

DAS *MACUMBAS* À UMBANDA



A CONSTRUÇÃO DE UMA RELIGIÃO BRASILEIRA (1908-1941)

José Henrique Motta de Oliveira

Versão para ebook
mLopes eBooks
09/03/2004

Rio de Janeiro, 2º semestre de 2003

**Das *macumbas* à Umbanda:
a construção de uma religião brasileira (1908-1941)**

José Henrique Motta de Oliveira

Monografia apresentada como requisito à obtenção de
Título em Licenciatura Plena em História, do Centro
Universitário Moacyr Sreder Bastos, sob orientação do
Professor Mestre Washington Dener.

Rio de Janeiro, 2º semestre de 2003

OLIVEIRA, José Henrique Motta de.

Das “macumbas” à Umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941). Rio de Janeiro. Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos, 2003. Exame de Monografia em História. 57 p.

Aos meus pais, Guaracy e Ilka, e minha tia, Joacy, que proporcionaram financeiramente a realização do curso de História.

À minha esposa, Luzia, pelo incentivo, apoio, compreensão e paciência ao longo deste curso, quando estive próximo e ausente ao mesmo tempo.

Ao professor, mestre e amigo Washington Dener, que desde o segundo período do curso de História aceitou orientar esta monografia, indicando os primeiros caminhos a percorrer.

Ao mestre e amigo Márcio Bamberg (Mestre Thashamara), pelo incentivo a realização desse estudo tão necessário ao movimento umbandista e pela paciência em me ajudar a refletir sobre os caminhos que se apresentavam ao longo da pesquisa.

Aos mestres da Umbanda que, ao longo de dois anos, gentilmente me receberam para dividir conhecimentos e experiências: Ivan Costa (Mestre Itaomã), Ordem do Circulo Cruzado; Mestre Omolubá, Casa Branca de Omulu; Lilian Rodrigues, TULEF; Paulo Miranda, União Espírita de Umbanda do Brasil; Zilmeia de Moraes Cunha, filha do saudoso médium Zélio de Moraes; e Ronaldo Linares, Federação de Umbanda do ABC.

A todos os Terreiros que me abrigaram ao longo dos meus dez anos dedicados à Umbanda: Tenda Espírita Caboclo Araguari, Fraternidade Espiritualista San German, Tenda de Umbanda Ogun Guerreiro do Oriente e a Ordem de Umbanda do Cruzeiro do Sul.

Aos meus irmãos de santé, com os quais tive o prazer de compartilhar a companhia ao longo desta caminhada na seara da Umbanda.

Aos meus irmãos na Ordem de Umbanda do Cruzeiro do Sul, Anamaradyê e Damatsashara, pela leitura atenta, sugestões, contribuições e auxílio na revisão do texto desta monografia.

Ao Pai Pescador das Almas, Mentores e Guias espirituais da minha coroa que sempre me acompanharam nesta jornada e me ajudaram a superar as vicissitudes da vida.

Ao Senhor dos Caminhos, Tranca Rua das Almas (manifestado no médium Jorge Bojunga), o primeiro Guia a me apontar a pesquisa científica como um dos caminhos para servir à Umbanda.

Aos médiuns da Cabana de Pai Pescador das Almas, os quais foram a mim confiados na difícil tarefa de conduzi-los pelos cominhos que levam à Aumbhandan.

A todos vocês, e aos que por ventura tenha esquecido de citar, dedico esta obra e agradeço a paciência em aturar as minhas *rabugices* ao longo desta pesquisa.

Muito Obrigado!

Umbanda é a manifestação do espírito para a caridade!
(Caboclo das Sete Encruzilhadas).

A Umbanda é coisa séria para gente séria!
(Caboclo Mirim).

Resumo

Esta monografia percorre os caminhos históricos do movimento umbandista, na primeira metade do século XX, no qual a Umbanda foi elevada à condição de uma religião respeitada nacionalmente e que ostenta, ainda, o *status* de ser a única genuinamente brasileira. Assim, para atingir este objetivo, o trabalho foi dividido em dois capítulos distintos. O primeiro, apresenta o encontro das culturas Ameríndias, Européias e Banto-Iorubá no território brasileiro, cujas religiosidades se amalgamaram em quatro séculos de colonização e ofereceram os elementos necessários para o desabrochar de uma nova religiosidade que refletisse a mesma mestiçagem de sua população. O segundo capítulo, a partir da manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas, no médium Zélio de Moraes, em 1908, aborda a inserção de elementos da classe média urbana na “macumba” carioca e a contribuição destes no processo de legitimação e institucionalização da Umbanda como uma religião aceita pela sociedade. Portanto, das “macumbas” á Umbanda: a construção de uma religião brasileira.

SUMÁRIO

1 – Introdução	7
2 – Jesus Cristo é Oxalá na terra de Yurupari	12
2.1 – A religiosidade ameríndia	14
2.2 – A tradição católica portuguesa	16
2.3 – As religiosidades africanas	20
2.4 – O kardecismo francês	26
2.5 – Outras tradições encontradas na Umbanda	29
3 – Das “macumbas” à Umbanda	32
3.1 – A contribuição kardecista	34
3.2 – A “anunciação” da Umbanda: nasce uma religião	36
3.3 – A codificação da Umbanda	40
3.4 – Os discursos cientificistas	43
3.5 – Legitimação e institucionalização do movimento umbandista	45
4 – Conclusão	49
5 – Anexo: Um pouco da história de Zélio de Moraes	52
6 – Bibliografia	55

1 - Introdução

Surgem muitas perguntas quando o assunto é religião, principalmente, se a religião for uma das denominadas afro-brasileiras. Quais são? Como se originaram? Qual a doutrina? Quem as pratica? Enfim, o caráter folclórico ocupa significativamente o imaginário das pessoas. O objetivo deste trabalho será responder parte destes questionamentos. Diante do imenso espectro de religiões afro-brasileiras (Candomblés, “macumba”, Umbanda, Xangô do Nordeste, Tambor de Mina, Catimbó etc.) optamos por nos debruçar sobre o movimento umbandista e fornecer uma visão histórica do desenvolvimento do culto de Umbanda, percorrendo o processo de institucionalização e sua legitimação como uma religião aceita pela sociedade brasileira.

Reconstruir o processo histórico de formação desta religião não será tarefa fácil¹. Primeiro, porque se tratando de religião originária de segmentos marginalizados (como negros, índios e pobres em geral) e perseguidos durante muito tempo; existem poucos documentos ou registros históricos sobre ela². Segundo, pelas características peculiares das religiões cuja doutrina é transmitida, predominantemente, de modo oral. Ao lado dessas dificuldades, existem ainda outras relativas ao desinteresse, despreparo, ou limitada visão de futuro de parte dos dirigentes das muitas federações umbandistas em manter um acervo que pudesse motivar as gerações futuras ao estudo e ao conhecimento desta religião fascinante³.

A Umbanda, por ser uma religião na qual também se pratica o transe mediúnico e de culto aos espíritos, tem sido associada a certos estereótipos como: magia negra, superstição, “prática diabólica” etc. Alguns desses atributos foram reforçados pelos primeiros estudiosos do assunto que, influenciados pelo pensamento positivista que norteou o fim do século XIX, viam as religiões de transe como formas primitivas ou atrasadas de culto. Assim, a religião estaria em oposição à magia, da mesma forma que as Igrejas (instituições organizadas de religião) se oporiam às seitas (dissidências não institucionalizadas ou formas não organizadas de culto). Mas, esse conceito vem, gradativamente, sendo substituído pelo ponto de vista de que não há religiões superiores ou inferiores, certas ou erradas, do bem ou do mal, uma vez que essas classificações resultaram do etnocentrismo das classes dominantes do que de verdades absolutas.

¹ Não é fácil nem tão pouco original. Acreditamos que seja até pretensiosa nossa intenção, tendo em vista o quilate dos que nos precederam, como Diana Brown, Renato Ortiz, Roger Bastide etc., os quais usarei como fonte de apoio para a investigação.

² Os documentos mais freqüentes são aqueles produzidos pelas instituições que combateram a religião e apresentaram a Umbanda de forma preconceituosa e etnocêntrica. Ou os boletins de ocorrência feitos pela polícia para relatar a invasão de terreiros e prisão de médiuns sob a acusação de praticarem curandeirismo e charlatanismo.

³ Segundo pudemos apurar junto a um diretor de federação, o material relativo aos Congressos Nacionais de Umbanda ficou guardado nas residências dos organizadores e que tudo foi se perdendo, após o falecimento destes porque as famílias não souberam o que fazer com o acervo.

Ainda que as religiões percebidas como “mais atrasadas” fossem aquelas que possuíssem uma dose maior de magia, bastaríamos lembrar de que todos os sistemas religiosos basearam-se em categorias do pensamento mágico. O ofício de uma missa, por exemplo, comporta uma série de atos simbólicos ou operações mágicas como as bênçãos, unções e a transubstanciação da hóstia em corpo de Cristo. Por sinal, foram as semelhanças entre o catolicismo popular, com a devoção aos santos, e as religiões de origem africana e indígena, com a devoção às divindades tutelares, que possibilitaram o sincretismo e a síntese cultural que originou a Umbanda.

Cabe ressaltar que as religiões, ainda que sejam sistemas de práticas simbólicas e de crença relativa ao mundo invisível dos seres sobrenaturais, não se constituem senão como formas de expressão profundamente relacionadas às experiências sociais dos grupos que as praticam. Assim, a história das religiões afro-brasileiras inclui, necessariamente, o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre seus principais grupos formadores: índios, brancos e negros. O desenvolvimento do movimento umbandista foi marcado pela busca, iniciada por segmentos das classes urbanas, de um modelo religioso que pudesse integrar legitimamente as contribuições dos grupos que compõem a sociedade nacional. Daí a ênfase dessa religião em apresentar-se como genuinamente nacional.

Desde Nina Rodrigues e João do Rio, passando por autores como Arthur Ramos, Edson Carneiro, Roger Bastide entre outros, a chamada religião afro-brasileira tem sido um dos temas prediletos das Ciências Sociais tanto no Brasil quanto no exterior. Podemos até ousar afirmar que tem sido um dos temas estratégicos utilizados para melhor compreender a sociedade brasileira. No início do século XX, as reflexões voltadas para as manifestações culturais identificadas como de origem negra, eram focalizados como expressões de grupos primitivos alojados na sociedade brasileira. A própria grafia da expressão composta *afro-brasileira*, com *hifen*, separando os dois vocábulos, denunciava simbolicamente que o segmento negro transitava, ainda, da condição de grupo tribal para a de integrante da vida nacional.

Talvez, por esse motivo, os autores que se dedicaram ao estudo desse tipo de religiosidade tenham se dedicado, basicamente, ao Candomblé. A Umbanda não teve a mesma sorte. Raros pesquisadores, como Arthur Ramos e Edson Carneiro, voltaram-lhes ligeiro olhar. Dentre os pesquisadores estrangeiros, apenas Roger Bastide registrou as primeiras manifestações da Umbanda. Na década de 1960, Cândido Procópio Camargo estudava o kardecismo e a Umbanda identificando-lhes um *continuum* mediúnico. E era tudo! Daí para frente “macumba”, Quimbanda e Umbanda eram roceiras de linhagem, atavios que atraíam os “capiaus” da cultura e teóricos cuja especulação desvinculada da realidade dos terreiros não ofereciam conteúdo científico suficiente para se conhecer, e fazer uma análise teológica destes cultos.

Uma análise mais atenta permite-nos verificar que a Umbanda e o Candomblé, embora tenham uma raiz comum, se opõem como se fossem dois pólos: um representando o Brasil e o outro a África. A Umbanda corresponde à integração das práticas afro na moderna sociedade

brasileira. O Candomblé, ao contrário, significa a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. Desta forma, se inscreve uma ruptura entre a Umbanda e o Candomblé: para a primeira, a África deixa de se constituir em fonte de inspiração sagrada – o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro. Para o segundo, a África conota a idéia de um retorno nostálgico à terra-Mãe. A Umbanda aparece, assim, como uma religião que tem consciência de sua brasilidade e que se opõe às religiões importadas como o Catolicismo, Kardecismo e Protestantismo. Como nos afirma Renato Ortiz, “não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena”⁴.

Para se entender o complexo universo umbandista decidimos dividir nosso objeto de estudo em dois capítulos. No primeiro, apresentaremos as raízes culturais que permitiram o surgimento da Umbanda no solo brasileiro. Isto é, o processo de bricolagem⁵ entre as relações com o sagrado, mantidas no interior de cada grupo étnico (ameríndio, heleno-semita e bantio-iorubá), e a mútua interferência a partir do momento que passaram a conviver no solo brasileiro com a colonização portuguesa. Nosso objetivo será destacar que o sincretismo foi fluido e móvel, não é rígido e nem se cristaliza.

No segundo capítulo apresentaremos as contribuições de um grupo de intelectuais umbandistas, sacerdotes e leigos, na elaboração de um discurso que fosse capaz de formatar um arcabouço doutrinário que explicasse, cientificamente, as práticas daquela religiosidade, imprimindo-lhe o *status* de religião. Neste sentido, destaca-se a mobilização de segmentos da classe média urbana, oriunda do kardecismo, afim de promover a homogeneização do ritual, romper com as práticas fetichistas ligadas aos cultos africanizados e divulgar os conceitos da nova religião para o maior número possível de fiéis e leigos visando, primeiro, diminuir a perseguição policial e médico-sanitarista; e depois, conseqüentemente, maior inserção no conjunto da sociedade brasileira. Para atingir este fim, os primeiros pensadores umbandistas publicaram livros, organizaram-se cartorialmente em federações, realizaram congressos e promoveram a aproximação da religião junto ao Estado.

Assim, para delimitar nosso trabalho, estabeleceremos como recortes dois fatos relevantes para o movimento umbandistas, que ocorreram no Rio de Janeiro: a “anúnciação” da Umbanda, ocorrida no dia 15 de novembro de 1908, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, manifestado no médium Zélio de Moraes⁶; e a realização do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, em 1941, e seus desdobramentos.

⁴ ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. 2ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 17.

⁵ Segundo Lévi-Strauss, o que caracteriza bricolagem é a elaboração de conjuntos estruturados com resíduos e fragmentos que faziam parte de outros conjuntos. (*O Pensamento Selvagem*. SP, Nacional, 1970 – Apud MAGNANI, José Guilherme. *Umbanda*. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1991, p. 42).

⁶ Mesmo se tratando de uma religião que foi anunciada por uma entidade espiritual, a Umbanda não se tornou uma religião messiânica, cuja origem é determinada pela pessoa do messias e ganha espaço sob a liderança de um líder carismático. Pelo contrário, a Umbanda é fruto de mudanças sociais que se consolidaram numa sociedade urbano-industrial e espalhou-se pelo país espontaneamente à medida que os terreiros (templos) se dividiam em novos terreiros.

Nosso objetivo, portanto, foi identificar o processo de institucionalização e legitimação da Umbanda como uma “religião brasileira”; e mostrar como os primeiros umbandistas foram capazes de mediar, simultaneamente, códigos sociais, políticos e religiosos, transformando *magia* em *religião*; *curandeiros* em *Sacerdotes* (pais de santos); *assistencialismo* em *caridade*; e, conseqüentemente, *prestígio político* em *respeitabilidade religiosa*.

2 – Jesus Cristo é Oxalá na terra de Yurupari⁷

Antes de entrar no objeto de pesquisa propriamente dito, ou seja, o processo de institucionalização e legitimação da Umbanda na sociedade brasileira, faz-se necessário apresentar as raízes culturais que contribuíram para o nascimento deste novo culto. Isto é, como explica Lévi-Strauss, a bricolagem de estruturas culturais distintas que permitiram o amalgamento religioso das etnias ameríndia, heleno-semita (europeus das mais diversas nacionalidades) e banto-iorubá. Neste capítulo, portanto, a título introdutório, será realizada uma breve revisão bibliográfica na qual destacam-se as relações com o sagrado mantidas no interior de cada grupo étnico e a mútua interferência a partir do momento que passaram a conviver no solo brasileiro com a colonização portuguesa.

O objetivo será destacar que o sincretismo é fluído e móvel, não é rígido e nem se cristaliza. Como nos ensinou Roger Bastide, as correspondências nascem e morrem conforme a época; mas a variabilidade é ainda maior quando estudamo-la no espaço. “O Brasil se formou a partir de povoados independentes, afastados uns dos outros por verdadeiros desertos, sem outra comunicação entre si exceto o mar”⁸. Portanto, quando várias religiosidades se encontram, como ocorreu no Brasil, tende haver, por um lado, a estratificação de uma delas, cujo simbolismo será considerado “superior” ou mais “verdadeiro” rejeitando-se os demais. Por outro lado, existirá a tendência de as religiões consideradas “inferiores” estabelecerem equivalências entre as divindades tidas como “superiores”, colocando-as num mesmo nível de valorização sem que isto, contudo, venha afetar significativamente as peculiaridades de cada religiosidade.

O que facilitará o processo de sincretismo será a homogeneidade do pensamento mágico – intimamente ligado ao desejo individual ou coletivo – encontrado em todas as culturas e em todas as épocas⁹. Assim, o sincretismo religioso, do modo em que se notabilizou entre as religiões afro-brasileiras, teve como agente facilitador vários pontos de convergência e semelhança encontrados tanto nas práticas religiosas dos nativos quanto na dos negros trazidos como escravos da África com o catolicismo popular implantado pela catequese jesuítica¹⁰.

Foram as semelhanças, aliada ao movimento de resistência das seitas religiosas ao movimento de desagregação cultural, exercido pela coerção senhorial, que permitiram o sincretismo entre Yurupari, Jesus Cristo e Oxalá. Foi a devoção aos inúmeros santos católicos que permitiu aos africanos estabelecerem um quadro de aproximações com o panteão

⁷ O que mais impressionou os jesuítas no contato com a cultura ameríndia foi o culto da Cruz, com a revelação sobre um salvador denominado de Yurupari. “Yurupari quer dizer o mártir, o torturado, o sofredor, o sacrificado... tal e qual Jesus no sacrifício da cruz. Apavorados com semelhante ‘lenda’, trataram logo de confundi-lo com o diabo”. (TRINDADE, Diamantino F. *Umbanda, um ensaio de ecletismo*. SP: Icone, 1994, p. 34).

⁸ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*, SP: EDUSP, 1971, v. 2, p. 371.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 386.

¹⁰ A lei do pensamento religioso é a do simbolismo, das analogias ou das correspondências místicas e, a lei do sincretismo, é a da acumulação, da intensificação e da adição. (Id. *Ibid.*; p. 382).

iorubá¹¹. Na mesma linha de raciocínio, pode-se dizer que foi a semelhança entre o culto aos ancestrais dos negros bantos que aproximou a “macumba” carioca do kardecismo francês, no final do século XIX e início do século XX. Em resumo, serão apresentadas as relações de dominação e dependência entabuladas no Brasil colonial entre grupos colonizados e colonizadores, bem como as contribuições de cada cultura na formação de em uma religião tão mestiça quanto o povo brasileiro: a Umbanda.

Para falar da origem da religião umbandista é preciso explicar o processo histórico no qual ocorreu a inter-relação dos três tipos de religiosidade que se encontraram na terra de Pindorama com a chegada dos portugueses: as crenças dos grupos ameríndios, o catolicismo do colonizador e as religiões das várias etnias africanas. Assim, quando Portugal iniciou a colonização do Brasil, no início do século XVI, trouxe também a religião oficial: o catolicismo. A igreja católica sofria, naquele momento, críticas por parte dos reformistas e perdia adeptos para as religiões protestantes que se formavam na Europa. Portanto, a possibilidade de conversão dos habitantes do Novo Mundo representou importante oportunidade para a Igreja estender sua área de influência. Para a Coroa portuguesa, a catequese dos nativos também apresentava vantagem, uma vez que a Igreja ao torná-los temente ao Deus dos cristãos deixava-os submissos aos interesses da metrópole.

O cultivo da cana de açúcar logo demonstrou potencial econômico, incentivando a expansão da lavoura canavieira e despertando, conseqüentemente, o interesse de holandeses e franceses¹² em se instalarem no extenso litoral brasileiro. A metrópole portuguesa, com o objetivo de exercer uma colonização mais efetiva e um controle político mais intenso sobre o território, instalou o Governo Geral em 1549 na capitania da Bahia, fundando a cidade de Salvador. Foi neste período que chegaram as primeiras missões jesuíticas a fim de domesticar os índios que ameaçavam os engenhos de açúcar. A necessidade de amansar os nativos atendia também aos interesses da produção açucareira, tendo em vista que a lavoura exigia grandes contingentes de trabalhadores. A mão-de-obra indígena, contudo, não se adaptava ao trabalho cotidiano e foi substituída pela de origem africana. Portugal, aliás, era especializado no tráfico negreiro e não teve dificuldades de abastecer a colônia com escravos.

¹¹ Pode-se até afirmar, por um lado, que o catolicismo é uma religião monoteísta na qual identifica-se um politeísmo latente. Por outro lado, encontramos no complexo panteão africano o conceito de uma divindade suprema (Olorum) que criou os demais orixás para auxiliá-lo a governar o universo, o que permite identificar a existência de um monoteísmo latente nas devoções iorubá.

¹² Sobre holandeses e a questão do açúcar ver MELLO, Evaldo Cabral de. *O negócio do Brasil: Portugal, Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. RJ: Topbooks, 1998; e, do mesmo autor, *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste - 1630-1654*. 2 ed. rev. e aumentada. RJ: Topbooks, 1998.

2.1 – A religiosidade ameríndia

A presença portuguesa nos primeiros tempos da colonização representou um verdadeiro genocídio¹³ contra a população ameríndia. Os que não foram mortos, acabaram escravizados e convertidos à fé Católica. Todavia, como costuma acontecer entre culturas diferentes que se encontram, os grupos indígenas não abandonaram totalmente as crenças tradicionais. Assim, ao mesmo tempo que os índios associaram as divindades nativas aos santos¹⁴ e ao Deus dos católicos, estes associaram os “demônios” aos espíritos indígenas.

É muito difícil reconstituir o que seria as religiões ameríndias. Pelas poucas informações que se tem, e comparando-se com as práticas atuais dos grupos sobreviventes, pode-se ter apenas uma idéia das características básicas dessa religiosidade. O ponto central era o culto à natureza deificada, valendo-se também de procedimentos mágicos para influir na vida das pessoas e no mundo físico, sobretudo através das “almas” de plantas e animais. O pajé ou xamã era quem tinha acesso ao mundo dos mortos e dos espíritos da floresta, e geralmente a ele competia realizar rituais de cura, expulsar maus espíritos e desfazer feitiços. A ingestão de alimentos e bebidas fermentadas em muitos grupos tinha uma função ritual. Mesmo a antropofagia, que caracterizou os tupinambás, se revestia de um tom sagrado¹⁵. O uso de instrumentos mágicos, chocalhos e adornos feitos com penas de aves, era indispensável para o cerimonial do pajé. A fumaça derivada da queima do fumo também assumia um papel ritualístico importante.

A tradição ameríndia é evocada pelos umbandistas como um elo de ligação direta com os povos do Brasil nativo e sua espiritualidade, cuja importância pode ser percebida na religião pela presença da manifestação dos caboclos. Contudo, o modelo de caboclo idealizado pelo culto de Umbanda (“bom” e “valente”) esbarra em certa dose de rejeição por parte dos atuais representantes das classes indígenas. Este termo foi inicialmente utilizado para designar índios “mansos”, que se submeteram à dominação das elites luso-brasileiras e abdicaram da própria identidade. Transformar um índio em caboclo seria, portanto, um processo que se iniciaria, muitas vezes, pela conversão de uma alma “selvagem” à fé cristã.

Numerosos estudos antropológicos destacam o caráter descentralizador das sociedades e da cosmogonia indígena como um agente dificultador da conversão, pois não identificavam uma entidade onipotente no próprio sistema religioso, uma vez que o índio não incorporava

¹³ O termo genocídio pode parecer anacrônico ao período de colonização brasileira, mas a opção de empregá-lo visa qualificar melhor a ação do colonizador: uma população estimada em cinco milhões de nativos, em 1500, foi reduzida a 200 mil indivíduos. Tribos foram totalmente dizimadas, como a dos Tupinambás, que habitavam no litoral brasileiro. Ver LIGIÉRO, José Luiz (Zeca) e DANDARA. *Umbanda: Paz, liberdade e cura*. RJ: Nova Era, 1998, p. 49.

¹⁴ Sobre esse tema ver VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. SP: Cia. Das Letras, 1996.

¹⁵ Acreditavam que, comendo a carne do seu inimigo, apoderavam-se da valentia e coragem que lhe caracterizava. (GONÇALVES, Vagner. *Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira*. SP, Ed. Ática, 1996, p. 24).

efetivamente o monoteísmo cristão¹⁶. Assim, para catequizar os indígenas, os missionários combatiam os hábitos e crenças que julgavam mais hediondos e pecaminosos, como a antropofagia, a magia e a poligamia. Contudo, para que assimilassem melhor a espiritualidade cristã, os jesuítas deixavam que eles adaptassem ao catolicismo práticas que não ofendessem aos princípios da doutrina católica. O consumo ritual de alimentos, por exemplo, uma característica da religião indígena, foi revestido de um sentimento cristão. A farinha de mandioca abençoada pelo padre aos domingos após a missa substituíu a hóstia tradicional¹⁷.

Sob essas condições, a conversão do gentio se fez pela união das crenças que lhe eram peculiares com as crenças católicas. A Santidade, movimento comum no final do século XVI em que o xamanismo indígena e a antropofagia somavam-se à devoção aos santos católicos, foi um dos mais significativos exemplos desse sincretismo:

Em 1583, manifestou-se um desses movimentos em forma bastante expressiva na Bahia. Pelas imediações das vilas apareceram grandes grupos de indígenas com insígnias e emblemas católicos, mas com danças, cantos e instrumentos; nesses grupos manifestavam-se transe, faziam sacrifícios de crianças e praticavam-se ritos, aparentemente expiatórios; atacavam fazendas e engenhos e pregavam que seus ancestrais mortos há muito tempo deveriam chegar em navios para livrar os índios da servidão.¹⁸

Na primeira visita do Santo Ofícios da Inquisição também temos a descrição de uma Santidade que foi perseguida pela Igreja. Nesse culto indígena, cujo chefe era denominado de “papa”, idolatrava-se um ídolo de pedra que recebia o nome de Maria, o qual tinha função de promover a incorporação do “espírito da santidade” (Espírito Santo) no fiel com a utilização do tabaco, conforme prática comum entre os pajés¹⁹. Como se vê, o índio, mesmo que convertido ao catolicismo, não deixou de acreditar nos próprios deuses, de cultuar os espíritos das florestas ou de reverenciar os ancestrais da tribo.

No que diz respeito às relações entre índios e negros no Brasil colônia, como grupos subordinados a ação da metrópole portuguesa, observa-se que foram tanto de aproximação quanto de hostilidade. A ideologia do colonizador visava promover uma intrínseca repulsa entre os dois grupos, evitando-se assim a formação de um “espírito de classe” identificado pelo processo de subordinação. Maria Helena Concone entende a idéia de oposição racial entre negros e índios como uma invenção dos brancos que “impediria a formação de uma aliança entre raças exploradas contra a raça dominadora”²⁰.

De qualquer modo, a tentativa de jogar índios contra negros revelou-se produtiva, a ideologia de oposição racial se prolongou até a atualidade. A autora relata que durante o

¹⁶ LIGIÉRO e DANDARA. *Ibidem*, p. 46.

¹⁷ AZEVEDO, Thales de. *Catequese e Aculturação*. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de etnologia Brasileiras*. SP, Nacional, 1976, p. 378.

¹⁸ *Idem*, *ibidem*; p. 382.

¹⁹ BASTIDE, Roger. *Op. Cit.*; p. 243.

²⁰ CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda – uma religião brasileira*. SP, FFLCH/USP-CERU, 1987, p. 52.

período em que cursava na escola primária a etnologia da população brasileira, houve a informação adicional de que o mestiço de índio e negro, o cafuso, “era extraordinariamente feio”²¹ e pouco comum de se encontrar. Pode-se dizer, portanto, que foi a “macumba” e depois a Umbanda que promoveu a união entre índios e negros, com a valorização de “caboclos” e “pretos-velhos”.

Embora os atuais herdeiros da tradição indígena se recusem a se identificar com a figura do caboclos, os umbandistas parecem crer que os caboclos trazem consigo os ares de um Brasil idílico, anterior à colonização. José Luiz Ligiéro, concorda com a pesquisadora Diana Brown quando ela afirma que a figura do caboclo na Umbanda foi romantizada. Entretanto, ele acredita que os romances indianistas, como os de José de Alencar, não poderiam ser responsabilizados pela consagração de uma imagem estereotipada do índio brasileiro no culto umbandista, no qual o caboclo se apresenta na forma de um índio “bom” e “valente”, mas liberto dos traços selvagens. “Numa população iletrada, uma religião popular dificilmente terá que buscar referências escritas quando a linguagem viva das ruas oferece amplo acesso às mais variadas fontes”²². Segundo o autor, o índio-caboclo cultuado na Umbanda é o índio semi-aculturado pela convivência prolongada com a “civilização”. Fala um português coloquial, pronunciado com sotaque próprio e mesclado com palavras e expressões emprestadas tanto do idioma nativo quanto do idioma africano. O caboclo que vem de Aruanda²³, e não do Morená²⁴, é o sobrevivente do massacre promovido pela cultura do homem branco.

2.2 – A tradição católica portuguesa

Um ambiente profundamente religioso marcou a história da colonização brasileira. As marcas começam com a própria chegada de Cabral: no primeiro nome com que foi batizado a nova possessão lusitana (Terra de Santa Cruz), no ato de mandar celebrar a primeira missa de ação de graças, nos nomes das primeiras vilas e sesmarias aqui fundadas (São Vicente e Santos) e até mesmo na forma tradicional de ocupação do espaço nas cidades brasileiras, que geralmente cresceram tendo como centro a praça onde se destaca a igreja. De fato, missas, casamentos, batizados, exorcismo, procissões são eventos da liturgia católica cujas funções e significados estão profundamente enraizados no sistema de valores do brasileiro. Isto tanto é verdade que se observa a presença do catolicismo nas religiões afro-brasileiras na presença física de Jesus, da Virgem

²¹ Idem, *ibidem*, p. 53.

²² LIGIÉRO e DANDARA. *Op. Cit.*; p. 47.

²³ **Aruanda**: universo mítico onde habitam os espíritos que trabalham na Umbanda.

²⁴ **Morená**: universo indígena no qual espíritos de humanos, animais e divindades coexistem em harmonia dinâmica. (LIGIÉRO E DANDARA. *Ibidem*, p. 46).

Maria e inúmeros santos nos altares; no acentuado uso de velas; e, até nos níveis mais abstratos, como o conceito de prática à caridade baseada em dogmas cristãos.

No período colonial, o catolicismo, além de religião oficial, foi uma religião obrigatória. Enquanto Roma se esforçava para adaptar-se às exigências de um novo tempo, agitado pela expansão marítima e pela revisão da antigüidade, Lisboa esmerava-se em preservar antigas tradições. Ou seja, professar outra fé que não fosse a cristã era correr o risco de ser considerado herege e, também, inimigo do rei cujo poder provinha de Deus. Para garantir a conversão e fiscalizar a vida religiosa dos fiéis, a Igreja Católica portuguesa dispunha da mais violenta e arbitrária das formas de controle e repressão aos desviantes da fé cristã: o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição²⁵. No Brasil, o Tribunal não chegou a se estabelecer propriamente, mas em visitas à Bahia e a Pernambuco, em 1591, e ao Grão-Pará e Maranhão, de 1763 a 1768, processou muitos brancos, índios e negros, sob a acusação de feitiçaria ou de luxúria, o que terminou na deportação e julgamento pelos tribunais da Inquisição em Portugal²⁶.

A Igreja usou no Brasil a mesma estratégia adotada na América espanhola, apoiando a escravidão negra como pretexto para a proteção dos índios que, “livres” da exploração escravista mais direta, eram utilizados como servos nas missões jesuítas. No entanto, aos poucos, também os negros viriam a ser incorporados no espectro católico como seres possuidores de alma. Em outras palavras, passíveis à conversão ao cristianismo. Primeiro, o catolicismo fora imposto aos escravos como religião oficial; depois, para atrair a crescente clientela de negros livres, a Igreja criaria a irmandade dos pretos, canonizaria santos negros e incorporaria manifestações culturais de origem africana em rituais católicos. Assim, estabelecido os mecanismos de conversão de todos os segmentos da sociedade brasileira, o catolicismo foi se tornando cada vez mais integrado ao cotidiano da vida colonial, sendo vivido de modo intenso durante as festas, procissões, ladainhas e tantas outras atividades do extenso calendário anual da Igreja.

A devoção aos santos foi uma das características da formação do catolicismo romano, e que teria naturalmente possibilitado o sincretismo afro-brasileiro. O português, acostumado a dedicar rezas e fazer promessas aos santos padroeiros, trouxe para a colônia a devoção a esses “intercessores santificados” (santos, anjos e mártires), através dos quais acreditava que seus pedidos chegavam mais depressa a Deus. Santos guerreiros como Santo Antônio, São Sebastião, São Jorge, São Miguel e outros, que de alguma forma aludiam à condição de conquistadores dos portugueses em suas lutas contra os índios, invasores e também contra as duras condições de povoamento da terra.

²⁵ Estabelecido pela Igreja na Europa, a “Santa Inquisição” tinha como objetivo punir os praticantes de atos mágicos (bruxarias, feitiçarias ou curandeirismo), de aberrações sexuais ou de outras atividades pagãs. Era muito freqüente que a esses atos a Igreja atribuísse a influência do demônio. A Igreja Católica portuguesa foi uma das últimas a extinguir esse tribunal. (Idem, *ibidem*, p. 58).

²⁶ Sobre o tema ver os trabalhos de MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. SP: Cia. das Letras, 1989; e VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos Pecados*. SP: Cia. das Letras, 1989.

São Roque, São Lázaro, São Brás e Nossa Senhora das Cabeças – e outros santos que curavam doenças de pele, respiratórias, hidrocefalia e tantas outras passíveis de serem contraídas nos trópicos – também eram constantemente invocados nas promessas e ladainhas. A devoção à Virgem Maria nas mais variadas aparições ou denominações, como Nossa Senhora das Dores, do Parto, da Conceição, era também uma característica da religiosidade portuguesa que, estruturada na família patriarcal, fazia da pureza e da maternidade de Maria um modelo de comportamento para as mulheres²⁷.

Se por um lado, a relação estrutural entre a prática católica de solicitar a intercessão dos santos junto a Deus a favor dos seus fiéis e a cosmologia africana dos Orixás considerados como intercessores do homem junto a Olorum, aproximava o catolicismo das seitas dos escravos. Por outro lado, a Igreja proibia as superstições pagãs e os atos considerados mágicos e punia quem os praticasse. O catolicismo não negava a existência desses fenômenos mágicos, mas acreditava que eram legítimos somente as intervenções do sobrenatural na vida das pessoas se fossem patrocinadas pela Igreja. Afinal, o crente atendido pelo santo milagroso retribuía com generosos óbolos a graça obtida.

O catolicismo, naquela época, era uma religião profundamente mística ou mágica. Por exemplo, fitas cortadas pelos padres com a medida das imagens dos santos e amarradas na cintura eram usadas para remover dores, doenças e realizar o pedido de quem as viesse guardar. Os bentinhos, as figuras e medalhas de santos e as orações escritas depois de benzidas pelos sacerdotes eram postas entre livros, debaixo dos travesseiros ou dobrados e costurados em forma de uma pequena bolsa, carregada junto ao corpo para combater os males e garantir a proteção do santo retratado. Aspergir água benta, benzer-se com o sinal da cruz e repetir preces consideradas “poderosas” afastavam os maus espíritos.

Numa religião em que o paraíso e a felicidade eterna estavam reservados para a vida após a morte, era natural que o culto às almas fosse uma preocupação constante dos fiéis. Para que as almas alcançassem o céu mais rapidamente não se economizavam velas, novenas, missas fúnebres e orações especiais em homenagem aos mortos. Morrer sem receber a extrema-unção ou não poder garantir um enterro digno (cristão) também eram preocupações dos católicos.

A missa e os sacramentos tinham, aos olhos do povo, a força de atos mágicos. O mistério da eucaristia, também conhecido como a “ceia do Senhor”, no qual o padre realiza a transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo, posteriormente ingerido pelos fiéis para que fossem absolvidos dos pecados, era tido como uma demonstração do poder divino. As ladainhas ritmadas, as rezas proferidas em latim, o som dos sinos e campânulas, a imponência dos trajes sacerdotais, o altar consagrado com relíquias tiradas dos ossos ou pedaços de roupa de santos e purificados pela fumaça aromática dos turíbulo, enfim todos estes aspectos contribuía para que o ofício da missa exercesse um fascínio mágico

²⁷ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1978.

sobre os católicos – como se ali estivesse sendo aberto um acesso privilegiado ao mundo do sobrenatural sob os olhos extasiados dos anjos e santos pintados nos tetos das capelas.

Para Bastide, o fascínio pelo pensamento mágico – do qual a Igreja deliberadamente soube tirar vantagens para converter, reprimir e atrair os fiéis – está ligado ao poder do desejo e guarda toda a ilogicidade vibrante, toda a paixão obstinada pela realização do que se deseja e que se nunca desespera. “Se esses gestos mágicos malogram, é preciso encontrar meios mais fortes, processos de ação mais poderosos”²⁸. O insucesso não provoca o ceticismo em relação às práticas mágicas, mas abrem espaço para a ação de outros mecanismos que venham permitir o desejo (individual ou coletivo) a ser atendido. O autor explica que o sincretismo mágico não é o efeito de um simples contato entre civilizações, nem o efeito da pressão do colonizador sobre os povos colonizados. O sincretismo acontece a partir do aumento, desenvolvimento e intensificação das práticas mágicas dos ameríndios e africanos pela utilização de processos católicos dentro de um contexto inteiramente novo. Ou seja, “os ritos católicos não são mais religiosos, mas ritos mágicos, por si mesmo eficientes”²⁹ para abrir e fechar o corpo do fiel. O padre não é um sacerdote, mas um temível feiticeiro capaz de manter a superioridade do homem branco sobre os povos colonizados.

A esse catolicismo que índios e negros foram convertidos, inclusive para a contenção de prejuízos causados pela grande mortalidade da mão-de-obra servil. Neste sentido, a interferência da Igreja na vida cotidiana se dava em três diferentes aspectos:

- 1) Na medida em que persuadia os fiéis a aspirarem à vida eterna no céu como prêmio por uma vida terrena de sofrimento, o acultramento religioso promovia a aceitação, por parte do escravo, da dura realidade da escravidão, diminuía o número de fugas, rebeliões, suicídios e abortos;
- 2) Esse processo se efetivou através de transformações concentradas na realidade do escravo que, como cristão, tinha direito de folgar nos domingos e dias santos³⁰;
- 3) Os feriados religiosos eram destinados não apenas ao descanso, mas para festejos e celebrações que, de diversas maneiras, incluíam as populações afro-brasileiras – quer fosse pelo culto a santos negros como São Benedito e Nossa Senhora Aparecida; quer pela tolerância às músicas e danças, conhecidas genericamente como batuques.³¹

Com o poder de estabelecer a fronteira entre o certo e o errado, bem e mal, sagrado e profano, o catolicismo tornou-se um verdadeiro divisor de águas na mentalidade dos brasileiros. Se esse enorme poder da Igreja, por um lado, contribuiu para a conservação de diversas tradições africanas, que puderam se desenvolver num contexto social razoavelmente

²⁸ BASTIDE, Roger. Op. Cit.; pp. 383-384.

²⁹ Idem, ibidem, p. 385.

³⁰ A respeito da possibilidade dos escravos não trabalharem nos feriados santificados se verifica com mais frequência nas cidades. Sobre esse tema ver CONCONE, Maria Helena. Op. Cit.; p. 50; e LIGIÉRO e DANDARA, ibidem, p. 60.

³¹ Idem, ibidem, p. 60.

pacífico, como os primeiros candomblés, cujo surgimento teria sido facilitado pelas irmandades de pretos. Por outro lado, a conquista e manutenção dessa estabilidade dependia de que cada grupo aceitasse como “natural” e “justa” a posição que ocupavam na engrenagem social. A Igreja Católica, assim, promoveu no Brasil uma paz social que justificava o escravismo e o “genocídio cultural” com base em arraigados preconceitos raciais: considerava normal a superioridade cultural de indivíduos de origem europeia, a inferioridade dos descendentes de africanos e a inapta pureza dos índios.³²

2.3 – As religiosidades africanas

Falar de religião afro-brasileira implica conhecer a cultura dos povos africanos e as tentativas de sobrevivência dessa mesma cultura na solo brasileiro. Portanto, a África não é o personagem principal do tema, mas o local de origem das populações que vão interagir com os elementos do Novo Mundo. Para este fim, se faz necessário compreender o pensamento do Homem africano, cujas relações com o sagrado visam assegurar uma vida perene; e o papel deformador da escravidão, que impôs rupturas a toda infra-estrutura social (organização familiar e sistemas políticos e econômicos) que não tinha como sobreviver fora da África. Assim, o único ponto de resistência foi a superestrutura cultural, ou seja, a maneira de sentir, de pensar e de se relacionar com o sagrado. E, até mesmo este, precisou se adaptar à nova realidade social (inter-relações com o senhor e com o grupos culturais diferentes)³³.

Quanto à origem das populações escravas existiram dois grandes conjuntos de grupos se fizeram representar no tráfico negreiro: bantos e sudaneses. Os bantos englobavam as populações oriundas do antigo reino do Congo, que hoje compreende as regiões localizadas no atual Congo, Angola, Gabão, Moçambique e Zaire. Explorado pelos portugueses desde meados da década de 1480, o Congo foi transformado na principal região fornecedora de escravos ao longo de mais de trezentos anos. A importação de seres humanos começou em 1517, para a Europa; e, em 1537, para o Brasil, tendo aumentado no século XVII e decrescido apenas no final do século XVIII. Os escravos de origem banto foram espalhados por quase todo o litoral brasileiro e pelo interior, principalmente Minas Gerais e Goiás.

Desse grupo étnico, calcula-se que tenham vindo o maior número de escravos. Portanto, não é de se estranhar a presença determinante da cultura banto na cultura ocidental, seja no aspecto religioso (macumba, vodu), musical (samba, mambo, rumba) ou mesmo estético (cubismo, art naif, carnaval). Observa-se os empréstimos da religiosidade banto na Umbanda na presença de elementos da performance ritual (música, dança e transe), em elementos pictográficos (pontos riscados, simbolismo das cores), nos elementos ritualísticos (pemba, plantas, pedras). A

³² Id. Ibid.; p. 61.

³³ CONCONE, Maria Helena. Op. Cit.

contribuição da tradição banto destaca-se também por meio de elementos filosóficos como o culto aos mortos, o culto à natureza e o dogma da reencarnação³⁴.

Os sudaneses englobam grupos originários da África Ocidental e que viviam em territórios hoje conhecidos por Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo. São, entre outros, os iorubás ou nagôs (subdividido em queto, ijexá, egebá etc), os gege (ewe ou fon) e os fanti-axantis. Entre os sudaneses também vieram algumas nações islamizadas como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas. Estas populações se concentraram mais na região açucareira da Bahia e de Pernambuco, e a entrada no Brasil ocorreu sobretudo em meados do século XVII, durando até a metade do século XIX.

Os negros, vendidos como escravos, eram capturados diretamente pelos europeus ou comprados em regiões de intenso comércio escravista, como a do Golfo do Benin, conhecida como Costa dos Escravos. Em muitos casos, os negros vendidos nessas regiões eram aprisionados por tribos inimigas ou pertenciam a facções rivais dentro da própria tribo. Pierre Verger relata o caso de uma rainha daomeana, Agontimé – mulher do rei Agonglo que foi derrotado por seu rival, Adandozan –, que foi vendida como escrava e veio parar em São Luiz do Maranhão em fins do século XVIII. E nessa cidade, no terreiro Casa das Minas, ainda existente, teria difundido o culto aos deuses (voduns) da família real³⁵.

O regime de produção escravista fez com que membros de reinos, clãs e linhagens; aliados e inimigos; caçadores, guerreiros e agricultores; sacerdotes e cultuadores de antepassados; fossem brutalmente retirados de um contexto social, político e religioso próprio para se tornarem mão-de-obra numa terra distante, numa sociedade diferente, na qual não lhes conferiam o *status* de pessoas. Eram vistos como meras “peças”, compradas e revendidas como coisa. Sob este regime, os escravos ficavam à margem do convívio social. De um lado, estava o modelo dominador da família patriarcal da casa-grande, no qual o senhor de engenho governava absoluto, tendo sob suas ordens mulher e filhos, clero e autoridades civis. De outro, estavam os valores e tradições culturais trazidos da África que, a todo custo, precisavam ser conservados.

A catequese dos negros não promoveu, salvo em raras exceções, qualquer modificação nas condições desumanas de trabalho e nem aliviou os castigos físicos aos quais poderiam ser submetidos. Esta atitude contraditória da Igreja fez com que a catequese e manutenção da escravidão andassem de mãos dadas. Uma parte do acordo entre a Coroa portuguesa e a Igreja dizia que o escravo deveria ser batizado no prazo máximo de cinco anos depois de chegado ao Brasil. Assim, competia à Igreja aplicar os sacramentos básicos que os transformassem de

³⁴ Segundo José Luiz Ligiero, a cultura congoleza associava a alma humana ao movimento do Sol sobre a Terra com sucessivas voltas ao seu redor. Assim, ao nascente corresponderia ao momento da concepção, ao meio dia o apogeu da maturidade, ao poente a morte e à meia-noite o momento mais profundo do mergulho da alma desencarnada no oceano do mundo espiritual que se pensava localizado embaixo dos pés, além das entranhas da Terra. (LIGIÉRO e DANDARA. Op. Cit.; p. 50).

³⁵ VERGER, Pierre. *Uma rainha africana mãe-de-santo em São Luiz*. In: Revista USP, n. 6. SP, 1990, p. 151-8.

pagãos e pecadores em cristãos. O batismo e a adoção de um nome cristão – geralmente de inspiração bíblica ou de santos como José, Maria, Sebastião e Benedito – não lhes garantiu, entretanto, nenhum tratamento fraterno ou mesmo humano. Aos escravos, era ensinado a resignação e a obediência ao senhor de engenho como forma de alcançar o céu e redimir os pecados das próprias almas. A comparação entre as privações da vida do escravo e os sofrimentos de Cristo era freqüentemente utilizada para consolá-los.

A vida sexual dos negros também era vigiada para que se pudesse combater o pecado da promiscuidade e preservar a moral católica. Os casais se formavam a partir das preferências do senhor de engenho, tendo em vista a procriação de filhos saudáveis para o trabalho na lavoura, e o casamento era abençoado pelo padre local. Com relação ao sexo entre brancos e negros, a moral era mais condescendente diante da evidência dos freqüentes nascimentos de filhos bastardos do senhor de engenho com as escravas ou os filhos destes, que se iniciavam sexualmente com as negras. Para esses mulatos, que continuaram escravos, o destino reservado foi a dupla discriminação: a dos brancos que os consideravam negros e a destes que os consideravam brancos³⁶.

A Igreja, vinculada a interesses diversos que se refletiam na política ambígua de catequese dos negros, ora tentava disciplinar a vida religiosa destes grupos, ora fazia vistas grossas às danças, cânticos e rezas realizadas em domingos e feriados santificados, nos terreiros das fazendas, em frente às senzalas. Nessas ocasiões os padres preferiam acreditar na justificativa de que os “batuques” eram homenagens aos santos católicos feitas na língua natal. O colonizador português, quando admitia os batuques, era porque, além de considerá-los como uma diversão inofensiva (folclore), julgava necessário haver uma certa dose de diversão em benefício do próprio rendimento do trabalho³⁷. Acreditava-se, também, que as festas dos negros eram uma forma de manter viva a rivalidade entre grupos de escravos provenientes de nações inimigas. Assim, a organização de rebeliões ficaria mais difícil se não criassem entre as etnias africanas laços de solidariedade que as aproximassem do inimigo comum: os senhores de escravos.

Se as danças e músicas foram toleradas, o aspecto mágico da religiosidade africana foi duramente combatido. O babalaô (sacerdote), ao manipular objetos, fazer sacrifícios de animais e invocar secretas orações, acredita poder entrar em contato com os deuses (orixás), conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas. Por esses princípios, a magia africana era vista como prática diabólica pelas autoridades eclesiásticas, como já havia ocorrido com as religiões indígenas. Principalmente porque, sendo o catolicismo colonial também uma religião fortemente magicizada, era preciso distinguir a fé católica nos santos, almas benditas e milagres, das crenças consideradas “primitivas” na qual entidades incorporavam, espíritos recebiam alimento sacrificiais de

³⁶ GONÇALVES, Vagner. *Ibidem*, p. 32.

³⁷ Aparentemente a mão-de-obra escrava funcionava melhor quando lhe era permitida alguma liberdade para os divertimentos. (CONCONE. Maria Helena. *Op. Cit.*; p 49).

sangue; e adivinhos operavam curas. Da mesma forma que era preciso distinguir a ingestão da hóstia, representando o corpo de Cristo, da antropofagia ritual dos índios.

O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, durante visita ao Brasil, perseguiu e condenou muitos negros por considerar os batuques, com cantos e danças frenéticas, como invocações ao demônio – à semelhança dos sabás europeus³⁸. O transe dos negros era visto como demonstração de possessão demoníaca e as adivinhações, sacrifícios e outras práticas mágicas eram classificadas como bruxaria, “magia de negro”³⁹. Como se vê, a religião africana era considerada coisa do mal, do diabo e ofensiva ao Deus católico.

A partir de fins do século XVII, o catolicismo brasileiro, até então uma religião doméstica centrada na capela da fazenda, passou a ser uma religião das cidades que se formavam ao redor dos engenhos de açúcar do litoral ou das minas de ouro do interior. As igrejas tornaram-se os principais centros aglutinadores das atividades religiosas e pontos de convergência da comunidade, que era formada pelos segmentos básicos da sociedade colonial: a aristocracia, o clero e os escravos. No alto dessa hierarquia social, a aristocracia e o clero muitas vezes se confundiam. A elite agrária, consciente do prestígio da Igreja, esforçava-se para ter um padre entre os membros da família. Figura de poder, ao padre competia não só rezar missas e ministrar os sacramentos, mas também cuidar da educação dos jovens e zelar pela moral católica e, além desse controle religioso e social, apoiar alianças políticas segundo o interesse da própria família.

Com o crescimento das cidades, decorrente da multiplicação das atividades econômicas a partir do século XVIII, uma população considerável de indivíduos mestiços, negros alforriados e “negros de ganho” – que trabalhavam como vendedores, barbeiros e carregadores e que traziam à tarde seus salários – andavam livremente pelas ruas. Os negros não conseguiam usufruir de tal mobilidade nas zonas rurais, onde o poder coercitivo do senhor de escravos era mais contundente. Nas cidades, os escravos conseguiam contornar a vigilância dos senhores e promover reuniões nas esquinas e becos, formar associações de ofício e de lazer, nos quais se entregavam efusivamente às danças e rodas de capoeira e de batuques aos domingos e feriados santificados. Assim, inevitavelmente, a vida urbana promoveu a aproximação entre as classes e passou a representar uma ameaça à fronteira entre senhores e escravos, pobres e ricos. Se a religião promovia, portanto, certa aproximação entre negros e brancos e facilitava o contato entre classes sociais opostas, era preciso que a Igreja controlasse essa aproximação, mantendo os grupos subordinados tanto no interior das instituições católicas como na sociedade fora dela.

O ofício da missa e a realização das festas religiosas ou cívicas que envolviam procissões, autos e folguedos quebravam a rotina de trabalho marcando os domingos e

³⁸ Para mais informações sobre o tema ver MELLO e SOUZA, op. cit.

³⁹ O termo “magia de negro” ficou popularmente conhecido como “magia negra” e estava associadas toda magia feita para o mal.

feriados santificados. Eram momentos privilegiados de reunião da sociedade, de convergência da população urbana e das vizinhanças. Tornados católicos, os negros escravos e a população mestiça tinham o direito de freqüentar a missa e as igrejas dos senhores. Contudo, só faziam isso em espaços reservados a eles, como nos pórticos de onde assistiam a missa em pé. Na nave principal, as famílias senhoriais ocupavam os bancos de acordo com a riqueza e o prestígio que desfrutavam na sociedade. Quanto mais rica e poderosa, mais próxima ficavam do altar. Nas procissões que percorriam as ruas da cidade a aristocracia branca, o clero, os negros e os mulatos desfilavam sempre de modo a não se misturarem durante o cortejo. Nos autos, teatralizados de passagens bíblicas ou de eventos da história do cristianismo, os negros sempre representavam os inimigos da fé.

Ao participar dessas cerimônias, o negro incorporou a elas o próprio modo de ser, marcado pela alegria, música, dança e utilização de instrumentos de percussão. O viajante Auguste de Saint-Hilaire, que esteve no Brasil entre 1816 e 1822, relata que durante a procissão das Cinzas em Minas Gerais, por influência dos negros, a cerimônia tornara-se irreverente, com “ridículas palhaçadas que se misturavam com o que a religião católica tem de mais respeitável”⁴⁰. Os alemães Johann von Spix e Carl von Martius, que estiveram no Brasil nessa mesma época em visita a Salvador, narram que o vozerio e os “divertimentos extravagantes” do grande número de negros, reunidos durante os festejos do Senhor do Bonfim, “dão a essa festa popular uma feição estranha e excêntrica, da qual só pode fazer idéia quem observou as diversas raças na sua promiscuidade”⁴¹.

As investidas da elite branca contra as transformações que a religiosidade africana impôs ao catolicismo fizeram com que a Igreja, em muitos casos, proibisse a realização das cerimônias dos negros junto com as festas católicas. A separação entre brancos e negros imposta pela Igreja poderia ser observada, também, na criação das irmandades dos “homens pretos”⁴². Os negros, impedidos de participar das irmandades dos brancos, foram reunidos em irmandades religiosas próprias, separadas segundo a cor da pele e a condição de escravo ou de liberdade. Uma das mais conhecidas irmandades foi a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, estabelecidas em vários pontos do Brasil. Esta irmandade, criada pelos jesuítas em 1586, visavam atrair os negros através da devoção aos santos de cor preta (São Benedito) e às virgens negras (Nossa Senhora do Rosário). Em geral, essas irmandades reuniam escravos de uma mesma nação africana e muitas vezes eram exclusivas de homens ou de mulheres. Na Bahia, os daomeanos (geges) foram agrupados na confraria do Senhor da Redenção, os negros angolas na Ordem Terceira do Rosário, os mulatos na Ordem do Senhor da Cruz⁴³. Procurando traduzir o catolicismo para a compreensão dos negros, a Igreja permitia que as

⁴⁰ SAINT-HILAIRES, Auguste de. *Viagem às nascentes do Rio São Francisco*. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975, p. 66.

⁴¹ SPIX, Johann von e MARTIUS, Carl F. P. von. *Viagem pelo Brasil*. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1981, p. 152.

⁴² Uma das características da Igreja católica no Brasil foi o incentivo à criação de associações de leigos. Essas associações, como as Ordem Terceira, Ordem dos Militares, Santa Casa de Misericórdia entre outras, tinham objetivo de integrar a comunidade católica através da participação dos membros na organização da vida religiosa local. Competia às irmandades organizar as festas da paróquia, recolher o dízimo, prestar serviços assistenciais e divulgar a fé cristã.

⁴³ BASTIDE, Roger. Op. Cit.; p. 171.

irmandades organizassem os próprios folguedos como forma de participarem da comemorações cristãs.

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhe os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do anos, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito, pela manhã, suas festas a Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho. (ANTONIL, apud BRAGA. 1987, p. 14)⁴⁴.

Os escravos tinham também, nas confrarias e irmandades, uma importante associação de auxílio mútuo. Se, por um lado, as contribuições dos afiliados constituíam uma forma de pecúlio para comprar a alforria de escravos, assegurar um enterro cristão aos membros associados – o que geralmente era feito misturando-se as ladainhas católicas com os ritos funerários da nação africana do morto – e a construção de igrejas próprias para os negros⁴⁵. Por outro, as irmandades de pretos teriam contribuído para a organização dos primeiros candomblés baianos. Nos terreiros gege-nagô as imagens de santos católicos aparecem em partes externas do templo, contudo o assentamento da energia está mesmo nas pedras sagradas que se encontram veladas sob os panos e plantas dos altares, escondidas da curiosidade e do preconceito.

Se a fé dos negros nos próprios deuses esteve inicialmente disfarçada nas danças e cantos que faziam em louvor aos santos católicos, num segundo momento essa fé se dirigiu tanto a uns como a outros. Ou seja, o negro, assim como o índio, continuou acreditando nos seus deuses mesmo considerando-se cristão. Portanto, a enorme separação social entre brancos, negros e índios não significou que as tradições culturais se mantivessem impermeáveis uma às outras. O que se verificou no universo religioso do Brasil é que as religiões, que aqui se encontram, romperam seus limites e se amalgamaram, dando origem às novas formas de religiosidade: uma religiosidade mestiça.

Ainda que os povos bantos tenham chegado ao Brasil antes dos iorubás, a enorme influência destes últimos demonstra que a liderança iorubá foi aceita e reforçada pelas demais etnias africanas. Ligiéro acredita que foi a conservação do idioma iorubá o fator mais importante para o predomínio desta cultura sobre a cultura banto. “É na língua que se encontra codificada grande parte das informações que constituem a identidade de um povo, e os demais idiomas africanos presentes no Brasil já se teriam fragmentado com o tempo”⁴⁶.

Para o autor, o domínio dos iorubás no contexto afro-brasileiro deveu-se também a certa dose de diplomacia na organização multicultural dos terreiros. Além de agruparem num único templo divindades antes cultuadas separadamente em diversas regiões da África, os iorubás incorporaram ao próprio panteão as divindades Nanã, Obaluaiê e Oxumaê, a tríade de

⁴⁴ BRAGA, Julio Santana. *Sociedade protetora dos desvalidos; uma irmandade de cor*. Salvador: Ianamá, 1987.

⁴⁵ Cf. REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

⁴⁶ LIGIÉRO e DANDARA. Op. Cit.; p. 54.

orixás cultuados pelos daomeanos. E, também, reservaram um discreto espaço para entidades de ascendência congoleza e ameríndia: caboclos, pretos velhos e exus, no mais das vezes agrupados sob o nome genérico de “eguns” (espíritos dos mortos)⁴⁷. Seis dos orixás mais conhecidos do panteão iorubá foram incorporados pelo movimento umbandista como líderes de categorias básicas de espíritos (linhas ou falanges): Oxalá, Ogum, Oxossi, Xangô, Iemanjá e Ibjí. A linha das almas é de inegável influência banto⁴⁸.

2.4 – O kardecismo francês

A filosofia kardecista é, depois do catolicismo, a tradição de origem européia mais importante na formação da religião umbandista, interferindo tanto no estilo de textos e discursos quanto no conteúdo doutrinário. Os Livros de Allan Kardec são as referências literárias mais citadas quando se trata de explicar as origens de idéias fundamentais como a reencarnação, a lei do “carma” e a evolução espiritual adquirida através da prática do amor ao próximo. Formalmente, a obra de Kardec contém, também, a matriz do tom racional e científico que permeia a retórica umbandista, mesmo quando as informações veiculadas baseiam-se exclusivamente na fé que o crente pode depositar.

Hippolyte Léon Denizard Rivail ou, simplesmente Allan Kardec – pseudônimo que lhe fora revelado como sendo o nome da última encarnação na terra, quando viveu como um druida na antiga Gália –, fundou o espiritismo na França. Embora psicografado por um druida, o Kardecismo incorporou idéias contemporâneas como o positivismo de Auguste Comte e o evolucionismo de Charles Darwin, e procurou conciliar razão e fé por meio do estudo científico de fenômenos espirituais e da prática sistemática da caridade.

Do ponto de vista filosófico, a vida transcorre num universo temporal e causal, em que cada um recebe de volta hoje os resultados das próprias ações passadas, o que cria um contexto em que o egoísmo é a fonte de todos os males e a caridade a fonte de todas as bênçãos. O trabalho da pessoa humana na Terra, esforçando-se pelo bem comum, é tido como um pré-requisito para a evolução espiritual e a conquista de dimensões superiores de existência, objetivo que cada pessoa busca incansavelmente através de sucessivas encarnações na matéria. Do mesmo modo, o kardecismo enfatiza o livre-arbítrio e a força de vontade como peças-chaves no caminho da espiritualização da espécie humana. Todas essas considerações são vistas como conseqüências lógicas da eternidade da alma, cuja realidade é, para Kardec, dedutível a partir da observação metodológica de fenômenos mediúnicos-espirituais⁴⁹. Do ponto de vista religioso, o kardecismo postula a existência de um Deus, inacessível aos homens,

⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 56.

⁴⁸ MATTA e SILVA, no livro *Umbanda de todos nós*. 9ª Edição. São Paulo: Ícone, 1996; apresenta as linhas das almas como Yorimá e a linha de Ibeji (crianças) como Yori.

⁴⁹ LIGIÉRO e DANDARA, *op. cit.*

dada a incomensurável distância que os separa; mais próximo estão os espíritos desencarnados para quem a missão de ajudar a humanidade é um meio de expiar faltas passadas e assim progredir em busca da perfeição.

No Brasil, o kardecismo foi introduzido pela Bahia, por volta da década de 1860, e teve que se adaptar a um contexto multicultural em que predominavam o catolicismo e a oralidade dos cultos africanos e ameríndios. Entre as transformações que se operavam nesse processo, Diana Brown destaca que enquanto o kardecismo francês reteve sua orientação primeira na direção da ciência e da filosofia racional, e somente depois abriu espaço à religião, o kardecismo brasileiro foi rapidamente transformado em uma religião mística⁵⁰.

Embora negando a existência de céu e inferno – que para Kardec estariam contidos na própria psicologia do indivíduo conforme o estágio de evolução –, o kardecismo propunha desde o início a aceitação e prática das idéias de Cristo como consequência moral da aplicação das idéias científicas. Aqui, entretanto, a doutrina assumiria contornos cada vez mais próximos do catolicismo brasileiro, destacando-se pela “adoração” de Kardec como “santo” e por curas e cirurgias mediúnicas sem cerimônias capazes de atrair multidões. A aproximação de alguns grupos com o catolicismo é tão grande que são classificados de kardecistas evangélicos. Há também os kardecistas intelectuais, geralmente oriundos das médias e altas camadas da sociedade brasileira, incluindo-se aí um grande número de educadores, profissionais de saúde e profissionais liberais. Neste grupo observa-se maior tradição sincretismo em direção ao esoterismo, espiritualismo e outras tradições ocultas do continente europeu.

No tocante às tradições orientais, onde Kardec foi buscar os princípios filosóficos da lei do “carma”, elas parecem estar mais associada ao kardecismo brasileiro do que no europeu. “Embora as escrituras védicas tenham sido a principal fonte de que Kardec absorveu princípios da filosofia oriental, há grupos kardecistas no Brasil que se reúnem para receber mensagens psicografadas entre mestres chineses, indianos ou ciganos. Entre suas leituras, esses kardecistas incluem páginas do hinduísmo, do budismo e do confucionismo”⁵¹.

Quanto as tradições africanas e ameríndias, o kardecismo brasileiro costuma estabelecer uma relação ainda mais discriminatória do que a adotada pela Igreja Católica, pois consideravam os espíritos de índios e negros como “involuídos” e “carentes” de luz. Kardec, entretanto, não escreveu uma linha a respeito da inferioridade espiritual de qualquer raça humana, mas os seguidores brasileiros associam freqüentemente os comentários do autor francês sobre a existência de espíritos atrasados, embrutecidos ou materialistas a esse dois segmentos da sociedade brasileira. Estabelecem uma espécie de “determinismo espiritual”, no qual os seres humanos de origem indígena ou africana têm que aceitar a superioridade da cultura ocidental, buscando-a como ideal, se quiserem evoluir espiritualmente.

⁵⁰ BROWN, Diana. Apud. Idem, *ibidem*, p. 62.

⁵¹ Id. *Ibid.*; p. 63.

No kardecismo, as sessões de passes, doutrinação e desobsessão não são consideradas rituais. Todavia, vários tipos de passes e descarregos dos rituais de umbanda demonstram claras influências kardecistas. As semelhanças são tantas entre uma sessão kardecista e uma de Umbanda de mesa que podem confundir inicialmente um fiel desatento⁵². Contudo, a diferença mais marcante do culto umbandista é a maior disponibilidade para aceitar a todos, vivos e mortos, do jeito que são. Nele há espaço para a incorporação e a convivência das mais diversas heranças étnicas e culturais.

É assim que, na Umbanda, ouvem-se coisas inusitadas como, por exemplo, o espírito de uma prostituta, que viveu e morreu na zona do Mangue, aconselhando uma dona de casa do Méier sobre como obter e proporcionar mais prazer no sexo. O mais interessante é que prestar esse tipo de ajuda também conta pontos na escala umbandista da evolução espiritual.⁵³

Nas sessões kardecistas não era raro, ao lado de desencarnados de mais prestígio, a presença de espíritos de velhos escravos e indígenas – inicialmente identificáveis, como os demais, pela lembrança das vidas passadas, mas que aos poucos vão perdendo os traços individualizadores e constituindo as categorias genéricas de pretos-velhos e caboclos. Esta transformação aproximava o “baixo-espiritismo”, como era chamado nas sessões kardecistas, da estrutura do culto banto dos antepassados e integrava-o mais no quadro geral da “macumba” do que na versão erudita do espiritismo francês. E precisamente esta postura, menos racionalista e portanto sensível aos problemas e dificuldades dos adeptos, que levou alguns espíritas, insatisfeitos com a excessiva intelectualização do kardecismo, a voltarem-se para as manifestações populares do “baixo-espiritismo” e da “macumba”.

Contudo, por um lado, os precursores do movimento umbandista reconheciam a força desses cultos; por outro lado, não podiam admitir aqueles elementos que eram incompatíveis com as concepções “evoluídas” do kardecismo. A aproximação, assim, de forma seletiva e depuradora: se reconhecem e aceitam a presença de espíritos de escravos e índios, tendem a eliminar tudo quanto chocava mentalidades esclarecidas, como o sacrifício de animais, as oferendas de comida e bebida aos espíritos, o uso de fumo, o emprego de instrumentos de percussão.

Foram descartados tanto aqueles aspectos considerados primitivos e muito próximos da matéria, como os que lembravam as origens negras e indígenas. Contudo, não se podia descartar todo o conjunto de instrumentos e objetos rituais daqueles cultos. Assim, se o kardecismo oferecia um arcabouço doutrinário capaz de articular, numa nova estrutura, práticas religiosas desvinculadas dos antigos mitos, então era necessário recorrer a um discurso “científico” que pudesse justificar a permanência de determinados elementos materiais nos ritos. A utilização da bebida, por exemplo, recebeu o amparo da lei física da atração e repulsão. Os defumadores são explicados por uma teoria fluídica; facas e espadas, pela teoria eletrostática do poder das pontas.

⁵² Id. Ibid.; p. 64.

⁵³ Id. Ibid.; p. 65.

Para justificar o uso da pólvora, o umbandista Silvio Maciel, invoca até a psiquiatria: “com a explosão, há uma brusca e violenta deslocação de ar, e assim é atingido o perispírito dos obsediados que, então, se afastam. Não usam os psiquiatras os violentos choques elétricos em determinados casos de loucura?”⁵⁴.

Pela ação dos seguidores do espiritismo de Kardec, Renato Ortiz identifica dois movimentos: o primeiro, de “embranquecimento” das culturas ameríndias e africanas que nitidamente aceitavam a presença de índios e negros nas sessões de mesa desde que aceitassem a cultura ocidental (agora vindo da França e não mais de Portugal) e negassem as próprias origens. A segunda, de “empretecimento” do kardecismo francês; não que estes negassem a cultura européia, muito pelo contrário, se valeriam de todo conhecimento disponível para demonstrar que certas práticas mágicas estavam amparadas por leis científicas. Da mesma forma, a estrutura institucional do kardecismo (federações espíritas) será copiada pelos primeiros umbandistas com a finalidade de se protegerem da perseguição policial aos cultos afro-brasileiros, na primeira metade do século XX⁵⁵. E, posteriormente, iniciar o processo de legitimação do culto como uma religião brasileira.

2.5 – Outras tradições encontradas na Umbanda

Se as tradições apresentadas anteriormente podem ser claramente percebidas na Umbanda, até mesmo aos olhos de um observador leigo, existem outras tradições cuja influência é mais discreta, encontrando-se os elementos dispersos em meio ao ritual. Tais tradições requerem uma pesquisa mais elaborada para tornarem-se mais visíveis. Entre elas destacamos as tradições dos malês, dos ciganos e dos orientais (budismo e o hinduísmo). É possível encontrar vestígios de todas essas fontes no caldeirão multicultural da religião umbandista, ainda que em setores muito específicos da sociedade, como foi o caso narrado por Diana Brown, que localizou em São Paulo um centro de Umbanda cruzado com judaísmo⁵⁶.

A) **Os Malês:** a tradição dos malês, ou muçulmanos, é composta no Brasil pela fusão de várias tradições orais africanas (haussás, mandingas, iorubás, geges) com a tradição escrita árabe, contendo ensinamentos do Alcorão. Os malês adotaram a língua árabe para ler as escrituras sagradas do profeta de Alá, mas não deixaram de praticar as mágicas nativas, as quais foram sincretizadas com o Islã. José Luiz Ligiéro apresenta um caso pouco ortodoxo em relação à doutrina de Maomé, na medida em que exhibe traços da tradicional magia africana:

⁵⁴ MACIL, Silvio. Apud MAGNANI, José Guilherme. *Umbanda*. 2ª Edição. SP: Ática, 1991, p. 26.

⁵⁵ Para mais informação sobre o temas ver ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. 2ª Edição, São Paulo: Brasiliense, 1999.

Para destruir qualquer malefício possuía o malê pequeno patuá ou bolsa que trazia no pescoço, contendo uma oração em poucas palavras, a qual era encimada por uma estrela de cinco pontas, vulgarmente conhecido por signo-de-salomão. E assim, diziam eles, ficavam imunes a toda feitiçaria.⁵⁷

B) **Os Orientais:** a influência de tradições orientais na Umbanda é bem forte nos centros que cultuam a linha do oriente, cujos elementos orientais mais visíveis foram herdados do budismo e hinduísmo. O budismo se faz presente nas oferendas de frutas e flores e pela aplicação dos ensinamentos de amor incondicional e da tranqüila aceitação das vicissitudes irreparáveis da vida, não apenas como purgação de pecados passados, mas como reveladoras de ensinamentos espirituais.

Da filosofia hindu, através da obra de Kardec, incorporaram-se os fundamentos da lei do carma, conforme consta das escrituras védicas, às quais o espírita francês teve acesso antes de formular a doutrina kardecista. Ligiéro comenta que, mais recentemente, elementos da ioga têm sido igualmente absorvidos pelos umbandistas de tendência mais esotérica com a finalidade de desobstruir os sete chacras⁵⁸.

C) **Os Ciganos:** a origem dos ciganos é imprecisa, as vezes localizada no norte da África, na Índia, no leste europeu ou na Península Ibérica. A forma anárquica de viver, inapta às rígidas estruturas sócio-políticas, foi muitas vezes entendidas como ameaça à estabilidade do Estado. Conhecidos no passado como uma tribo de músicos e adivinhos, os ciganos depositavam nas mulheres a missão de desvendar o destino, lendo mãos e as cartas do baralho, e nele intervir por meio de rituais mágicos. A fama de ladrões e trapaceiros pode ser devido ao choque cultural entre ciganos e europeus, que levaram os primeiros a fazer uso da esperteza e da sedução para sobreviver. Talvez isso justifique a forte presença de entidades ciganas nas giras de exus.

D) **Medicina Popular:** classifica-se como medicina popular todas as práticas que contribuem para à cura por vias místico-espirituais: as dez mil cirurgias mensais realizadas pelo espírito do Dr. Fritz, atualmente incorporado no engenheiro Rubens Faria Júnior; as operações sem cortes do médium Waldemar Coelho, a que se submeteu a atleta Ana Moser; os tratamentos com agulhas do Dr. Hans, em Minas Gerais; os muitos remédios da flora medicinal para os males do corpo, da mente do espírito e do coração.

Numa perspectiva mais ampla, todos os caminhos que levam à cura, com exceção da medicina oficial, podem ser considerados como pertencentes ao vasto conjunto da medicina popular. A enorme quantidade de desprovidos de cuidados médicos mínimos, a

⁵⁶ BROWN, Diana. Apud. LIGIÉRO e DANDARA. Op. Cit.; p. 65.

⁵⁷ Id. Ibid.; p 66.

⁵⁸ Id. Ibid.; p. 67.

maioria absoluta da população, engrossa as filas da numerosa clientela ávida por serviços médicos eficazes e praticamente gratuitos.

A medicina popular incorporada nos rituais de cura da Umbanda provém das mais diversas tradições, combinando passes, rezas e benzeduras universais com o precioso conhecimento afro-ameríndio sobre a flora medicinal tropical, além de adaptar técnicas e recursos da tradicional medicina ocidental (injeções e cirurgias) e oriental (acupuntura e ervas).

Assim, foram apresentados as principais tradições culturais que permitiram o aparecimento do culto de Umbanda no Brasil: ameríndia, branca (lusitana), negra (banto-iorubá), novamente branca (francesa) e outras tradições – mesmo que em menor grau, impregnaram também a região com seus aspectos mágico, tais como os negros malês, os amarelos orientais e os ciganos de origem européia. A medicina popular foi um suporte igualmente importante para que a o movimento umbandista pudesse desenvolver a idéia da “gira de caridade”, na qual as populações carentes de atendimento médico-sanitário recebiam orientações de como utilizar a flora medicinal para a cura de suas doenças. No próximo capítulo, será percorrido o caminho que transformou a “macumba” na religião umbandista.

3 – Das *macumbas* à Umbanda

Em continuidade ao estudo proposto, se faz necessário, agora, percorrer os caminhos que elevaram a “macumba” carioca ao grau de religião. O objetivo desse capítulo é, portanto, registrar o esforço de institucionalizar e legitimar o universo religioso do movimento umbandista, pois se trata de um valor novo que emerge no seio da sociedade brasileira a partir das classes menos favorecidas. Assim, o processo legitimador situa-se dentro de uma perspectiva histórica na qual se determina o momento em que os adeptos da religião se dispõem a buscar um *status* que corresponda ao conjunto de valores da classe dominante.

Antes de apresentar o processo de aceitação da Umbanda pela sociedade brasileira deve-se, porém, assinalar que o Candomblé e a Umbanda, embora tenham uma raiz comum, se opõem como se fossem dois pólos: um representa África e a outra o Brasil. A Umbanda corresponde à integração das práticas africanas na moderna sociedade brasileira. O Candomblé, ao contrário, significa a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. Desta forma, se inscreve uma ruptura entre a Umbanda e o Candomblé: para a primeira, a África deixa de constituir em fonte de inspiração sagrada – o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro. Para o segundo, a África conota a idéia de um retorno nostálgico à terra-Mãe.

Roger Bastide explica que as religiões afro-brasileiras foram peça importante em três momentos históricos da acomodação morfológica da sociedade afro-brasileira⁵⁹:

- 1) A religião africana, como movimento de resistência sócio-cultural, promoveu a passagem do regime de linhagem para o de “nação”, isto é, a solidariedade doméstica, destruída pelo tráfico negreiro, evoluiu para a solidariedade puramente étnica (conceito de nação);
- 2) A passagem do trabalho escravo para o livre acarretou nas população negra e mestiça uma rápida atomização das relações sociais. Assim, o Candomblé, predominantemente rural, proporcionou a integração dessas populações em um sistema social conhecido.
- 3) O desenvolvimento industrial da região Sul do País, no início do século XX, e a proletarianização de negros e mestiços permitiu o aparecimento de um espiritismo urbano: a Umbanda – um misto de reconstrução das seitas africanas antigas sobre novas bases e de destruição dos antigos sistemas de controle social.

Se a urbanização, no primeiro momento, afastou o negro das comunidades rurais, no segundo, criou uma nova reorganização dos liames sociais, sob a forma de solidariedade de classe. A industrialização forneceu aos negros novos meios de ganhar a vida e de inserção no proletariado. Assim, para o antropólogo francês, o surgimento da Umbanda foi o primeiro sinal da mudança que sobreveio nas classes baixas da sociedade, sob a influência do desenvolvimento da escola e da instrução obrigatória, da mistura de raças nas fábricas e das novas necessidades, nascidas com as transformações da estrutura social. A nova religião,

⁵⁹ BASTIDE. Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*, SP: EDUSP, 1971, v. 2, p. 521.

portanto, contribuíra para a acomodação social uma vez que as tradições africanas adaptadas a nova realidade pregavam a comunhão multirracial ao invés de estimular o confronto entre os membros do mesmo segmento social⁶⁰.

Mas, de onde surge essa religião denominada Umbanda? Várias poderiam ser as respostas, entretanto a origem antropológica⁶¹ mais aceita é a “cabula”⁶². Valdeli Carvalho da Costa explica que da “cabula” provavelmente provém a “macumba”, que por seu turno originou a Umbanda⁶³. Para Édson Carneiro, o termo “macumba” seria o plural de “cumba” e significaria reunião de “cumbas”, isto é, reunião de jongueiros⁶⁴. “Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula *ba* ou *ma* que, nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural”⁶⁵. Assim, seria lícito especular que o escravo ao ser interpelado pelo senhor respondesse que aquela reunião (ou festa), na qual os negros dançavam e cantavam com tanta alegria, se tratava de uma macumba. Acredita-se também que o caráter pejorativo, associado à magia negra, que o termo assumiu ao longo do tempo se deu pela provável associação ao adjetivo feminino “mã”.

No início do século XIX a “macumba” era ritualmente pobre e muito próxima da estrutura do culto praticado pelos povos banto na África, no qual invocavam os espíritos dos antepassados tribais. Os Orixás nagôs ainda não haviam assumido um papel mais importante no culto. Foram lentamente introduzidos a partir do crescimento do prestígio do Candomblé.

Os primeiros sinais da presença dos orixás no culto da macumba aparecem na pesquisa de Arthur Ramos no Terreiro de Honorato, onde Ogum *Megê* é descrito como o “santo” protetor do terreiro, representado por uma estátua de São Jorge. (...) Arthur Ramos registra ainda o culto de uma “rainha da Guiné”, também chamada de “rainha do mar”, sobrevivência do culto do “calunga” de Angola, denotando que Iemanjá ainda não fora anexada ao culto da macumba como “rainha do mar” em lugar da “rainha da Guiné”⁶⁶.

A lenta introdução dos Orixás na “macumba” não lhe alterou a característica cultural, centrada na evocação das almas dos ancestrais tribais. O que caracteriza a macumba não é o santo protetor, mas um espírito “familiar”⁶⁷ assistindo à crescente população suburbana, quer negra ou branca, que vinha aos terreiros buscar lenitivo e soluções para problemas econômicos, afetivos e terapêuticos.

⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 553.

⁶¹ A opção em utilizar o termo antropológico é para diferenciar das explicações de cunho doutrinário no qual os pensadores da religião usualmente associam a Umbanda aos cultos dos vedas e dos egípcios entre outros povos da antiguidade. A questão da “antiguidade” da religião será abordada mais adiante no item 2.4 deste capítulo.

⁶² **Cabula**: tradicional culto aos espíritos dos antepassados praticado pelos povos banto.

⁶³ COSTA, Valdeli C. da. *Umbanda: Os “seres superiores” e os Orixás/Santos*. SP, Ed. Loyola, 1983, v. 1, p. 92.

⁶⁴ **Jongueiro**: pessoas que dançam o jongo, que é uma dança semi-religiosa.

⁶⁵ CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. 1977 – Apud MAGNANI, José Guilherme. *Umbanda*. 2ª Edição. SP: Ática, 1991, p. 22.

⁶⁶ COSTA, Valdeli C. da. *Op. Cit.*; p. 93.

⁶⁷ Não são os antepassados de linhagem africana que intervêm numa sessão de “macumba” ou de Umbanda, mas os antepassados de uma raça negra escravizada, como a figura de um preto-velho (Pai João, Vovó Maria Conga, Pai Joaquim de Angola), ao lado de espíritos de indígenas: os caboclo.

A primitiva “macumba”, por conseguinte, menos do que um culto organizado era um agregado de elementos da Cabula, do Candomblé, das tradições indígenas e do Catolicismo popular, sem o suporte de uma doutrina capaz de integrar os diversos pedaços que lhe davam forma. É deste conjunto heterogêneo que nascerá a Umbanda, a partir do encontro de representantes da classe mais pobre com elementos da classe média egressos do espiritismo kardecista. Foi este último grupo que se apropriou do ritual da “macumba”, impôs-lhe uma nova estrutura e, articulando um novo discurso, deu início ao processo de institucionalização.

Para Maria Helena Concone, portanto, a Umbanda apresenta-se como o resultado da ascensão social de uma parcela da população tradicionalmente ligada à “macumba”, que encontrou no anseio de ascender socialmente ou na concretização desta ascensão, o desejo de “depurar” qualquer vínculo com um grupo e uma cultura tradicionalmente estigmatizados. “Os quadros da Umbanda são mais amplos, contudo; não se limitam à população de cor ou mestiça, mas apanham uma camada mais vasta, embora correspondendo na sua maioria aos estratos economicamente menos favorecidos da população”⁶⁸.

3.1 – A contribuição kardecista

A doutrina de Allan Kardec, no aspecto religioso, postula a existência de um Deus criador onipotente e onipresente – o mesmo da tradição judaico-cristã – porém inacessível aos homens, dada a incomensurável distância que os separa. Mais próximo estão os espíritos dos mortos para quem a missão de ajudar a humanidade é o meio de expiar as faltas passadas e assim progredir em busca da perfeição. Segundo a versão mais corrente do Kardecismo, o universo está constituído por diferentes planos hierárquicos, de acordo com a posição que ocupa numa escala que vai desde os mais inferiores (próximos à matéria) até o plano mais elevado de suprema perfeição espiritual. A lei da evolução consiste na contínua ascensão desde os planos inferiores até os mais perfeitos. Neste contexto, o planeta Terra ocupa um dos mais baixos escalões, onde o campeia o mal, os vícios, a ignorância, o sofrimento e as doenças. A Terra, todavia, é também o lugar de expiação e sofrimento no qual os seres podem purificar-se, redimir-se e ascender em busca da perfeição pela prática do bem, da caridade e do amor ao próximo.

A mediunidade (capacidade de entrar em contato com o mundo invisível dos espíritos) é considerada uma qualidade inata e necessária ao homem no processo de evolução espiritual. Cabe à religião, portanto, promover os meios para que os adeptos desenvolvam essa capacidade e entrem em contato como o mundo dos desencarnados. O aspecto religioso da doutrina de Kardec foi, assim, o que mais se expandiu no Brasil e se dividiu em duas correntes: a primeira, mais erudita, aproximava-se do pensamento racionalista do Kardecismo,

⁶⁸ CONCONE, Maria Helena. *Umbanda – uma religião brasileira*. São Paulo, FFLCH/USP-CERU, 1987, p. 55.

cultivando um interesse pelos aspectos especulativos do sobrenatural; a segunda, mais popular, o sobrenatural era pouco discutido e mais atuante pela manifestação dos espíritos nos corpos dos médiuns, trazendo aos adeptos palavras de consolo, livrando-os dos miasmas e oferecendo lenitivos para os males físicos e espirituais.

Durante as sessões não era raro a manifestação de espíritos de escravos e indígenas ao lado de espíritos de mais prestígio. Inicialmente identificáveis pela lembrança de suas vidas passadas, esta categoria de espíritos vai gradativamente perder os traços individualizadores e constituir aspectos mais genéricos de pretos-velhos e caboclos. Esta transformação aproximou as sessões kardecistas do “baixo-espiritismo”, como era chamado os quadros que integravam a macumba, provocando o repúdio dos fiéis mais ortodoxos da doutrina de Kardec.

No melhor dos casos, quando um espírito de preto-velho se aproximava de um “bom” diretor de sessão, ele é doutrinado para que possa continuar seu caminho na escala espiritual. Ele não pode ser confundido com um espírito de luz, como o é um espírito de médico, de padre, de freira, ou de um sábio qualquer, posto que no universo kardecista a cultura do espírito corresponde à cultura de sua “matéria”. Como poderia um analfabeto prescrever sabedoria? Quem levaria a sério a ignorância de espírito de um antigo escravo? – este deve permanecer em seu “lugar”⁶⁹.

O próprio Renato Ortiz testemunhou, por exemplo, o diretor de um centro kardecista orientar uma médium a procurar outro lugar para “trabalhar” sua mediunidade, pois ela incorporava um “guia de terreiro”. O referido guia, um preto-velho, “até falava muito bem”, mas era um espírito indesejado e não poderia se manifestar na mesa kardecista. Algum tempo depois, a médium em questão passou a frequentar um misto de Candomblé e Umbanda⁷⁰.

Contra este “determinismo social”⁷¹ imposto além do limite de uma vida ao espírito, isto é, contra essa espécie de “determinismo espiritual” que levou alguns espíritos, insatisfeitos com a excessiva intelectualização do kardecismo, a voltarem-se para as manifestações populares do “baixo-espiritismo” e da “macumba”. Mas se, por um lado, aceitavam a contribuição de pretos-velhos e caboclos nas sessões de mesa “branca”; por outro, não admitiam a presença de elementos que eram incompatíveis com as concepções “evoluídas” do kardecismo. A apropriação do ritual da macumba foi, portanto, seletiva e depuradora, eliminando-se tudo o que chocava as mentalidades esclarecidas, como o sacrifício de animais, as oferendas de comida e bebida aos espíritos, o uso de fumo e o emprego de instrumentos de percussão⁷².

Foram descartados aqueles elementos considerados primitivos e muito próximos da matéria, contudo, não se podia descartar todo o conjunto de instrumentos e objetos rituais mobilizados nos cultos. Se, por um lado, o Kardecismo oferecia um arcabouço doutrinário

⁶⁹ Cf. ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 46.

⁷⁰ Idem, *ibidem*.

⁷¹ O determinismo marcou o pensamento teleológico da sociedade burguesa ao longo do século XIX e penetrou também na doutrina kardecista.

⁷² ORTIZ. *Op. Cit.*; p. 47.

capaz de articular, numa nova estrutura, práticas religiosas desvinculadas de antigos mitos; por outro lado, para justificar a permanência de determinados elementos materiais nos ritos, recorreu-se a um discurso “científico”, onde noções de química e física coexistem com a astrologia, o ocultismo e a teosofia⁷³.

Para Ortiz, a Umbanda representou uma solução original, pois ofereceu um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares e a ideologia espírita, tendo como fio condutor a reinterpretação dos valores tradicionais da cultura afro-brasileira segundo um novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial. “O que caracteriza a religião é o fato dela ser o produto das transformações sócio-econômicas que ocorrem em determinado momento da história brasileira”⁷⁴. Assim, o autor explica que as transformações sociais do início do século XX estimularam, praticamente ao mesmo tempo, o aparecimento de dois movimentos distintos: o “embranquecimento” da cultura afro-brasileira, a partir do anseio de ascensão social das classes mais populares; e o “empretecimento” da cultura européia, a partir do consentimento da presença de elementos da “macumba” nas sessões kardecistas.

Não havia, contudo, a princípio, a consciência de um movimento que se propõe a formar e difundir uma nova religião. É somente após o aparecimento de práticas mais ou menos semelhantes, mas tendo o mesmo sentido ideológico, que surgirá a preocupação em organizar o culto de Umbanda como uma religião.

3.2 – A “anunciação” da Umbanda: nasce uma religião

É muito difícil afirmar com precisão em que momento começaram a “baixar” nas sessões kardecistas as entidades da “macumba”, ou quando estas começaram a absorver os valores da doutrina de Kardec. O umbandista Matta e Silva relata, no livro *Umbanda e o Poder da mediunidade*, que o vocábulo Umbanda, como bandeira religiosa, não aparece antes de 1904⁷⁵. Entretanto, no depoimento deste mesmo autor, encontra-se o registro de que, em 1935, conheceu um médium com 61 anos de idade, de nome de Nicanor, que praticava a Umbanda desde os 16 anos, ou seja desde 1890, incorporando o caboclo Cobra Coral⁷⁶.

Diamantino Trindade, outro autor umbandista, reproduziu no livro *Umbanda e Sua História* parte de uma entrevista do jornalista Leal de Souza – publicada no Jornal de Umbanda, em outubro de 1952 – na qual afirmava que o “percursor da Linha Branca foi o caboclo Curuguçu⁷⁷, que trabalhou até o advento do Caboclo das Sete Encruzilhadas”⁷⁸. A

⁷³ O discurso científico será abordado mais adiante no item 2.4 deste capítulo.

⁷⁴ ORTIZ, Renato. Op. Cit.; 48.

⁷⁵ MATTA E SILVA. *Umbanda e o Poder da Mediunidade*. 3ª edição. RJ, Freitas Bastos, 1987, p.13.

⁷⁶ Idem, ibidem, p. 14.

⁷⁷ Sobre o caboclo Curuguçu, não foram obtidas outras informações que pudessem esclarecer a ação desta manifestação espiritual.

manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio de Moraes, por sinal, é o marco mais importante para o movimento umbandista, visto que foi esta entidade que, pela primeira vez, anunciou a Umbanda como religião.

Misto de lenda e de realidade, a “anúnciação” da Umbanda sofre algumas variações de narrador para narrador, mas a estrutura básica se mantém inalterada. Zélio de Moraes, aos dezessete anos, começou a apresentar alguns distúrbios os quais a família acreditou que fossem de ordem mental e o encaminhou o rapaz para um hospital psiquiátrico. Dias depois, não encontrando os seus sintomas em nenhuma literatura médica, foi sugerida à família que lhe encaminhasse a um padre para um ritual de exorcismo. O padre, por sua vez, não conseguiu nenhum resultado. Tempos depois Zélio foi levado a uma curandeira conhecida na região onde morava, a qual diagnosticou que ele possuía o fenômeno da mediunidade e que deveria trabalhar para a “caridade”.

Por sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi levado a Federação Espírita de Niterói, no dia 15 de novembro de 1908. Ao chegar à Federação, e convidado pelo dirigente daquela instituição, sentou-se a mesa kardecista. Logo em seguida, contrariando as normas do culto, Zélio levantou-se dizendo que ali faltava uma flor. Foi até o jardim apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa. A atitude do rapaz provocou uma estranha confusão no local: ele incorporou um espírito e simultaneamente diversos médiuns presentes apresentaram incorporações de caboclos e pretos velhos. Advertido pelo dirigente do trabalho, a entidade incorporada no rapaz perguntou por que era proibida a presença daqueles espíritos. Um outro médium, que era vidente, quis saber da entidade o por quê dela falar daquele modo, pois via que era um padre jesuíta e lhe perguntou o nome. A resposta foi:

se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (Entrevista com o médium Marcio Bamberg)⁷⁹.

No dia seguinte, no bairro de Neves – no município de São Gonçalo, região metropolitana do Rio de Janeiro –, estavam presentes a casa do médium membros da Federação Espírita, parentes, amigos, vizinhos e do lado de fora uma multidão de desconhecidos. As 20 horas, o caboclo se manifestou no corpo de Zélio de Moraes e disse que naquele momento iniciava-se um novo culto no qual os espíritos de africanos e de índios poderiam trabalhar em benefícios dos seus irmãos encarnados e disse também que a nova

⁷⁸ TRINDADE, Diamantino F. *Umbanda e Sua História*. SP, Ícone, 1991, p. 56.

⁷⁹ Durante a entrevista, o médium Márcio Bamberg nos entregou a cópia de uma breve biografia de Zélio de Moraes, na qual relata detalhadamente a manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas e a fundação da Tenda Nossa Senhora da Piedade. A íntegra desta biografia consta nos anexos deste trabalho.

religião se chamaria Umbanda. O grupo fundado pelo caboclo das Sete Encruzilhadas recebeu o nome de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade⁸⁰.

Para os adeptos do movimento umbandista, o dia 15 de novembro de 1908 assumiu o caráter de data de fundação da religião⁸¹, contrariando as pesquisas da antropóloga estadunidense, Diana Brown⁸², que associou o aparecimento do culto de Umbanda na década de 1920 e que apontou Zélio de Moraes como egresso do Kardecismo.

Zélio de Moraes, que no relato da sua doença, da posterior cura, e da revelação de sua missão especial para fundar uma nova religião chamada Umbanda fornece aquilo que considero um mito de origem. Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador, muito embora o centro de que Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de Umbanda (...). Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio de Janeiro e de Niterói⁸³.

Acredita-se que tal engano se deva, primeiro, a possibilidade de a pesquisadora ter sido levada a associar a fundação da Umbanda na década de 1920 à instalação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade em um endereço jurídico ainda em São Gonçalo. E, segundo, ser este período contemporâneo a orientação do caboclo das Sete Encruzilhadas para que Zélio promovesse a abertura de outras tendas com a finalidade de formar, junto com a Piedade, uma espécie de núcleo central de onde novo culto se propagaria para todos os lados.

Ao todo, foram criadas sete tendas por orientação da entidade. Da mesma forma, os responsáveis pela direção das novas tendas foram também indicados pelo caboclo. Assim, pela ordem de inauguração temos: Tenda Nossa Senhora da Guia, com Durval de Souza; Tenda Nossa Senhora da Conceição, com Leal de Souza; Tenda Santa Bárbara, com João Aguiar; Tenda São Pedro, com José Meireles; Tenda Oxalá, com Paulo Lavois; Tenda São Jorge, com João Severino Ramos; e Tenda São Jerônimo, com José Alves Pessoa⁸⁴. Além destas, várias tendas foram fundadas sob orientação do caboclo das Sete Encruzilhadas em São Paulo, Espírito Santo, Rio Grande do Sul e Belém do Pará⁸⁵.

Com relação à proximidade de Zélio de Moraes com a religião kardecista, além do fato do caboclo das Sete Encruzilhadas ter se manifestado pela primeira vez na Federação

⁸⁰ Esta tenda encontra-se ainda em atividade no bairro do Grajaú, Rio de Janeiro.

⁸¹ O dia 15 de novembro foi instituído como Dia Nacional da Umbanda durante o III Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, em 1973. Nesta data, que passou a fazer parte do calendário umbandista, a maioria dos terreiros comemoram a fundação da Umbanda e rendem homenagem ao caboclo das Sete Encruzilhadas.

⁸² BROWN, Diana. *Uma história da Umbanda no Rio*. In: *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER, N. 18, RJ, Marco Zero-ISER, 1985, p. 9-42.

⁸³ Idem, *ibidem*, pp. 10-11

⁸⁴ Não há registros confiáveis sobre as datas de fundação de todas as tendas, sabe-se apenas que a primeira foi inaugurada em 1918 e a última em 1935, ou seja, Zélio de Moraes levou 17 anos para cumprir a determinação da entidade responsável pelos trabalhos.

⁸⁵ TRINDADE, Diamantino F. Op. Cit.; p. 69.

Espírita de Niterói, se justifica pela fé professada por seu pai, Joaquim Ferdinando Costa, que realizava em sua casa encontros para a leitura da obra de Allan Kardec. Segundo Zilméia de Moraes Cunha⁸⁶, única filha viva do médium, seu pai não nunca foi médium kardecista. Ela ressalta, contudo, que após a manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas, muitos kardecistas passaram a freqüentar assiduamente a Tenda Nossa Senhora da Piedade, da qual alguns ingressaram com médiuns. Diamantino Trindade, por sua vez, identifica forte influência do catolicismo sobre o fundador do movimento umbandista, que na maioria dos casos abriam as novas tendas com nome de santos católicos⁸⁷.

As perguntas que se fazem neste momento são: qual seria a relevância de se identificar, com precisão, quem, quando e como iniciou o movimento umbandista?; e por que seria importante corrigir os enganos de Diana Brown?

Em primeiro lugar, porque se a grande maioria dos umbandistas tem na figura, quase que mitológica, de Zélio de Moraes e na manifestação espiritual do caboclo das Sete Encruzilhadas o referencial histórico de sua religiosidade, ao ponto desta data fazer parte do próprio calendário de atividades religiosa da Umbanda, ao lado das tradicionais datas comemorativas dos orixás, demonstra por si a relevância de tal acontecimento para este segmento da sociedade brasileira. Mesmo que esse fato venha corroborar com a tese de o “mito de origem”, assinalado por Brown, ele não pode ter o seu valor simbólico esvaziado, pois seu simbolismo é comparável ao Natal, para os católicos, ao Rosh Hashaná, para os judeus; e à Hégira, para os muçulmanos⁸⁸. A diferença é que a veracidade dos fatos poderiam ter sido checado pela pesquisadora com o próprio Zélio de Moraes, que na época ainda estava vivo e residindo no município fluminense de Cachoeira de Macacu.

Em segundo, como Diana Brown, ao lado de Roger Bastide, foi pioneira em buscar entender antropologicamente o complexo fenômeno umbandista no contexto social brasileiro, seus estudos tornaram-se, portanto, fonte obrigatória para os pesquisadores que lhe sucederam. Assim, o erro de Brown acabou adquirindo o *status* de senso comum no meio acadêmico e se repetiu em inúmeros trabalhos. Como pode ser observado, por exemplo, no artigo *O papel histórico da classe média na Umbanda*⁸⁹, da mesma autora, na página 32, e nos livros *A morte branco do feiticeiro negro*⁹⁰, de Renato Ortiz; em *Umbanda*⁹¹, José Guilherme Magnani; *Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira*⁹², de Vagner Gonçalves, entre outros.

⁸⁶ Quando interrogada sobre as informações divulgadas pelos estudos de Diana Brown, a filha de Zélio de Moraes contestou o conteúdo das informações principalmente porque a pesquisadora, quando esteve no país para desenvolver a pesquisa, em nenhum momento esteve com seu pai, que na época ainda estava vivo e atuante, à frente da única tenda em que trabalhou por toda vida.

⁸⁷ TRINDADE, Diamantino F. Op. Cit.; p. 68.

⁸⁸ O Natal, dos católicos, marca o nascimento de Jesus; o Rosh Hashaná, o ano novo judaico contado a partir da fuga dos hebreus do Egito; e a Hégira, dos muçulmanos, marca a fuga de Maomé de Medina para Meca.

⁸⁹ BROWN, Diana. *O papel histórico da classe média na Umbanda*. Religião e Sociedade, SP, Hucitec (1), maio 1977, p. 32.

⁹⁰ ORTIZ, Renato. Op. Cit.; p. 42.

⁹¹ MAGNANI, José Guilherme. *Umbanda*. 2ª Edição. SP. Ática, 1991, p. 22.

⁹² GONÇALVES, Vagner. *Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira*. SP, Ed. Ática, 1996, p. 110.

3.3 – A codificação da Umbanda

A relação entre a história recente do Brasil e o surgimento da Umbanda – que coincide inclusive com a data da proclamação da República – é abordada constante na obra de intelectuais umbandistas da primeira metade do século e assume um caráter claramente evolucionista. Na visão desses intelectuais, o surgimento do movimento umbandista integraria um plano do “astral superior” visando ao aprimoramento moral e material dos brasileiros. Por exemplo, Diamantino Trindade, ao contextualizar o surgimento da Umbanda, acentua que o advento do regime republicano e a libertação dos escravos representariam etapas necessárias para o aparecimento de uma religião tipicamente brasileira⁹³.

Entretanto, se o surgimento da Umbanda integrava, para esses intelectuais, um processo evolutivo no caminho da construção de uma civilização baseada nos ideais da racionalidade e do progresso, nada mais necessário do que a separação total da nova religião de tudo o que tangenciasse práticas tidas como “atrasadas”. A Umbanda assumia a herança afro-indígena, aproximando-se de uma representação sincrética da nacionalidade, própria do pensamento de uma parcela da intelectualidade brasileira na primeira metade do século XX, ao mesmo tempo que acentuava em seu discurso as cores do evolucionismo de matiz kardecista. Assim, a valorização do passado afro-indígena existiria somente dentro de uma perspectiva processual. Isto é, valorizavam-se o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas sob a ótica da evolução constante, capaz de “aprimorar” o que de “selvagem” e “bárbaro” prendia-os a um passado distante da civilização. Nesse sentido, os intelectuais umbandistas desenvolveram todo um discurso denunciador de práticas fetichistas e supersticiosas, avessas ao progresso e a civilização. Aluizio Fontenelle, por exemplo, fazia questão de afirmar que a Umbanda “pura” retirava de todas as religiões existentes na terra somente aquilo que fosse sublime e perfeito⁹⁴.

A nova religião era apresentada como totalmente inserida em um modo de vida urbano e civilizado, no qual o esforço racionalizador da doutrina umbandista bania as práticas africanas, tendo em vista a discrepância entre as práticas rituais de matriz africana e a vida cidadina.

Não estamos mais em condições de sacrificar galos vermelhos a Exu e largá-los na primeira encruzilhada de um centro urbano. Tal rito, no mato, não estaria fora de ambiente, mas em plena Avenida Rio Branco... isto não é mais exequível. Os próprios orixás não aceitam estas violências de rito primitivo⁹⁵.

A inserção da Umbanda no curso evolutivo da humanidade foi enfatizada na tese defendida por Martha Justina no Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro, em 1941. A autora sustentava que, apesar de trazida do continente africano, a Umbanda possuía um princípio evolutivo capaz de “aprimorá-la” constantemente, em sintonia com o “progresso” do país. Assim, os ritos africanizados possuíam uma série de

⁹³ TRINDADE. Op. Cit.; p. 54.

⁹⁴ FONTENELLE, Aluizio. *A Umbanda através dos séculos*. RJ: Organizações Simões, 1953, p. 76.

⁹⁵ ZESPO, Emanuel. *Codificação da Lei de Umbanda (Parte científica)*. RJ: edição independente., 1951, p. 54.

práticas “exóticas” – tais como raspar totalmente a cabeça, fazer jejum, ficar em retiro durante muitos dias em um camarim, sacrificar animais e oferecer bebidas⁹⁶ –, que não corresponderiam ao esforço racionalizador do movimento umbandista.

A questão referente às origens africanas da Umbanda, defendida pela tese de Martha Justina a partir de uma perspectiva evolucionista, foi retomada por outros congressistas. Essa evidência aponta para a necessidade de se apresentar uma religião com características sincréticas, de fácil identificação popular, e que, ao mesmo tempo, se aproximasse dos valores socialmente dominantes no Brasil, da primeira metade do século XX.

Os trabalhos apresentados durante o Primeiro Congresso, recuam as origens do movimento umbandista a um passado totalmente distante do “barbarismo” negro africano. A tese de Diamantino Coelho Fernandes, por exemplo, reabilita a lenda da existência do continente da Lemúria, o qual teria sido, em grande parte, dominado pelos antigos povos africanos. Segundo Fernandes, com o passar do tempo, com a destruição do poderio africano na Lemúria, os negros, pouco a pouco, abandonam a riqueza dos ensinamentos iniciatórios e “involuíram”, ficando apenas princípios gerais capazes de fazer a Umbanda retomar ao curso evolutivo em meio à “civilização” brasileira:

A antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, (...) sofreu então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau em degrau, até ao nível em que a Umbanda se tornou conhecida. Desde, porém, que estudiosos da doutrina de Jesus se dedicaram a pesquisar os fundamentos desta grande filosofia, que é, ao mesmo tempo, luz, amor e verdade, e a praticam hoje, sincera e devotadamente em sua alta finalidade de congregar, educar e encaminhar as almas para Deus, o Espiritismo de Umbanda readquiriu o seu prestígio milenar, assim como o acatamento e respeito das autoridades brasileiras⁹⁷.

Outro argumento apresentado por Fernandes para justificar o discurso de antigüidade foi a etimologia do vocábulo Umbanda, ao qual o autor remete ao sânscrito. “Sua etimologia deriva de Aum-Bandhã, isto é, o limite no ilimitado”⁹⁸. E, ainda em outra tese apresentada pelo umbandista Batista de Oliveira, a Umbanda remonta ao Antigo do Egito. O autor afirmou que as práticas africanistas que chegaram ao Brasil como resultado de uma “deturpação” provocada pela fuga dos sacerdotes egípcios durante a perseguição dos povos invasores. “Os sacerdotes espalharam-se desordenadamente por toda terra e suas tradições, que eram transmitidas oralmente, foram se deturpando”⁹⁹.

Roger Bastide refuta as teorias que associam a Umbanda ao Egito, à Índia, ou a mitológica Lemúria, argumentando que se tratam de explicações evasivas e etnocêntricas que visam afastar as tradições da África negra, vista como atrasadas pela cultura do homem branco ocidental:

⁹⁶ JUSTINA, Martha. *Atualidade da Lei de Umbanda*. In: *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. RJ: Jornal do Comércio, 1942, pp. 93-94.

⁹⁷ FERNANDES, Diamantino Coelho. *O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos*. In: *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. RJ: Jornal do Comércio, 1942, pp. 46-47.

⁹⁸ FERNANDES. Apud. BASTIDE, Roger. Op. Cit.; p 443.

⁹⁹ OLIVEIRA, Batista. *O espiritismo de Umbanda na evolução dos povos*. RJ, Diário Carioca, 19/10/1941.

a idéia do negro bêbado, da negra ladra, da prostituta de cor, do negro ignorante e grosseiro, preguiçoso ou mentiroso. Como então aceitar que semelhante gente, depois da morte, se transforme em espíritos de luz, capazes de guiar no caminho do Bem não somente os irmãos de raça (o que, a rigor, seria compreensível) mas também os brancos!¹⁰⁰

Não discordando da posição do pesquisador francês, cabe considerar, contudo, que o discurso de uma religião mais antiga do que a África escravizada, deve ser também contextualizado com a conjuntura nacional em que se realizou o congresso umbandista: a nova religião buscava integrar-se à sociedade nacional aproveitando que a ditadura Vargas via com bons olhos religião Espírita, muito mais do que a religião católica¹⁰¹. Assim, a tentativa explícita dos umbandistas em apresentarem-se como espíritas visava obter mais facilmente o reconhecimento das autoridades governamentais, pôr fim às constrangedoras perseguições policiais e médico-sanitaristas, e obter, conseqüentemente, maior espaço de ação na sociedade brasileira.

Mesmo assim, é evidente que o pensamento evolucionista dos primeiros umbandistas faziam coro com as aspirações positivistas da sociedade brasileira daquele período, no qual o nacionalismo exacerbado contribuía para a formação de uma religião multirracial e atendia aos anseios de uma sociedade próspera. Neste contexto peculiar de auto-afirmação da consciência nacional, especulou-se até que a Umbanda fosse um estágio transitório e necessário ao processo evolutivo. A umbandista Florisbela Franco – escrevendo em um ambiente marcado pelo pensamento kardecista, como o interior de Minas Gerais¹⁰² – apresentou no livro *Umbanda* a teoria de que a nova religião era uma modalidade ritualística do Espiritismo, a qual tenderia a diluir-se e abandonar todo o aparato de culto externo quando os brasileiros atingissem um estágio evolutivo capaz de prescindir do ritual¹⁰³:

Deus procura auxiliar a todos os filhos para que todos possam atingir mais rapidamente a perfeição espiritual. A Umbanda, que foi criada com essa finalidade, poderá ser modificada segundo o grau de aperfeiçoamento que uns e outros forem atingindo; seu desaparecimento, contudo, só se dará quando os homens se tornarem verdadeiros espíritas, isto é, desprendidos dos interesses materiais, unidos por uma só fé, mansos e humanos, de coração puro como Jesus foi¹⁰⁴.

O que mais surpreende é que a autora apresentou o livro como obra mediúnica, ditada pelos espíritos de Pai João, Mãe Maria da Serra e Aleijadinho. Florisbela Franco ao não assumir a autoria do conteúdo doutrinário da obra tenta fazer crer, ao leitor desatento, que os espíritos dos negros, que supostamente ditaram as mensagens, haviam assimilado a condição de seres inferiores no processo evolutivo da humanidade. Duas décadas após a publicação da

¹⁰⁰ BASTIDE, Roger. Op. Cit.; p. 439.

¹⁰¹ Ver a esse respeito o relatório elaborado pelo Serviço de Inquéritos Políticos e Sociais, que, sob o comando de Filinto Muller, pronunciou-se totalmente favorável às atividades do Espiritismo, julgado inofensivo ao Estado. *As forças religiosas no Brasil do ponto de vista de suas influências políticas e econômicas*. Arquivo Filinto Muller. Ref./Relatório CHP-SIPS, I. CPDOC/Fundação Getúlio Vargas-RJ.

¹⁰² O interior do Estado de Minas Gerais apresenta uma grande concentração de médiuns kardecistas e centros espíritas no Brasil, salientando-se a presença de Francisco Cândido Xavier em Uberaba.

¹⁰³ FRANCO, Florisbela. *Umbanda*. RJ, Gráfica e Editora Aurora, 1957, p.1.

¹⁰⁴ Idem, ibidem; p. 44.

Umbanda, de Florisbela Franco, na qual a autora previa a possibilidade do ritual umbandista desaparecer a medida que a sociedade brasileira evoluísse, Peter Fry observou que o crescente interesse pelo movimento umbandista, experimentado no terceiro quarto do século XX, residia justamente na realização de um ritual mágico e hierarquizado, contribuindo inclusive para o êxodo de católicos para as práticas da Umbanda¹⁰⁵.

O ritual umbandista preencheu a lacuna criada pela implementação das recomendações do Concílio Vaticano II, que afastou os católicos das expressões mágicas e tentou trazê-los para uma forma superior de culto, acreditando que a substituição do conformismo ritual pelo engajamento racional daria mais significação às vidas cristãs. Afastados os santos, as procissões e as promessas da prática Católica, a Umbanda preencheu o vazio ritual com sua própria variedade de santos e promessas¹⁰⁶.

No artigo, o autor sugeriu ainda a hipótese de que as pessoas que deixaram a Igreja Católica para seguir a Umbanda viviam sob fortemente controle social, por isso demandavam experiências religiosas ritualizadas¹⁰⁷. Isso é, a nova religião reproduzia as “relações sociais autoritárias e hierárquicas, que procuram assegurar ao nível da luta de classes o *status* de dominação burguesa branca sobre o proletariado negro e mestiço”¹⁰⁸.

3.4 – Os discursos cientificistas

Em um primeiro momento, a urgência com que muitas obras umbandistas buscavam dissociar a Umbanda do curandeirismo, das feitiçarias e da macumba visava retirar o novo culto da lista de práticas definidas como charlatanismo e legalmente interpretadas como crimes contra a saúde pública. De acordo com o artigo 284 do capítulo III do Código Penal, o curandeiro, isto é, aquele que cura regularmente sem ter sido diplomado em medicina, poderia ser condenado à pena de reclusão de seis meses a dois anos. O texto da lei identifica o infrator (curandeiro) por ações como a prescrição e administração de quaisquer substância, ou o uso de gestos ou palavras no processo de cura. Com base nessa e em outras leis do mesmo gênero, agentes policiais destruíram templos e aprisionaram fiéis de religiões afro-brasileiras indiscriminadamente.

Posteriormente, a opção dos intelectuais umbandistas de manter-se distante das práticas religiosas de matriz africana tinha o objetivo de tirar vantagem da tolerância do Estado Novo ao Espiritismo. Este, por sua vez, vinha ao encontro dos valores assumidos pela elite brasileira: diante da expansão das práticas mediúnicas no País, tolerava-se mais facilmente o contato com os

¹⁰⁵ FRY, Peter. *Reflexões sobre o crescimento da conversão à Umbanda*. Cadernos de ISER, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, n.1, 1974, p. 33.

¹⁰⁶ Id., *ibid.*; pp. 33-34.

¹⁰⁷ Id., *ibid.*; p. 34.

¹⁰⁸ Id., *ibid.*; p. 35.

seres invisíveis desde que fosse resguardado o caráter experimental e científico. Assim, como o discurso kardecista ressaltava, insistentemente, que era uma ciência de observação e uma doutrina filosófica – da qual tratava da natureza, da origem e do destino dos espíritos e o seu posterior retorno ao mundo corporal –, o caráter científico do Espiritismo forneceu considerável peso legitimador ao movimento umbandista¹⁰⁹.

Muitas características comuns aos rituais afro-brasileiros foram expressamente proibidas, tais como o uso de tambores e de indumentárias coloridas, o sacrifício de animais e as oferendas de alimentos para as divindades. Fazia-se necessário, então, oferecer um respaldo científico para a presença de algumas práticas mágicas utilizadas na Umbanda, posto que a magia era usada para a “caridade”, ou seja, usada criteriosamente para “fazer o bem”. A ciência, desta forma, transforma-se em argumento de legitimação do sagrado. Para Renato Ortiz, o discurso científico aparece sobrecarregado de uma vontade pseudocientífica, procurando justificar de qualquer maneira os rituais mágico-religiosos¹¹⁰. Por exemplo, as leis de atração e repulsão de Newton, foram utilizadas para explicar a necessidade de se utilizar bebidas alcóolicas durante as sessões.

A bebida tem uma ação e vibração anestésica e fluídica porque evapora-se, desaparecendo no espaço, servindo assim para descargas de miasmas pesados, impregnados numa pessoa ou num objeto e facilitando o desprendimento e o levantamento da carga pelos protetores, porque todo elementar tem sua vibração muito inferior; para isto é preciso elementos com vibração de atração ou repulsão conforme a necessidade¹¹¹.

No mesmo sentido, a ciência ofereceu explicação para os defumadores, charutos e cachimbos. Magno de Oliveira explica que o fumo é um fluido e que os fluidos podem ser anulados por outros fluidos desde que tenham polaridade inversa. “se um ambiente está carregado de fluidos maus ou gases deletérios, se nós queimarmos incenso, benjoim, destruiremos o fluido mau substituindo-o por outros bom e favorável”¹¹². O uso da pólvora, por sua vez, será justificado como um tratamento de choque para afastar espíritos obsessores: “não usam os psiquiatras os violentos choques elétricos em determinados casos de loucura?”¹¹³.

A eletricidade foi utilizada pelos intelectuais do movimento umbandista para associar espadas, facas e ponteiros de aço aos pára-raios – “espadas e ponteiros em certos trabalhos de magia nada mais faz do que faz um pára-raios em dia de trovoadas. A ação da espada e dos ponteiros é um caso de Física, portanto, é um caso científico”¹¹⁴ – e até para justificar por que os médiuns dançam descalços nos terreiros.

Como o homem é fonte de “corrente elétrica” maléfica, se ele se descalça, a corrente pode escoar mais facilmente pelo solo. Com efeito, a física nos ensina que a terra funciona como

¹⁰⁹ Ver a respeito da importância da elite na introdução do espiritismo no Brasil em MACHADO, Paulo Ubiratan. *Os intelectuais e o Espiritismo*. Niterói: Lachates, 1997.

¹¹⁰ ORTIZ, Renato. Op. Cit.; p. 169.

¹¹¹ MACIEL, Silvio Pereira. *Alquimia de Umbanda*. Apud. ORTIZ, Renato. Ibidem.

¹¹² MAGNO, Oliveira. *Umbanda e ocultismo*. RJ: Editora Espiritualista, 1952, p. 40.

¹¹³ TEIXEIRA NETTO. *Umbanda dos Pretos-Velhos*. RJ: Editora Eco, 1970, p. 45.

¹¹⁴ MAGNO, Oliveira. Op. Cit.; p. 39.

potencial zero, isto é, o lugar para o qual se dirigem as correntes elétricas. A sola do sapato tende portanto a isolar o indivíduo do solo, impedindo desta forma que as correntes malélicas sejam expulsas do seu corpo¹¹⁵.

Para Ortiz, o racionalismo científico não conheceu fronteiras. Não se restringiu apenas às práticas mágicas, mas penetrou no seio do próprio cosmo religioso, inclusive, oferecendo a lei de conservação da energia de Lavoisier como argumento para a sobrevivência do espírito após a morte do corpo. “Não somos energia? – pergunta um umbandista. Ora, a energia não se perde, se transforma, e é claro que para o fiel esta transformação é de ordem espiritual”¹¹⁶.

O discurso científico-religioso se articulou, portanto, em dois níveis: por um lado o êxito das ciências, seus princípios e explicações são assimilados ao pensamento religioso, por outro, uma utilização exagerada do vocábulo científico. Ortiz argumenta que é impossível falar de ciência sem utilizar uma terminologia científica. Todavia, são essas palavras-fetiches que desempenham o papel cientificador do discurso umbandista. “Um discurso torna-se científico na medida em que ele se exprime através destas palavras instrumentos portadoras da magia científica”¹¹⁷.

Assim, pode-se concluir, que a ciência se transformou em protagonista da ação legitimadora da religião umbandista, cujo resultado foi demarcar os campos de ação do movimento umbandista, distinguindo-o nitidamente das práticas afro-brasileiras. Como bem nos ensina Ortiz, na medida em que a Umbanda integra a linguagem científica, ela se separa das superstições que constituem os demais cultos afro-brasileiros.

A relação Umbanda-ciência coloca um problema já bastante discutido na sociologia da religião, o da contradição entre crença e secularização¹¹⁸. (...) A crença, ao invés de desaparecer, ao contrário, é ironicamente reforçada, agindo o objeto legítimo (a ciência) como força legitimadora de uma nova religião¹¹⁹.

3.5 – Legitimação e Institucionalização do movimento umbandista

Para que a Umbanda fosse aceita pela sociedade brasileira, antes se fez necessário surgir um grupo de intelectuais sacerdotes ou leigos que desenvolvessem uma racionalidade religiosa. Ou seja, a Umbanda precisaria evoluir do conceito de “seita” para o de “religião”¹²⁰. Renato Ortiz, valendo-se da dialética weberiana, explica que este processo somente seria

¹¹⁵ Idem, *ibidem*; p. 46.

¹¹⁶ ORTIZ, Renato. Op. Cit.; p. 171.

¹¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 172.

¹¹⁸ A respeito da relação religião-ciência ver DURKHEIN, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF, 1968.

¹¹⁹ ORTIZ, Renato. Op. Cit.; pp. 172-3.

¹²⁰ A diferença entre religião e seita está na existência de uma doutrina institucionalmente aceita pela sociedade, na qual a religião está inserida.

possível se duas forças distintas interagissem: a existência dos protagonistas religiosos e as condições sócio-econômicas que permitissem a atuação daqueles na sociedade¹²¹. Assim, a racionalização da religião umbandista estava vinculada ao aparecimento de um *intelligentia* de origem especificamente urbana, da qual saíram os intelectuais kardecistas, e que se dispusesse a buscar soluções para o problema da sistematização do cosmo religioso¹²². A partir daí, a racionalização do universo umbandista estenderia à vida religiosa dos fiéis, afim de identificar uma série de argumento que pudessem justificar logicamente as práticas umbandistas, esclarecendo e tranquilizando a sociedade.

Pode-se dizer, portanto, que o processo de institucionalização da nova religião se deu a partir do movimento de sistematização e legitimação da Umbanda como uma religião aceita pela sociedade brasileira. Este processo aconteceu em dois momentos históricos: primeiro, o desenvolvimento larvar das casas de culto, as quais não têm entre elas nenhum laço de organização; e segundo, o movimento da “tomada de consciência” de uma camada de intelectuais e da emergência de uma nova prática religiosa que se orientava no sentido de integração na sociedade brasileira.

O objetivo dos primeiros umbandistas se traduziu, portanto, na constituição de uma religião organizada em escala nacional que ratificasse os anseios de reconhecimento de uma parcela da população, oriunda de segmentos menos favorecidos. Consequentemente, a estratégia adotada refletia as estruturas de uma sociedade urbana e industrial, marcada por divisões, discriminações e desigualdades, na qual os valores da cultura branca continuavam a ser os mais influentes. Assim, a sistematização se prolongou além da esfera discursiva e apoiou o movimento de unificação de seitas pulverizadas e a edificação de uma religião universalizante.

A organização dos terreiros umbandistas, a partir de um quadro burocrático, foi um dos primeiros sinais destes anseios de reconhecimento. Se no Candomblé, o culto tinha na família-de-santo uma forma de reconstruir, através do parentesco mítico, as contribuições étnicas dos negros desagregados pela subordinação social; na Umbanda, a organização sócio-religiosa reproduzia as associações cartoriais.

O terreiro passou, então, a funcionar com um regimento estatutário o qual estabelecia a existência de cargos administrativos, as funções dos membros filiados, os horários de funcionamento e de atendimento ao público, a distribuição de fichas numeradas para ordenar a consulta aos espíritos, as formas de ingresso e os direitos e deveres de cada “sócio”, como o pagamento de mensalidades para a manutenção da associação. Esta forma de se praticar a Umbanda, não só no contexto organizacional do terreiro como também no fornecimento de serviços de assistência social aos pobres, ressalta a influência do pensamento kardecista. Fica fácil perceber, portanto, que os intelectuais umbandistas reproduziram no interior do

¹²¹ ORTIZ, Renato. *Ibidem*, pp. 181-2.

¹²² A respeito da relação dialética entre religião e classes sociais ver WEBER, Max. *Odres, Classes et Religion*, in *Economie et Société*. Paris, Plon, 1971, p. 491-534.

movimento religioso a mesma estrutura hierarquizada das sociedades urbanas e da qual pretendiam administrar o sagrado.

O movimento umbandista, inspirado nas Federações Kardecistas, criou também as próprias federações. Em 1939, Zélio de Moraes e outros líderes da religião fundaram, no Rio de Janeiro, a primeira federação de Umbanda. A União Espírita de Umbanda do Brasil – cuja finalidade era congregar os grupamentos religiosos fundados sob a orientação do caboclo da Sete Encruzilhadas – foi principal articuladora do I Congresso do Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941, afim de homogeneizar a doutrina e a codificação ritual da religião. Inicialmente, acreditava-se a federação pudesse exercer algum poder sobre os terreiros afiliados, obrigando-os a seguir as deliberações doutrinárias aprovadas pela assembléia que se reuniu durante o Primeiro Congresso. Esta pretensão, entretanto, fracassou e surgiram outras federações disputando, com a primeira, a uma parcela de poder dentro do movimento umbandista.

Diana Brown revela, inclusive, que a proliferação de qualitativos acrescentado ao termo Umbanda, como “Umbanda Branca”, “Umbanda de Linha Branca”, “Umbanda Pura” ou “Umbanda Limpa” são contemporâneos ao Primeiro Congresso. “Embora explicitamente se referissem apenas à ênfase dada à magia branca, em detrimento da negra, estes termos sugeriam claramente a purificação da Umbanda de seu passado africano”¹²³.

Segundo a pesquisadora, a década de 1940 foi marcada por grande atividade organizacional por parte dos umbandistas, criando uma rede de federações por todo o País, como em São Paulo, Rio Grande do Sul, Minas Gerais e Pernambuco. Os objetivos destas federações eram os de fornecer assistência jurídica aos associados filiados contra a perseguição policial, patrocinar cerimônias religiosas coletivas, organizar eventos de divulgação da religião e, na medida do possível, impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias através da administração de cursos e da fiscalização das atividades dos terreiros filiados.

A variedade de tendências doutrinárias sob a qual se mantinha o movimento umbandista não tardou a provocar as dissidências. Se o primeiro congresso teve como um dos temas centrais criar a imagem de uma Umbanda “pura”, “branca” e “limpa”, através da eliminação dos elementos africanos tidos como maléficos, a partir da década de 1950 setores dessa religião provenientes dos extratos mais baixos da população começaram a contestar o distanciamento da Umbanda das práticas africanas. Diana Brown chega ao ponto de comparar as divergências doutrinárias no interior do movimento umbandista a agudos dos conflitos de classe. A autora destaca o livro *Camba de Umbanda* (1957), de autoria de Tancredo da Silva

¹²³ BROWN, Diana. *O papel histórico da classe média na Umbanda*. In: *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER, n. 18, RJ, Marco Zero-ISER, 1985, p 35.

Pinto¹²⁴ e Torres de Freitas, como um exemplo representativo do pensamento de um segmento mais afeito as práticas africanizadas:

Terreiro de Umbanda que não usa tambor e outros instrumentos, que não canta pontos em língua africana, que não oferece o sacrifício de preceitos (animais), nem prepara comida para o santo, poderia ser tudo, menos terreiro de Umbanda¹²⁵.

Pode-se perceber, assim, que se desenvolveram duas interpretações bastante distintas da ritualística umbanda: uma, tendo por base as classes baixas, concentrava um grande número de terreiros cujos membros, embora não fossem necessariamente descendentes de africanos, praticavam rituais de orientação afro-brasileiras; a outra, baseada na classe média, promovia uma forma de Umbanda radicalmente desafricanizada. Contudo, nenhum tipo de Umbanda estava restrito a uma única classe social. “Desde o seu início, a Umbanda Branca havia atraído muitos fiéis das classes baixas e desde o final do século XIX, as religiões afro-brasileiras haviam atraído uma considerável clientela da classe média e mesmo das classes altas”¹²⁶.

Ao examinar o desenvolvimento subsequente do movimento umbandista, Diana Brown entende que, até mesmo no momento em que a Umbanda mais “africanizada” se definia como rival à Umbanda mais “elitizada”, os limites rituais e organizacionais entre os dois grupos começavam a ceder, sob a pressão de um novo esforço de dentro da classe média, para redefinir a Umbanda de uma maneira mais ampla e para unificar todas as formas de práticas num único movimento religioso¹²⁷. Esta mudança de atitude por parte dos dois grupos, promovendo relativa convergência dos cultos, se deu muito mais pelo crescente interesse político-eleitoral que passara a despertar atenção dos líderes umbandistas, nas décadas de 1960 e 1970, do que por convicções puramente dogmáticas.

¹²⁴ A oposição de Tancredo da Silva Pinto – ou simplesmente Tata Tancredo, como era conhecido no meio religioso – à “eletização” da Umbanda foi tão forte que ele fundou o culto de Omolocô, no qual ocorrem em um mesmo ambiente tanto as práticas de Umbanda quanto as do Candomblé. Sobre o culto de Omolocô ver OMULU, Caio de. *Umbanda Omoloco – Liturgia e Convergência*. SP, Ícone Ed. 2002.

¹²⁵ FREITA e PINTO. *Camba de Umbanda*. 1957. Apud. BROWN, Diana. Op. Cit.; p. 37.

¹²⁶ BROWN, Diana. Op. Cit.; p. 37.

¹²⁷ Idem, ibidem.

4 – Conclusão

A história do desenvolvimento da religião umbandista, como vimos, reproduz o processo de contato entre os grupos raciais e sociais formadores da sociedade brasileira. Este desenvolvimento foi marcado por movimentos de dominação e resistência, que repercutiram no plano religioso as imposições, contradições e aproximações existentes nas relações entre brancos, índios e negros.

A origem da Umbanda, a princípio, pode ser comparada com a origem do Cristianismo, posto que surgiu também num período histórico de grande opressão no Oriente Médio e entre as classes sociais mais humildes. Mas, ao contrário do Cristianismo, a Umbanda não teve um Messias e nem um Evangelho próprio – embora muitos se apressem em dar-lhe um, enquanto outros tentam ainda delinear sua forma final. Contudo, o que não se pode negar é que, efetivamente, foram as semelhanças estruturais entre o Catolicismo Popular, as Religiões Indígenas e os Cultos Africanos que possibilitaram o intercâmbio entre os elementos constituintes desses sistemas religiosos. Dessa forma, uma rica e complexa gama de Religiões Afro-brasileiras pôde se formar – umas mais próximas das contribuições Indígenas e Bantos, como a Umbanda; e outras mais próximas das contribuições Iorubás, como o Candomblé. Todavia, esses dois modelos de religiosidade desenvolveram-se de modos diferentes no interior da sociedade brasileira.

Se no Candomblé a popularização do culto teve como consequência uma forte “folclorização” da religião, que representava a sobrevivência da cultura dos negros no País; na Umbanda, devido a ideologia dos seus adeptos, que desejavam uma religião nacional, patrocinou-se no plano mítico a integração de todas as categorias sociais, principalmente as menos favorecidas, promovendo rupturas, esquecimentos e reinterpretções de antigos valores. Neste processo de bricolagem, os valores dominantes da religiosidade da classe média (católica e posteriormente kardecista) se abriram às formas mais populares, depurando-as em nome de uma mediação que, na cosmologia religiosa, representou a convivência pacífica das três raças.

Neste sentido, pode-se dizer que, se o Candomblé procurou reconstituir nos terreiros pedaços da África no Brasil – também como forma de expressar a dificuldade e as restrições encontradas pelos negros para se estabelecerem social e culturalmente como negros e brasileiros no interior da sociedade nacional –, a Umbanda procurou, pela ação dos segmentos mais baixos da população e pela intermediação da classe média branca, refazer o Brasil passando pela África. Um Brasil onde as mazelas de nosso passado e presente pudessem ser dirimidas ou recompensadas através da confraternização em uma nova ordem mítica, na qual índios, negros e pobres pudessem retornar como espíritos: seja como heróis, que souberam superar as privações e opressões sofridas em vida; ou seja como categorias que, ao menos pela evolução espiritual, mantêm ainda a esperança de ocupar espaços de mais prestígio que a ordem social sempre lhes negou.

A análise do processo de legitimação e institucionalização da Umbanda permite-nos identificar a existência de duas estratégias distintas de secularização da nova religião: a racionalização do sagrado e a racionalização das práticas religiosas. A primeira realizava operações do tipo codificação das crenças e dos ritos, normatização do produto religioso, concentração e burocratização do culto. A segunda, ao racionalizar as práticas mágico-religiosas, justificando-a e explicando-a cientificamente, concedeu à magia uma eficácia muito maior, uma vez que se encontravam amparadas por um discurso socialmente legítimo. Ou seja, sem abrir mão do elemento mágico, afastava-se ideologicamente de práticas mais africanizadas, tidas como “fetichistas” e mais “atrasadas”. E mais, colocava a Umbanda ao lado das demais religiões aceitas pela sociedade e sob a proteção do Estado.

Pode-se afirmar, então, que o primeiro passo para o reconhecimento oficial da nova religião se deu em 1950, em São Paulo, quando 22 terreiros de Umbanda registraram-se em cartório como sociedades civis legalmente constituídas. O auge do processo de legitimação, contudo, se deu em 1966, quando o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) incluiu a Umbanda no rol das religiões para fins de recenseamento e estatísticas oficiais. Antes dessa data, o IBGE considerava a Umbanda como um conjunto de crenças supersticiosas e seus adeptos eram classificados como kardecistas.

Pode-se concluir, portanto, que a legitimação do Movimento Umbandista foi somente possível porque a religião se desenvolveu no interior de uma sociedade urbana e industrial, na qual estavam disponíveis os elementos ideológicos capazes de lhe proporcionar uma ascensão vertical no quadro social brasileiro. Assim, concordamos plenamente com pensamento de Renato Ortiz, que associou o crescimento da religião ao crescimento dos grandes centros urbanos.

Em suma, embora tenha sido gerada como uma religião de classe baixa, a Umbanda vai assumir a forma institucionalizada com o ingresso de uma classe média em ascensão. Este processo acontece no período que vai da “anúnciação” da Umbanda (1908) até o I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda (1941), quando líderes umbandistas, oriundos da classe média, promoveram a racionalização do culto de Umbanda e se empenharam em disseminar um ritual mais consciente e organizado. O Movimento Umbandista, contudo, como expressão cultural de uma sociedade complexa, diversificada segundo linhas de classes sociais, não pôde fugir nem às suas origens nem às determinações da totalidade. Daí a ambigüidade que lhe caracteriza: embora um produto de elaboração popular, refletindo as preocupações e as aspirações de sua origem humilde, vê-se penetrada, orientada e comprometida por expressões ideológicas emanadas dos setores dominantes.

Neste contexto, as Federações Umbandistas foram elemento importante na formação de alianças com as instâncias governamentais. Depois de 1945, com o fim do Estado Novo, os políticos voltaram-se para os terreiros de Umbanda como uma das poucas vias organizacionais existentes que lhes davam acesso às classes menos favorecidas. Os líderes umbandistas, por sua vez, voltaram-se para a política a fim de obter maior legitimidade para a nova religião e, logo em seguida, perceberam o potencial eleitoral deste segmento religioso.

Eles próprios passaram a disputar as campanhas político-partidárias, tendo a Umbanda como plataforma.

Esta situação produziu dois importantes resultados: em primeiro lugar, maior visibilidade da religião nos meios de comunicação que, conseqüentemente, intensificava o processo de legitimação do movimento umbandista, contribuindo significativamente para sua expansão. O segundo resultado, foi a modificação daquilo que, na década de 1950, parecia ser um caso típico de separatismo religioso, com duas correntes distintas de prática umbandista: a Umbanda tida como “branca”, localizada nos centros urbanos, confrontada com a Umbanda mais africanizada, mais antiga e situada na periferia da cidade. Entretanto, ao invés de permanecerem separadas e hostis, desenvolvendo tradições religiosas distintas, os dois estratos tornaram-se próximos, influenciando-se mutuamente, vindo a constituir – embora de forma heterodoxa – uma única tradição religiosa, da qual diferentes setores da sociedade participam.

Cabe destacar, ainda, que o Movimento Umbandista resistiu, e ainda resiste, à centralização administrativa, haja visto a existência de inúmeras Federações Umbandistas disputando as filiações dos terreiros, e a unificação do ritual, neste sentido, continua sendo uma religião fragmentada e autônoma. A Umbanda está longe de ser uma religião com dogmas extremamente rígidos, ela pertence a quem a praticar. A riqueza da Umbanda é o canal de comunicação aberto com o mundo dos espíritos, através do qual guias e fiéis procuram formas equilibradas de convivência e respeito mútuo.

Para finalizar, reconhecemos que muitas questões foram superficialmente abordadas ou ficaram em aberto. Cabe, para o futuro, analisar mais atentamente as iniciativas de racionalização e de divulgação das práticas umbandistas, que se traduziram em três congressos, inúmeros livros, jornais e programas de rádio; e a ação cartorial das federações de Umbanda em promover a aproximação com o Estado e os motivos que impedem a unificação de tantas federações em um único organismo. Outro tema que ainda não recebeu a devida atenção dos pesquisadores encontra-se na obra do médium Matta e Silva que, ao longo de sua vida religiosa, publicou nove livros doutrinários, entre eles *Umbanda de todos nós*, nos quais encontram-se a codificação mais consistente das práticas umbandistas.

5 – ANEXO: Um pouco da história de Zélio de Moraes¹²⁸

Zélio Fernandino de Moraes nasceu no dia 10 de abril de 1891, no distrito de Neves, município de São Gonçalo, Rio de Janeiro. Aos dezessete anos quando estava se preparando para servir as Forças Armadas através da Marinha aconteceu um fato curioso: começou a falar em tom manso e com um sotaque diferente da sua região, parecendo um senhor com bastante idade. A princípio, a família achou que houvesse algum distúrbio mental e o encaminhou ao seu tio, Dr. Epaminondas de Moraes, médico psiquiatra e diretor do Hospício da Vargem Grande. Após alguns dias de observação, e não encontrando os seus sintomas em nenhuma literatura médica, sugeriu à família que o encaminhassem a um padre para que fosse feito um ritual de exorcismo, pois desconfiava que o sobrinho estivesse possuído pelo demônio. Procuraram, então também um padre da família que após fazer ritual de exorcismo não conseguiu nenhum resultado.

Tempos depois Zélio foi acometido por uma estranha paralisia, para o qual os médicos não conseguiram encontrar a cura. Passado algum tempo, num ato surpreendente Zélio ergueu-se do seu leito e declarou: “amanhã estarei curado”. No dia seguinte começou a andar como se nada tivesse acontecido. Nenhum médico soube explicar como se deu a sua recuperação. Sua mãe, Leonor de Moraes, levou Zélio a uma curandeira chamada Cândida – figura conhecida na região onde morava e que incorporava o espírito de um preto velho chamado Tio Antônio. A entidade recebeu o rapaz e fazendo suas rezas disse-lhe que possuía o fenômeno da mediunidade e que deveria trabalhar com a caridade.

O Pai de Zélio de Moraes, Joaquim Fernandino Costa, apesar de não frequentar nenhum centro espírita, era um adepto do espiritismo e mantinha o hábito da leitura da obra de Allan Kardec. No dia 15 de novembro de 1908, por sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi levado a Federação Espírita de Niterói. Na Federação, foram convidados pelo presidente daquela instituição, José de Souza, a sentarem-se à mesa. Logo em seguida, contrariando as normas do culto realizado, Zélio levantou-se e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa na qual se realizava o trabalho. Iniciou-se, então, uma estranha confusão no local, ele incorporou um espírito e, simultaneamente, diversos médiuns presentes apresentaram também incorporações de caboclos e pretos velhos.

Advertidos pelo dirigente do trabalho, a entidade incorporada no rapaz perguntou: “Porque repelem a presença dos citados espíritos, se nem sequer se dignaram a ouvir suas mensagens. Seria por causa de suas origens sociais e da cor?”

Após um vidente ver a luz que o espírito irradiava retrucou: “Porque o irmão fala nestes termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram quando encarnados, são claramente atrasados? Por que fala deste modo,

¹²⁸ GUIMARÃES, Lucília e GARCIA, Éder Longas. Revisado por Mestre THASHAMARA. Disponível em <<http://www.nativa.etc.br>>. Acesso em 31 Ago. 2002.

se estou vendo que me dirijo neste momento a um jesuíta e a sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual o seu nome meu irmão?”

Ele responde: “Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim.”

O vidente ainda perguntou: “julga o irmão que alguém irá assistir a seu culto?”. Novamente ele responde: “Colocarei uma condessa em cada colina que atuará como porta-voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei.”

No dia 16 de novembro de 1908, na rua Floriano Peixoto 30, bairro de Neves, em São Gonçalo, Rio de Janeiro, estavam presentes os membros da Federação Espírita, parentes, amigos, vizinhos e do lado de fora uma multidão de desconhecidos. Pontualmente as 20:00 horas o Caboclo das Sete Encruzilhadas “desceu” e usando as seguintes palavras iniciou o culto: “Aqui inicia-se um novo culto em que os espíritos de pretos africanos, que haviam sido escravos e que ao desencarnar não encontram campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar em benefícios dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A prática da caridade no sentido do amor fraterno, será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo”.

Após estabelecer as normas que seriam utilizadas no culto e com sessões diárias, das 20:00 às 22:00 horas, determinou que os participantes deveriam estar vestidos de branco e o atendimento a todos seria gratuito. Disse também que estava nascendo uma nova religião e que chamaria Umbanda.

O grupo que acabara de ser fundado recebeu o nome de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e o Caboclo das Sete Encruzilhadas disse as seguintes palavras: “Assim como Maria acolhe em seus braços o filho, a tenda acolherá aos que a ela recorrerem nas horas de aflição, todas as entidades serão ouvidas, e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos aqueles que souberem menos e a nenhum viraremos as costas e nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai.”

Nesse mesmo dia, incorporou um preto velho chamado Pai Antônio, aquele que, com fala mansa, foi confundido como loucura de seu aparelho e com palavras de muita sabedoria e humildade e com timidez aparente, recusava-se a sentar-se junto com os presentes à mesa dizendo as seguintes palavras: “Nêgo num senta não meu sinhô, nêgo fica aqui mesmo. Isso é coisa de sinhô branco e nêgo deve arrespeitá”. Após a insistência dos presentes ele argumenta: “Num carece preocupá, não. Nêgo fica no toco que é lugá di nêgo”. Assim, continuou dizendo outras palavras representando a sua humildade. Uma pessoa na reunião perguntou se ele sentia falta de alguma coisa que tinha deixado na terra e a resposta foi: “Minha caximba, nêgo

qué o pito que deixou no toco. Manda mureque buscá”. Tal afirmativa deixou os presentes perplexos, os quais estavam presenciando a solicitação do primeiro elemento de trabalho para esta religião. Foi Pai Antônio também a primeira entidade a solicitar uma guia, até hoje usadas pelos membros da Tenda e carinhosamente chamada de “Guia de Pai Antônio”.

No outro dia formou-se verdadeira romaria em frente a casa da família Moraes. Cegos, paralíticos e médiuns que eram dado como loucos foram curados. A partir destes fatos redescobriu-se a Corrente Astral de Umbanda, na atualidade.

Após algum tempo manifestou-se um espírito com o nome de Orixá Malé, este responsável por desmanchar trabalhos de baixa magia, espírito que, quando em demanda era agitado e sábio destruindo as energias malélicas dos que lhe procuravam.

Dez anos depois, em 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas recebendo ordens do astral fundou sete tendas para a propagação da Umbanda, sendo elas as seguintes: Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia; Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição; Tenda Espírita Santa Bárbara; Tenda Espírita São Pedro; Tenda Espírita Oxalá; Tenda Espírita São Jorge; Tenda Espírita São Jerônimo.

As sete linhas que foram ditadas para a formação da Umbanda na época foram: Oxalá, Iemanjá, Ogum, Iansã, Xangô, Oxossi e Exu.

Enquanto esteve encarnado, foram fundadas centenas de tendas a partir das acima já mencionadas. Zélio nunca usou a mediunidade como profissão, sempre trabalhou para sustentar sua família e muitas manter os templos que o Caboclo fundou, além das pessoas que se hospedavam em sua casa para os tratamentos espirituais, que segundo o que dizem parecia um albergue. Por ordem do guia chefe nunca aceitou ajuda financeira, por mais que lhe tivessem oferecido.

Seus rituais sempre foram simples. Nunca foi permitido sacrifícios de animais. Não utilizavam atabaques ou qualquer outros objetos e adereços. Os atabaques começaram a ser usados com o passar do tempo por algumas das Tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, mas a Tenda Nossa Senhora da Piedade não utiliza o instrumento em seu ritual até hoje, onde inclusive mantém as tradições praticadas por Zélio de Moraes. As guias usadas eram apenas as determinadas pelas entidades que se manifestavam. A preparação dos médiuns era feita através de banhos de ervas e do ritual do amaci, isto é, a lavagem de cabeça onde os filhos de Umbanda afinizam a ligação com a vibração dos seus guias.

Após 55 anos de atividade, Zélio entregou a direção dos trabalhos da Tenda Nossa Senhora da Piedade a suas filhas Zélia e Zilméia. Mais tarde, junto com sua esposa, Maria Isabel de Moraes, médium ativa da Tenda e aparelho do Caboclo Roxo, fundaram a Cabana de Pai Antônio no distrito de Boca do Mato, município de Cachoeira do Macacú, Rio de Janeiro. Eles dirigiram os trabalhos enquanto a saúde de Zélio permitiu. Faleceu aos 84 anos no dia 3 de outubro de 1975.

6 – Bibliografia

6.1 – Bibliografia Geral

- AZEVEDO, Thales de. *Catequese e Aculturação*. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de Etnologia Brasileiras*. São Paulo, Nacional, 1976, p. 378.
- BRAGA, Julio Santana. *Sociedade protetora dos desvalidos; uma irmandade de cor*. Salvador, Ianamá, 1987.
- DURKHEIM, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF, 1968.
- HERMANN, Jaqueline. *História das Religiões e Religiosidades*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro. Campus, 1997, p. 329-352.
- HOORNAERT. *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- JULIA, Dominique. *A Religião. História Religiosa*. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (Orgs.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro. Francisco Alves, 1976, p. 106-131.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *O negócio do Brasil: Portugal, Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1998.
- _____. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste - 1630-1654*. 2ª Edição revisada e aumentada. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- MELLO e SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- MULLER, Filinto. *As forças religiosas no Brasil do ponto de vista de suas influências políticas e econômicas* (Arquivo Fillinto Muller). Ref./Relatório CHP-SIPS,I. CPDOC/Fundação Getúlio Vargas – Rio de Janeiro.
- REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- SCHIMITT, Jean-claude. *A História dos marginais*. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *A História nova*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 261-290.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagens às nascentes do Rio São Francisco*. São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1975.
- SPIX, Johann von e MARTIUS, Carl F. P. von. *Viagem pelo Brasil*. São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1981.
- VAINFAS, Ronaldo . *A Heresia dos Índios*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1996.
- _____. *Trópicos dos Pecados*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.
- WEBER, Max. *Odres, Classes et Religion*. In *Economie et Société*. Paris, Plon, 1971, p. 491-534.

6.2 – Bibliografia Específica

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, EDUSP, 1971, v. 2.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*, Ed. Brasiliense, 1983.

- _____. *Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das Federações de Umbanda*. In: *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER, N. 18, Rio de Janeiro, Marco Zero-ISER, 1985, p 80-121.
- BROWN, Diana. *O papel histórico da classe média na Umbanda*. Religião e Sociedade, São Paulo, Hucitec (1), maio 1977.
- _____. *Uma história da Umbanda no Rio*. In: *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER, N. 18, Rio de Janeiro, Marco Zero-ISER, 1985, p 9-42.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda – uma religião brasileira*. São Paulo, FFLCH/USP-CERU, 1987.
- COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda: Os “seres superiores” e os Orixás/Santos*. São Paulo, Edições Loyola, 1983, v. 1 e v. 2.
- FRY, Peter. *Reflexões sobre o crescimento da conversão à Umbanda*. Cadernos de ISER, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, N.1, 1974.
- _____. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- GONÇALVES, Vagner. *Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo, Ática, 1996.
- ISAIA, Artur César. *Huxley Sobe o Morro e Desce ao Inferno - A Umbanda no Discurso Católico dos Anos 50*. In: Labi-Nime, 1998, São Paulo. Artigos e Publicações. Imaginário Religioso. Disponível em <<http://www.imaginário.com.br/artigo/index.shtml>>. Acesso em 03 set 2002.
- LIGIÉRO, José Luiz (Zeca) e DANDARA. *Umbanda: Paz, liberdade e cura*. Rio de Janeiro, Nova Era, 1998.
- MACHADO, Paulo Ubiratan. *Os intelectuais e o Espiritismo*. Niterói: Lachatres, 1997.
- MAGNANI, José Guilherme. *Umbanda*. 2ª Edição. São Paulo. Ática, 1991.
- NEGRÃO, Lísias. *A Umbanda como expressão de religiosidade popular*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, out.1979, v. 4, p. 171-180.
- VERGER, Pierre. *Uma rainha africana mãe-de-santo em São Luiz*. In: Revista USP, n. 6. São Paulo, 1990, p. 151-8.
- PRANDI, Reginaldo. *Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX*. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia*. São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, jan./jun. 1990.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. 2ª Edição, São Paulo. Brasiliense, 1999.
- SEIBLITZ, Zelia. *A gira profana*. In: *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER, N. 18, Rio de Janeiro, Marco Zero-ISER, 1985, p 122-156.

6.3 – Literatura Umbandista

- BANDEIRA, Cavalcanti. *Umbanda: evolução histórico-religiosa*. Apostila apresentada no II Congresso Umbandista, Rio de Janeiro, 1961.

- CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, Pioneira, 1961.
- CARNEIRO, Edison. *Os negros bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1973 (1981).
- CONGRESSO BRASILEIRO DE ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1º., 1941, Rio de Janeiro. Anais, Rio de Janeiro, Jornal do Commercio, 1942.
- FERNANDES, Diamantino Coelho. *O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos*. In: Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.
- FONTENELLE, Aluizio. *A Umbanda através dos séculos*. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1953.
- FRANCO, Florisbela. *Umbanda*. Rio de Janeiro, Gráfica e Editora Aurora, 1957.
- JUSTINA, Martha. *Atualidade da Lei de Umbanda*. In: *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.
- MAGNO, Oliveira. *Umbanda e ocultismo*. Rio de Janeiro. Editora Espiritualista, 1952.
- MATTA E SILVA, W. W. *Umbanda de todos nós*. São Paulo. Livraria Freitas Bastos, 1970.
- _____. *Umbanda de todos nós*. 9ª Edição. São Paulo: Ícone, 1996.
- OLIVEIRA, Batista. *O espiritismo de Umbanda na evolução dos povos*. Rio de Janeiro, Diário Carioca, 19/10/1941.
- OMULU, Caio de. *Umbanda Omoloco – Liturgia e Convergência*. São Paulo, Ícone Ed. 2002.
- TEIXEIRA NETTO. *Umbanda dos Pretos-Velhos*. Rio de Janeiro. Editora Eco, 1970.
- TRINDADE, Diamantino. *Umbanda e sua história*. São Paulo, Ícone, 1991.
- _____. *Umbanda, um ensaio de Ecletismo*. São Paulo, Ícone, 1994.
- ZESPO, Emanuel. *Codificação da Lei de Umbanda (Parte científica)*. Rio de Janeiro, Edição Independente, 1951.