



UFC

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

CURSO DE DESIGN - MODA

**“QUEM TEM SUA CAPA, ESCAPA”: A SIMBOLOGIA DA INDUMENTÁRIA NAS
GIRAS DO CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA GENERAL DE BRIGADA**

Eros Gabriel Oliveira do Amaral Universidade Federal do Ceará

Orientadora: Profa. Dra. Francisca R. N. Mendes Universidade Federal do Ceará

RESUMO

O presente artigo buscou entender a simbologia presente na indumentária usada nas giras de Umbanda do terreiro Centro Espírita de Umbanda General de Brigada. Para isso, foram estudadas as linhas de Exu e Pombogira, Pretos Velhos e Caboclos. Analisando a partir da colonização e da formação do povo brasileiro, contextualizou a religião desde sua origem para então expor os resultados. Explora a roupa e os acessórios enquanto instrumentos ritualísticos e sagrados. Por meio de pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo - uma entrevista com a Mãe de Santo Sílvia Policarpo - pode estabelecer como as vestimentas carregam um valor simbólico que transcende sua função estética.

Palavras-chave: Umbanda; Indumentária; Simbologia.

ABSTRACT

This article sought to understand the symbology present in the indumentary used in Umbanda sessions at the Centro Espírita de Umbanda General de Brigada. For this, the lines of Exu and Pombogira, Pretos Velhos and Caboclos were studied. Analyzing from colonization and the formation of the Brazilian people, it contextualized the religion from its origins and then exposed the results. It explores clothing and accessories as ritualistic and sacred instruments. Through bibliographical research and field research - an interview with the Mother of Saint Sílvia Policarpo - it was possible to establish how clothing carries a symbolic value that transcends its aesthetic function.

Keywords: Umbanda; Indumentary; Symbolism

1 INTRODUÇÃO

O povo brasileiro foi formado a partir das consequências da colonização europeia, em especial Portugal, que impôs uma nova ordem social ao indígena nativo e trouxe do continente Africano povos negros escravizados. Este processo levou à existência de um povo miscigenado - e desigual. Autores como Gilberto Freyre (2003) e Renato Ortiz (1985) abordam esta questão histórica.

Nesse contexto, a influência, a herança deixada por estes três pilares étnicos, é presente nos mais diversos aspectos da sociedade, como na música, afirmado por Emmanuel Saraiva (2016), nos costumes, como o do banho diário, citado por Gonçalves e Melo (2009) e nas festividades - de exemplo, o Carnaval - apontado por Arantes (2013).

Ademais, existem aspectos em que estas três “raças” influenciaram ao mesmo tempo, como a língua e - um dos temas centrais do presente trabalho - a religião. Autores como Bueno (2003), Saraiva (2016) e Maués (1990) exemplificam crenças atuais que são heranças dos três pilares étnicos de formação do povo brasileiro, como o catolicismo europeu, a pajelança indígena e diversos cultos de matriz africana, como o Candomblé, o Terecô, o Xangô e - o que será estudado neste trabalho - o culto de Umbanda. Sobre este último, segundo Ismael Pordeus (1995), trata-se da síntese de cultos religiosos e rituais de matriz africana com os de origem europeia e indígena nativa.

Dentre os símbolos embutidos no universo umbandista, a indumentária é outro ponto central a ser abordado neste trabalho. Pesquisadoras como Medina (2020) e Negreiros (2017) redigiram textos acadêmicos sobre o tema, respectivamente, sobre a simbologia da indumentária de Exu e Preto Velho no ritual de Umbanda e a importância das roupas no Candomblé angola de Redandá, evidenciando então o potencial de estudo encontrado neste nicho. O presente trabalho segue uma abordagem semelhante ao de Medina (2020), mas amplia a quantidade de linhas estudadas, além de Exu e Pretos Velhos, serão analisadas também as linhas de Pombogiras e Caboclos.

Esta pesquisa tem como objetivo geral entender o papel e a simbologia que a indumentária carrega dentro das giras de Umbanda. Para tal, foram estudadas as linhas supracitadas. Já como objetivos específicos, o trabalho busca entender a religião de Umbanda a partir de suas origens, traçadas desde a colonização do país, até os dias de hoje, com heranças e tradições que permanecem presentes. Além disso, busca refletir sobre a roupa como um fator que vai além da moda, transcendendo o material, atribuindo um valor não só funcional, mas simbólico, social e até mesmo sagrado.

A motivação social deste estudo é trazer visibilização da Umbanda e de sua história, seus aspectos, sua riqueza de detalhes em seu universo simbólico, especificamente das roupas, acessórios e cores, tendo em vista a opressão e estigmatização que esta e outras religiões de matriz africana sofrem por uma parcela da sociedade atual (Birman, 1985).

De modo pessoal, a Umbanda foi revolucionária na minha vida. É a primeira religião que de fato senti um chamado e me trouxe curas físicas, mentais e espirituais. Entrei neste culto em 2024, mas desde 2021 comecei a pesquisar sobre seus rituais e crenças. Estudar sobre seu universo mitológico e atrelar isso à pesquisa de moda - outro fator presente em minha existência - era apenas lógico.

A pesquisa feita é considerada qualitativa e foram utilizadas metodologias de investigação bibliográfica, pesquisa de campo - por meio de uma observação participante no terreiro Centro Espírita de Umbanda General de Brigada, Fortaleza, Ceará e de uma entrevista realizada com a Mãe de Santo Sílvia Policarpo, fundadora do Centro. Foram cerca de dez idas ao terreiro e a entrevista se deu no dia 20 de janeiro de 2025.

O trabalho é dividido em cinco itens, contando com esta introdução. O segundo item do trabalho inicia a pesquisa dissertando sobre a colonização brasileira, suas consequências, apresentando perspectivas diferentes de diversos autores e evidenciando as influências e origens que contribuíram para a formação do culto de Umbanda. O terceiro aborda a formação da religião em si, também trazendo visões múltiplas de estudiosos do tema, além de descrever o que é a Umbanda e como funciona, suas características e alguns rituais que definem a crença. Ademais, evidencia como ela está presente tanto no contexto Brasil quanto no Ceará. No quarto capítulo são apresentadas as simbologias por trás da indumentária das linhas estudadas, por meio das respostas obtidas pela entrevista. No quinto e último, estão escritas as considerações finais.

2 COLONIZAÇÃO BRASILEIRA: APAGAMENTO E VIOLÊNCIA

O fato que causou a maior quantidade de consequências nas origens da sociedade brasileira foi a tentativa de implantação da cultura européia em um território extenso e dotado de condições naturalmente adversas para a realização de tal objetivo (Holanda, 1936). A colonização brasileira foi realizada por diversos países europeus, em destaque, Portugal e foi marcada por uma imposição de poder por parte do colonizador. Segundo Darcy Ribeiro (1995), apesar de minoritário em quantidade, o europeu era “superagressivo” e capaz de atuar de forma destrutiva de diversas formas como, por exemplo, por meio de doenças trazidas de seu continente, que os nativos brasileiros não tinham imunidade para combater. Além disso, Bueno (2003) aponta também a submissão dos povos indígenas a tradições diferentes das suas como fator que levou à desestruturação cultural que extinguiu inúmeras tribos. Estas ações foram feitas por meio das missões jesuíticas.

Ao passo que jesuítas lutavam contra a escravidão do indígena, este grupo também estimulou o tráfico de africanos para a nova colônia (Bueno 2003). Esta contradição evidencia a complexidade do processo colonizador, que, ao mesmo tempo que buscava “civilizar” o nativo, impunha outras formas de exploração e dominação, por meio da escravização africana.

Neste sentido, Del Priore (2016, p.77) afirma que “a cana matou o índio e importou o africano”. Isso porque, segundo a autora, a cana-de-açúcar tornou-se a matéria prima da principal atividade agrícola da colônia, exigindo então uma mão de obra maior, tendo em vista crescimento do cultivo e a escassez de trabalhadores portugueses, além da resistência dos indígenas para com a exploração e escravização nas fazendas. Diante desta necessidade da metrópole portuguesa, os nativos foram aos poucos sendo substituídos pela mão de obra africana escravizada, trazida por meio dos navios negreiros.

Apesar de a escravidão não ser algo recente da história da humanidade, jamais o tráfico de escravizados tinha sido tão organizado e permanente quanto se tornou depois que os portugueses estabeleceram uma rota que unia Europa, África e América (Bueno, 2003). Ao passo que o cultivo da cana-de-açúcar ia crescendo, também aumentava a “importação” negreira, especialmente no Rio de Janeiro, Pernambuco e Bahia (Del Priore, 2016)

Ribeiro (1995) cita que a maior parte dos negros foi trazida da parte ocidental da África, capturados ao acaso em meio a centenas de povos tribais que não possuíam uma comunicação nem uma cultura universal entre si. Afirma também que os escravizados traficados para o Brasil se dividem em três grandes grupos: o primeiro são os de culturas

sudanesas, como Yoruba, Dahomey e Fanti-Ashanti. O segundo são os de uma cultura mais islamizada, como os Peuhl, os Mandinga e os Haussa. E o terceiro são os negros que vieram do que hoje é o território de Angola e Congo, os Bantu.

2.1 Miscigenação no Brasil - A influência das “três raças” na cultura brasileira

Quando se observa o contexto e as condições em que ocorreram a colonização do Brasil, é evidenciado o fato de que a formação da população brasileira deu-se por conta da fusão de três grupos étnicos: o negro africano, o branco europeu e o indígena (Freyre, 2003). Apesar de hoje ser considerada uma verdade incontestável, Ortiz (1985) afirma que é apenas a partir dos movimentos abolicionistas e de transformações que a sociedade brasileira passou, como a transição para um modelo econômico capitalista, que pôde-se afirmar que o Brasil é produto da mistura destas três raças.

Todavia, faz-se necessário refletir sobre a miscigenação racial na formação do povo brasileiro quando se observa a contradição do chamado “mito das três raças” ou “fábula das três raças”. Esta ideologia surge após a elite brasileira afastar-se da coroa portuguesa, tendo então a necessidade de algo que justificasse as desigualdades sociais internas. O “mito” recebe este rótulo por conta de sua incongruência ao defender que o povo brasileiro é unificado, formado por uma “harmonia” das três etnias - branco europeu, indígena e negro africano - ao mesmo tempo que o sistema hierárquico favorecia o branco (DaMatta, 1981 p.58-85, p.68-75).

Sobre esta “fábula”, DaMatta (1981) também afirma que ela possui a força e o estatuto de uma ideologia dominante, ou seja, tornou-se uma narrativa amplamente difundida e reconhecida, que molda a maneira como os brasileiros entendem sua identidade e organização social, além de ser utilizada como uma evidência de que não há racismo no Brasil.

Mesmo que a “harmonia das ‘raças’” que formaram e formam a sociedade brasileira seja um conceito contestável, não é possível negar que de fato estes três pilares étnicos se mostram intrinsecamente presentes na cultura do país.

Em primeira análise, podemos observar a influência indígena em diversas camadas culturais do Brasil, como por exemplo, nos costumes alimentares. Heranças culturais nativas na alimentação podem ser observadas em diversas regiões brasileiras. No Norte, a mandioca é uma dessas heranças, assim como o consumo de peixes por meio da pesca, que também é presente na região Centro-Oeste.

Também pode se observar a herança alimentar não só no alimento em si, mas também nos utensílios, já que um prato típico do Espírito Santo, na região Sudeste, a moqueca de peixe é cozida em panelas de barro à base de coentro e urucum (Sonati; Vilarta; Silva, 2009). Para além da alimentação, também na indumentária pode se encontrar a influência indígena. Segundo Aguiar (2007) essa participação se dá pelo fabrico de vestimentas, mas principalmente na produção de ornamentos, bijuterias e acessórios. Outras áreas que estão presentes à herança nativa incluem o vocabulário, com palavras como caju, cunhã, jacaré etc; e nos hábitos, como o do banho diário (Gonçalves e Mello, 2009)

Em segunda análise, a influência negra africana também é encontrada nas mais diversas áreas da sociedade. Na música, por exemplo, são vários os ritmos considerados afro-brasileiros: o maxixe, samba, frevo, pagode, entre outros. Destaca-se a capoeira, uma prática que mistura música, dança e luta. Na culinária, a herança do negro africano se mostra em alguns estados de forma mais destacada, como na Bahia. Pratos como o acarajé, caruru, cuscuz, vatapá etc. são populares (Saraiva, 2016).

Emmanuel Saraiva (2016) também aponta a influência que o africano deixou, em palavras como: bobó, gororoba, bangu, bunda, entre outras. Até mesmo verbos da língua atual têm esta origem, como arengar, bagunçar, fungar. Na indumentária, os turbantes e os balangandãs indicam elementos africanos de origem árabe do Norte da África saariana (Saraiva, 2016).

Em terceira análise, a influência europeia na cultura brasileira é diversificada, tendo em vista que, apesar de Portugal ter sido o colonizador principal, não foi o único país da Europa a deixar suas marcas culturais. Na culinária, por exemplo, a região Nordeste do país recebeu influências da Holanda e da França, mas é na região Sul onde estas heranças predominam, com pratos com origem italiana, alemã, polonesa e até ucraniana (Sonati, Vilarta e Silva, 2009).

Uma herança europeia a ser destacada também é nas festividades, como o Carnaval, que foi trazido pelos portugueses por meio de uma festa denominada como entrudo (Arantes, 2013) e as Festas Juninas, que tiveram inspiração nas festas dos santos populares em Portugal, como São João, sendo a princípio chamadas de “Festas São Joaninas” (Costa, 2012). Outro legado deixado pelo colonizador europeu é a língua portuguesa, apesar de ter tido adições vindas dos outros dois pilares étnicos.

Em conclusão, a cultura brasileira é multifacetada e diversificada devido à condição de sua formação. Porém, dos aspectos evidenciados acima, destaca-se um que foi propositalmente não mencionado: a religião. Tanto os indígenas nativos, quanto os

escravizados africanos, quanto os colonizadores portugueses tiveram e têm influência nas manifestações religiosas do Brasil atual. São diversos os exemplos desta influência: o catolicismo trazido dos jesuítas portugueses (Bueno, 2003), a pajelança cabocla, um conjunto de práticas xamânicas que, apesar de ser uma herança indígena, atualmente possui sincretismos e sínteses com crenças católicas e afro-brasileiras (Maués, 1990) e diversos cultos de matriz africana, dentre os mais conhecidos, Candomblé e Umbanda (Saraiva, 2016).

3 A UMBANDA - HISTÓRIA DA RELIGIÃO

Saraiva (2016), em seu livro “A Influência Africana na Cultura Brasileira” traz para o leitor a provocação de imaginar como seria o país caso não tivesse recebido essa herança. Ele cita como o país seria diferente do que é atualmente e exalta a diversidade que ela trouxe. Como afirmado anteriormente, um dos aspectos sociais que recebeu influência dos povos que culminaram na formação do povo brasileiro foi a religião. Apesar de os mais conhecidos serem a Umbanda e o Candomblé, o autor destaca outros destes cultos e sua localização no país:

- Babaçuê no Pará e Amazonas
- Batuque no Rio Grande do Sul
- Macumba e Quimbanda no Ceará e Rio de Janeiro
- Cabula no Espírito Santo, Minas Gerais
- Terecô no Maranhão
- Candomblé na Bahia

É possível observar a variedade de crenças de matriz africana presentes no Brasil, no entanto, a religião que está sendo analisada e estudada no presente artigo, a Umbanda. segundo Pordeus (1995), em seu processo de formação, “atropofagizou” - apropriou-se - as práticas de outras religiões brasileiras - tanto do catolicismo/kardecismo/cristianismo europeu, quanto dos rituais indígenas - tornando-se uma síntese destas e até mesmo da própria cultura brasileira em si.

O significado da palavra Umbanda, etimologicamente, vem de duas línguas: o Umbundo e o Quimbundo e quer dizer “a arte e curandeiro” (Barbosa Júnior 2014). Algumas de suas características marcantes são a crença e culto de espíritos e orixás - divindades ancestrais africanas ligados à natureza - e nas ações que estes causam no plano físico (Barbosa Júnior, 2014) e a possessão - ou incorporação - do médium (Birman, 1985).

Ademais, Corral (2010) cita os fundamentos da religião como sendo:

- O monoteísmo - a crença num Deus único e superior
- A crença nos Orixás - divindades que estão um pouco abaixo do Deus Supremo
- A crença nos Anjos - seres abençoados que servem ao propósito de vigiar o plano físico
- A crença nos espíritos
- A reencarnação - a crença na existência de um ciclo natural de nascimento - vida-morte-renascimento. São necessárias várias existências para alcançar o equilíbrio do corpo, da mente e do espírito.
- A lei do equilíbrio ou da ação e reação
- A crença na Mediunidade
- A evolução espiritual e a evolução material do homem caminham lado a lado e equilibram-se mutuamente.

Além disso, a Umbanda está dividida em várias “linhas” de atuação, cada um com um arquétipo de espíritos que estão ligados a um orixá. Por exemplo: Xangô, Orixá muito relacionado a trovões e montanhas, possui entidades - espíritos - como Xangô Sete Pedreiras e Xangô Pedra - Branca em sua linha. As linhas cuja a indumentária serão analisadas - Exu e Pombogira, Pretos Velhos e Caboclos - serão detalhadas no quarto capítulo deste artigo. (Barbosa Júnior, 2014)

Em relação à origem da religião, existem algumas perspectivas que serão mostradas a seguir. A primeira delas é um “mito da fundação” da Umbanda, uma história que se popularizou e é entendida por muitos como o “nascimento” da religião. No dia 15 de novembro do ano de 1908, Zélio de Moraes, que tinha então 17 anos, foi a um centro espírita por conta de um problema de saúde. (Giumbelli, 2002; Rohde, 2009)

Durante a reunião, chamada de mesa espírita, espíritos de indígenas e pretos velhos começaram a se manifestar nos médiuns ali presentes, mas eram convidados a se retirarem pelo dirigente da mesa, que os julgava inferiores e atrasados espiritualmente - no kardecismo, até hoje, muitos adeptos têm esta visão racista e discriminatória (Rohde, 2009). Foi então que “baixou” em Zélio uma entidade chamada Caboco Sete Encruzilhadas, que anunciava ali que fundaria uma nova religião, onde negros e indígenas poderiam fazer seus “trabalhos espirituais” (Giumbelli, 2002).

Porém, existem outras abordagens sobre o “nascimento” do culto de Umbanda. Ortiz (1991) afirma que ela surge simultaneamente à consolidação de uma sociedade urbana e de classes no início do século XX. Com a abolição do regime escravocrata e,

consequentemente, a sua nova posição na sociedade como proletário, o negro passa a ter a uma nova relação com o colonizador. Nesse contexto, de acordo com Ortiz (1991), ocorre o contato entre as camadas mais pobres da sociedade e da classe média, sintetizando cultos chamados de “macumba” com o espiritismo kardecista, que se expandia no país nessa época. Dessa síntese, segundo o autor, surge a Umbanda.

Por sua vez, Rohde (2009) problematiza ambas as visões. Segundo o pesquisador, não se pode atribuir uma importância exclusiva a um líder ou a um momento específico no universo umbandista, pois afirma que configura uma redução injusta. Ele questiona, inclusive, o protagonismo do papel do kardecismo na fundação da religião, afirmando que muitos dos aspectos que esta crença “agregou”, já estavam em formação há muito tempo. O pesquisador evidencia:

A meu ver, a ideia de que a umbanda teria nascido naquele movimento de base kardecista no início do século XX deixa de levar em consideração o processo de constituição longo e complexo de um universo religioso que se insere no ainda mais amplo universo cultural afro-brasileiro. Afinal, diversas variações de cultos da época e também de hoje, e que são compreendidos atualmente como pertencentes ao complexo umbandista, mantêm semelhanças ritualísticas e culturais profundas em relação aos exemplos de formas de religiosidade sincrética presentes no Brasil desde o século XVII. Mesmo que a institucionalização e a nacionalização da umbanda tenham se dado, sobretudo na primeira metade do século XX pela ação dos tais grupos de classe média oriundos do kardecismo, as características rituais, os elementos materiais e simbólicos, as memórias e o imaginário do universo umbandista não podem ter sua constituição reduzida a esse período, mas antes o contrário: possivelmente a maioria destes elementos já vinha se moldando há muito tempo (Rohde, 2009 p.86-87).

Prandi (1990) afirma como a formação da umbanda no Rio de Janeiro dos anos 1930 - evidenciando um pensamento semelhante às ideias de Ortiz (1991) - está estreitamente ligada ao processo de mudança social da época. Também segundo o autor, a religião já estava difundida por todo o país em 1950, como um culto para todos, independentemente de classe social, cor e origem geográfica.

No Ceará, Pordeus (2003), aponta a religião como uma ferramenta de “reterritorialização” do indígena cearense, levando em conta a contribuição da cultura nativa em sua formação. Pode-se considerar este papel também para a população negra do estado, pois segundo o autor, as práticas da religião servem para reforçar uma identidade étnica, levando inclusive à interseção de dois campos: o político e o religioso.

Saraiva (2016) e Birman (1985) evidenciam a represália e o estigma que crenças de matriz africana sofreram e sofrem. Saraiva (2016) afirma que estes cultos eram chamados de “ruidosos” e “fetichistas” e sequer eram considerados religiões. Já Birman (1985) menciona como o local social privilegiado que as religiões cristãs têm influenciado na

perpetuação da perseguição destes cultos. Ela também expressa como estes combates não são meras divergências de opinião e sim lutas políticas onde poderes disputam o direito de impor suas crenças e invalidar as demais. Como forma de resistência, todos os cultos supracitados permaneceram. Os escravizados adotaram as crenças de seus senhores, mas nunca abandonaram as suas próprias. Ou seja, eles permaneceram em suas memórias e foram passadas de geração em geração (Saraiva, 2016).

Sobre memória, Pordeus (1995) cita que para que lembranças permaneçam, é necessário que façam parte do pensamento de um grupo, mas também é preciso que esta memória seja articulada entre os membros de tal grupo. Dada a realidade colonizada do Brasil, com grupos étnicos africanos distintos, com barreiras linguísticas e culturais entre si, apagamento das práticas e costumes tanto dos escravizados trazidos quanto dos nativos e das imposições culturais do colonizador, como uma forma de resistência, de sobrevivência, foi preciso uma ressignificação.

4 A SIMBOLOGIA DA INDUMENTÁRIA NAS GIRAS DE UMBANDA

Além da função estética, a roupa pode apresentar um valor simbólico. Para afirmar esta ideia, Cidreira (2015) explica como isso ocorre relacionando os conceitos de moda, roupa e indumentária e como podem se diferenciar, apesar de serem abordados constantemente de forma associada. Roupa e indumentária são sinônimos, já que significam algo que reveste o indivíduo. Moda, por sua vez, pode ser entendida como um uso passageiro que dita a forma de se vestir e de como se comportar, mas também como vontades, desejos e costumes. Há uma relação entre moda e roupa, mas quando se trata de um contexto de tradição, como na Umbanda, a roupa passa a transcender a moda (Cidreira, 2015).

No entanto, a moda e a roupa expressam identidade e comportamento, ou seja, possuem um poder comunicativo, revelando hábitos, rituais e crenças de quem usa esta indumentária. Como afirma Souza (1987), a vestimenta é uma linguagem que sempre serviu para que indivíduos tornassem inteligíveis conceitos abstratos como suas emoções, as ocasiões sociais, o nível do portador da roupa. Nesse contexto, Medina (2020) cita como muitas vezes esses símbolos só fazem sentido para quem está inserido num determinado grupo social, como uma religião. Para o médium de Umbanda, as vestimentas, acessórios e cores carregam um valor muito maior do que o de adereço, eles estabelecem uma conexão com a sua espiritualidade. Negreiros (2017) evidencia isso ao relatar em sua pesquisa a relação de uma das entrevistadas com a indumentária de sua orixá, Oxum:

Mona Dewá (Eunice de Cássia), é equede e iniciada para Oxum há, aproximadamente, trinta e sete anos. Ela é responsável por cuidar e adornar a divindade. Mona passa por todo o processo de vestir Oxum, assim como também dançar com ela no barracão em dias de festa. Para Mona, vestir as divindades é um sinal de cuidado e carinho, sendo a roupa para os adeptos um sinal de que você está dentro da religião. (Negreiros 2017 p. 91)

Apesar da pesquisadora relatar sobre Candomblé, na Umbanda a roupa também adquire essa dimensão ritualística. Silva (2008), também sobre o Candomblé, fala como as roupas e adereços são revestidos pela aura da divindade quando o médium os está usando durante o transe. Na Umbanda, a indumentária também é revestida de uma energia chamada de Axé, a força mágica de um terreiro representada pelo segredo dos objetos pertencentes às várias linhas e entidades (Pinto, 2007).

4.1 Centro Espírita de Umbanda General de Brigada

Fundado em 2022, o Centro Espírita de Umbanda General de Brigada é um terreiro localizado na cidade de Fortaleza, no Ceará (Por questões de privacidade, a localização exata do terreiro não será exposta). Trata-se de uma casa de família cujo quintal é utilizado para giras e outras práticas religiosas, como a reza do terço e o desenvolvimento mediúnico. Lá encontra-se um congá - um altar com imagens das entidades e outras figuras sagradas - e diversos objetos utilizados durante os rituais citados, como acessórios de entidades, guias de proteção, banhos de limpeza, velas, entre outros. Sua fundadora é Sílvia Policarpo de Souza, 55 anos. Ela é a Mãe de Santo do Centro e o mantém junto com sua família. Seu marido é o cambone - assistência - da casa e seu filho mais novo o tambozeiro. A casa não tem muitos filhos de santo, tanto por conta do espaço quanto por preferência de Mãe Sílvia.

Em outubro de 2024, meu parceiro romântico, Yan dos Anjos, fisioterapeuta, relatou que estava atendendo um paciente que exercia a função de ogã — indivíduo incumbido de tocar o tambor durante as cerimônias — em um terreiro onde sua mãe biológica atuava como Mãe de Santo. O nome desse paciente era Jarder Policarpo, e, ao saber que tanto meu parceiro quanto eu estávamos iniciando nossa vivência na Umbanda, ele nos convidou para conhecer o terreiro de sua família.

Neste contexto, foram realizadas mais de dez visitas ao terreiro desde o convite inicial de Jarder. Ademais, com a finalidade de obter dados para o cumprimento do objetivo

geral deste trabalho, foi realizada em 20 de janeiro de 2025, uma entrevista com Mãe Silvia. Ela afirma inicialmente que, apesar de ter “nascido na religião”, ela não gostava do culto, iniciando-se na Umbanda apenas aos 15 anos de idade. Mesmo não fazendo parte, sempre teve um grande respeito. Uma vez dentro da religião, diz que “pegou gosto” e desde então dedicou-se por completo.

Conta que seu tio biológico era seu Pai de Santo e que quando ela tinha 24 anos ele deu seu “cruzo”, uma graduação para ser Mãe de Santo. Devido a problemas pessoais, seu tio não estava participando de nenhuma casa de Umbanda, então, sua mãe biológica iniciou uma para que ele pudesse frequentar:

Aí quando a minha mãe resolveu botar... Um congazinho para todo domingo que ele ia visitar a minha avó, a mãe dele, e as irmãs, que morava todo mundo junto. Aí ele trabalhava no domingo, recebia as entidades dele. Quando ele desencarnou, ela continuou. No caso, eu junto. (Silvia Policarpo, 20 de janeiro de 2025)

Inicialmente, Mãe Silvia não tinha intenção de abrir um terreiro, mas depois de passar anos trabalhando na casa de sua mãe biológica, abriu o seu próprio, uma vez que sua tia - que também considera uma mãe - se mudou para um local diferente, que atua hoje como Centro.

Quando perguntada sobre a influência da Umbanda em sua vida, a entrevistada respondeu que apesar do longo tempo na religião - mais de 40 anos - a forma que ela atua permanece a mesma de quando começou:

Quando eu tinha minhas tristezas... Eu pegava meu cachimbo... E vinha pra cá rezar. Mas era intuição. Eu sentia essa vontade. Quando eu tinha uma raiva... Eu pegava meu cachimbo e vinha rezar. A raiva passava, aquilo me amenizava. Eu fui me curando de muita coisa. Tristeza, muita mágoa, muita raiva que eu tinha [...]. E a Umbanda me curou. E hoje não é diferente. É da mesma forma.
(Silvia Policarpo, 20 de janeiro de 2025)

Segundo Barbosa Júnior (2014), a Umbanda visa o equilíbrio do corpo, mente e espírito - a saúde física, o padrão de pensamento e o desenvolvimento espiritual de cada indivíduo. É possível perceber esta afirmação pelo relato de Mãe Silvia.

Quando o assunto se voltou à indumentária de Umbanda, inicialmente foi perguntado à entrevistada sobre uma visão geral de suas simbologias. Mãe Silvia começa falando da cor branca nas roupas, que representa a paz e a pureza. Esta cor também está associada ao orixá Oxalá (Barbosa Júnior, 2014). Também comentou sobre a questão da modéstia que se deve ter ao participar de uma gira em um terreiro, um local sagrado:

E a roupa, a gente quer ela bem vestida pra não ter que chamar atenção de outras formas. Para que a pessoa não desfoque as outras. Porque tem mulher que vai com a blusa decotada, não permito. Vai com a perna de fora, não permito. (Sílvia Policarpo, 20 de janeiro de 2025)

Cidreira (2015) cita que a roupa faz parte da construção cultural de um povo, na sua dimensão simbólica, reforçando significados, valores e tradições, então em contextos que exigem mais respeito - como um culto religioso - roupas mais conservadoras são exigidas. A entrevistada também comenta que em seu terreiro, não há vaidade nem exibicionismo, pois, para ela, não é preciso ter acessórios chamativos:

Aqui, no meu caso, eu quero o mínimo. Eu não quero aqueles cocar, mirabolante, eu até nem tenho. O guia bota só a faixazinha. O chapéu do mestre, da mestra [...] se a preta velha chegar e quiser por bem, botar um pano nas pernas, representando a saia. (Sílvia Policarpo, 20 de janeiro de 2025)

Corral (2010) cita que uma das quatro palavras que pode resumir a Umbanda - além de amor, caridade e fé - é a humildade. Este valor está presente nas falas de Mãe Sílvia sobre como a roupa deve ser dentro de um terreiro.

Em determinado momento da entrevista foram feitas perguntas sobre a simbologia específica de determinadas linhas, que serão tratadas a seguir.

4.2 Exu e Pombogira

Primeiramente, é preciso uma diferenciação de duas divisões do culto de Umbanda: a Esquerda e a Direita. Barbosa Júnior (2014) faz a associação de que, historicamente, o conceito de “esquerdo” tem conotações negativas, como a perseguição de pessoas canhotas na Idade Média. Porém, o autor afirma que as entidades que trabalham na linha de Esquerda são apenas incompreendidos, são trabalhadores que cuidam de energias mais “pesadas” e obscuras. Já a linha da Direita é chamada de seu oposto complementar, ou seja, entidades que trabalham numa área com energias mais leves.

Neste contexto, Exus e Pombogiras são da Esquerda. São, respectivamente, entidades masculinas e femininas que quando encarnados tiveram vidas difíceis mas que no plano espiritual praticam a caridade, são responsáveis por trazer luz e proteção e, entre tantas outras coisas, serem guardiões dos “espíritos perdidos”. Quando perguntada sobre a simbologia da indumentária de Exus e Pombogiras, Mãe Sílvia traz novamente a questão das cores, dessa vez mencionando preto e vermelho como as que são associadas a estas entidades:

O vermelho significa o sangue e o preto significa que ele é um guia que trabalha na escuridão, trabalha nas sombras. Ele é a luz na sombra. E o negro vem representando isso aí (Sílvia Policarpo, 20 de janeiro de 2025).

Além de representar o sangue, que representa a vida, Eva Heller (2013) cita o vermelho como a cor de todas as paixões, do amor ao ódio. Especificamente às Pombogiras, esta cor representa, além do amor romântico, o desejo, a paixão sexual, a luxúria, pois estas são suas áreas de atuação (Barbosa Júnior, 2014). Mãe Sílvia também destaca o uso de acessórios destas entidades femininas:

A flor é um acessório que ela, além de ser um enfeite ali, um acessório para deixar mais bonita. Eu vejo que as Pombogiras gostam de estar assim, arrumadas, de ter uma joia, um brinco. Gostam de estar arrumadas. É da forma como ela vinha quando encarnada. E é aquela forma de riqueza, de transparecer, beleza, felicidade. Porque quando a gente arruma, a gente fica bem. E é isso que ela quer passar (Sílvia Policarpo, 20 de janeiro de 2025).

Figura 1 - Mãe Sílvia Incorporada com uma Pombogira



Fonte: Acervo do autor (2025)

Mãe Sílvia também menciona que, além dessa ligação das roupas representarem como estas entidades se vestiam em vida, elas carregam uma energia própria, dando então este valor ritualístico. Neste contexto, roupas que Exus e Pombogiras comumente usam são bengalas e cartolas para as entidades masculinas (Barbosa Júnior, 2014) e vestidos e saias e acessórios como bijuterias, flores e até mesmo perfumes para as femininas (Montgomery, 2014).

4.3 Preto Velho

Segundo Barbosa Júnior (2014), Pretos Velhos e Pretas Velhas são os espíritos que, na roupagem de escravos, evoluíram por meio da dor, do sofrimento e do trabalho forçado. São conhecidos por sua humildade, tolerância, perdão e compaixão. Estas entidades pertencem à linha da Direita.

Para Mãe Sílvia, esta é a linha que mais tem carinho e familiaridade. Inclusive, a primeira entidade que incorporou foi uma Preta Velha chamada Mãe Maroca, com quem trabalha até hoje. Quando perguntada sobre a questão da indumentária, a entrevistada destacou que as cores que estão relacionadas a estas entidades são preto e branco. Como mencionado antes, o branco representa a paz e a pureza, já o preto, neste contexto, pode ser relacionado à morte (Eva Heller, 2013).

É possível fazer uma associação desta simbologia da cor preta quando se leva em consideração o fato de que a linha de Pretos Velhos está ligada a Obaluaê, orixá da saúde, das doenças e da morte. Além disso, a saudação feita a essas entidades é “Adorei as almas!” (Barbosa Júnior, 2014), ou seja, percebe-se a relação da linha com as questões mais ligadas ao espiritual, reforçando sua posição na Direita, já que a Esquerda é mais ligada ao plano material (Montgomery, 2014).

Quando indagada sobre os trajes destas entidades, Mãe Sílvia destacou a simplicidade da linha:

A questão do lenço da cabeça ser uma coisa de proteção também pro médium. Agora, na época que os escravos, você lembra que os escravos usavam aquele turbante? E essa tradição continua. E o preto e o branco, a roupa, né? O chale tem alguns pretos velhos que gostam de usar porque não gostam de nada mostrando. E tudo isso, como era as vestimentas deles nas épocas que eram farrapos, até, porque eles usavam coisas que eram “dadas”. Uma colega minha, que a roupa dela era de algodão, que ela mesmo fez, aquele bem simplesinho, porque ela quis presentear. E eu acho que os pretos velhos é a linha mais simples mesmo, né? Que não tem muita coisa. Não faz questão de luxo nenhum. Tanto faz servir café numa coité ou num copo. [...] porque na Umbanda é o que o preto velho representa. É a paz, a humildade, a simplicidade, a caridade em primeiro lugar. E os acessórios são os mais simples possíveis, se você quiser, se você quiser dar uma coisa melhor, ele também não faz questão. Ele vai estar ali por você, pelo seu coração (Sílvia Policarpo, 20 de janeiro de 2025).

Figura 2 - Mãe Sílvia Incorporada com uma Preta Velha



Fonte: Acervo do autor (2025)

A fala da entrevista reafirma o que Barbosa Júnior (2014) determina como característica principal dos Pretos Velhos. Acrescentando à fala de Mãe Sílvia, acessórios comuns usados por estas entidades são chapéus de palha, batas e cachimbos.

4.4 Caboclos

A linha de Caboclos é muito ligada à natureza e ao orixá Oxóssi, senhor das matas, além de reforçarem a presença da influência indígena na formação da cultura e sociedade brasileira (Barbosa Júnior, 2014). Mãe Sílvia destaca o verde como a cor destas entidades. Além de simbolizar as folhagens, esta cor representa a fertilidade e a esperança (Eva Heller, 2013).

Em relação às vestes propriamente ditas, a entrevistada cita o pano ou lenço de cabeça como peça destaque para a linha, trazendo um significado para além do adorno:

Quanto a cobrir a cabeça, é porque a nossa cabeça é sagrada, aqui é muito... Nossa, ninguém pode tocar. A não ser o seu pai de santo. E se a cabeça tá ali coberta, dependendo do local onde você for, onde você está, quem está (Sílvia Policarpo, 20 de janeiro de 2025).

Figura 3 - Mãe Sílvia Incorporada com um Caboclo.



Fonte: Acervo do autor (2025)

Apesar de que no Centro de Mãe Sílvia não usarem cocares, é muito comum seu uso em outros terreiros. Além disso, penachos e maracás também são muito vistos quando médiuns estão incorporados com essas entidades (Cumino, 2014).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho buscou, inicialmente, traçar um panorama da formação da sociedade brasileira, destacando a influência da cultura europeia em um território vasto e com condições adversas. A colonização, liderada por Portugal, impôs seu poder, resultando em um processo que possui complexidade e contradições. A análise da miscigenação no Brasil revelou a fusão de três grupos étnicos – negro africano, branco europeu e indígena – como um elemento central na formação da identidade nacional. No entanto, o "mito das três raças" foi problematizado, expondo a incoerência entre a harmonia propagada e a hierarquia social que favorecia os brancos.

A pesquisa apresentou também a influência das três raças na cultura brasileira, abrangendo costumes alimentares, vocabulário, hábitos e festividades. Tudo isso para destacar a religião, um dos elementos centrais deste artigo. Foram mencionados diversos cultos e religiões que fazem parte do social brasileiro, como o catolicismo, a pajelança cabocla e os cultos de matriz africana, como o Candomblé, além do foco deste artigo, o culto de Umbanda.

Neste contexto, foi explorada sua origem, significados e fundamentos, ressaltando seu sincretismo religioso e sua capacidade de "antropofagizar" elementos de diversas crenças. As diferentes perspectivas sobre o surgimento da Umbanda foram apresentadas, desde o "mito da fundação" até as análises que a relacionam com o contexto social e urbano do início do século XX.

A pesquisa dedicou-se à análise da simbologia da indumentária nas giras do Centro Espírita de Umbanda General de Brigada, compreendendo-a como um elemento de comunicação e expressão de identidade, crenças e valores. Por meio da entrevista com Mãe Sílvia Policarpo, fundadora do Centro, foi possível aprofundar a compreensão sobre a importância da indumentária como conexão com a espiritualidade e o Axé do terreiro. Também foi explorada a simbologia específica das vestimentas de Exus e Pombogiras, Pretos Velhos e Caboclos, desvendando seus significados e cores, como o preto e o vermelho, o branco e o verde, respectivamente. Com a fala de Mãe Sílvia, foi possível compreender como a indumentária, para além da estética, representa a história de vida e a energia das entidades, estabelecendo uma conexão entre o plano material e espiritual.

Ao analisar como a formação da sociedade brasileira, a influência das três raças e a simbologia da indumentária na Umbanda se relacionam conclui-se que este estudo não só contribui para a compreensão da complexidade e diversidade da cultura do Brasil, mas

também evidencia a relevância da roupa para além de um adereço, podendo receber uma função que transcende o mercado da moda e fazer parte de um universo mitológico e sagrado.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Ivy. **A influência da cultura indígena na indumentária**. Actas de Diseño 3, Palermo, v. 3, n. 1, p. 33-34, jul. 2007.

ARANTES, Nélío. **Pequena história do carnaval no Brasil**. Revista Portal de Divulgação, [S.L.], v. 29, n. 3, p. 6-20, fev. 2013.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial de umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014. 407 p.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BUENO, Eduardo. **Brasil, uma história**. Rio de Janeiro: Leya, 2003. 480 p.

CIDREIRA, Renata Pitombo (Org.). **As vestes da boa morte**. Cruz das Almas: Editora da UFRB, 2015.

CORRAL, Janaína Azevedo. **As sete linhas de umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2010.

COSTA, Cleonildes Aquino da. **Festa junina: síntese de uma mistura cultural**. 2012. 36 f., il. Monografia (Licenciatura em Artes Visuais) - Universidade de Brasília, Universidade Aberta do Brasil, Sena Madureira-AC, 2012.

CUMINO, Alexandre. **Umbanda não é macumba: Umbanda é religião e tem fundamento**. São Paulo: Editora Madras, 2014. p. 155.

DAMATTA, Roberto. **Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira**. In: Relativizando uma introdução à antropologia social. Petrópolis, Vozes, 1981, p. 58-85. p.68-75.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias da gente brasileira: Colônia**. São Paulo: Leya, 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 48ª ed. rev. São Paulo: Global, 2003. 719 p.

GIUMBELLI, E. 2002 **Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro**", in SILVA. V. G. (org) Caminhos da alma menona afro-brasileira, São Paulo, Summus. pp. 183-217.

GONÇALVES, Emily; MELLO, Fernanda. **Educação indígena**. 2009. 5 f. TCC (Graduação) - Curso de Curso de Formação de Docentes, Colégio Estadual Wolff Klabin, Telêmaco Borba, 2009.

HELLER, Eva. **A psicologia das cores: como as cores afetam a emoção e a razão**. 1. ed. São Paulo: G. Gili, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das letras. 1936

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: UFPA, 1990.

MEDINA, Isis Saraiva Leão. **"Sou da linha de Umbanda": A simbologia presente na indumentária de Preto Velho e Exu no ritual de Umbanda**. 2020. 50 f. TCC (Graduação) - Curso de Design - Moda, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1985.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PINTO, Altair. **Dicionário da umbanda**. Rio de Janeiro: Eco, 2007. 229 p.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. **O Axé nas roupas: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Redandá**. 2017. 133 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. **É com certeza uma casa luso-afro-brasileira**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v.26, n.1/2, 1995, p.56-64.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. **Os processos de reetificação da umbanda no**

Ceará. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 34, n.2, 2003, p. 79-87.

PRANDI, R. (1990). **Modernidade com feitiçaria:** candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social*, 2(1), 49-74.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROHDE, Bruno Faria. **Umbanda, uma Religião que não Nasceu:** Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. Revista de Estudos da Religião. São Paulo, pp. 79-96. Março, 2009.

SARAIVA, Emmanuel de Jesus. **A influência africana na cultura brasileira.** São Luiz: Clube dos Autores, 2016. 165 p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Arte religiosa afro-brasileira:** as múltiplas estéticas da devoção brasileira. Debates do NER, Porto Alegre, n. 13, p. 97-113, 2008.

SONATI, Jaqueline Girnos; VILARTA, Roberto. **Influência culinárias e diversidade cultural da identidade brasileira:** imigração, regionalização e suas comidas. In: QUALIDADE de vida e cultura alimentar. Organização de Roberto Teixeira Mendes, Roberto Vilarta, Gustavo Luis Gutierrez. Campinas, SP: IPES, 2009. 176 p., il. ISBN 9788598189215 (broch.). Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/12122>. Acesso em: 17 fev. 2025. p. 137-147 (cap.14).

SOUZA, Gilda de Mello. **O espírito das roupas – A moda do século XIX.** São Paulo, Companhia das Letras,