




**ETNOGÊNESE AFRO-INDÍGENA E AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO
BRASIL: HISTÓRIA DO CANDOMBLÉ, UMBANDA E BENZIMENTO**

**AFRO-INDIGENOUS ETHNOGENESIS AND AFRICAN RELIGIONS IN BRAZIL:
HISTORY OF CANDOMBLÉ, UMBANDA AND BENZIMENTO**

**ETNOGÉNESIS AFROINDÍGENA Y RELIGIONES AFRICANAS EN BRASIL:
HISTORIA DE CANDOMBLÉ, UMBANDA Y BENZIMENTO**

 <https://doi.org/10.56238/levv17n59-053>

Data de submissão: 27/03/2026

Data de publicação: 27/04/2026

Felipe Silva Sales

Mestre em Arqueologia e Doutorando em Estudos Antropológicos do Patrimônio Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural
Instituição: Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

E-mail: felsales@hotmail.com

Lattes: lattes: <http://lattes.cnpq.br/2703374190860572>

RESUMO

Este artigo examina a formação histórica das religiões de matrizes africanas no Brasil – em especial o candomblé, a umbanda e a tradição das benzedeiras (rezadeiras) – sob a perspectiva de um processo de etnogênese afro-indígena. Argumenta-se que essas tradições religiosas emergiram do encontro entre elementos culturais africanos e indígenas no contexto colonial e pós-colonial brasileiros, incorporando também influências europeias (notadamente do catolicismo e do espiritismo), mas mantendo essencialmente um caráter afro-indígena. Inicialmente, apresentam-se as origens e o desenvolvimento do candomblé e da umbanda, destacando as contribuições das cosmologias africanas e ameríndias na conformação de seus panteões, rituais e práticas. Em seguida, discute-se a tradição popular das benzedeiras, entendida como parte desse mesmo mosaico religioso afro-indígena, preservando saberes de cura e espiritualidade transmitidos por gerações. Ao longo do texto, evidencia-se que tais religiões desempenham papel fundamental na construção da identidade étnica, da memória coletiva e da resistência cultural no Brasil. Ressalta-se também a pluralidade interna desses movimentos – existem múltiplos candomblés, umbandas e formas de benzimento – bem como os laços históricos e simbólicos que os interligam, fruto de trajetórias comuns de sincretismo e recriação cultural. Por fim, o artigo sustenta que candomblé, umbanda e benzimento são manifestações inseparáveis de um complexo processo de etnogênese afro-indígena, estando entrelaçados na formação da religiosidade brasileira e refletindo a diversidade e a riqueza das heranças africanas e indígenas no país.

Palavras-chave: Candomblé. Umbanda. Benzedeiras. Afro-Indígena. Etnogênese.

ABSTRACT

This article examines the historical formation of African-derived religious traditions in Brazil—especially Candomblé, Umbanda, and the popular healing practices of benzedeiras (folk blessers)—from the perspective of an Afro-Indigenous ethnogenetic process. It argues that these religious traditions emerged from the encounter between African and Indigenous cultural elements within the Brazilian colonial and postcolonial context, incorporating European influences—particularly from

popular Catholicism and Spiritism—while maintaining an essentially Afro-Indigenous character. The article first addresses the origins and historical development of Candomblé and Umbanda, highlighting the contributions of African and Amerindian cosmologies to the configuration of their pantheons, rituals, and practices. It then discusses the popular tradition of benzimento, understood as part of the same Afro-Indigenous religious mosaic, responsible for preserving healing knowledge and spiritual practices transmitted across generations. Throughout the text, it is demonstrated that these religious expressions play a fundamental role in the construction of ethnic identity, collective memory, and cultural resistance in Brazil. The article also emphasizes the internal plurality of these traditions—acknowledging the existence of multiple Candomblés, Umbandas, and forms of benzimento—as well as the historical and symbolic ties that connect them, shaped by shared trajectories of cultural reconfiguration. Finally, it argues that Candomblé, Umbanda, and benzimento are inseparable manifestations of a complex Afro-Indigenous ethnogenetic process, deeply intertwined with the formation of Brazilian religiosity and reflective of the diversity and richness of African and Indigenous heritages in the country.

Keywords: Candomblé. Umbanda. Folk Healing. Afro-Indigenous. Ethnogenesis.

RESUMEN

Este artículo examina la formación histórica de las religiones de base africana en Brasil –especialmente el candomblé, la umbanda y la tradición de los curanderos (oraciones)– desde la perspectiva de un proceso de etnogénesis afroindígena. Se argumenta que estas tradiciones religiosas surgieron del encuentro entre elementos culturales africanos e indígenas en el contexto colonial y poscolonial brasileño, incorporando también influencias europeas (notablemente el catolicismo y el espiritismo), pero manteniendo esencialmente un carácter afroindígena. Inicialmente, se presentan los orígenes y desarrollo del Candomblé y la Umbanda, destacando las contribuciones de las cosmologías africanas y amerindias en la configuración de sus panteones, rituales y prácticas. A continuación, se analiza la tradición popular de los curanderos, entendida como parte de este mismo mosaico religioso afroindígena, preservando conocimientos de curación y espiritualidad transmitidos de generación en generación. A lo largo del texto, queda claro que dichas religiones juegan un papel fundamental en la construcción de la identidad étnica, la memoria colectiva y la resistencia cultural en Brasil. También se destaca la pluralidad interna de estos movimientos –existen múltiples Candomblés, Umbanda y formas de bendición–, así como los vínculos históricos y simbólicos que los interconectan, resultado de trayectorias comunes de sincretismo y recreación cultural. Finalmente, el artículo sostiene que Candomblé, Umbanda y benzimento son manifestaciones inseparables de un complejo proceso de etnogénesis afroindígena, que se entrelazan en la formación de la religiosidad brasileña y reflejan la diversidad y riqueza de las herencias africanas e indígenas en el país.

Palabras clave: Candomblé. Umbanda. Benzedeadas. Afroindígena. Etnogénesis.



1 INTRODUÇÃO

As religiões de matrizes africanas no Brasil — com destaque para o candomblé e as umbandas, em diálogo histórico com práticas populares de cura como o benzimento realizado por rezadeiras e benzedoras — constituem um eixo estruturante da história social, cultural e religiosa brasileira, tanto por sua densidade cosmológica quanto por sua centralidade na produção de pertencimentos, memórias e formas coletivas de proteção simbólica (BASTIDE, 1971; PRANDI, 2001; NEGRÃO, 1996). Longe de representarem “transplantes” intactos de sistemas rituais africanos, tais tradições devem ser compreendidas como formações históricas produzidas na experiência colonial e pós-colonial, em contextos marcados por escravização, catequese, repressão policial e rearranjos comunitários, nos quais grupos africanos de distintas procedências, populações indígenas e referências europeias (sobretudo o catolicismo popular e, mais tarde, o espiritismo kardecista) interagiram, disputaram e recriaram repertórios rituais e teológicos (DANTAS, 1988; CAPONE, 2004; ORTIZ, 1999). Nesse quadro, a noção de etnogênese oferece um caminho analítico mais produtivo do que vocabulários antigos de “mistura” cultural, ao permitir descrever a constituição histórica de coletivos, identidades e regimes de conhecimento que se reorganizam, ganham coerência interna e produzem tradições, sem supor essências fixas nem reduzir a dinâmica a um somatório de influências (BARTH, 2000; PACHECO DE OLIVEIRA, 1998).

Compreender candomblés, umbandas e benzimentos como expressões de uma etnogênese afro-indígena implica reconhecer que a formação desses campos religiosos não se resume à sobrevivência de “africanismos”, mas envolve processos ativos de reconstrução social, ritual e política, nos quais o vínculo com a África se reatualiza no Brasil por meio de linhagens, casas, “nações”, liturgias e tecnologias do sagrado, ao mesmo tempo em que se incorporam — de modo situado e variável — entidades, paisagens e conhecimentos associados ao mundo indígena (como os caboclos, encantados e repertórios de cura pela folha e pela reza) (VERGER, 1999; PRANDI, 2001; CAPONE, 2004). A literatura antropológica sobre o candomblé evidencia, por exemplo, que as “nações” e ortodoxias são também resultados históricos e políticos, produzidos em disputas por legitimidade e autoridade religiosa, e não simples reflexos diretos de uma África homogênea (DANTAS, 1988; CAPONE, 2004). De modo convergente, estudos sobre a umbanda apontam que suas “origens” não podem ser reduzidas a uma narrativa fundacional única, devendo ser analisadas a partir de trajetórias mais longas e heterogêneas de práticas mediúnicas, curas, macumbas e reorganizações urbanas do sagrado, que articulam caboclos, pretos-velhos e orixás em gramáticas distintas conforme regiões, linhagens e projetos religiosos (NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999). Já o benzimento e as práticas de rezadeiras e benzedoras, frequentemente lidas apenas como catolicismo popular, mostram-se mais bem compreendidas quando situadas como tecnologias comunitárias de cuidado e cura que operam na fronteira porosa entre devoções cristãs, saberes tradicionais da folha, regimes locais de encantamento

e concepções de corpo e espírito historicamente produzidas na experiência afro-indígena brasileira (BRANDÃO, 1985; BEZERRA; VIDEIRA; CUSTÓDIO, 2020).

Este artigo propõe, portanto, uma leitura histórica e crítica dessas tradições como campos plurais — “vários candomblés”, “várias umbandas”, múltiplas formas de benzer — em que a diversidade interna não é ruído, mas parte constitutiva de sua própria historicidade, marcada por diferentes territorialidades, redes de transmissão, regimes de autoridade e formas de pertencimento (PRANDI, 2001; NEGRÃO, 1996). Ao enfatizar a etnogênese afro-indígena, o texto busca evidenciar as conexões estruturais e as circulações concretas (de pessoas, entidades, ritos, folhas, narrativas e objetos) que tornam inseparáveis, em muitos contextos, o universo dos terreiros e o universo das curas populares, sem apagar tensões, hierarquias e disputas internas por legitimidade (CAPONE, 2004; DANTAS, 1988). Nessa direção, sustenta-se que candomblés, umbandas e benzimentos funcionam como formas históricas de produção de memória e etnicidade no Brasil: elaboram continuidades, recriam ancestralidades, instituem comunidades morais e oferecem repertórios de interpretação do mundo que permanecem decisivos para compreender a formação social brasileira e suas matrizes de pertencimento (BASTIDE, 1971; PRANDI, 2001; ORTIZ, 1999).

2 ORIGENS AFRO-INDÍGENAS: FORMAÇÃO HISTÓRICA DO CANDOMBLÉ, UMBANDA E CULTOS DE CURA

A origem das religiões afro-brasileiras remonta ao período colonial, em meio às condições adversas da escravização africana e do choque cultural resultante do contato entre africanos, europeus e indígenas. Milhões de africanos de diversas etnias (iorubás/Nagôs, fon/Jeje, bantus de Angola, Congo, Moçambique, entre outros) foram trazidos ao Brasil entre os séculos XVI e XIX, cada grupo portando suas línguas, cosmologias e práticas rituais próprias. Desenraizados de suas terras de origem e misturados nos engenhos, fazendas e centros urbanos coloniais, esses indivíduos viram-se compelidos a recriar formas de culto coletivo em solo estrangeiro, frequentemente ultrapassando barreiras étnicas e estabelecendo pontes simbólicas entre tradições distintas. Roger Bastide, em seus estudos clássicos, descreveu esse processo como um intenso *sincretismo interafricano*: na diáspora, negros de nações diversas compartilhavam terreiros e rituais, amalgamando orixás de origem iorubá com voduns da costa da Mina e com *nkisi* de matrizes bantus, por exemplo (BASTIDE, 1971). Dessa forma, o que hoje conhecemos por candomblé já nasceu, em certo sentido, como um produto híbrido – uma “nação” religiosa brasileira formada a partir da união de diferentes nações africanas sob um novo contexto sociocultural.

Paralelamente à fusão entre as distintas tradições africanas, houve também significativa interação com elementos indígenas e europeus. Nas zonas de contato entre escravos africanos e populações nativas, especialmente em áreas menos fiscalizadas pelas autoridades coloniais (sertões,

quilombos e periferias urbanas), registrou-se uma troca de saberes e práticas espirituais. Povos indígenas legaram conhecimentos sobre ervas medicinais, plantas de poder e rituais de cura que foram prontamente incorporados por curandeiros e líderes espirituais de origem africana. Muitas plantas sagradas utilizadas nos terreiros afro-brasileiros foram absorvidas da farmacologia indígena local, e certos espíritos da natureza – frequentemente chamados de caboclos – encontraram espaço nos panteões em formação. Por outro lado, a influência europeia se fez sentir sobretudo através do catolicismo imposto pelos colonizadores: a Igreja Católica batizava compulsoriamente os cativos e proibia explicitamente os “feitiços gentílicos”. Contudo, em vez de eliminar as crenças africanas, essa repressão resultou em um sincretismo estratégico, no qual santos católicos foram associados às divindades africanas, permitindo o culto disfarçado destas últimas. Assim, por exemplo, São Jorge passou a ser associado a Ogum, Nossa Senhora da Conceição a Oxum, Santo Antônio a Exu, e assim por diante – uma tática de sobrevivência cultural amplamente documentada (CINTRA, 1985, p.74). Conforme sintetiza Raimundo Cintra, “*o candomblé é a denominação dada aos cultos sincréticos africanos, com influência indígena ou ameríndia*”, isto é, cultos populares originados da herança religiosa africana adaptada às novas terras e circunstâncias (CINTRA, 1985, p.74).

Já no século XVIII há registros formais da prática de rituais afro-brasileiros sincréticos, muitas vezes condenados pelas autoridades como *feitiçaria*. Um caso emblemático é o de Luzia Pinta, uma mulher centro-africana escravizada que viveu em Minas Gerais. Luzia Pinta liderava cerimônias conhecidas como *calundu*, termo de origem banta que designava sessões de cura e invocação de espíritos através de danças e cantos ritualísticos. Documentos históricos revelam que, durante os *calundus* de Luzia Pinta no final do século XVIII, havia emprego de objetos consagrados, ervas e bebidas nos ritos de transe, e que tais práticas sincréticas combinavam elementos da tradição africana com conhecimento de raízes nativas locais – fato que levou a Inquisição a acusá-la de feitiçaria (DANTAS, 1988). O *calundu* de Luzia Pinta não foi um fenômeno isolado: em todo o Brasil colonial e imperial, emergiram cultos afro-indígenas de cura, conduzidos ora por africanos escravizados ou libertos, ora por populações mestiças e indígenas, nos quais se articulavam práticas rituais, uso de ervas, invocação espiritual e técnicas de transe, fundindo referências africanas, indígenas e elementos do catolicismo popular (BASTIDE, 1971; DANTAS, 1988; SWEET, 2003). Esses cultos, frequentemente classificados pelas autoridades como feitiçaria ou curandeirismo, atuavam de forma majoritariamente clandestina, prestando assistência espiritual e terapêutica às camadas sociais marginalizadas, em contextos marcados pela ausência de acesso à medicina institucional e pela repressão religiosa (SWEET, 2003; CALAINHO, 2008). A partir dessas práticas rituais e redes de cura popular estruturaram-se, ao longo do século XIX, tanto os terreiros de candomblé enquanto formas mais institucionalizadas do culto afro-brasileiro quanto expressões difusas da religiosidade popular, como o benzimento e as rezas de cura, que mais tarde também contribuiriam para a conformação

histórica das umbandas urbanas no início do século XX (DANTAS, 1988; NEGRÃO, 1996; PRANDI, 2001).

No que tange ao candomblé propriamente dito, seu florescimento institucional é geralmente situado na primeira metade do século XIX, especialmente na cidade de Salvador (Bahia), que abrigava uma numerosa população africana livre e liberta após a repressão ao tráfico negreiro. É célebre a fundação, por volta de 1830-1850, de terreiros matriciais como a Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Gantois e o Alaketu – todos vinculados à chamada *nação Nagô* (iorubá) e estabelecidos por mulheres africanas ou descendentes (as famosas iyalorixás) oriundas em sua maioria da região nagô-ketu do Golfo do Benim. Esses terreiros estabeleceram os alicerces do candomblé enquanto religião estruturada, com panteão organizado (dezenas de orixás identificados com santos católicos), liturgia própria (toques de atabaque, cânticos em línguas africanas, oferendas, sacrifícios animais) e uma clara transmissão iniciática de conhecimentos. Contudo, mesmo nesses candomblés ditos “puros” nagô, a influência de outras matrizes já se fazia notar: muitos incluíram em sua rotina o culto paralelo aos caboclos – espíritos de ancestrais indígenas ou mestiços, geralmente cultuados em dias específicos ou em sessões separadas, no que se convencionou chamar *candomblé de caboclo*. Embora houvesse certa tensão dentro do candomblé acerca da legitimidade desses cultos de caboclo (alguns adeptos mais ortodoxos hesitavam em reconhecê-los como uma “nação” formal), na prática quase todos os terreiros baianos acabaram por abrigar, ainda que de modo secundário, ritos dedicados aos caboclos da mata e encantados locais (SANTOS, 1995 apud CARVALHO, 2016, p.27). O mesmo ocorreria em outras regiões: no Recife e em São Luís, por exemplo, casas de xangô e de tambor de mina mesclavam a veneração de divindades africanas (orixás nagôs, voduns jeje) com a de entidades ameríndias ou espíritos regionais chamados *encantados*. Em síntese, o candomblé consolidou-se no século XIX como um campo religioso afro-brasileiro de grande complexidade interna – congregando diferentes “nações” de culto africano (Ketu, Jeje, Angola, Congo etc.) e absorvendo progressivamente componentes indígenas e católicos conforme expandia suas redes de fiéis e interagia com o ambiente sócio-cultural brasileiro (CINTRA, 1985; DANTAS, 1988).

Enquanto o candomblé expandia-se sobretudo nos redutos urbanos e rurais com maior concentração de africanos e seus descendentes, outra vertente da religiosidade afro-brasileira ia se gestando no substrato popular das grandes cidades no final do século XIX e início do XX: as chamadas práticas de *macumba* ou *baixo espiritismo*, que mais tarde dariam origem à umbanda. No Rio de Janeiro, então capital federal, multiplicavam-se, desde as últimas décadas do Oitocentos, terreiros e centros nos subúrbios onde médiuns incorporavam espíritos de pretos-velhos (anciãos escravizados já falecidos), de caboclos indígenas e de outras entidades, realizando consultas espirituais, passes, benzimentos e trabalhos mágicos para clientelas principalmente das camadas populares. Essas reuniões sincréticas – ora chamadas genericamente de *macumbas*, *terços*, *sessões espíritas* ou *catimbó* –

combinavam elementos herdados dos cultos africanos (como a ideia de incorporação espiritual e certos cânticos em línguas africanas), práticas da pajelança indígena (uso de fumo, defumações com ervas nativas, invocação de espíritos da mata) e conceitos advindos do espiritismo kardecista europeu (notadamente a noção de caridade espiritual, comunicações mediúnicas e evolução das almas) (JORGE, 2013; VERGER, 1999). Trata-se, portanto, de um caldo cultural e religioso extremamente rico, que precedeu em décadas o surgimento formal da umbanda enquanto religião organizada. Pesquisas históricas recentes apontam, por exemplo, que já por volta de 1720 existia no Brasil um culto sincrético envolvendo elementos africanos, indígenas e portugueses, com práticas de cura, adivinhação, dança e transe espiritual – ou seja, um embrião da umbanda, mesmo que ainda sem esta denominação (JORGE, 2013, p.154). Ao longo do século XIX, figuras notórias como o curandeiro **Juca Rosa**, atuante no Rio de Janeiro imperial, alcançaram ampla projeção social em razão de suas práticas espirituais e terapêuticas de matriz afro-indígena, chegando a atrair a atenção de setores da elite branca da Corte, apesar da repressão institucional dirigida às práticas classificadas como feitiçaria e curandeirismo (CALAINHO, 2008; SWEET, 2003; SCHWARCZ, 1993). A atuação desses agentes religiosos evidencia a existência, anterior ao século XX, de um campo religioso popular estruturado em torno de práticas mediúnicas, rituais de cura e cosmologias afro-indígenas, o que desautoriza a interpretação segundo a qual a umbanda teria surgido de forma súbita ou ex nihilo no início do período republicano (NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999; JORGE, 2013). Ao contrário, tais práticas indicam que a umbanda foi sendo historicamente gestada de maneira coletiva e difusa, como desdobramento das experiências religiosas e cosmológicas de populações afrodescendentes e indígenas marginalizadas pela sociedade oficial, em um processo contínuo de etnogênese religiosa no Brasil (SWEET, 2003; PRANDI, 2001).

A fundação da umbanda é tradicionalmente associada a um episódio ocorrido em 15 de novembro de 1908, quando o jovem médium Zélio Fernandino de Moraes (um rapaz branco de 17 anos, morador de São Gonçalo-RJ) incorporou, em uma sessão espírita, um espírito identificado como *Caboclo das Sete Encruzilhadas*. Na narrativa clássica, este caboclo anunciou naquele momento a missão de estabelecer uma nova religião – denominada Umbanda – que permitiria a atuação dos espíritos de índios e negros em benefício das pessoas, sem o preconceito que haviam sofrido no meio espírita tradicional (onde tais entidades eram tidas como “atrasadas”). Zélio de Moraes e seus seguidores fundaram então o primeiro templo oficial de Umbanda (a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade), e a partir daí a nova religião difundiu-se rapidamente, principalmente nas décadas de 1920-1930, pelos centros urbanos do Sudeste (RIO DE JANEIRO, São Paulo, etc.), articulando-se em federações e realizando congressos (JORGE, 2013). Por muito tempo, a literatura umbandista celebrava esse evento de 1908 como o “mito de origem” da Umbanda, atribuindo a Zélio – um homem branco – o papel de fundador e codificador da religião. Entretanto, pesquisadores contemporâneos têm

questionado essa versão única das origens, argumentando que ela reflete um processo de embranquecimento historiográfico (VEIGA, 2021). Segundo essa visão crítica, exaltar Zélio como precursor nega o fato de que a umbanda já vinha sendo praticada informalmente por populações negras e mestiças antes do século XX, e acaba por “entregar a primazia” de uma religião afro-brasileira a um membro da elite branca (FIOROTTI apud VEIGA, 2021). De fato, sociólogos como Lucas Lucena Fiorotti e historiadores-sacerdotes como Guilherme Watanabe argumentam que Zélio de Moraes é melhor compreendido como parte de um processo coletivo mais amplo de estruturação da Umbanda, e não como seu criador ex-nihilo. Essa perspectiva alinha-se à segunda corrente interpretativa apontada por Jorge (2013), que vê a umbanda como um movimento difuso presente em vários estados, oriundo das práticas mágico-religiosas populares (*macumbas*) anteriores, cuja formalização por alguns líderes no início do século XX foi apenas a *ponta do iceberg* de um fenômeno cultural de longa duração. Ainda segundo Jorge (2013), a insistência em atribuir a origem da Umbanda a um pequeno grupo de pessoas brancas (Zélio e seus colaboradores) pode carregar um viés ideológico, especialmente considerando-se o contexto da Primeira República no Brasil, quando estavam em voga teorias de branqueamento racial e de valorização da herança europeia em detrimento das contribuições africanas e indígenas (SCHWARCZ, 1993). Ou seja, o mito fundacional de 1908, ao destacar um “herói civilizador” branco, teria atendido a anseios de legitimação social da Umbanda junto à classe média urbana, “escondendo um processo de constituição bem mais caótico e prolongado”, no qual lentamente se forjaram as condições culturais e espirituais para a emergência dessa religião (ROHDE, 2009, p.89, apud JORGE, 2013, p.158).

Em resumo, tanto o candomblé quanto a umbanda – cada qual a seu modo – são produtos históricos de um sincretismo pluricultural ocorrido no Brasil. No candomblé, predominou a manutenção dos cultos africanos tradicionais (especialmente dos orixás iorubás, *voduns* e *inkices*), adaptados a um novo ecossistema social e enriquecidos pela troca entre diferentes nações africanas e algumas influências externas. Já a umbanda constituiu-se explicitamente como uma religião universalista e integradora, conforme nota Pierre Verger, incorporando em sua doutrina elementos de cinco fontes principais: a tradição religiosa africana, o catolicismo popular, o espiritismo kardecista, a pajelança indígena e até correntes esotéricas orientais (VERGER, 1999, p.193; JORGE, 2013). De fato, a Umbanda nasceu e se desenvolveu como síntese tipicamente brasileira, na qual um caboclo indígena pode manifestar ensinamentos cristãos, ao lado de um preto-velho que cita Allan Kardec e de um orixá africano sincretizado com um santo – cena impensável fora do contexto histórico e social do Brasil. Essa síntese exemplifica perfeitamente o conceito de *etnogênese*: trata-se da criação de uma nova identidade religiosa e cultural a partir de componentes étnicos diversos, gerando algo original. Importa frisar que, apesar das diferenças entre candomblé e umbanda (que serão exploradas adiante), ambas compartilham esse berço comum afro-indígena e essa lógica de reconstrução simbólica em terra



brasilis. Ademais, como veremos, outras práticas como o benzimento tradicional também fazem parte desse universo e dialogam com essas religiões, evidenciando a inseparabilidade histórica entre os vários elementos da religiosidade afro-indígena no país.

3 DIVERSIDADE, SINCRETISMO E INTER-RELAÇÕES: CANDOMBLÉ, UMBANDA E BENZEDEIRAS

As religiões de matriz afro-indígena no Brasil caracterizam-se por uma expressiva diversidade interna, não podendo ser compreendidas como sistemas homogêneos ou blocos monolíticos de crença e prática ritual. Ao contrário, conformam um amplo espectro de doutrinas, performances rituais, regimes de autoridade religiosa e formas de pertencimento territorial e simbólico, o que autoriza falar, de maneira analiticamente mais precisa, na existência de “vários candomblés”, “várias umbandas” e múltiplas tradições de benzimento e rezas de cura, sem que isso implique a negação de fundamentos cosmológicos compartilhados (PRANDI, 2001; NEGRÃO, 1996; CAPONE, 2004). Essa pluralidade decorre de trajetórias históricas locais diferenciadas, das distintas experiências de contato entre populações africanas, indígenas e segmentos da sociedade colonial e pós-colonial, bem como dos processos contínuos de reorganização simbólica e institucional ao longo do tempo, próprios das dinâmicas de etnogênese religiosa no Brasil (DANTAS, 1988; PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). Ainda assim, apesar das especificidades rituais e identitárias, observam-se conexões estruturais e convergências históricas entre o candomblé, a umbanda e as práticas de benzer, sustentadas por circulações de pessoas, saberes, entidades espirituais e tecnologias rituais, que podem ser compreendidas à luz de uma origem afro-indígena compartilhada e de intercâmbios constantes entre seus praticantes e espaços de culto (BASTIDE, 1971; BRANDÃO, 1985; BEZERRA; VIDEIRA; CUSTÓDIO, 2020).

3.1 O PLURAL “CANDOMBLÉ”: NAÇÕES E ENCANTARIAS

O termo *candomblé* muitas vezes é usado de forma genérica para designar as religiões afro-brasileiras de culto aos orixás e outras divindades de origem africana. Na prática, porém, os adeptos distinguem diversas *nações* ou *linhagens* de candomblé, geralmente correspondentes às regiões africanas de onde proveio a maior influência em cada caso. As principais nações reconhecidas são: Ketu (Nagô) – de influência iorubá, predominante na Bahia e em muitos terreiros pelo país; Jeje – de influência fon-ewe (Daomé), presente especialmente no Maranhão (Tambor de Mina) e também na Bahia; Angola/Congo – de influência bantu, difundida em territórios como Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão (cura ou terecô) e outras regiões; além de variantes locais como o Xangô de Pernambuco e Alagoas, o Batuque do Rio Grande do Sul, o Terecô do Maranhão, a Jurema/Juremeira do Nordeste, e assim por diante. Cada nação de candomblé possui particularidades de idioma sagrado,

repertório de cantos e toques, panteão (ênfase em certas divindades) e até mesmo liturgias distintas. Por exemplo, o candomblé Ketu cultua principalmente os *orixás* iorubás (Xangô, Oxum, Iemanjá, etc.), com vocabulário litúrgico em iorubá e forte influência da tradição Nagô trazida por escravizados nagôs no século XIX; já o Tambor de Mina maranhense (de influência Jeje) enfatiza os *voduns* originários do antigo reino do Daomé, muitos dos quais não têm correspondência direta com os orixás nagôs, e integra fortemente ao culto os espíritos encantados de índios e colonos (os *caboclos e gentis*). No candomblé Angola, por sua vez, de base bantu, os *inkices* (divindades angolanas) são cultuados com cantos em línguas quimbundo ou quicongo, e é comum a veneração mais explícita de entidades ameríndias (caboclos) ao lado dos inkices, uma vez que historicamente os escravizados bantos interagiram intensamente com indígenas no Brasil (DANTAS, 1988; PRANDI, 2001).

Não obstante tal multiplicidade, todos os candomblés compartilham um núcleo conceitual de origem africana: a ideia de que forças sagradas da natureza e ancestrais (sejam chamadas de orixás, voduns ou inkices) regem a vida e podem se manifestar por meio da incorporação em iniciados; a importância central da música, dos tambores e da dança ritual para evocar essas divindades; a oferenda de alimentos e sacrifícios como forma de manutenção do axé (energia sagrada); a estrutura comunitária do terreiro liderado por um sacerdote/sacerdotisa (pai ou mãe-de-santo) que zela pelos segredos do culto; e a transmissão oral dos fundamentos religiosos entre as gerações. Esses elementos asseguraram a continuidade do candomblé ao longo do tempo, ainda que o meio envolvente houvesse mudado. Por exemplo, a proibição legal e perseguição policial de cultos “de feitiçaria” durante o período imperial e início da República obrigou muitos terreiros a funcionarem de modo discreto ou sob disfarce. Apesar disso, o candomblé resistiu e eventualmente conquistou maior reconhecimento. Já em meados do século XX, intelectuais e folcloristas passaram a valorizar o candomblé como “tesouro cultural afro-brasileiro”, embora muitas vezes privilegiando as formas tidas como “mais puras” ou “mais africanas” em detrimento das versões sincréticas com elementos indígenas. Beatriz Góis Dantas (1988) analisa, por exemplo, como em Sergipe e Bahia houve uma tendência de enaltecer os candomblés de nação nagô (chamando-os carinhosamente de “vovó nagô”) enquanto se depreciavam os cultos de caboclo ou misturados, vistos como coisa de gente inculta (“papai branco”) – um contraste que revela preconceitos raciais e a tentativa de ajustar a religião a uma narrativa de pureza africana. Na verdade, essa distinção rígida raramente se sustenta empiricamente: mesmo os candomblés nagôs mais ortodoxos incorporaram simbologias católicas e eventualmente celebram caboclos; e, por outro lado, muitos terreiros de caboclo reverenciam orixás africanos em suas giras. O índio e o negro unem-se na religiosidade afro-brasileira conforme a lógica interna de cada casa, guiada pelo simbolismo do candomblé e suas necessidades rituais (SANTOS, 1995, apud CARVALHO, 2016). Desse modo, pode-se dizer que o candomblé, em qualquer de suas variantes, é em essência afro-indígena: África e América fundidas num só solo sagrado.

Um exemplo emblemático da simbiose entre influências africanas, indígenas e europeias dentro do universo do candomblé é a tradição conhecida como Jarê, praticada na Chapada Diamantina (Bahia). O Jarê é frequentemente chamado de “candomblé de caboclo”, por ser um culto surgido entre descendentes de escravizados nagôs naquela região mineradora, o qual “*mistura kardecismo e influências africanas e indígenas*” em uma síntese peculiar (CARMO, 2021). No Jarê de Andaraí e outros municípios da Chapada, reverenciam-se tanto orixás de origem africana quanto espíritos de índios (em especial ancestrais dos povos Cariri e Maracá locais), dentro de uma cosmologia integrada. Ali, os toques de tambor apresentam ritmos diferenciados que lembram os batuques ameríndios, os terreiros ostentam imagens do Divino Espírito Santo e de santos católicos lado a lado com pontos riscados para entidades da mata, e os praticantes (muitos dos quais se identificam como caboclos) utilizam *cachimbos* e ervas nativas em seus ritos, semelhantemente aos pajés indígenas. O Jarê sobreviveu ao longo de 200 anos graças à sua capacidade de aglutinar elementos de várias origens – “espiritismo kardecista, influências africanas e indígenas, representadas pelos índios xamanizados”, conforme descreve Wendal Carmo (2021). Essa realidade não é circunscrita a contextos específicos: no Maranhão, por exemplo, os cultos da Encantaria, articulados historicamente ao Tambor de Mina, veneram simultaneamente espíritos associados a indígenas, africanos e personagens de origem europeia — os chamados *encantados*, identificados por designações diversas como Caboclo da Mata, Preto-velho, Dona Maria do Corte, entre outros — em coexistência ritual com a devoção aos voduns de matriz africana (FERRETTI, 2001; PRANDI, 2001; VERGER, 1999). No Pará, por sua vez, observa-se a distinção analítica entre o Batuque — mais diretamente vinculado a matrizes jeje-nagô —, a Umbanda local e as práticas de pajelança cabocla, embora, na experiência empírica dos terreiros e centros religiosos, seja frequente o trânsito de lideranças, rituais e entidades entre esses diferentes regimes religiosos (MAUÉS, 1995; GALVÃO, 1976). Esses exemplos evidenciam que as fronteiras entre aquilo que se convencionou denominar “candomblé”, “umbanda” ou “pajelança” são historicamente porosas e regionalmente situadas, compondo um continuum de religiosidade afro-indígena, no qual a ênfase ritual pode alternar entre divindades africanas e espíritos indígenas, sem que se rompa, em geral, a comunicação simbólica entre esses polos (BASTIDE, 1971; FERRETTI, 2001; MAUÉS, 1995).

3.2 UMBANDAS E BENZEDURAS: RELIGIÃO E CURA NO PLURAL

A Umbanda, desde sua institucionalização no século XX, passou também por diversificação em diferentes *escolas* ou *linhas*. Uma primeira grande distinção costuma ser feita entre a *Umbanda dita “branca” ou cristã* – que enfatiza ensinamentos moral-cristãos, evita oferendas sangrentas e elementos africanos “ortodoxos”, aproximando-se do espiritismo –, e a *Umbanda mais tradicional ou popular*, por vezes chamada de *Umbanda traçada* (cruzada) com o candomblé, a qual incorpora sem

reservas os orixás, as giras de Exu, o uso de atabaques e outros traços oriundos dos cultos africanos. Essa diferenciação reflete escolhas teológicas e de pertencimento: certos grupos umbandistas, sobretudo nas décadas de 1930-50, buscaram “limpar” a Umbanda de aspectos vistos como “primitivos” ou “fetichistas” (coincidentalmente, os de matriz africana), adotando um discurso fortemente cristão e kardecista – é o caso da chamada Umbanda de Zélio e seguidores imediatos, que foi bastante influenciada pela Federação Espírita e por um desejo de aceitação social (JORGE, 2013, p.156-158). Por outro lado, houve correntes umbandistas (como a Umbanda de tradição africana ou *Umbanda Omolocô*) que sempre mantiveram os vínculos com os terreiros de nação, cultuando orixás e realizando oferendas nos moldes do candomblé, apenas acrescentando a esses o rol de entidades espirituais típicas da Umbanda (caboclos, pretos-velhos, boiadeiros, crianças, exus etc.). Além dessas, desenvolveram-se linhas esotéricas (por exemplo, a Umbanda Esotérica de W. W. da Matta e Silva), linhas orientais (que incorporam guias com aparência de mestres hindus, ciganos, etc.) e vertentes regionais peculiares – como a *Umbandaimé*, sincretismo de Umbanda com Santo Daime na Amazônia, ou a *Umbanda de caboclo* fortemente presente no Nordeste, que praticamente se confunde com a Jurema sagrada. Portanto, é correto falar em “umbandas” no plural, dado o amplo espectro que vai desde terreiros quase indistinguíveis de um candomblé (exceto pelo predomínio de caboclos) até centros que mais parecem kardecistas (exceto pela participação eventual de guias “folclóricos”). Essa pluralidade, contudo, não impede que todos se reconheçam de algum modo sob a mesma bandeira umbandista, definida exatamente por sua abertura a múltiplas influências. Como afirma Maria Helena Concone (1987), a Umbanda se consolidou como “*uma religião brasileira*” por excelência – dinâmica, sincrética e capaz de dialogar com a realidade urbana e mestiça do país. Essa capacidade agregadora permitiu à Umbanda conquistar milhões de adeptos ao longo do século XX, notadamente entre as classes médias urbanas, tornando-se uma das vertentes mais visíveis da religiosidade afro-brasileira no imaginário nacional.

Indo além dos terreiros formais de candomblé e umbanda, encontra-se disseminada nas zonas rurais e cidades do Brasil a figura das benzedeadas (ou *rezadeiras*) – mulheres (e eventualmente homens) curadoras que utilizam orações, sinais-da-cruz, ramos de plantas e muita fé para tratar enfermidades do corpo e do espírito. À primeira vista, o benzimento é geralmente associado ao *catolicismo popular*, já que essas práticas invocam Deus, Jesus, a Virgem Maria e os santos, e foram historicamente toleradas (quando não aprovadas) pela Igreja em certas comunidades. Entretanto, estudos antropológicos revelam que a tradição das benzedeadas é, em suas raízes, profundamente afro-indígena, resultado da *fusão de saberes culturais diversos*: “desde os saberes indígenas até os africanos e europeus” (BEZERRA et al., 2020, p.60-68; SILVA, 2024). Durante a colonização, os portugueses trouxeram práticas de cura baseadas em orações católicas (ex.: bênçãos de santos) e na medicina popular europeia (ervas mediterrâneas, benzimentos contra mau-olhado, etc.). Os africanos

escravizados trouxeram suas próprias formas de cura e espiritualidade – rituais com folhas, rezas em línguas africanas, conhecimentos de raízes e feitiços protetores oriundos de suas terras. Já os povos indígenas possuíam um extenso conhecimento das plantas medicinais nativas e tradições xamânicas de cura, envolvendo canto, fumo e pajelança. Da confluência desses três repertórios nasceu a figura do rezador ou benzedeira no Brasil: um agente de cura comunitário que emprega orações sincréticas, uso de plantas locais (muitas vezes consagradas também no candomblé, como arruda, guiné, alecrim, espada-de-são-jorge), gestos rituais (benzer com ramos verdes, soprar fumaça de cachimbo, etc.) e uma forte crença na intervenção de forças invisíveis (santos, espíritos, orixás disfarçados ou encantados da natureza). Com razão afirmam Bezerra et al. (2020) que as benzedeiros são “legítimas herdeiras das tradições religiosas afro-indígenas”, pois por meio de seus saberes tradicionais essas mulheres – muitas delas negras e quilombolas – *“perpetuam as memórias, relações, interações e redes de sociabilidade tecidas entre africanos e indígenas”* no território brasileiro (BEZERRA et al., 2020, p.66-69). Em comunidades quilombolas da Amazônia, as rezadeiras contemporâneas frequentemente se reconhecem como guardiãs de uma espiritualidade ancestral, na qual as fronteiras entre o catolicismo popular e práticas classificadas como “pagãs” ou não cristãs tornam-se pouco operativas. Nesses contextos, um mesmo benzimento pode articular invocações a Santa Maria e Tupã, a Santo Antônio e a caboclos da mata, combinando o uso de água benta com chás e banhos de ervas nativas, em uma lógica ritual orientada fundamentalmente para a cura, a proteção e o bem-estar coletivo (GALVÃO, 1976; MAUÉS, 1995; BEZERRA; VIDEIRA; CUSTÓDIO, 2020). Essas práticas evidenciam a permanência de um regime religioso afro-indígena de longa duração, no qual saberes indígenas sobre a folha e o encantamento da natureza se articulam a devoções católicas reelaboradas e a concepções africanas de eficácia ritual, compondo um sistema de cura comunitária transmitido pela oralidade e pela experiência cotidiana (BRANDÃO, 1985; MAUÉS, 1995; SANTOS, 2021).

A atuação das benzedeiros historicamente complementou e interagiu com os terreiros afro-brasileiros. Muitas vezes, benzedeiros são também filhas ou mães-de-santo em casas de candomblé ou umbanda, ou então participam de suas redes de solidariedade. Não raro, um devoto consulta o pai-de-santo para certos problemas e a benzedeira para outros, conforme a natureza do infortúnio – havendo pleno reconhecimento mútuo entre esses ofícios. Ambos os agentes compartilham concepções semelhantes de mal e cura: acreditam no “quebranto” (mau-olhado), no “encosto” (espíritos perturbadores), na necessidade de limpeza espiritual, etc., diferenciando-se mais pela metodologia do que pela cosmologia. Enquanto no terreiro o espírito é incorporado para aconselhar e rituais elaborados são executados (sacrifícios, giras, etc.), na sala da benzedeira a cura se dá por meio da reza silenciosa, do sinal da cruz repetido, do passe com o ramo, do sopro da fumaça ou do óleo. Mas em ambos os casos, recorre-se a um sistema simbólico afro-indígena compartilhado – o poder das palavras sagradas (seja o ponto cantado ou a Ave-Maria), a energia curativa das folhas (seja a folha ritual de Ossain ou o

chá caseiro de guiné), a proteção dos ancestrais (sejam os orixás e caboclos ou os santos padroeiros e anjos-da-guarda). Como observa Claudia Santos da Silva, as rezadeiras pertencem ao chamado catolicismo popular, “*completamente tomado de símbolos e comportamentos criados e adaptados a partir das crenças e experiências de vida*” das comunidades, constituindo-se numa forte forma de resistência cultural; nelas, “*a influência africana é de grande predominância*”, manifestando-se no uso de inúmeras folhas de origem africana cultivadas no Brasil tanto por pessoas de santo quanto por rezadeiras do interior (SILVA, 2021, p.2-4). Ou seja, a benzedeira do vilarejo, embora talvez não frequente um terreiro, acaba por ser depositária de muitos princípios difundidos pelas religiões afro-brasileiras, e vice-versa.

A inseparabilidade entre candomblé, umbanda e benzimento ressalta-se quando examinamos o contexto sociocultural mais amplo. Essas práticas, nascidas da opressão e da marginalização, sempre atenderam preferencialmente às camadas populares – negros, indígenas, mestiços e mesmo pobres brancos – oferecendo-lhes recursos de enfrentamento das adversidades: seja a cura para uma doença onde não havia médico, seja um sentido de identidade e pertencimento comunitário onde o racismo negava dignidade. Durante muito tempo, houve trânsito de pessoas e ideias entre esses universos: *pais-de-santo* recomendavam a seus filhos de santo que procurassem uma benzedeira para certos problemas menores; líderes umbandistas formavam-se originalmente em terreiros de nação; rezadores católicos eventualmente mandavam algum caso “mais pesado” para ser resolvido na macumba, e assim por diante. Na região Nordeste, por exemplo, é comum um mesmo indivíduo participar de rodas de toré indígena, praticar a Jurema (caboclo) e frequentar missas e terreiros, sem ver contradição – tudo faz parte da *religiosidade popular nordestina*. No fundo, candomblé, umbanda e benzimento compõem juntos um mosaico religioso inter-relacionado, cuja matéria-prima é a herança afro-indígena e cuja cola unificadora é a experiência histórica brasileira.

Outro ponto convergente é que essas práticas enfrentaram, todas, períodos de perseguição e preconceito, o que as aproximou ainda mais. No início do século XX, autoridades policiais e sanitárias lançaram campanhas contra os “feiticeiros” urbanos – reprimindo terreiros de macumba no Rio e prendendo pais e mães-de-santo sob acusação de curandeirismo ou charlatanismo (MAGGIE, 1992). Da mesma forma, rezadeiras e raizeiros no interior foram alvo de desconfiança e interditos legais, acusados de prática ilegal da medicina ou de bruxaria. A própria Igreja Católica oscilou entre tolerar e condenar: se, por um lado, muitas rezas de benzedeiras eram dedicadas a santos, por outro, seu sincretismo com “superstições gentílicas” era visto com maus olhos pelo clero. Essa repressão compartilhada forçou essas tradições a se aliarem de certo modo: mães de santo defendiam publicamente seu trabalho como equivalente ao das rezadeiras (i.e., uma caridade de inspiração cristã, embora soubessem do conteúdo afro-indígena por trás); já as benzedeiras, quando pressionadas, alegavam estar apenas exercendo sua fé católica, invisibilizando conscientemente as influências

africanas para escapar do estigma. Assim, candomblé, umbanda e as práticas de benzimento lograram sobreviver historicamente por meio de estratégias convergentes de resistência cultural, sustentadas pela transmissão oral do conhecimento, pela preservação do segredo ritual e pela centralidade da solidariedade comunitária como forma de proteção simbólica e social diante da repressão institucional e do estigma religioso (BASTIDE, 1971; DANTAS, 1988; BRANDÃO, 1985). Embora atualmente essas tradições tenham alcançado maior visibilidade e reconhecimento público — com o candomblé e a umbanda sendo amplamente reconhecidos como patrimônios identitários afro-brasileiros, inclusive no campo acadêmico, e as benzedeadas passando a integrar iniciativas de valorização dos saberes tradicionais e da medicina popular —, tais manifestações continuam a enfrentar formas persistentes de racismo religioso e intolerância cultural no Brasil contemporâneo (PRANDI, 2001; ORTIZ, 1999; SILVA, 2021). Ataques a terreiros, depredações de espaços sagrados e tentativas de deslegitimação dos saberes das benzedeadas frente à medicina biomédica evidenciam a permanência de hierarquias simbólicas que desqualificam práticas religiosas e terapêuticas associadas às populações afrodescendentes e indígenas (CAPONE, 2004; BEZERRA; VIDEIRA; CUSTÓDIO, 2020). Nesse contexto, candomblé, umbanda e benzimento reencontram uma causa comum na defesa da liberdade religiosa, da dignidade cultural e do reconhecimento público de seu papel histórico na constituição da memória social e da diversidade cultural brasileira (BASTIDE, 1971; PRANDI, 2001).

Por fim, cabe destacar que dentro de cada uma dessas tradições há uma identidade plural e em constante construção. A identidade do “povo de santo” (adeptos do candomblé) envolve um pertencimento étnico-religioso complexo: a pessoa pode se afirmar simultaneamente brasileira, negra (de origem africana), ligada a uma nação específica (nagô, jeje, angola), e ainda reconhecer em sua prática elementos que remetem aos indígenas e aos católicos. De forma análoga, um umbandista pode venerar Iemanjá e São Jorge lado a lado, sentindo-se parte de uma comunidade espiritual multiétnica. As próprias categorias de cor/raça são ressignificadas nesses contextos – por exemplo, na umbanda, ao incorporar um Caboclo, mesmo um médium branco experimenta a identidade do indígena; ao incorporar um Preto-Velho, vivencia a memória da ancestralidade africana escravizada, criando uma *empatia histórica* que transcende gerações. Já as benzedeadas frequentemente se autodenominam *caboclas*, assumindo com orgulho sua dupla ascendência indígena e negra ou branca (SANTOS, 2021). Em suma, essas religiões e práticas possibilitaram a afirmação de etnicidades plurais no Brasil, onde ser “afro-religioso” não exclui ser também “brasileiro indígena” ou “católico devoto” – pelo contrário, tais identidades se entrelaçam e se reforçam mutuamente.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise histórica e cultural do candomblé, da umbanda e das benzedeadas sob a ótica de um processo de *etnogênese afro-indígena* revela o quanto essas manifestações estão entrelaçadas na

formação da identidade brasileira. Mais do que religiões separadas com origens estanques, elas são ramificações de um mesmo tronco histórico: o tronco das experiências religiosas vividas por africanos e indígenas em solo brasileiro, em interação com a presença europeia. Esse tronco comum gerou diferentes ramos – alguns com folhas mais africanas, outros com flores mais indígenas, outros ainda com enxertos europeus – mas todos nutridos pelas mesmas raízes profundas da resistência cultural e da reinvenção simbólica.

O candomblé, com sua liturgia sofisticada e seus orixás, preservou e recriou no Novo Mundo muito do legado espiritual da África Ocidental e Central, ao mesmo tempo em que incorporou o ambiente americano (as matas, rios e montanhas do Brasil tornaram-se morada de divindades e encantados locais) e estratégias de diálogo com a fé do colonizador (sincretismo com o catolicismo). A umbanda, por sua vez, sintetizou explicitamente a união do negro e do índio em sua teologia – erigindo os pretos-velhos e caboclos como guias centrais – e soube acrescentar a isso elementos kardecistas que lhe conferiram um caráter universalista e adaptado à modernidade urbana. Já a tradição das benzedeadas manteve viva, nas brechas da oficialidade, a sabedoria das curas e rezas populares que atravessam os séculos, servindo de ponte entre a religiosidade indígena, africana e o catolicismo rústico do interior. Em todas elas, nota-se um contínuo processo de *criação de identidades*: comunidades e indivíduos ressignificaram quem eram (africanos tornados afro-brasileiros, índios catequizados resguardando seus ritos, mestiços encontrando pertencimento) através dessas práticas religiosas.

Essas religiões de matriz afro-indígena desempenham, assim, um papel essencial na memória histórica e na etnicidade no Brasil. São repositórios de lembranças – por meio de mitos, cantos, línguas sagradas e espíritos ancestrais – das dores e triunfos de povos subalternizados. Cada toque de atabaque em um terreiro de candomblé evoca a memória da África e da resistência à escravidão; cada ponto cantado na umbanda exalta a sabedoria ancestral do velho africano e do cacique ameríndio; cada benzimento sussurrado remete à cura tradicional passada de avó para neta, desde tempos imemoriais. Ao mesmo tempo, essas práticas permitiram a construção de comunidades de pertencimento: ser do candomblé, da umbanda ou devoto de uma benzedeadas é compartilhar uma herança cultural e um sentimento de união com outros, muitas vezes em oposição a uma sociedade que os marginaliza. Nesse sentido, elas contribuíram para a formação de identidades coletivas positivas – ser *povo de santo*, ser umbandista, ser rezadeira – que se somam às identidades étnicas e raciais, fortalecendo a auto-estima e a coesão social de grupos afrodescendentes e indígenas.

Por último, ressalta-se que a pluralidade inerente a essas religiões é por si só um valor a celebrar. Existem muitos modos de ser e crer afro-indígena no Brasil, todos legítimos em seus contextos. Reconhecer que há vários candomblés, umbandas e formas de benzimento – e que apesar das diferenças todos emanam de uma matriz comum – é reconhecer a riqueza do patrimônio cultural brasileiro. Essa compreensão integrada ajuda a combater visões fragmentadas ou hierarquizadas (por



exemplo, a ideia ultrapassada de que o candomblé “puro” seria superior à umbanda “sincrética”, ou que a reza da benzedeira seria superstição menor). Pelo contrário, fica evidente que *candomblé, umbanda e benzedadeiras são faces complementares de um mesmo poliedro histórico*. A separação rígida entre elas é em grande medida artificial, pois na vida do povo essas práticas sempre coexistiram e se alimentaram mutuamente.

Em conclusão, ao abordar candomblé, umbanda e as rezas tradicionais como consequência de um processo de etnogênese afro-indígena, procuramos demonstrar a unidade na diversidade dessas manifestações. Unidos pelas tramas da história e da memória, esses cultos continuam a se reinventar e a afirmar a presença viva da África e dos povos originários no coração religioso do Brasil. Valorizar e estudar essas tradições em conjunto – de forma científica, mas também respeitosa – é fundamental para compreendermos melhor a nós mesmos enquanto nação plural, herdeira de muitas matrizes étnicas. Mais do que nunca, num contexto de enfrentamento do racismo religioso e de busca pela valorização das culturas ancestrais, reconhecer as ligações inseparáveis entre o candomblé, a umbanda e as benzedadeiras significa reconhecer a própria essência multicultural do Brasil, celebrando-a como força e patrimônio de nosso povo.



REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Isabela P. de. **Os candomblés do sertão: a diversidade religiosa afro-indígena-brasileira**. *Revista Educação, Gestão e Sociedade*, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 1–14, 2012.
- BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: BARTH, Fredrik (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BEZERRA, Moisés de Jesus Prazeres dos Santos; VIDEIRA, Piedade Lino; CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. **“Se eu não fizer o bem, o mal não faço!”: o sagrado afroindígena vivenciado pelas benzedeadas do quilombo do Cria-ú no Estado do Amapá**. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 60–72, 2020.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CARMO, Wendal Silva do. **Jarê: religiosidade afro-indígena na Chapada Diamantina**. Salvador: EDUFBA, 2021.
- CINTRA, Raimundo. **Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Bôas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, 1987.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas**. São Luís: EDUFMA, 2001.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- JORGE, Érica Ferreira da Cunha. **Umbanda: a problemática questão de suas origens e o arranjo de sua cosmovisão**. *Vivência – Revista de Antropologia*, Natal, n. 41, p. 153–164, 2013.
- MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: UFPA, 1995.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.



ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 9–42.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2001.

ROHDE, Bruno. **O esconderijo da Umbanda: reflexões sobre o mito de fundação umbandista**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 84–105, 2009.

SANTOS, Cláudia Santos da. **Rezadeiras, benzedadeiras e saberes tradicionais: práticas de cura e religiosidade popular no Brasil**. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 14, n. 40, p. 1–18, 2021.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870–1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SWEET, James H. **Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441–1770)**. Lisboa: Edições 70, 2003.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 1999.

VEIGA, Lucas. **Branqueamento e memória religiosa: disputas historiográficas sobre as origens da Umbanda**. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 14, n. 41, p. 85–104, 2021.