

Article

SINCRETISMO Y AFRICANIDAD EN LA UMBANDA OMOLOKÔ

Syncretism and africanity in the Umbanda Omolokô

GIOVANNA CAMPANI¹ & CLAUDIA HERZFELD²

Resumen: En este artículo se expone la compleja relación entre umbanda y africanidad, como parte de la complejidad de la construcción de la identidad brasileña. Después de una extensa presentación de los complejos rituales de la umbanda en la actualidad se procede a detallar las razones por las que se formaron diferentes corrientes de umbanda, concretamente en la división entre “umbanda blanca” y umbanda omolokô. Por un lado, la umbanda blanca, niega el africanismo en sus prácticas, como el toque del atabaque, los sacrificios animales o las largas y complicadas iniciaciones. La desaffricanización y el blanqueamiento de la religión umbandista pueden considerarse estrategias que reubicaron socialmente la religión y permitieron que se desdibujaran las fronteras establecidas para las macumbas, debido al racismo religioso, favoreciendo el acercamiento de las clases medias, que se volvieron hacia las religiones afro-brasileñas como una forma de expresar sus propios intereses de clase, sus ideas sociales y políticas, sus valores e ideales civilizadores. Por otro lado, una minoritaria umbanda omolokô reivindicaba el origen negro de la umbanda, adquiriendo un nuevo protagonismo los terreiros, al profundizar en el tema de las raíces ancestrales.

Palabras clave: Umbanda, Religion, Brasil, Racismo, Sincretismo.

Abstract: This article explores the complex relationship between Umbanda and Africanity, as part of the intricacy of Brazilian identity construction. Following an extensive presentation of contemporary Umbanda's complex rituals, the text proceeds to detail the reasons for the formation of different Umbanda currents, specifically focusing on the division between "White Umbanda" and Umbanda Omolokô. On one hand, White Umbanda denies Africanism in its practices, such as the use of the atabaque drum, animal sacrifices, or lengthy and complicated initiations. The de-Africanisation and whitening of the Umbandist religion can be considered strategies that socially repositioned the religion and allowed for the blurring of established boundaries for Macumbas, due to religious racism, favouring the approach of the middle classes. These classes turned to Afro-Brazilian religions as a means of expressing their own class interests, social and political ideas, values, and civilising ideals. On the other hand, a minority Umbanda Omolokô movement asserted the black origin of Umbanda, with terreiros acquiring new prominence by delving deeper into the subject of ancestral roots.

Keywords: Umbanda, Religion, Brazil, Racism, Syncretism.

¹ Università di Firenze. Contacto principal: giovanna.campani@unifi.it

² Instituição DimensionRoses.



1. Introducción.

La umbanda es una religión brasileña sincrética, en la que se absorbieron conceptos propios de religiones africanas, indígenas, del espiritismo y del cristianismo. Tuvo su origen en la ciudad de Niterói, estado de Río de Janeiro, a principios del siglo XX, pocas décadas después de la abolición de la esclavitud, cuando un joven de diecisiete años, Zélio Fernandino de Moraes, incorporó una entidad espiritual, el Caboclo de las Siete Encrucijadas, en un Centro del Espiritismo Kardecista. La doctrina espírita se define propiamente como resultado de la obra de un profesor de Lyon, Hippolyte Léon Denizard Rivail, quien pasó a llamarse Allan Kardec, ya que creía ser la reencarnación de un poeta celta con ese nombre (Oliveira, 1987).

Casi de una década después del lanzamiento, en 1857, de *El Libro de los Espíritus*, en Francia, la primera organización espírita brasileña, el *Grupo Familiar do Espiritismo*, fue fundada por Teles de Menezes en Salvador, Estado de Bahía, en 1865. Más tarde, también en Salvador, en 1874, se fundó la Asociación Espírita Brasileña, como continuación del *Grupo Familiar Espírita*³ (Camargo, 1961).

La aparición de entidades espirituales que venían a guiar el camino de los y las fieles del espiritismo era bastante común a la época -y todavía lo es-. La peculiaridad del mensaje del Caboclo de las Siete Encrucijadas fue la tarea precisa que debía cumplir: la fundación de una nueva religión, cuyo propósito era la conexión con entidades espirituales provenientes de grupos raciales y sociales que, hasta entonces, habían permanecido al margen de la experiencia del espiritismo kardecista, no sólo europeo sino también brasileño.

Se julgam atrasados espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar a sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o Plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim⁴ (Conde, 2011). [Si juzgan atrasados a los espíritus de las personas negras e

³ En España existe la Federación Espírita Española (FEE), que tiene como objetivo promover la práctica y la divulgación del Espiritismo en España a través de la Codificación elaborada por Allan Kardec. Una de las principales prácticas de la doctrina espírita es la evocación o la comunicación con los espíritus de los fallecidos. Este es uno de los grandes atractivos de la doctrina espírita, pues muchas personas, debido a la aflicción del luto, quedan fascinadas con la posibilidad de comunicarse con su ser querido o amado. También hay quienes buscan orientación para la vida evocando los espíritus de los fallecidos.

⁴ Así habló la entidad, afirmando también que había sido sacerdote jesuita en Portugal, por lo que el vidente vio las vestiduras jesuitas, pero en su última encarnación había vivido como un caboclo brasileño.

indias, debo decir que mañana estaré en la casa de este médium para iniciar un culto en el que estas personas podrán dar su mensaje y, así, cumplir la misión que el Plano Espiritual les ha confiado. Será una religión que hablará a las personas humildes, simbolizando la igualdad que debe existir entre todos los/as hermanos/as, encarnados/as y desencarnados/as. Y si quieren saber mi nombre, que sea este: Caboclo de las Siete Encrucijadas, porque no habrá caminos cerrados para mí].

La fundación de la nueva religión, que fue llamada “umbanda” -volveremos a los orígenes del término-, inició un proceso sincrético que se reveló complejo. Por un lado, el culto y los rituales se acercaron a prácticas comunes de las religiones afrobrasileñas existentes en la época, como “macumba”⁵, “cabula”⁶ y “candomblé de caboclo”⁷: se introdujo la veneración de las entidades *orishas*, desconocida para el espiritismo kardecista, y se valorizaron figuras vinculadas al mundo indígena – *caboclos*-, africano –*pretos velhos*- y popular –*malandros*.

Por otro lado, las personas que lideraron la umbanda, provenientes principalmente de las clases medias urbanas -blancas o mestizas-, intentaron legitimarse como adeptos de una religión moderna, racional, arraigada en la cultura francesa que era el origen del espiritismo kardecista y era, a la época, considerada *superior*. La centralidad del cristianismo y el uso del idioma portugués en lugar de lenguas o dialectos africanos consolidaban este deseo de legitimación⁸.

Conde (2011) declara haber encontrado este texto, el mito Fundador Umbandista, en la disertación de José Henrique Motta de Oliveira de 2007, que había encontrado en un sitio doctrinario.

⁵ La palabra "macumba" se utilizaba como forma peyorativa para designar las religiones afrobrasileñas. Según el antropólogo francés Roger Bastide, la macumba incluía las expresiones religiosas originadas en las zonas urbanas desde la abolición de la esclavitud, cuando la nueva estructura social, que llegó con la República y la separación del Estado de la Iglesia, permitió la constitución de estas nuevas formas religiosas. Bastide (1971) hace una distinción entre lo que llama macumba rural y macumba urbana. Nos interesa la macumba urbana, ya que es una expresión religiosa que se forma en centros urbanos, como Río de Janeiro.

⁶ A finales del siglo XIX, se tuvo noticia de la organización de un culto de origen bantú-angoleño en la zona del Estado de Espírito Santo, conocido con el nombre de cabula y descrito brevemente por primera vez por el entonces Monseñor João Batista Corrêa Nery, obispo local, en la Carta Pastoral de despedida a los párrocos de la Diócesis de Espírito Santo. Según Olga G. Cacciatori (1975), la palabra “cabula” sería una deformación de la palabra "cábala", que llegó al pueblo negro bantú a través de los malês, de cultura musulmana. Un culto afrobrasileño con características sincréticas, con rastros de la cultura de Cabinda, la angoleña y la musulmana, influenciada por los malês, identificable por el gorro que usan los participantes en el ritual (Da Costa, s.f.).

⁷ El candomblé de caboclo se originó entre las personas negras de origen bantú: los espíritus indígenas son venerados simultáneamente con las deidades africanas -Nkisi y Hamba-, sin mezclar los caboclos con Nkisi o Hamba. Las personas practicantes se preocuparon por honrar a los antepasados de esta tierra, comenzando a venerar en paralelo al culto que rendían a sus Minkisi y Mahamba.

⁸ Lo que Bastide (1971) deja claro es que la macumba preserva las tradiciones africanas, pero no es efectiva en términos de la integración social del grupo de personas liberadas de la esclavitud. La umbanda, a su vez, es una reorganización social, una religión institucional que posibilita la inserción social, manteniendo algunas tradiciones africanas, aunque sincretizadas y resignificadas.

La tensión entre africanidad y búsqueda de aceptación cultural y social por parte de las clases medias blancas continuó manifestándose en los debates y los textos escritos por parte de umbandistas durante la primera mitad del siglo XX. En 1941, la *União Espírita da Umbanda no Brasil*, primer órgano federativo de umbanda, convocó su primer Congreso, la *1ª Conferência sobre o Espiritismo da Umbanda*, en un intento de definir y codificar la espiritualidad umbanda como religión.

Las ponencias presentadas en el congreso fueron analizadas en diversos estudios como los de Barros (2023) o Nogueira (2017). No hay duda de que, en la búsqueda de establecer la definición de la doctrina de la umbanda, el congreso promovió el distanciamiento de la umbanda de las religiones afrobrasileñas en un esfuerzo por legitimar una religión *original* y *evolucionada*. Las personas participantes acordaron hacer de la obra de Allan Kardec el centro de la doctrina y construyeron una narrativa sobre el origen de la umbanda en Oriente desde donde se habría extendido a Lemuria, luego a la Atlántida y de allí a África. En África, la umbanda degeneró en brujería. De esta manera fue traída a Brasil por personas negras esclavizadas. Por tanto, no se negó la influencia africana de la umbanda, sino que se la consideró una corrupción de la tradición religiosa original, en su fase anterior de evolución. Uno de los dos participantes en el congreso de 1941, Tancredo da Silva Pinto, se opuso a las propuestas de desafricanización de la umbanda, anunciada por la mayoría de las ponencias. Para él, la umbanda es africana, es herencia de la “raza” negra (Pinto y Freitas, 1968, p.58).

En este artículo retomamos la historia de la compleja relación entre umbanda y africanidad, como parte de la complejidad de la construcción de la identidad brasileña. Después de una extensa presentación de los complejos rituales de la umbanda en la actualidad, se procederá a analizar las razones por las que se formaron diferentes corrientes de umbanda, concretamente en la división entre “umbanda blanca” y umbanda omolokô.

Precisamente, la multiplicidad de elementos incorporados –en conflicto- “blancos”, “africanos” e “indígenas”, hace de la umbanda la religión brasileña por excelencia, reflejo del mestizaje y del sincretismo, pero también imposibilita una definición doctrinal sólida.

Al pensar en la umbanda, es necesario hablar en plural. De hecho, cada Casa de umbanda es un universo en sí mismo, con sus propias historias, prácticas, rituales y función social. Como bien señala la antropóloga Patricia Birman (1983), no hay límites a la capacidad de la persona practicante de umbanda para combinar, modificar y absorber las prácticas religiosas que existen dentro y fuera de este campo fluido llamado “afrobrasileño”. El único elemento unificador entre todas estas corrientes podría ser las palabras del Caboclo de las

Siete Encrucijadas: “El servicio de la caridad es la ley de la umbanda” - ayuda a los demás, en los dos niveles de la vida, material y espiritual (Concepto, s.f.).

Recordamos que, según Marcelo Neri (2011), la umbanda tenía 400 mil seguidores, pero las Casas de Umbanda son frecuentadas por muchas personas que no se declaran oficialmente umbandistas.

2. Orixás, entidades y falangeiros.

La umbanda es una religión sincrética brasileña, eminentemente espiritista. La fe profesada por sus practicantes implica una fuerte creencia en Dios y en la existencia del mundo espiritual, que interactúa constantemente con el plano de las personas encarnadas. Al igual que en el kardecismo, quienes ejercen como médiums desempeñan un papel muy importante, ya que permiten la comunicación con el mundo espiritual. Dios, llamado *Olorum*, es el principio de todo; las personas intermediarias de Dios son las entidades *orixás*, divinidades de los cultos africanos, sincretizadas con las figuras canonizadas por la Iglesia Católica. El culto a estas entidades hace que, indudablemente, la umbanda sea una religión afrobrasileña, pero, a diferencia del candomblé, se considera una religión cristiana, como el espiritismo kardecista.

Las entidades espirituales orixás de la umbanda son prácticamente las mismas que las del candomblé y están sincretizadas con las figuras sagradas de la Iglesia Católica: *Oxalá*, que representa las energías de la creación, está sincretizado con Jesucristo y celebrado como Nuestro Señor del *Bonfim*; *Ogum*, que representa la ley y el orden, está sincretizado con San Jorge y, en algunas regiones, con San Antonio; *Oxum*, guardiana de las aguas dulces, Señora de la Fertilidad y Gran Madre, está sincretizada con Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción; *Iemanjá*, Señora de los Mares, asociada con la generación, está sincretizada con Nuestra Señora de los Navegantes y con Nuestra Señora de la Candelaria -celebrada en febrero; *Obaluayê*, asociado con la curación y la enfermedad, está sincretizado con San Lázaro; *Oxóssi*, que representa el conocimiento de la naturaleza y la selva, de la que es guardián y cazador, está sincretizado con San Sebastián- aunque en Salvador de Bahía también con San Jorge-; *Xangô*, asociado con la justicia, está sincretizado con San Jerónimo; y *Nanã Buruquê*, Madre Tierra, está sincretizada con Santa Ana.

En la concepción teológica y rito-litúrgica predominante en la umbanda, las entidades espirituales conocidas como orixás son energías divinas, fuerzas de la naturaleza, que no pueden expresarse ni incorporarse a través de las personas que ejercen como médiums presentes en los templos de umbanda. Quienes se manifiestan mediante la incorporación son las entidades conocidas como *falangeiros* (mensajeras/os), que operan en la vibración de las

entidades orixás y vienen a la Tierra para guiar y ayudar a quienes lo necesitan. Estas entidades mensajeras están organizadas en líneas, que a su vez corresponden a la irradiación de cada orixá.

Una de las entidades más conocidas y veneradas en las religiones africanas es *Exú*, *Eleguá* o *Elegbará*-, adoptando en Brasil formas distintas: en el candomblé, es un orixá, señor de las encrucijadas, abre caminos, y es un gran conocedor de todas las materias y de los secretos de los búzios -conchas para la adivinación-; sin embargo, como divinidad, no incorpora médiums para dar consultas. En cambio, en la umbanda, se le considera una entidad, un espíritu que “abre caminos” y se incorpora a los y las médiums para ayudar a las personas en su evolución. Esto no significa que Exú sea menos importante en la umbanda que en el candomblé, pero tiene un estatus diferente. Para la umbanda, Exú tiene la misión de establecer la comunicación entre los seres humanos y el plano divino, siendo el mensajero de las entidades orixás, aunque no es orixá en sí. Cuando comienzan los trabajos religiosos o rituales, es común hacer una reverencia u ofrenda a Exú. Su contraparte femenina es la Pomba Gira, una manifestación de energía femenina.

La Pomba Gira es una entidad femenina asociada a energías vinculadas con la sensualidad, el amor, el equilibrio y la protección. A menudo se la invoca para tratar cuestiones sentimentales y afectivas. Según algunas personas que ejercen el sacerdocio, la Pomba Gira está formada por los espíritus de mujeres que vivieron sin ser sometidas, es decir, fuera de las normas. Al morir, estas mujeres se convierten en entidades espirituales que regresan para evolucionar ayudando a otras personas. Otras entidades de la umbanda que se incorporan a los médiums durante las *giras* son:

- *Erês*: Entidades infantiles asociadas con la alegría, la pureza y la energía positiva. Representan la infancia espiritual, trayendo un ambiente ligero y relajado. Se considera que estas entidades, *erês*, son mensajeras, felices y protectoras, ayudando a las madres y los padres que necesitan consuelo. Su presencia a menudo se celebra con danzas y cantos, simbolizando la inocencia y la vitalidad que representan.
- Pretos velhos y pretas velhas: Espíritus de ancestros africanos que vivieron durante el periodo de esclavitud en Brasil. Se veneran por su sabiduría y experiencia, ya que brindan consejos y guían a quienes buscan ayuda. Se caracterizan por su humildad y paciencia, y se consideran guardianes espirituales.
- Caboclos y cablocas: Son entidades espirituales asociadas con la energía indígena. Representan la sabiduría ancestral de los pueblos nativos brasileños y se consideran

- guardianes y guardianas espirituales con un profundo conocimiento de la espiritualidad, la naturaleza, la curación y las fuerzas espirituales.
- Zíngaros: Se invocan para cuestiones de amor, prosperidad, protección y guía espiritual.
 - Gitanos y gitanas: Se invocan para cuestiones relacionadas con el amor, la prosperidad, la protección y la guía espiritual. Son considerados guías espirituales que tienen la capacidad de abordar aspectos prácticos de la vida cotidiana, trayendo suerte y equilibrio.
 - Marineros: Entidades relacionadas con la energía del mar, la protección y el equilibrio emocional. Tienen características específicas y se invocan en rituales y sesiones espirituales para ayudar en cuestiones relacionadas con el equilibrio emocional, la protección y la orientación espiritual. A menudo se asocian con la energía del mar, representando la fuerza, el coraje y la guía espiritual. Pueden desempeñar un papel protector, ayudando a los devotos a navegar por las aguas turbulentas de la vida.
 - Malandros: Espíritus bohemios, inteligentes y protectores; el más conocido es Zé Pelintra. Estas entidades suelen representarse como figuras masculinas relacionadas con el universo bohemio y las calles. Tienen la capacidad de enfrentar situaciones complicadas, proporcionando orientación en la resolución de problemas prácticos.
 - *Baianos* y *baianas*: Representan la tradición popular de Bahía, ofreciendo sabiduría y equilibrio espiritual. Estos espíritus son a menudo invocados en rituales y sesiones espirituales para ofrecer orientación, equilibrio y ayuda en cuestiones cotidianas, como el trabajo. Se asocian con la cultura afrobrasileña y la riqueza espiritual de Bahía. Sus características incluyen sabiduría popular, capacidad para enfrentar situaciones diarias y un fuerte vínculo con las raíces culturales de Brasil.
 - *Boiadeiros* y *boiadeiras* / Vaqueros y vaqueras: Se asocian con la energía rural y la fuerza de los animales. Representan la energía del campo, relacionada con la vida rural, los pastores y la fuerza de los animales, especialmente los bueyes. Estas entidades espirituales son frecuentemente invocadas para brindar protección, fuerza, sanación y orientación en asuntos relacionados con la vida material y en la superación de desafíos. Se consideran guardianes espirituales que ayudan a guiar y equilibrar las energías de los devotos.

Como se aprecia en esta lista, la umbanda —a través de los y las médiums— da voz a espíritus que, en su mayoría, en vida eran personas pertenecientes a grupos marginados por la sociedad, quienes buscan su evolución ayudando a quienes necesitan apoyo.

3. Medianidad, giras e incorporaciones.

Para la umbanda, al igual que para el kardecismo, la medianidad no es un don otorgado a una persona, sino un sentido innato en cada individuo. Cada persona lleva consigo una medianidad específica, una inclinación vibratoria que determina su predisposición para la práctica mediúmnica. Cada médium es asistido por una guía o mentor espiritual que lo orienta en el desarrollo de sus facultades mediúmnicas.

Es necesario al menos un año de práctica para que los y las médiums en los templos de umbanda reciban el nombre de su guía, los collares de protección con los colores de las entidades orixás y aprendan a controlar la incorporación, permitiendo que las entidades se manifiesten de forma segura y equilibrada. Pasado este primer periodo, la formación de las y los médiums continúa como un proceso constante. Incluso quienes tienen más experiencia buscan perfeccionarse continuamente.

La incorporación de las entidades ocurre principalmente durante la gira, el principal ritual de la umbanda. El término proviene del verbo portugués *girar*, que significa dar vueltas, moverse en círculos o girar, y describe los movimientos característicos de los y las médiums durante el ritual. La gira consiste en la evocación de una categoría específica de espíritus que se manifestarán a través de los y las médiums -por ejemplo, gira de caboclos, gira de pretos velhos, malandros, pomba-giras, entre otros. Rituales similares eran comunes en la macumba y la cabula.

El proceso de incorporación comienza con el canto de invocación de una categoría específica de espíritus —como los caboclos o los malandros—, que varía según la gira, seguido de la entrada de la entidad en el campo magnético del o la médium. Durante la incorporación, el o la médium y la entidad se convierten en un solo ente, reproduciendo gestos y sonidos arquetípicos de la entidad. Por ejemplo, las erês saltan o los pretos velhos y las pretas velhas caminan de forma encorvada. En el momento de la desincorporación, se activa un comando, ya sea un punto de ascenso o el toque de algún instrumento, lo que provoca un sobresalto debido a la desconexión de la guía. La mayoría de las y los médiums permanecen conscientes durante este proceso, aunque también existen casos, bastante raros, de médiums inconscientes.

Las giras pueden ser abiertas o cerradas. Las abiertas están destinadas a personas que buscan consultas con las entidades a través de los y las médiums, mientras que las cerradas incluyen giras festivas en honor a las entidades orixás o giras de formación, conocidas como giras de desarrollo o de estudio, en las cuales las y los médiums tienen la oportunidad de

practicar y perfeccionar sus habilidades mediúnicas, fortaleciendo su conexión con el plano espiritual.

Durante las giras abiertas al público, en un momento determinado, después de la incorporación, la persona que dirige la gira autoriza la apertura para quienes desean consultar a las entidades y que están en espera, observando los movimientos del grupo de médiums.

Las giras generalmente tienen lugar en los días consagrados a las entidades espirituales -santos, santas y orixás-, de acuerdo con las festividades católicas que corresponden a una figura sincretizada y, dependiendo de las casas de umbanda, evocan a boiadeiros y boiadeiras, piratas, gente de mar, malandros, pueblo gitano, caboclos, etc. La gira de malandro es probablemente la más curiosa para quienes visitan: la figura del malandro -persona vagabunda, pícara- es la filosofía de la calle personificada, ya que conoce todo lo que sucede en los bajos fondos de la sociedad. Bebe, fuma, canta, seduce y frecuenta burdeles -para más detalles sobre la gira de malandro, véase la Casa Omolokô de Umbanda-. También son muy llamativas las giras gitanas, por los coloridos trajes, las danzas y el altar dedicado a Santa Sara Kali⁹.

Figura 1.

Preparación a una gira gitana, Casa de Umbanda, Paranagua, Brasil



Fuente: Giovanna Campani.

⁹ Conocida genéricamente como la patrona del pueblo gitano o la santa de los gitanos, Santa Sara Kali es venerada en la pequeña ciudad francesa de Saintes-Maries-de-la-Mer, en la Camarga. Desconocida en Brasil hasta mediados de la década de 1990, la santa fue popularizada por la telenovela *Explode Coração* de Red Globo, emitida entre 1995 y 1996. A partir de entonces se convirtió en un icono, una especie de fetiche cultural, omnipresente en las fiestas autoproclamadas de temática gitana y en los altares domésticos de quienes se dedican a entidades espirituales gitanas (Caminhos Ciganos, s.f.)

Las giras pueden clasificarse en dos tipos: de derecha o de izquierda. Las giras de derecha no incluyen el consumo de alcohol y se dedican a personas ancianas, los niños o las niñas, los caboclos, etc. Por otro lado, las giras de izquierda incorporan alcohol y tabaco, y en ellas se hacen alusiones sexuales, como ocurre en la gira de malandro o la gira de exupomba.

El ritual de la gira inicia y concluye con una defumación que utiliza diversas hierbas —ruda, lavanda, romero, aceite de la paz, espada de San Jorge, albahaca, pimienta—. Este proceso de limpieza elimina la negatividad impregnada tanto en la materia como en el plano etéreo, afectando a personas, objetos o al espacio físico. La práctica de la defumación pone de manifiesto el conocimiento sobre las hierbas que poseen quienes practican la umbanda, así como las plantas utilizadas con este propósito.

Durante la gira, el grupo de médiums canta. Los cantos, denominados puntos cantados, sirven para invocar las fuerzas espirituales de las entidades y facilitar la transmisión de mensajes. Cada punto cantado está asociado a una orixá o a una entidad espiritual. Cada gira de la umbanda tiene sus propios puntos cantados. Estos puntos cantados a menudo contienen narraciones míticas y enseñanzas espirituales transmitidas de generación en generación.

Los atabaques son los instrumentos de percusión, de origen africano, utilizados en el candomblé, que, con el tiempo, fueron introducidos en las casas de umbanda, especialmente en la gira, ya que marcan el ritmo y permiten una mejor conexión espiritual. Se consideran instrumentos sagrados y necesitan de una consagración antes de ser usados.

Cuando las entidades aparecen en la gira, el grupo de médiums utiliza fórmulas específicas de saludo para establecer una conexión armoniosa. Las palabras exactas pueden variar de una casa de umbanda a otra. "Salve" es el saludo más utilizado para los caboclos, mientras que, durante la danza, quienes son médiums realizan gestos que simbolizan la conexión con la naturaleza, el bosque y la tradición indígena. Por ejemplo, la persona en trance puede reproducir el movimiento de tensar un arco y lanzar una flecha, representando la habilidad del caboclo para cazar en el bosque.

Los pretos velhos y las pretas velhas representan la sabiduría, la sanación espiritual y los ancestros. Los grupos de médiums se arrodillan y abrazan el suelo, simbolizando respeto, mientras pronuncian el saludo Saravá.

"Laroyê, Exu", que también puede escribirse como "Laroiê, Exu", es una expresión utilizada como saludo a la entidad Exu. Puede traducirse como "¡Salve, mensajero/a!", y es de uso común en los rituales de candomblé y de la umbanda.

El saludo se hizo famoso después de que la Escuela de Samba Grande Rio ganara el primer lugar en el Carnaval de Río de 2022 con un tema dedicado a exu. La actriz Paola Oliveira, reina de la batería de Grande Rio, celebró la victoria en una publicación en Twitter e Instagram. "¡Laroyê, exu! ¡Viva Grande Rio! ¡Qué felicidad ser parte de este momento! Campeona del Carnaval 2022", escribió la actriz en ambas redes sociales (G1 Rio, 2025).

En la umbanda, a cada entidad y orixá se les asocian flores y plantas que se utilizan en los rituales y que tienen significados simbólicos y energéticos. A continuación, algunas plantas y flores asociadas a las entidades y orixás:

- Exu y pomba-gira: el girasol, que representa la apertura espiritual y la búsqueda de la luz, y la rosa, que simboliza la pasión y la energía vital.
- Ogum: la espada de San Jorge, que simboliza la protección y la fuerza, y la caña de azúcar, que representa la vitalidad y la energía.
- Iemanjá: las rosas blancas, que representan la pureza.
- Xangô: el geranio rojo, que simboliza la justicia y la fuerza.
- Nanã Buruquê: la orquídea, que simboliza la espiritualidad y la elevación.

4. El sincretismo en la umbanda: entre macumba y espiritismo.

Según diversos estudios, entre ellos el de Edison Carneiro (1937) y los de Reginaldo Prandi, existen pruebas de que las prácticas de umbanda, tanto en su ritualística como en su estética -la descripción de los rituales destaca su fuerte dimensión estética-, existían mucho antes de 1908 (Veiga, 2021). Según Carneiro (1937), la precursora de la religión de la umbanda habría sido la macumba carioca, entendida como un conjunto de prácticas de curación y rituales afrobrasileños en los que se manifestaban fenómenos mediúmnicos. Según Reginaldo Prandi (s.f.), durante mucho tiempo, tanto el candomblé de las divinidades africanas como los cultos que giraban en torno a los Espíritus Brasileños y europeos -es decir, candomblé de caboclo, encantamiento de mina, Catimbo o Jurema dos Mestres- permanecieron más o menos confinados en los lugares de origen. Pero con la abolición de la esclavitud, muchas personas negras emigraron de Bahía a Río de Janeiro, llevando consigo sus religiones de Orixás, Voduns e Inquices, e incluso la de Caboclos, de modo que en la entonces capital del país, se reprodujo un vigoroso candomblé de origen bahiano, que se mezclaba con formas de religiosidad de las comunidades negras locales, todas impregnadas de sincretismo católico y de espiritismo kardecista, dando origen a lo que se conoció como macumba en Río y, poco después, umbanda.

La matriz originaria de la umbanda sería indudablemente africana, pero, según el mismo Carneiro, creencias, rituales y prácticas de la macumba —y de otras religiones como

la cabula o el candomblé de caboclo— habrían sido deconstruidas y readaptadas, en formas originales, para responder a la necesidad de clases medias-bajas urbanizadas —negras y sobre todo mestizas— que aspiraban a nuevas posiciones en la sociedad brasileña.

Al analizar la evolución de los cultos de origen africano en Río de Janeiro a principios del siglo XX, el antropólogo Roger Bastide (1971) hipotetiza que la macumba correspondía a la formación de una clase baja y racialmente heterogénea, y el espiritismo de la umbanda correspondía a la toma de conciencia de esta clase y su voluntad de ascender dentro del marco de la sociedad industrial. La adhesión a la umbanda marcó igualmente la transformación del modo de pensar bajo la poderosa influencia del racionalismo representado por el pensamiento de Kardec, porque este espiritismo —de la umbanda— marca el paso de un sistema simbólico a un sistema conceptual.

Para Bastide (1971), el campo religioso afrobrasileño se divide entre, por un lado, las religiones tradicionales, representadas por el candomblé, presente principalmente en Bahía, y, por otro lado, las religiones modernizadas, presentes en Río de Janeiro, cuyo prototipo se encuentra en el espiritismo de la umbanda.

Esta oposición entre la tradición africana y la necesidad de modernización, que habría encontrado una salida en el kardecismo, expresión de un racionalismo de origen europeo, no sería el enfrentamiento entre dos visiones del mundo contradictorias. Según la antropóloga Stefania Capone (2004), el espiritismo kardecista habría representado, sin duda, la búsqueda de una religión “moderna”. Sin embargo, la fundación de la umbanda dentro del kardecismo, lejos de representar el abandono de la tradición, hundiría sus raíces en el reconocimiento, por parte de las clases medias blancas, del mayor poder “mágico” en las prácticas africanas en comparación con los espíritus “evolucionados” del kardecismo, menos eficaces en la realización de los “trabajos”.

En este sentido, el nacimiento de la umbanda como religión organizada, en un contexto blanco de clase media intelectualizada y urbana, parece haber representado un alivio de las tensiones en el campo religioso, proporcionando al mismo tiempo a este público una alternativa a los “servicios” clandestinos de la macumba. Se trata de una interpretación interesante, que hace aún más complejos los procesos de sincretismo en la formación de la umbanda. El apego de las clases medias blancas a los “servicios” de las macumbas clandestinas no implica solo necesidades prácticas -buscar ayuda de quienes practican la macumba para resolver sus problemas-, sino el rechazo íntimo de adherirse a la visión positivista -y, podríamos decir, cientificista de la vida, en Europa-, relegando la religión y la

espiritualidad al ámbito privado, hasta el exilio del “mundo invisible” al paranormal, si no a la impostura.

Al mismo tiempo, las personas mestizas de clase media —la población “parda”— que experimentaban una promoción social en la joven república, podían encontrar en la umbanda referencias a la cultura africana de sus antepasados, legitimándola en un nuevo marco con sentido y apartándola de las persecuciones que sufrían los cultos de la macumba y la cabula. El difícil equilibrio de la umbanda entre la incorporación de los cultos afrobrasileños y la legitimación social se estructuró, por lo tanto, en torno al rechazo de algunas prácticas consideradas como brujería, feroces y supersticiosas, como los sacrificios de animales o el uso del atabaque, y la aproximación al kardedismo, preservando, sin embargo, el núcleo central de las religiones africanas: las orishas. Todo esto sucedía mientras, como se analizará en el próximo apartado, se redefinía la identidad brasileña, pasando de una concepción “blanca” fundamentada en la cultura europea, a una concepción mestiza.

5. El mestizaje como elemento de la identidad brasileña en la era Vargas.

Para comprender el proceso sincrético de la umbanda, es crucial examinar el contexto político de la época y la evolución de la identidad brasileña. Durante la primera mitad del siglo XIX, se produjo un cambio significativo en la percepción nacional, pasando de una visión centrada en la europeidad a una que abrazaba el mestizaje como elemento central. En la segunda mitad del siglo XIX, llegaron desde Europa a Brasil las ideas de la supuesta superioridad racial de las personas de piel blanca sobre otros grupos étnicos, justo cuando, con la abolición de la esclavitud, las personas negras emigraban de las plantaciones a los centros urbanos, superando en algunos casos a la población de origen europeo. Este crecimiento progresivo —y la posibilidad de una prevalencia demográfica de personas negras y mestizas— apareció como un problema para la élite brasileña preocupada por la construcción de la identidad nacional de la joven República (Munanga, 1999).

La solución fue identificada en la ideología de 'blanqueamiento', es decir, la idea de que, a través del mestizaje entre personas blancas, negras e indígenas, con la superposición de las primeras sobre las otras “razas”, sería posible construir una nación predominantemente blanca. Muchas figuras políticas e intelectuales de la época creían que el progreso solo sería posible con un número mayor de personas blancas en comparación con negras e indígenas, de ahí las políticas de promoción de la inmigración europea (Munanga, 1999; Bento, 2014).

Según González (1988), la ideología del “blanqueamiento” se basaba en el mito de la superioridad blanca, incluso y sobre todo desde el punto de vista intelectual. La idea de que los valores y el conocimiento occidentales constituyen la verdad o, de alguna manera, son

superiores, fue inculcada también en la población no blanca, despertando en ella el deseo de “blanquearse”, es decir, el deseo de su propia extinción. Esto explica la adhesión de muchas personas negras o mestizas, en una fase de ascenso social, a favor de un distanciamiento de la umbanda de sus raíces africanas. La visión ideológica del blanqueamiento fue progresivamente abandonada durante las décadas de 1920 y 1930, mientras que el mestizaje fue valorado como un elemento nacional. Esta transformación fue apoyada por algunas y algunos intelectuales de origen brasileño, como Gilberto Freyre. En su libro *Casa-Grande y Senzala*¹⁰, publicado en 1933, Freyre (2010) entrelaza las contribuciones de cada “raza” /cultura —portuguesa, africana e indígena— a la formación de la identidad nacional, que, mezcladas, habrían creado una auténtica cultura brasileña, y subraya que la formación de Brasil ocurrió, desde sus inicios, a través del equilibrio de los antagonismos, especialmente entre el “amo” y la persona esclavizada, fundamentando lo que más tarde se acuñó como democracia racial (Hofbauer, 2006).

Guimarães (2002) destaca que la imagen de Brasil como un “paraíso racial” ya formaba parte del sentido común de quienes apoyaban la abolición y de quienes eran intelectuales, pero Gilberto Freyre fue el primer sociólogo en validar esta utopía revisiéndola de un carácter científico. Para Freyre (2003), en ninguna parte del mundo las culturas diferentes coexisten tan armoniosamente como en Brasil, subrayando que “el régimen brasileño, en muchos aspectos sociales [es] uno de los más democráticos, flexibles y plásticos” (p. 115). En esta lógica, el mestizaje sería una característica de la cultura brasileña, un elemento que la diferenciaría de otros contextos nacionales, como Estados Unidos, donde existían fuertes leyes de segregación racial.

En los años 30, el mestizaje comenzó a ser teorizado desde una perspectiva culturalista, siendo elevado a elemento de la nacionalidad brasileña y prueba de la armonía entre las “razas”, disimulando las desigualdades raciales entre personas negras, mestizas y blancas. Este uso del mestizaje se conoció como el mito de la “democracia racial”, que en la era Vargas (1930-1945) sirvió como base para el proyecto nacional-integracionista del Estado, arraigándose en el imaginario social (Sousa y Santana, 2022).

¹⁰ Casa-grande y Senzala es el más grande de los libros brasileños y el más brasileño de los ensayos que podamos escribir [...] Creo que podríamos pasar sin cualquiera de nuestros ensayos y novelas, incluso de los que fuesen lo mejor que se ha escrito en Brasil, pero no pasaríamos sin Casa-grande y Senzala sin dejar de ser nosotros. Gilberto Freyre, en cierta forma, estableció —o por lo menos reflejó— el Brasil en términos culturales, como Cervantes en España, Camões en Portugal, Tolstoi en Rusia, Sartre en Francia. Es cierto que hubo en nuestro caso, como en otros, algunos gestos más, unos antes —ayer, el Aleijadinho, entre otros—, otros, después —hoy, Brasilia, de Oscar—, pero sin duda entre ellos está el de Gilberto. [...] “Casa-grande y Senzala” es un gran logro de la cultura brasileña, como se ha visto desde los primeros días (Ribeiro, 1977, [traducción propia]).

Este ideal fue pronto incorporado en la campaña de nacionalización durante el Estado Novo, de 1937 a 1945, -término utilizado por la dictadura populista de Getúlio Vargas, consolidando en el imaginario social la idea de una nación mestiza, sin prejuicios ni discriminación racial- (Da Costa, s.f.; Guimarães, 2002). Manifestaciones culturales originariamente negras como la samba, la “feijoadá”, el candomblé, comenzaron a ser incorporadas por el Estado bajo la generalización de la cultura brasileña. Sin embargo, la selección de las formas legítimas de la cultura brasileña fue impuesta desde arriba: si la samba o la capoeira fueron legitimadas, en el caso de las religiones afrobrasileñas, algunas prácticas continuaron siendo discriminadas. De hecho, se introdujeron decretos que endurecieron los controles. Según una ley de 1934, para que un templo, una tienda, un centro o un “terreiro”¹¹ pudieran funcionar, era necesario solicitar una licencia de policía al Departamento de Drogas y Misterios. En 1939, en plena época Vargas, se emitió el Decreto-Ley 1.202, en el que se hacía saber que al Estado y al Municipio se les prohíbe instituir, subsidiar o poner un embargo sobre el ejercicio de cultos religiosos.

A este Decreto-Ley le siguió el Decreto-Ley 2.848 de 1940, cuyo artículo 284 condenaba la brujería. En 1941, el Decreto-Ley 3.688 condenaba a cualquiera que perturbase la paz y el trabajo de los demás con gritos, ruidos o instrumentos ruidosos. Para contrarrestar los prejuicios y responder a las persecuciones, se celebraron dos congresos sobre la cultura afrobrasileña y, en particular, el candomblé: uno en Recife, en 1934, y otro en Salvador, en 1937, con la presencia de Gilberto Freyre en el primero y de Mãe Aninha, fundadora del terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, en el segundo. Siguiendo el modelo de estos encuentros, la Federación Espírita de Umbanda, que se había constituido alrededor de Zélio y estaba compuesta principalmente por seguidores del espiritismo, organizó el Primer Congreso Brasileño de Espiritismo de Umbanda en 1941. El objetivo era legitimar, legalizar y oficializar su espiritualidad umbanda como religión, definiendo de qué se trataba a través de estatutos, actas de fundación, registros y licencias de ejercicio.

6. De África a Oriente.

Nacida por voluntad de una entidad definida como cabloca —es decir, la persona mestiza o indígena—, la umbanda había dado espacio a las personas esclavizadas deportadas de África —pretos velhos y pretas velhas— y a las deidades africanas —orishas. Pero las

¹¹ *Terreiro* —literalmente, terreno— es un templo en el que se celebran los ritos de los diferentes cultos afrobrasileños, como la macumba y el candomblé.

posiciones predominantes en el Congreso de 1941 querían construir un sistema doctrinal que distanciara la nueva religión de sus raíces africanas, tanto sancionando la centralidad del espiritismo kardecista —la doctrina que la umbanda debería seguir— como trazando los orígenes de la umbanda en Oriente.

La invención de las raíces orientales, sumada a la negación de las africanas, se reflejó en la definición del término umbanda, palabra derivada del idioma bantú, en algunas de sus diversas formas. Según el umbandista Diamantino Fernandes, uno de los participantes en el congreso, umbanda derivaría del sánscrito “aum banda”, términos traducidos como “lo limitado en lo ilimitado”, “Principio Divino, luz radiante, fuente de vida eterna, evolución constante”. Valchiria Barros (2023) retomó los discursos de Diamantino Fernandes (1942) en el congreso: teniendo en cuenta que los antiguos pueblos africanos tuvieron su época de dominación más allá del mar, ocupando durante siglos una gran parte del Océano Índico, donde una leyenda nos dice que existió el continente perdido de Lemuria, del cual Australia, Australasia y las islas del Pacífico constituyen las porciones sobrevivientes- será fácil concluir que la umbanda fue traída por ellos a través de su contacto con los pueblos hindúes, con los cuales aprendieron y practicaron durante siglos.

En consonancia con los discursos de Diamantino Fernandes, algunas de las personas participantes intentaron asociar la umbanda con elementos completamente ajenos a África, como las tradiciones religiosas de la India, representadas principalmente por Swami Vivekananda, famoso místico hindú, y las ideas esotéricas europeas, destacando aquellas difundidas por la Sociedad Teosófica, cuya principal exponente fue la escritora Helena Petrovna Blavatsky.

En la práctica, esto significaba un proyecto de "limpieza" de la religión, excluyendo algunos elementos vinculados a las tradiciones africanas que parecían incivilizados. Los sacrificios animales, al igual que el uso de los atabaques, fueron excluidos de los rituales y la iniciación a la religión fue simplificada y pacificada, convirtiéndose en un evento público, con el bautizo de las personas iniciadas al estilo católico. Los dialectos fueron excluidos, sustituidos por las lenguas vernáculas. La medianidad fue asociada con la noción de "desarrollo", derivada del kardecismo. Las entidades orixás fueron simplificadas y sincretizadas con las figuras santas católicas, que comenzaron a venerarse según el calendario católico.

En el Primer Congreso Brasileño del Espiritismo Umbanda, por un lado, se consideró el culto típicamente brasileño, porque representaba esa simbiosis característica de la propia formación étnica, el sincretismo resultante de los cultos afro-aborígen-cristianos

(Negrão, 1996); por otro lado, se organizó doctrinalmente la religión umbanda dentro de la llamada umbanda blanca. El trabajo de "limpieza" de la umbanda continuó en los años siguientes, por ejemplo, a través del *Jornal da Umbanda*, del cual Valquiria Barros ha analizado varios artículos que tratan temas como la magia o la medianidad. Valquiria Barros retoma un artículo del umbandista J. A. de Oliveira, cuyo tema central fue el de establecer parámetros que comparasen las manifestaciones africanas con la umbanda, con la intención de promover diferencias entre las prácticas de las religiones mediúmnicas, apoyando la umbanda en el código kardecista de "caridad": umbanda es caridad en acción – una corriente espiritualista de luz y verdad; una religión con su ritual, liturgia, magia y espiritismo; donde se estudia y se hace escuela. El Evangelio de Jesús es el camino para todas las personas, indistintamente. El africanismo son prácticas materializadas en donde entra el medianismo; los elementos de la naturaleza son utilizados por las entidades para trabajos de defensa: el puñal, la pólvora, el cabrito, el gallo negro, la gallina, los palomos, etc. Uniformes coloridos de acuerdo con la "línea", "balanceo" -danza-, cantos, instrumentos musicales, etc... El Candomblé sigue más o menos los mismos procesos (*Jornal de Umbanda*, 1953).

A esta visión limpia y blanca de la umbanda propuesta en el Primer Congreso Brasileño del Espiritismo de Umbanda en 1941 y posteriormente por el *Jornal de Umbanda*, se opone Tancredo da Silva Pinto, quien afirma que la umbanda es africana, ya que herencia de la "raza" negra (Freitas y Pinto, 1957).

Se definieron así dos corrientes: la umbanda blanca, carente de identificación con el origen africano, y la umbanda omolokô, que reconoce esas raíces. El máximo exponente del liderazgo en este proceso fue Tata Tancredo, fundador de la Confederación Espírita umbanda en 1951

Como hemos visto, el debate racial está presente en el proceso histórico que llevó a definir la doctrina y la ritualística de la umbanda, con una prevalencia de la umbanda blanca, que niega el africanismo en sus prácticas, como el toque del atabaque, los sacrificios animales o las largas y complicadas iniciaciones. Por otro lado, se estructura una minoritaria umbanda omolokô que reivindica el origen negro de la umbanda y ayuda a mantener estas memorias. Con el tiempo, otros grupos de diferentes orígenes comenzaron a identificarse con la umbanda, haciendo emerger una pluralidad de umbandas: umbanda esotérica, umbanda kardecista, umbanda-quimbanda, umbanda cruzada, umbanda traçada, etc.

Prandi (2007) señala la existencia de más de tres mil títulos publicados sobre el tema de las religiones afrobrasileñas. En la literatura doctrinal, la multiplicidad de tipologías de la

umbanda es evidente: cada sacerdote-escritor presenta una estructura mitológico-ritualística diferente, aunque haya algunos aspectos presentes en todas las obras.

7. La umbanda omolokô.

Figura 2.

*Casa del Padre Junior de Xangô-Umbanda Omolokô. Padre Junior incorporando el malandro Zé das Moças
Incorporado y realizando la abumación del templo*



Fuente: concesión de la Casa.

Hemos señalado que la oposición a la desafricanización de la umbanda durante el Congreso de 1941 provino de Tata Tancredo da Silva Pinto, un sambista de Río de Janeiro, nacido en 1904, que frecuentaba los terreiros de candomblé de la ciudad. Descendiente de una familia de practicantes de religión africana y músicos: su abuelo fue el fundador de los primeros grupos carnavalescos, habiendo fundado los bloques "Avança" y "Treme-Terra", así como el "Cordão Místico", una mezcla de samba cabocla con ritual africano, en el que su tía Olga se presentaba vestida como "Regina Jinga". La vida de Tancredo da Silva Pinto se inserta en el contraste entre umbanda blanca y umbanda africana. Para él, la umbanda es africana, una herencia de la "raza" negra (Freitas y Pinto, 1957).

La antropóloga Stefania Capone (2004) ilustra las diferentes posiciones y el papel de Tata Tancredo: desde los años 50 en adelante se crearon en Río de Janeiro otras federaciones umbandistas. Tres de ellas reunían centros reconocidos de la umbanda blanca, como el de Zelio de Moraes o la Tenda Mirim de Benjamin Figueiredo. Estos centros no aceptaban el

uso de atabaques, sacrificios de animales ni ninguna mezcla con el candomblé. Las otras tres federaciones defendían una forma de umbanda con orientación africana. La más importante de estas fue la Federación Espírita Umbanda, fundada en 1952 por Tancredo da Silva Pinto, quien pronto se convirtió en el portavoz de los practicantes 'africanos' de la umbanda.

Para Tancredo, la umbanda era un culto de origen africano, por lo que un terreiro de umbanda en el que no se utilizara tambores y otros instrumentos rituales, no se cantara puntos en lengua africana, no se ofreciera los sacrificios prescritos y no se preparara la comida para las figuras santas, no podía considerarse un verdadero terreiro de umbanda. Sobre el origen del término omolokô, existen varias interpretaciones. Para Tancredo da Silva Pinto, el culto omolokô habría llegado a Brasil desde el sur de Angola, donde era practicado por una pequeña tribu perteneciente al grupo Lunda-Quioco, que se encontraba a lo largo del río Zambeze. El nombre Omolokô probablemente estaría relacionado con el quimbundo (segunda lengua bantú) "muloko", que significa "juramento", o con el soto "moloko", que significa "genealogía", "generación", "tribu". En el Angola precolonial, Nganga-ia-Muloko era el sacerdote responsable de la protección contra los rayos.

Las prácticas rituales de la umbanda omolokô incluyen el culto a orixás, similar al candomblé Ketu, los bacuros/inkices o voduns, así como a los caboclos, pretos-velhos, exus y otras entidades espirituales de la umbanda en general, además de otras entidades presentes en el catimbó-jurema, toré, babaçuê y tambor de mina, etc. Está previsto un proceso iniciático -de siete años- y un sistema oracular.

Figura 3.

Casa del Padre Junior de Xangô-Umbanda Omolokô- Assentamento a Exu



Fuente: concesión de la Casa.

Muchas casas umbandistas, cuyas formas de culto son consideradas de carácter africanista, tuvieron su origen en el culto omelokô o en las antiguas casas de macumba que, posteriormente, fueron reconocidas como practicantes del culto omelokô, especialmente después de la difusión de sus prácticas en los libros escritos por Tata Tancredo da Silva Pinto.

8. Conclusiones.

En la década de 1930, la interpretación racial del mestizaje fue reemplazada, en el discurso nacional de Brasil, por un enfoque cultural. Esta nueva perspectiva conllevó a la exaltación del mestizaje como componente fundamental de la identidad nacional y a la inclusión -tanto simbólica como ideológica- de la población mestiza en el concepto de nación brasileña. Este ideal fue incorporado a la campaña de nacionalización durante el Estado Novo – de 1937 a 1945- de Getúlio Vargas, consolidando en el imaginario social la idea de una nación mestiza, sin prejuicios ni discriminación racial (Guimarães, 2002). El proyecto de legitimación de la umbanda como religión brasileña, representante de la simbiosis propia de la formación étnica, sincrética entre religiones afro-indígena-católicas, siguió los pasos del compromiso de afirmación de la identidad nacional promovido por el Estado, un proyecto inculcado en la sociedad de la época en función de los cambios políticos y sociales ocurridos en ese período (Ortiz, 2011).

En 1940, el escritor austriaco Stefan Zweig, exiliado de una Europa dominada por la ideología de la “superioridad racial blanca y aria”, identificó a Brasil como “el país del futuro”, un lugar de mestizaje pacífico: “En este gigantesco crisol, personas blancas, negras, indígenas, portuguesas, alemanas, italianas, eslavas, japonesas, cristianas y judías, budistas y paganas se han mezclado durante siglos sin ninguna distinción ni el menor conflicto. (...) Con total naturalidad, esta mezcla de “razas” y colores se ha estado produciendo durante décadas, durante siglos” (Zweig, 2013, p.71, [traducción propia]). Pero esta visión optimista de Stefan Zweig olvidaba que, a pesar de lo que estaba pasando en Europa, la fascinación por la cultura europea “civilizada” continuaba, así como la desvalorización de la cultura negra y de todo lo que venía de África. Así, la construcción de la cultura brasileña mestiza fue selectiva en relación con los elementos de la africanidad. Y de aquí el posicionamiento selectivo de umbandistas en relación con algunas prácticas de las religiones de origen africano -como el sacrificio de animales-, vistas como expresiones de la africanidad durante el Congreso de 1941, así como el esfuerzo para construir la umbanda como religión civilizada, en línea con el progreso, inspirada por la doctrina francesa del kardecismo. Además, la desafricanización y el blanqueamiento de la religión umbandista pueden considerarse estrategias que reubicaron socialmente la religión y permitieron que se desdibujaran las fronteras establecidas para las

macumbas, debido al racismo religioso, favoreciendo el acercamiento de las clases medias. De acuerdo con Diana Brown (1987) la importancia de la umbanda radica en el hecho de que, en un momento histórico particular, miembros de la clase media se volvieron hacia las religiones afro-brasileñas como una forma de expresar sus propios intereses de clase, sus ideas sociales y políticas, sus valores e ideales civilizadores.

En los años cuarenta y cincuenta, una parte del movimiento umbandista continuó invirtiendo en la propaganda discursiva basada en la depuración de las prácticas africanas, pero otra parte -la umbanda omolokô - valorizó la africanidad. La umbanda, que fue incluida en el censo nacional como religión organizada en los años 60, se distanció definitivamente del estigma de la macumba (Haag, 2011) y se caracterizó por la pluralidad de sus terreiros.

Entre 1930 y 1964, la “democracia racial” se presentó como un ideal y un pacto entre movimientos sociales de izquierda y movimientos negros. Fue en la década de 1960 cuando el cuestionamiento empezó. La valorización de la cultura negra se convirtió en una nueva tarea de los movimientos sociales. En este nuevo contexto, los terreiros de la umbanda más ligados a la tradición africana adquirieron un nuevo protagonismo al profundizar en el tema de las raíces ancestrales.

Hoy la umbanda se caracteriza por una multitud de casas y terreiros diferenciados en sus filosofías y prácticas: algunos estudios los sitúan sobre un continuo que va de un polo - más occidentalizado- al otro menos occidentalizado (Ortiz, 1999), o entre un polo negro-mágico y otro, kardecista (Negrão, 1996).

En el libro *O Encanto dos Orixás*, el teólogo Leonardo Boff (2009) elogia a la umbanda, que representa la auténtica religión brasileña al mezclar raíces africanas, europeas e indígenas, y enfatiza la asistencia a las personas de origen humilde y en situación de marginación. La umbanda también es considerada uno de los elementos del patrimonio inmaterial de Río de Janeiro, según estudios del Instituto Rio Patrimônio da Humanidade (IRPH), que reconoce la importancia de la cultura sincrética afroindígena brasileña.

El 16 de mayo de 2012, la presidenta Dilma Rousseff firmó la Ley 12.644, que decretó el Día Nacional de la Umbanda, celebrado anualmente el 15 de noviembre. La fecha conmemora la anunciación de la umbanda por Zélio Fernandino de Moraes, destacando así la importancia de este evento en la concepción de la umbanda como religión organizada. Esta elección subraya el vínculo directo entre el origen de la umbanda y su establecimiento como culto estructurado.

Por un lado, este proceso favoreció olvido de las religiones afrobrasileñas precedentes como la macumba. Por otro, el mensaje del Caboclo de las Siete Encrucijadas fue una celebración del mestizaje y de la multiplicidad cultural y religiosa brasileña.

Figura 4.

Casa del Padre Junior de Xangô-Umbanda Omolokô -las Hijas de la Casa



Fuente: Giovanna Campani.

Referencias bibliográficas.

- Barros, Valchiria. (2023). O I Congresso de Espiritismo de Umbanda (1941) e o discurso de desafricanização da umbanda: a gramática da repressão. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, 21(46), 167-189. <https://doi.org/10.5212/RIF.v.21.i46.0009>
- Bastide, Roger. (1971). *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Livraria Pioneira Editora – Editora da Universidade de São Paulo.
- Bento, Maria Aparecida. (2014). Branqueamento e branquitude no Brasil. En I. Carone, & M. Bento, *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (Ed. 6) (págs. 25-58). Vozes.
- Boff, Leonardo. (2009). *O encanto dos Orixás*. Ensino Religioso.
- Birman, Patricia. (1983). *O que é Umbanda*. Brasiliense.
- Brown, Diana. (1987). *Umbanda e política*. *Cadernos do ISER*, 18 (Vol. 18). ISER e Marco Zero.
- Cacciatore, Olga G. (1977). *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*. Forense universitária/SEEC.
- Camargo, Cândido Procópio Ferreira de. (1961). *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. Livraria Pioneira Editora.

- Caminhos Ciganos. (s.f.). *Santa Sara Kali*. Caminhos Ciganos: <https://caminhosciganos.org/santa-sara-kali/>
- Capone, Stefania. (2004). *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Contra Capa Livraria / Pallas.
- Carneiro, Edison. (1937). *Negros Bantus*. Negros Bantus.
- Concepto (s.f.). *Umbanda*. Concepto. <https://concepto.de/umbanda/>
- Conde, Saulo. (2011). *Entre linhas e falanges: A diversidade da umbanda na contemporaneidade*. NEIP: https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/fernandes_linhas_falanges_umbanda_2014.pdf
- Da Costa, Valdeli C. (s.f.). *Cabula e Macumba*. Templo Espiritual Pantera Negra: <https://templopanteranegra.com.br/cabula-e-macumba/>
- Fernandes, Diamantino. (1942). FEU - Federação Espírita De Umbanda. Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio. *Jornal do Comércio*, pág. 20. https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf
- Freitas, Byron Torres de., y Pinto, Tancredo da Silva. (1957). *Fundamentos da Umbanda*. Editora Souza.
- Freyre, Gilberto. (2010). *Casa Grande y Senzala: La formación de la familia brasileña en un régimen de economía patriarcal* (Vol. 1). Marcial Pons Ediciones de Historia, S.A.
- G1 Rio. (2025). *Paolla Oliveira se despede como rainha da Grande Rio após brilhar como onça, Cleópatra, pombagira e mais; relembre os 7 carnavais*. Globo.com. <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/carnaval/2025/noticia/2025/03/04/paolla-oliveira-se-despede-como-rainha-da-grande-rio-apos-brilhar-como-onca-cleopatra-pombagira-e-mais-relembre-os-7-carnavais.ghtml>
- González, Léila. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo brasileiro*(69/82), 69-82.
- Guimarães, Antônio Sérgio Alfredo. (2002). *Classes, raças e democracia*. Fundação de Apoio da Universidade de São Paulo.
- Haag, Carlos. (2011). A força social da umbanda. *Pesquisa FAPESP*(188). <https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2011/10/084-089-188.pdf>
- Hofbauer, Andreas. (2006). *Uma história de branqueamento ou o negro em questão?* Editora Unesp.
- Jornal de Umbanda. (1953). *Ed. 30*. Biblioteca Nacional: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>

- Munanga, Kabengele. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem: identidade nacional versus identidade negra*. Vozes.
- Negrão, Lísias N. (1996). *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. Editora da Universidade de São Paulo.
- Neri, Marcelo C. (2011). *Novo mapa das religiões*. Fundación Gertulio Vargas. <https://repositorio.fgv.br/server/api/core/bitstreams/3700ddab-93c4-4ab9-954b-dcfe037e97e8/content>
- Nogueira, Lèo C. (2017). *Da África para o Brasil, de Orixá a Egum: as ressignificações de Exu no discurso umbandista (Tesis Doctoral. Doctorado en Historia)*. Universidade Federal de Goiás. <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/7148>
- Oliveira, Raimundo Ferreira de. (1987). *Seitas e heresias, um sinal dos tempos*. CPAD.
- Oliveira, Jose Henrique Motta de. (2007). *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo* [Tesis de maestría, Universidad Federal de Río de Janeiro]
- Ortiz, Renato. (1999). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. Brasiliense.
- Ortiz, Renato. (2011). *A morte branca do feiticeiro negro*. Vozes.
- Pinto, Tancredo da Silva, y Freitas, Byron T. (1968). *Guia ritual para a organização de terreiros de Umbanda*. Editoria Eco.
- Prandi, Reginaldo (s.f.). *Macumba Carioca*. Caminhos Do Axé. <https://caminhosdoaxe.com.br/encyclopedia/macumba-carioca/>
- Prandi, Reginaldo. (2007). As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*(63), 7-30. <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/300>
- Ribeiro, Darcy. (1977). *Os Brasileiros – 1. Teoria do Brasil*. Editora Civilização Brasileira.
- Sousa, Hortensia, y Santana, Ramón Luis. (2022). O pardo em questão: A mestiçagem como dispositivo político e como processo de tensão das identidades. *Kwanissa: Revista de Estudos Africanos e Afrobrasileiros*, 5(12), 337-355. <https://doi.org/10.18764/2595-1033v5n12.2022.16>
- Veiga, Edison. (2021). *Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas: o 'fundador da umbanda' que não é bem aceito por umbandistas atuais*. BBC News Brasil: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59677047>
- Zweig, Stefan. (2013). *Brasil, país do futuro*. Tradução de Paulo S. F. de Almeida. São Paulo: Companhia das Letras.