo, com febres e delírios. A visita aconteceu após alguma relutância do pai e o insucesso na consulta médica e a um padre, que nada conseguiram para melhorar ou diagnosticar o problema.

O desfecho bem conhecido, é que durante a sessão o Zélio tem uma incorporação mediúnica, com a manifestação de um espírito que se apresenta como Caboclo das Sete Encruzilhadas, para desagrado dos dirigentes da casa, que não permitiam a presença de espíritos “incultos” - de pretos e indígenas - nas sessões. “Então disse o espírito, amanhã na casa de meu aparelho, na Rua Floriano Peixoto, no. 30, será inaugurada uma Tenda Espírita de Umbanda, onde o preto e o caboclo podem trabalhar”. No dia seguinte, dia 16 de novembro, lá estavam, no Bairro de Neves (São Gonçalo), com a casa cheia e o caboclo se apresentando, trazendo mensagens do evangelho e dando “passagem” para que também se manifestasse o espírito de um negro cativo, chamado Pai Antônio, um preto-velho.

Mas as suspeitas de Brown sobre essa história, tinham bastante fundamento, mesmo que ela não tenha encontrado elementos para que as confirmassem. Não se trata de duvidar da rica história passada, de geração em geração a mais de 100 anos, atestada pela existência da Tenda Nossa Senhora da Piedade, em atividade até hoje. Ocorre que um fato não foi inscrito na memória oficial do mito fundador da Umbanda: a visita da mãe de Zélio, acompanhada do filho, a uma negra rezadeira, em 14 de novembro, no dia anterior à sessão na Federação Espírita do Rio de Janeiro.

Tudo foi revelado em uma das transcrições de uma série de fitas gravadas pela

jornalista e dirigente umbandista, Lilia Ribeiro, da TULEF, nas décadas de 60 e 70, durante sessões em que se manifestava as entidades do médium Zélio de Moraes. As fitas estiveram guardadas até recentemente por Mãe Maria de Omulu, da Casa Branca de Oxalá e foram entregues ao escritor e sacerdote Alexandre Cumino (CUMINO, 2019, p. 309). Os conteúdos das fitas foram levados às filhas de Zélio, Zilméia e Zélia, em 1992. Ao ser questionada se confirmava o fato de que o jovem Zélio estaria passando por vários problemas de saúde, sem conseguir levantar da cama, dizendo no dia 15 de novembro de 1908, “com uma voz estranha garantido que no dia seguinte estaria curado”, uma das filhas revelou taxativa:

**(Zélia responde);** ocorreu, mas no dia seguinte; ele foi antes; foi na casa desta preta (nota do autor: esta negra, era uma rezadeira, que a mãe de Zélio o levou para ser benzido); eu faço questão de dizer; a Umbanda nasceu na humilde casa de uma preta, lá na Rua São José. Eva (nota do autor: Segundo alguns relatos escritos, o nome da rezadeira que benzeu Zélio, seria Cândida. Mas, segundo o relato fonográfico da própria Zélia, tendo ao fundo também a voz de Zilméia de Moraes, o nome da benzedeira seria Eva); ela recebia uma entidade chamada Tio Antônio e disse a ele (nota do autor: Zélio) que o irmão dele (nota do autor: irmão de Tio Antônio, que seria conhecido como Pai Antônio. Em época de escravidão, quando negros aportavam no Brasil, todos eram batizados pelo clero, e recebiam, todos, o nome do Santo do dia, o padroeiro ou de devoção; portanto, possivelmente, em vida, a entidade espiritual Tio Antônio, tinha um irmão, também chamado Antônio) iria trabalhar com meu pai. (JURUÁ, 1998, p. 17).

Ao inserir a história da negra benzedeira no evento que marca a história oficial da Umbanda no Brasil, as filhas de Zélio de Moraes confirmaram um fato que altera as narrativas hegemônicas sobre a primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhas, no dia 14 de novembro de 1908. Este dado não foi reproduzido pela literatura e nem mesmo narrado publicamente pelo médium Zélio de Moraes, possivelmente porque colocaria uma mulher negra como marco da Umbanda no Brasil. Neste caso, Zélio teria sido tratado por Dona Cândida e a primeiro espírito a incorporar não seria de um índio, mas sim de um preto-velho escravizado. Fato interessante, é que no dia 16 de novembro de 1908, como prometido em sua aparição na sessão Espírita, o espírito do Caboclo das Sete Encruzilhas voltou a se manifestar e, na mesma noite, teria se apresentado no médium, o espírito do preto-velho Pai Antônio, assim como anunciado na casa de Dona Cândida

benzedeira, ele seria o irmão de Tio Antônio.

## ***Mãe Cacilda e Exu 7 da Lira abalaram a Umbanda***

Cacilda de Assis foi a médium da entidade mais famosa da história da Umbanda, entre os anos de 1960 e 1970: o Seu Sete Encruzilhadas Rei da Lira. O exu arrastava multidões para o terreiro localizado no bairro de Santíssimo, Rua dos Caquizeiros, no Rio de Janeiro. Entidade de vários nomes Sete Rei da Lira, José da Sete Liras, Sete Encruzilhadas ou Rei das Sete Liras, também era chamado por Saracura, o Homem ou simplesmente Rei da Lira. Dona Cacilda era compositora, escritora e tinha um programa na Radio Metropolitana de Inhaúma, para alegria da entidade que ao se manifestar lhe dava ares de um boêmio cantador e festeiro, a fama começou a crescer graças a forma inusitada em que “baixava” no terreiro,

Suas giras: música de todos os tipos podia ser cantadas e tocadas, além da impressionante ingestão de litros e litros de “marafo” e da roupa ritualística bordada em veludo preto, combinada com botas, capas e cartola. Quem presenciou a manifestação desse espírito se impressionou com o magnetismo e com a capacidade de movimentação das pessoas que acorriam ao seu templo, em Santíssimo, um bairro do Rio de Janeiro. As notícias se davam boca a boca. Os casos de cura de doenças gravíssimas, por exemplo se espalharam rapidamente, e a gira de Seu Sete chegou à marca de mais de cinco mil pessoas por rito”.  
(SIQUEIRA, 2020, p.22)

O Exu Sete da Lira era uma espécie de celebridade. Era amigo dos artistas e sua gira chegou a ser frequentada por nomes como Tim Maia, Freddie Mercury e o grupo Kiss e até o famoso apresentador de TV Chacrinha. Apaixonado por carnaval era “dono” de um bloco e era visto pelas ruas do centro em dias de folia, quando não estava nos salões disputando em concursos de marchinha, com composições feitas em parceria com Mãe Cacilda. Seus “milagres”, o poder de atrair as massas e seu jeito festivo endereçou muitas críticas à médium. Mas o resultado dos trabalhos aumentava a frequência, em especial nas mesas de cura:

Os consulentes levavam garrafas de aguardente (sempre da marca Creoula, a preferida do Seu Sete Encruza), e ele, entre músicas e baforadas, ia atendendo aos presentes, aspergindo marafo (um dos nomes pelo qual é chamada a cachaça dentro dos cultos afro-

brasileiros), lavando locais de enfermidades, revelando detalhes da vida dos presentes e realizando as curas. As curas e os milagres por ele realizados aconteciam com o uso de apenas três ferramentas: músicas, cachaça e charuto. (p. 43)

Cacilda de Assis de Souza era uma mulher branca. Nasceu em 14 de março de 1919, em Valença, município de Rio de Janeiro, onde passou a infância influenciada pela tradição católica da família e os costumes dos negros quilombolas da região, de forte influência africana. A menina “Cidinha”, como era chamada quando criança, conviveu com os toques de tambores do jongo, calango e com as festas de São Gonçalo. Aos 5 anos de idade apresentou as primeiras manifestações mediúnicas, “para espanto dos familiares a menina começou a pedir que lhe dessem cachimbo”. No dia da festa de 7 anos ela apagou as velinhas do bolo, voltou a brincar e em seguida caiu. Para desespero da família ficou paralisada durante dias, até que levada a uma negra rezadeira recebeu o diagnóstico, era coisa de “encanto do santo”. Ela acordou, mas nunca mais foi a mesma. Passou a fazer previsões e diagnóstico para todo mundo, até que o pai resolveu levá-la a um centro espírita, onde Cacilda com naturalidade manifestou um espírito. Era o Exu Sete Encruzilhadas. Nunca mais se separaram.

Até 1966, a Umbanda não era considerada pelo IBGE como uma religião, por conta da perseguição, da fase inicial, e muitas vezes por constrangimento dos adeptos, muitos umbandistas se autodeclaravam espíritas ou kardecistas. Mas era o momento de grande expansão da Umbanda. Segundo Ortiz (1999, p. 48) as estimativas davam conta de que em todo país havia uma forte presença de umbandistas e abertura de casas de cultos. “A população umbandista em São Paulo cresce em 10 anos de 25%, e em três anos, 100%. No período de 1970 a 1973, a população quadruplica no Estado do Rio de Janeiro [...] A partir de 1966 a Umbanda se vê legitimada no nível oficial das estatísticas” (ibidem. p. 55)

A Umbanda aparece, pois, como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial. O que caracteriza a religião é o fato de ela ser o produto das transformações socioeconômicas, que ocorrem em determinado momento da história brasileira. (ORTIZ, 1999, p. 48)

Na década de 70, Seu Sete da Lira reinou absoluto, em uma noite de recorde de público o Sítio do Santíssimo chegou a receber 10 mil pessoas. Logo vieram dois convites que selaram a fama e o declínio da médium Cacilda Assis e consequentemente uma retração na trajetória do famoso Exu.

O fato que ganhou a mídia e escandalizou a sociedade foi a ida do Seu Sete da Lira a dois dos maiores programas de TV da época: Chacrinha e Flávio Cavalcanti.

Incorporada pelo Exu Seu Sete Rei da Lira, Cacilda havia transformado os programas de Chacrinha e de Flávio Cavalcanti num verdadeiro ritual de Quimbanda daqueles mais bravos. Não se questiona aqui a veracidade da presença do Exu naqueles momentos, ou se é válido esse tipo de exposição ou manifestação em público, mas a verdade inquestionável de que algum poder realmente tomou conta das pessoas naqueles programas, pois plateia, cantores, assistentes de câmera, seguranças, contrarregras e outros entraram em transe, desmaiaram ou foram mediunizados por exus e outras entidades (SIQUEIRA, 2020, p. 22)

As aparições abalaram o movimento umbandista e do mundo televisivo. A Censura Federal, teria recebido centenas de telefonemas de protestos, as centrais telefônicas receberam ligações comunicando que pessoas haviam entrado em transe em suas casas; a Igreja Católica teria reunido a cúria para debater o problema e a concessão das duas emissoras TV ficou ameaçada, com uma ordem para que os dois programas ficassem 8 dias fora do ar, o que acabou não acontecendo. O interessante é que entre os espectadores do programa a Hora da Buzina, visitado por Seu Sete, estavam o presidente da República Garrastazu Médici e a primeira-dama Dona Cyla, direto do Palácio da Alvorada, em Brasília. “Indignado o general iria tomar algumas providências contra Mãe Cacilda, quando subitamente ao seu lado D. Cyla, incorporada, deu uma sonora gargalhada e disse ao marido totalmente desfigurada: Ah! Ah! Traz uma rosa e uma champanhe! Não mexe com quem você não pode” (SIQUEIRA, 1999, p. 239). Mas de nada adiantou.

Depois da péssima repercussão Mãe Cacilda foi vítima da intolerância e do racismo religioso. Ela sofreu muitos ataques e críticas, boa parte delas de afro-religiosos. Conselho Deliberativo dos Órgãos de Cúpula da Umbanda, Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros, todas as manifestações vinham da ala masculina, dirigentes e pais de santo. Dona Cacilda chegou a receber cartas de apoio do médium espírita Chico Xavier. Mãe Menininha do Gantois, maior autoridade do candomblé na época, não se manifestou, mas era de conhecimento de todos o apoio que dispensava aos trabalhos de Mãe Cacilda e Seu Sete da Lira, por intermédio das pessoas que frequentavam o terreiro em Salvador e a Fazenda do Santíssimo, no Rio de Janeiro.

Mãe Cacilda se recolheu e as sessões deixaram de ser constantes até que na década de 80, o movimento diminuiu por completo, na mesma proporção do silenciamento da historiografia da Umbanda em relação à sua importância. A última sessão ocorreu

em dezembro de 2000. Em 20 de abril de 2009, em plena segunda-feira, dia da semana dedicada a Exu, aos 90 anos, a médium Cacilda de Assis se despediu para sempre, junto com o “fenômeno” Exu Sete da Lira.

Quando tratamos da invisibilidade das mulheres, em especial mulheres negras, na historiografia da Umbanda remetemos as consequências do apagamento histórico de parte da própria história da constituição social do Brasil, que se estruturou no processo da escravização de indígenas e negro-africanos. Em relação à constituição das religiões afro-brasileiras mulheres negras foram determinantes para a formação das redes de solidariedade e sociabilidade que possibilitaram elaborações de práticas e estratégias de junção das tradições negras, indígenas e europeias que constituíram o corpo das tradições orais nos terreiros de Umbanda, Candomblé e demais denominações afro-religiosas. Porém os registros e narrativas tornaram invisíveis na literatura, especialmente da Umbanda, a presença e contribuição das mulheres negras como sujeitas e protagonistas. O caso da negra rezadeira que atendeu o jovem Zélio de Moraes, o médium que entrou para a história, porque teria anunciado a Umbanda através da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas e a perseguição à médium Cacilda de Assis, que incorporava o Exu Sete da Lira, esquecida e quase nunca citada em narrativas sobre a história da religião, são fatos que atestam como os discursos hegemônicos ao anularem a participação de mulheres acabaram por distorcer as representações no campo das religiões afro-brasileiras, reforçando imaginários que perduram até os dias de hoje, na forma de sexismo, racismo e racismo religioso, cujos danos têm sido reduzidos por meio de movimentos sociais organizados de mulheres de terreiros, movimento de mulheres negras, debates em relação à educação para as relações étnico-raciais e política pública de inclusão e equidade, que inclua a promoção de raça, gênero e religião.

## *Referências Bibliográficas*

- ALEXANDRE, Claudia. **Exu Mulher e o Matriarcado Nagô**: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés. Rio de Janeiro: Editora Aruanda-Fundamentos do Axé, 2023
- BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães. Lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: Pallas-EDUC, 2003
- BIRMAN, Patrícia. **Relações de Gênero, possessão e sexualidade**. Pysys Revista de Saúde Coletiva. V. 1, n2, 1991.
- **O que é Umbanda**. São Paulo: Editora Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1983
- BROWN, Diana. **Umbanda & Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985
- CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH-USP-CER, 1987

- CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda**. São Paulo: Editora Madras, 2019
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FRANCO, Florisbela M. **Umbanda**. 4ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, [s.d.]
- \_\_\_\_\_. **Umbanda para os médiuns**. 5ed. Rio de Janeiro: Espiritualista [s.d.]
- JURUÁ, Padrinho. (1956). **Coletânea Umbanda “A Manifestação para a caridade” – As origens da Umbanda I**. São Caetano do Sul, 2013.
- KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 2006
- \_\_\_\_\_. **Instruções de Allan Kardec para o movimento espírita**. Rio de Janeiro: FEB, 2005
- MAGGIE, Yvone. **Guerra de Orixá**. 3ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MENEZES, Nilza. **Arreda homem, que aí vem mulher – representações da Pombagira**. São Paulo: Fortune, 2009.
- NEGRÃO, Lísias. **A Umbanda com Expressão de Religiosidade Popular**. Religião e Sociedade, n4. RJ: Ed. Civilização Brasileira, outubro 1979.
- NOGUEIRA, Farlen de Jesus. **O Tata Ti Inkice da omolocô: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 -1979)**. Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2020
- NOGUEIRA, Renato. **Mulheres e Deusas** – como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Nova Lei espírita: Jesus a chave da Umbanda**. Rio de Janeiro: S.l., 1953.
- PALMER, Maria Toledo. **Jesus: a chave de Umbanda**. 5 ed. Cartilha registrada na Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: S.l., 1949.
- SANTOS, Edmar Ferreira. O poder dos candomblés – perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: Edufba, 2009.
- SILVA, Selma Maria da. **A mulher na Umbanda, entre a cruz e a encruzilhada**. Trabalho monográfico realizado sob a orientação da Professora Dra. Jane de Fátima S. Rodrigues. Universidade Federal de Uberlândia. Setembro, 1998.
- SIMAS, Luiz Antônio. **Umbandas – Uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- SIQUEIRA, Cristian. **O fenômeno Seu Sete da Lira – Cacilda de Assis a médium que parou o Brasil**. Porto Alegre: Legião, 2020
- SOUZA, Leal de. **No mundo dos espíritos**. Rio de Janeiro: Oficinas do Jornal A Noite, 1925.
- \_\_\_\_\_. **O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro: coletânea de reportagens do Jornal Diário de Notícias, 1933

THEODORO, Helena. **Mito e Espiritualidade Mulheres Negras**. São Paulo: Pallas, 1996.

TORRES, Tania Maria Lopes. **Saúde, envelhecimento e religião: a contribuição de Maria Helena Villas Bôas Concone para a antropologia**. Práxis Teológica, 17 (1), e1573, 2021.

*Recebido em: 5/10/2023*

*Aprovado em: 10/12/2024*