

## **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo**<sup>1</sup>

José Henrique Motta de Oliveira<sup>2</sup>

### **Resumo**

Após a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio de Moraes a fim de “anunciar” o início de uma nova religião (1908), verificam-se a inserção de elementos da classe média urbana na macumba carioca e a contribuição destes no processo de legitimação da umbanda como uma religião brasileira. Em pleno regime de exceção política imposta pelo Estado Novo que não poupou nem os centros kardecistas, as estratégias de legitimação de uma religião oriunda das classes subalternas acabaram por refletir a mesma ideologia daquele período: a flexibilização dos anseios sociais somente seria legítima se intermediada pelo Estado. Nesta perspectiva, os principais atores do movimento umbandista fundaram a Federação Espírita de Umbanda (1939), cujo objetivo era servir de interlocutor entre os templos filiados, o Estado e a sociedade; e realizaram o 1º Congresso de Umbanda (1941), a fim de unificar as práticas rituais a partir de uma doutrina pautada em dogmas cristãos e espíritas. Ao longo desse artigo, analisaremos a capacidade dos intelectuais umbandistas em mediar, simultaneamente, códigos sociais, políticos e religiosos, e transformar magia em religião; curandeiros em sacerdotes; assistencialismo em caridade; e, conseqüentemente, prestígio político em respeitabilidade religiosa.

**Palavras-chaves:** Umbanda, Religião Brasileira, Estado Novo.

### **Introdução**

Quando o assunto é religião afro-brasileira, o caráter folclórico ocupa espaço significativo no imaginário popular. Ainda mais quando estamos diante de um imenso espectro de religiões entendidas como tal: candomblé, jurema, macumba, tambor de mina, umbanda, xangô do Nordeste etc. A umbanda, entretanto, apresenta uma peculiaridade que a diferencia das demais: enquanto os adeptos das religiosidades mais africanizadas buscavam legitimar suas práticas exaltando a pureza das tradições nagô<sup>3</sup>, os líderes do “movimento umbandista”<sup>4</sup> fizeram questão de apresentá-la como uma religião brasileira.

Acreditamos que o caráter nacionalista atribuído à umbanda fazia parte de um conjunto de estratégias de legitimação que incluíam também a institucionalização da nova religião e a adoção de um discurso evolucionista, no qual a população brasileira era o resultado de um encontro singular entre índios, brancos e negros. Nesta perspectiva, trabalharemos com a hipótese de que essas estratégias visavam flexibilizar a ocupação do campo religioso a partir de uma “interpretação livre”<sup>5</sup> do projeto

político-ideológico implantado pelo Estado Novo, no qual o caráter mestiço da população brasileira contribuiria para o desenvolvimento socioeconômico do Brasil, uma vez que aqui não ocorriam conflitos étnicos e culturais como em outros países <sup>6</sup>.

Para compreendermos a possibilidade de a umbanda ser apresentada como uma religião brasileira, julgamos necessário, em primeiro lugar, recuperar o conceito de “religião endógena” fornecido por Renato Ortiz, no livro *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. O autor desenvolve o conceito explicando que os principais atores do movimento umbandista foram capazes de ultrapassar as fronteiras de um sincretismo espontâneo e promover um sincretismo refletido das diversas religiões que se afrontaram no Brasil em mais de 400 anos de colonização (ORTIZ, 1999, p. 17). A nova religião nasceria, portanto, do processo de bricolagem entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, mais a influência da catequese jesuítica, mais o contato com os cultos de matriz africana, mais a influência da doutrina kardecista. O autor adverte, entretanto, que a umbanda é mais do que uma síntese desses elementos históricos, é ao mesmo tempo também um produto simbólico, mediatizado pelos “intelectuais umbandistas” <sup>7</sup> em um determinado momento histórico da sociedade brasileira. Isso significa, para Ortiz, que sem o movimento dos intelectuais, estabelecendo normas de orientação para religião, a umbanda não existiria, pois o que encontraríamos seriam somente manifestações heterogêneas de rituais de origem afro-brasileira (ORTIZ, 1984, p. 41). Por outro lado, o antropólogo argumenta também que sem a presença de uma herança cultural afro-brasileira não seria possível o *bricolage* do pensamento kardecista sobre essa realidade.

O conceito de “religião endógena” permite-nos, por conseguinte, ir além das interpretações que classificavam a umbanda como manifestações rituais de origem multicultural. Porque as religiões – mesmo quando consideradas como sistema de práticas simbólicas e de crenças relativas ao mundo invisível – não se constituem senão como formas de expressão profundamente relacionadas às experiências sociais dos grupos que a praticam. Como escreve Dominique Júlia, “as mudanças religiosas só se explicam, se admitirmos que as mudanças sociais produzem, nos fiéis, modificações de idéias e de desejos tais que os obrigam a modificar as diversas partes de seu sistema religioso” (JULIA, 1976, p. 106). Sem dúvida, foi esse o papel desempenhado pelos intelectuais umbandistas: reestruturar a herança multicultural de modo que fosse possível construir um sistema religioso que permitisse a umbanda atingir o *status* de religião – forma institucionalizada de culto – ao mesmo tempo em que refletia o desejo de reconhecimento (e ascensão) social de uma parcela dos seus adeptos.

Ainda guiado por Renato Ortiz, identificamos no processo de legitimação da umbanda duas estratégias que refletem claramente a liderança de um grupo de “pais de santo” (sacerdotes), o qual Ortiz classificou como “intelectuais da religião” (ORTIZ, 1984, p. 40). Primeiro, temos a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939), cujo objetivo primordial era servir de interlocutor entre os templos filiados e o Estado a fim de negociar o fim da repressão policial, que se intensificara em meados de 1937 com a criação da Seção de Tóxicos e Mistificações nas chefaturas de polícia <sup>8</sup>. A segunda estratégia, consequência da primeira; foi a realização do 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), cuja finalidade se dividiria em duas funções: uma, interna, voltada para o corpo sacerdotal, visava unificar o culto, estabelecendo uma doutrina pautada na prática da caridade; e outra, externa, dirigida à sociedade laica, forneceria explicações de cunho científico que pudessem desmistificar os rituais mágicos que permaneciam na umbanda – como a utilização de banhos com ervas, defumadores, tabaco e, até mesmo, pólvora para realizar os *descarregos*. Nesse

congresso também seriam apresentadas pesquisas histórico-antropológicas nas quais as origens da nova religião estariam correlacionadas às tradições de antigas civilizações. Sem negar a herança africana, as práticas umbandistas transcenderiam a própria África escravizada e estariam associadas ao continente mítico da Lemúria, ou ainda à religiosidade dos povos antigos da Índia e do Egito <sup>9</sup>. Do ponto de vista organizacional, Ortiz argumenta que somente a partir dessas duas datas é que se pode falar em movimento público e oficial e que, por sua vez, coincide com o período de consolidação de uma sociedade urbana, industrial, e de classe (ORTIZ, 1984, p. 41). Isto é, o número de terreiros começou a se expandir no início da década de 1930 (ascensão de Vargas) e se consolidou como movimento organizado durante o Estado Novo.

A análise que o historiador Jorge Ferreira desenvolveu sobre as relações dos trabalhadores com o Estado Novo reforça também nossa hipótese de que as estratégias adotadas pelos umbandistas não poderiam estar desassociadas da ideologia estadonovista. Ferreira explica que o processo de hegemonia instaurado pela ditadura Vargas não impedia as pessoas de defenderem seus interesses, nem de buscarem saídas alternativas, ou de procurarem brechas nas regulamentações autoritárias e nem lhes impedia de perceber os limites impostos pelo governo (FERREIRA, 1990, p. 193). Assim, dentro dos padrões políticos e culturais da época, as pessoas davam novos e diferentes significados aos códigos, normas e valores autoritários e, de acordo com suas experiências, procuravam redirecioná-los em seu próprio benefício. Portanto, ao pleitearem a legitimidade da nova religião, os intelectuais da umbanda não deveriam adotar uma política de enfrentamento, mas lançar mão da mesma estratégia adotada pelos trabalhadores nas correspondências mantidas com o regime personalista de Getúlio Vargas: assimilar o projeto político-ideológico estadonovista de modo que fosse mais fácil sua inserção na sociedade nacional.

Vejam: ao criar uma federação para negociar com o Estado a regulamentação da Umbanda e, conseqüentemente, o fim das repressões policiais, os líderes do movimento apropriavam-se do caráter simbólico que o vocábulo “federação” emprestava à idéia de unidade nacional. Isto é, os umbandistas souberam apreender elementos-chaves do discurso estatal e redirecioná-los ao seu favor, inserindo a umbanda na estrutura do Estado pela via institucional. Como nos ensina Aline Coutrot, os movimentos confessionais enquanto representativos das aspirações de seus membros “são lugares de formação total, particularmente cívica, extremamente rica, pois que eles se encarnam em ações concretas desenvolvidas em comunidade” (COUTROT, 2003, p.244). Mesmo que a essência desses movimentos não passe pelo engajamento político, a autora sublinha que são reconhecidos com freqüência pelo poder público como engrenagens importantes de uma sociedade democrática, uma vez que são capazes de exercer pressão sobre a opinião pública. Jean-Jacques Becker (apud PÉCAUT, 1990, p. 72), por sua vez, sublinha que os governos que não mantêm simbiose entre suas ações e os clamores da opinião pública correm riscos de desmoronar. Deste modo, as negociações para se obter maior liberdade de culto devem ser analisadas como via de “mão dupla”, pois o Estado varguista buscava também legitimar-se como um governo que estava atento aos anseios populares, uma vez que mantinha canais de diálogo com os movimentos organizacionais. O próprio Vargas reconhecia as organizações de classe como colaboradoras da administração pública. O ditador gabava-se de ter estabelecido no Brasil a “verdadeira” democracia, que não seria a dos parlamentos, mas a que “atende aos interesses do povo e consulta as suas tendências, através das organizações sindicais e associações produtoras”.

As comunicações apresentadas durante o congresso, por sua vez, têm que ser contextualizadas com a conjuntura política da época. A grande dificuldade para que a religião se legitimasse era o fato de a umbanda possuir um passado afro-indígena no seio de uma sociedade predominantemente católica. Compreende-se, portanto, o esforço dos umbandistas em disseminar uma série de teorias que os afastassem das teias do candomblé e da macumba. Aproximar-se do espiritismo de Kardec representava, naquele momento, o caminho mais viável à religião, principalmente porque o chefe da polícia política de Vargas, Filinto Müller, pronunciara-se totalmente favorável às atividades do espiritismo, julgando-as inofensivas ao regime (MÜLLER, 1938).

Assim, na lógica daquele momento histórico, o caminho à legitimidade passava pela construção de uma identidade que ao mesmo tempo estivesse mais próxima do caráter “científico” da religião kardecista e o mais distante possível das práticas religiosas de matriz africana. Os umbandistas não negavam a herança afro-indígena nas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, própria do discurso kardecista. Isto é, “valorizavam 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” (ISAIA, 1999a). Portanto, quando a nova religião foi apresentada como brasileira, os intelectuais queriam dizer à sociedade que a umbanda não era apenas uma religião de origem afro-indígena, mas o resultado da evolução cultural do povo brasileiro. A estratégia era aproximá-la de uma representação mestiça da nacionalidade, tão apreciada pelos ideólogos do Estado varguista.

### **A “anunciação” da Umbanda: nasce uma religião**

A manifestação de espíritos de negros e de índios, tão comuns na umbanda, já ocorria espontaneamente nos rituais da macumba desde meados do século XVIII. Longe de ser um culto organizado, a macumba era um agregado de elementos da cabula bantu, do candomblé jeje-nagô, das tradições indígenas e do catolicismo popular, sem o suporte de uma doutrina capaz de integrar os diversos pedaços que lhe davam forma. É desse conjunto heterogêneo, acrescida de elementos egressos do kardecismo, que nascerá a nova religião.

Mas de onde vem a umbanda? Acredita-se que o vocábulo “umbanda” designasse, entre os africanos, sacerdote que trabalha para a cura. Na macumba, o vocábulo “embanda” ou “umbanda” também designava o chefe do terreiro ou, simplesmente, sacerdote. Nunca uma modalidade religiosa. O umbandista Matta e Silva (1987) relata no livro *Umbanda e o Poder da Mediunidade* que o vocábulo “umbanda”, como bandeira religiosa, não aparece antes de 1904. Entretanto, no depoimento deste mesmo autor, encontra-se o registro de que, em 1935, conheceu um médium com 61 anos de idade, chamado Nicanor, que praticava a umbanda desde os 16 anos, ou seja, desde 1890, incorporando o Caboclo Cobra Coral (Idem, p. 14). Outro autor umbandista, Diamantino Trindade, 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 “precursor da Linha Branca fora o Caboclo Curuguçu, que trabalhou até o advento do Caboclo das Sete Encruzilhadas” (TRINDADE, 1991, p 56). O vocábulo “umbanda” vai ganhar *status* de religião quando o Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestado no médium Zélio de Moraes, no dia 15 de novembro de 1908, “anuncia” o início de uma nova prática religiosa. Este evento

representou, para o movimento umbandista, o marco fundador da religião e um divisor de águas entre a macumba ou “baixo-espiritismo”, cuja prática nem sempre estava direcionada para fins elevados, e o “Espiritismo de Umbanda”, voltado para a prática do amor ao próximo.

Misto de lenda e de realidade, a “anunciação” da Umbanda sofre algumas variações de narrador para narrador, mas a estrutura básica se mantém inalterada. Zélio de Moraes, aos 17 anos, começou apresentar alguns distúrbios os quais a família acreditou que fossem de ordem mental e 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 benzedeira que lhe diagnosticou o dom da mediunidade e lhe recomendou que “trabalhasse” para a caridade.

Por sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói, no dia 15 de novembro de 1908. Ao chegar à federação foi convidado pelo dirigente daquela instituição a participar da sessão. Logo em seguida, contrariando as normas do culto, o rapaz levantou-se dizendo que ali faltava uma flor. Foi até o jardim apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa. Aquela atitude provocou uma estranha confusão no local: Zélio incorporou um espírito e simultaneamente diversos médiuns apresentaram incorporações de caboclos e preto-velhos. Advertido pelo dirigente da mesa, a entidade incorporada no rapaz perguntou por que era proibida a presença daqueles espíritos. Outro médium, que tinha o dom da vidência, quis saber da entidade o porquê 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 (GUIMARÃES, 2002).

No dia seguinte, no bairro de Neves – município de São Gonçalo, região metropolitana do Rio de Janeiro –, estavam presentes à casa do médium membros da federação espírita, parentes, amigos, vizinhos e, do lado de fora, uma multidão de desconhecidos. Às 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 benefício de seus irmãos encarnados e disse, também, que a nova religião se chamaria umbanda. O grupo fundado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas recebeu o nome de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, porque “assim como Maria acolhe em seus braços o Filho, a Tenda acolheria aos que a ela recorrerem nas horas de aflição” (TRINDADE, 1991, p. 62).

A despeito de um grupo significativo de umbandistas atribuírem ao dia 15 de novembro de 1908 a data de fundação da religião<sup>10</sup>, a antropóloga Diana Brown indica o aparecimento da umbanda apenas na década de 1920 e aponta Zélio de Moraes e seus seguidores como egressos do espiritismo.

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

da Umbanda. Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de 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 Niterói (BROWN, 1985, p. 10-11).

Realmente, devo concordar com Diana Brown que não se pode ter certeza de que Zélio de Moraes tenha fundado a umbanda. Principalmente porque alguns dados referentes àquele evento não puderam ser confirmados, havendo inclusive várias divergências entre as informações contidas no mito da “anunciação”. A narrativa faz referência à participação de Zélio na mesa kardecista atendendo ao convite do presidente da Federação Espírita de Niterói, José de Souza. Entretanto, consultando o Livro de Atas nº. 1 desta instituição, constata-se que o cargo era ocupado por Eugênio Olímpio de Souza. E mais, não consta o nome de nenhum José de Souza entre os membros da diretoria e muito menos na relação de associados. Tampouco consta no referido livro de atas a realização de reunião naquela data. Segundo informações prestadas pela diretora de divulgação da Federação Espírita de Niterói (atual Instituto Espírita Bezerra de Menezes), Yeda Hungria, na ocasião a Federação ainda não dispunha de sede própria, ocupando uma sala na Rua da Conceição – Centro de Niterói –; portanto, não haveria condições do jovem Zélio buscar rapidamente uma flor para enfeitar a mesa. Assim, somos levados a pensar que, se realmente o fato ocorreu, pode não ter ocorrido nas dependências da instituição, mas talvez em algum centro espírita filiado a esta, cujo nome se perdeu ao longo da repetição desta tradição oral <sup>11</sup>.

No que diz respeito à afirmação de Diana Brown de que a fundação da umbanda tenha acontecido “em meados da década de 1920, por iniciativa de um grupo de kardecistas”, sou levado a discordar da pesquisadora. Vejamos: em artigo publicado no livro *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*, editado pelo jornalista Leal de Souza em 1933, o autor afirma que o Caboclo das Sete Encruzilhadas “baixava” há 23 anos em uma casa pobre nos arredores de Niterói (SOUZA, 1933, p. 78). Isto é, pelo menos, desde 1910. Acredito que Brown tenha sido levada a se enganar, pois o período coincide com a criação de tendas filiadas à Piedade, cuja maioria se deu ao longo daquela década.

Segundo o mito, o Caboclo das Sete Encruzilhadas havia orientado seu médium para a abertura de outras tendas com a finalidade de propagar a nova religião. Ao todo, foram criadas sete tendas por orientação da entidade. Até mesmo os responsáveis pela direção dos novos templos foram indicados pelo caboclo. Assim, 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 Álvares Pessoa <sup>12</sup>. Além destas, várias tendas foram fundadas sob orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas em São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo, Rio Grande do Sul e Pará (TRINDADE, 1991, p. 69).

Com relação à proximidade de Zélio de Moraes com o kardecismo, além do fato de o caboclo ter se manifestado em uma sessão espírita, se justifica apenas pela fé professada por seu pai, Joaquim Ferdinando Costa, que realizava encontros em sua casa

para a leitura da obra de Allan Kardec<sup>13</sup>. Segundo Zilméia de Moraes Cunha – única filha viva do médium – seu pai nunca fora kardecista. Pelo contrário, a família era tradicionalmente católica. Ela sublinha, contudo, que após a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, muitos espíritas passaram a freqüentar assiduamente a Piedade, vindo alguns deles a ingressar no corpo mediúnico da casa. Diamantino Trindade reforça a hipótese da proximidade de Zélio com o catolicismo, tanto na presença de muitas imagens de santos no altar da Piedade, quanto no hábito de homenagear santos católicos ao nomear os templos filiados à Piedade (TRINDADE, 1991, p. 68). Devo ressaltar, também, que o Caboclo das Sete Encruzilhadas não seria um espírito qualquer. Segundo o mito, ele fora o padre jesuíta Gabriel Malagrida<sup>14</sup> em reencarnações anteriores. O que reforça nossa tese de “anunciação da Umbanda”: tal qual como a vinda do messias fora anunciada a Virgem Maria pelo arcanjo Gabriel, o início da religião umbandista fora igualmente anunciada pelo espírito de um representante da Igreja Católica, o padre Gabriel, que depois de ser executado pela Inquisição reencarnara entre os indígenas brasileiros.

### **Legitimação e institucionalização do movimento umbandista**

Para que a Umbanda fosse aceita pela sociedade brasileira, foi necessário surgir antes um grupo de intelectuais sacerdotes ou leigos que se dispusesse a equacionar as áreas de confronto entre a lógica de uma sociedade urbana, industrial e de classes (típica da primeira metade do século XX) e a lógica do universo mágico-religioso dos rituais afro-indígenas. Em outras palavras, a umbanda precisava evoluir do conceito de “seita” para o de “religião”. Como explica Renato Ortiz, o processo de legitimação somente seria possível se existissem protagonistas religiosos e condições socioeconômicas que permitissem a atuação destes no ambiente social (ORTIZ, 1999, p. 181).

Como a umbanda era um componente novo que emergia no seio da sociedade brasileira, a aceitação da religião passava obrigatoriamente pela explicação do universo umbandista e o meio mais eficaz para realizá-lo seria pela apropriação de um conjunto de valores dominantes da sociedade global. Ou seja, o discurso umbandista deveria: (1) comprovar que a umbanda era herdeira de uma tradição religiosa milenar; (2) demonstrar a existência de uma doutrina filosófica que norteasse a conduta ética e moral dos adeptos; e (3) buscar amparo na ciência para justificar (domesticar) as práticas mágico-litúrgicas. Deste modo, para Ortiz, a racionalização da nova religião estaria obrigatoriamente vinculada ao aparecimento de um *intelligentzia* de origem especificamente urbana e que se dispusesse a buscar soluções para o problema da sistematização do cosmo religioso (ORTIZ, 1999, p. 182).

Os líderes do movimento umbandista, valendo-se então de uma série de mecanismos (como a publicação de livros e jornais, organização de instituições representativas e a realização de congressos), empenharam-se em divulgar um “produto” religioso, homogeneizado a tal ponto, que pudessem se referir à “marca” umbanda sem provocar interpretações ambíguas frente aos inúmeros produtos similares existentes no mercado da fé. Assim, o trabalho de sistematização acabou por se estender para além da esfera discursiva e motivou a construção de uma religião nacional a partir do movimento de unificação das práticas religiosas (Idem). Como num processo industrial, a padronização dos ritos e a codificação das normas que regem o universo umbandista tornaram-se então imprescindíveis para o gerenciamento do sagrado. A história da umbanda se resume, portanto, em dois momentos: primeiro, o

desenvolvimento larvar das casas de culto, quando ainda não existia entre elas nenhum laço de organização (final do século XIX e início do século XX); e, segundo, quando uma camada de intelectuais toma consciência da emergência de uma nova prática religiosa e decide orientá-la no sentido de integrá-la à sociedade brasileira (a partir da década de 1930). A religião que florescia espontaneamente passa a ser conduzida pelo ideal da unificação: uma religião brasileira. O umbandista José Álvares Pessoa alega que a umbanda seria uma religião genuinamente brasileira, porque reúne as contribuições das três raças que conformam o povo brasileiro. Nela encontraríamos “a experiência do branco, a tradição do índio e a magia do negro”. E porque refletiria, também, os anseios de um povo que “é cristão por princípio e sentimento, espírita por intuição e que adora as coisas da magia” (PESSOA, 196[?], p. 64).

### **Umbanda e Estado Novo**

A organização interna dos terreiros de umbanda, a partir de um quadro burocrático, reflete claramente a mudança de eixo socioeconômico que o país sofrera na virada do século XIX para o XX: de uma sociedade rural e agrária para uma sociedade urbana e industrial. 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 sociedade escravista; na umbanda, a organização sócio-religiosa reproduzia as associações cartoriais<sup>15</sup>. As relações sociais nos terreiros de umbanda são reguladas a partir de um regimento estatutário, registrado em cartório, onde encontramos a descrição de cargos administrativos, as funções dos membros filiados, as formas de ingresso, as normas de conduta e os direitos e deveres de cada “sócio”, como o pagamento de mensalidades para a manutenção da associação religiosa.

As mesmas características das sociedades kardecistas são percebidas nesta forma de professar a umbanda, não só no contexto organizacional do terreiro como também no fornecimento de serviços de assistência social aos pobres. Ubiratan Machado revela que a formação de sociedades beneficentes com a finalidade de divulgar a doutrina espírita era uma estratégia que remonta ao período do Império, quando qualquer sociedade religiosa precisava de autorização do responsável eclesiástico para funcionar. A alternativa para fugir ao crivo da Igreja era se apresentar como sociedades literárias, beneficentes ou científicas (ver MACHADO, 1997, p. 107).

Nos estatutos da Piedade, registrado no 1º Cartório de Registro de Títulos e Documentos do Distrito Federal (1940), observa-se o mesmo artifício citado por Machado. Não existia naquele documento público qualquer relação da Piedade com a umbanda, definindo-se apenas como uma instituição composta de pessoas que “professam a doutrina espírita” e que tem o objetivo de “prestar a caridade” e “divulgar a doutrina espírita”. Ou seja, a Piedade apresentava-se basicamente como uma sociedade beneficente. As ligações da instituição com a umbanda somente se tornavam mais explícitas no regimento interno, que tem caráter particular, isto é, divulgado apenas entre os associados e aos frequentadores das sessões. Entendemos que havia o cuidado em não professar publicamente a religião umbandista, como uma estratégia de proteção contra as investidas das autoridades policiais.

Os umbandistas, inspirados no bom desempenho que a Federação Espírita Brasileira obteve ao defender os interesses do espiritismo junto ao Estado, criaram também uma instituição corporativa a fim de negociar a suspensão das batidas policiais, que se intensificaram em meados de 1937 com a criação da Seção de Tóxicos e



Mistificações na 1ª Delegacia Auxiliar da chefatura de polícia do Distrito Federal. Em 1939, Zélio de Moraes e outros líderes da religião fundaram, no Rio de Janeiro, a Federação Espírita de Umbanda – FEU – (hoje União Espiritista Umbanda do Brasil), cujos objetivos foram detalhados no artigo 1º dos estatutos:

- a) unificar e superintender as suas tendas ou cabanas filiadas;
- b) orientar o ritual e a liturgia de todas essas tendas e cabanas, bem como estudar-lhe os fenômenos que dizem respeito às manifestações espirituais;
- c) proteger e amparar a doutrina de Umbanda, unificando-a em todos os seus aspectos essenciais (UNIÃO ESPIRITISTA UMBANDA DO BRASIL, 1944, p. 87).

E para atingir os objetivos propostos, a instituição assumiu, no artigo 2º, o compromisso de: atuar junto aos poderes públicos federais, estaduais e municipais; propagar o “Espiritismo de Umbanda” editando revistas e realizando congressos; oferecer assistência ambulatorial com terapias alternativas; orientar os filiados no processo de seleção dos médiuns; e, principalmente, divulgar os malefícios da magia-negra e do baixo-espiritismo (Idem, p. 87-8). O programa elaborado demonstra claramente a intenção dos umbandistas em centralizar o poder de decisão para melhor difundir a fé religiosa. Embora esta federação tivesse uma eficácia limitada para se contrapor às perseguições contra os centros filiados, em pouquíssimo tempo se tornou uma importante base para a organização de outras atividades.

Nesta perspectiva, a FEU articulou a realização do 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941, a fim de homogeneizar a doutrina e codificar o ritual da religião. Inicialmente, acreditava-se que a federação pudesse exercer algum poder sobre os terreiros filiados, obrigando-os a seguir as deliberações doutrinárias que viessem a ser aprovadas durante o 1º Congresso. Esta pretensão, entretanto, fracassou diante do individualismo dos chefes de terreiro e os muitos interesses em jogo fizeram surgir outras federações disputando com a primeira uma parcela de poder dentro do movimento umbandista.

Para Diana Brown, a década de 1940 ficou 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 (BROWN, 1985, p. 19). Essas federações ofereciam assistência jurídica aos associados contra a perseguição policial, patrocinavam cerimônias religiosas coletivas, organizavam eventos para divulgar a religião e, na medida do possível, procuravam impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias, ministrando cursos ou fiscalizando as atividades dos terreiros filiados. Apesar de toda concorrência entre as federações para atrair o maior número possível de novos sócios, a grande maioria dos terreiros permaneceu autônoma. Entretanto, Brown reconhece que os manuais de rituais, mesmo não sendo seguidos ao pé da letra, tiveram influência padronizante sobre as práticas litúrgicas da umbanda, forjando elos entre os terreiros e contribuindo para a criação de uma identidade de grupo entre os adeptos (Idem, p. 22).

A proliferação de federações umbandistas durante a década de 1940 não fora por acaso. Acreditamos que, ao se organizarem em federação para representar institucionalmente os interesses daquela parcela da sociedade, os líderes do movimento umbandista sinalizaram certo grau de identificação com o modelo político-ideológico daquele período histórico. Isto é, o país estava sob a vigência do Estado Novo, regime autoritário que estimulava a representação dos diversos segmentos sociais pela via corporativa. Devemos lembrar que os primeiros passos em direção a legitimação da

umbanda coincidiram com a subida de Getúlio Vargas ao poder na década de 1930. A ascensão de Vargas representava a vitória de um modelo político e econômico que interessava aos setores urbanos do Sul do país, que se expandia à medida que se industrializava. O apoio de Vargas ao desenvolvimento industrial, associado às suas convicções nacionalistas que se traduziram na expansão da máquina burocrática do Estado – fornecendo empregos para setores médios da sociedade –, bem como a concessão de benefícios assistenciais aos trabalhadores, fazia parte de um esforço para ganhar o apoio das populações urbanas e unir diversos interesses regionais num Estado fortemente centralizado. Essas políticas mascaravam a criação de um regime altamente autoritário, consolidado em 1937 com a implantação do Estado Novo, que tomou como modelo o estado fascista italiano.

A institucionalização da umbanda, a partir da criação de federações, foi um reflexo do processo de mudança pela qual passava a sociedade brasileira. Expressava o reconhecimento, pelos setores médios, da força crescente da massa, e um desejo de modelar e conduzir suas atividades. Ao mesmo tempo, a preocupação em edificar uma religião centrada na possibilidade de manifestação de espíritos oriundos das três etnias que formam a nação brasileira, foi certamente influenciada pelo intenso nacionalismo do regime de Vargas e pelo esforço de criar uma cultura nacional como base para a unificação do povo brasileiro.

A simpatia dos intelectuais umbandistas com o regime estadonovista pode ser avaliada, por exemplo, na comunicação apresentada pelo representante da Tenda Espírita São Jerônimo, Jayme Madruga, em uma das sessões do 1º Congresso de Umbanda, na qual o autor debate a liberdade religiosa no Brasil. Após analisar a situação das religiões ao longo das quatro Constituições que o país tivera (uma Constituição Imperial, de 1824, e três Constituições Republicanas de 1891, 1934 e 1937), Madruga fez elogios ao ministro da Justiça, Francisco Campos, autor de um anteprojeto que substituiria o Código Penal de 1891, por ter retirado o espiritismo da relação de crimes contra a saúde pública.

S. Excia. mostra em que alto conceito tem o sentimento de religiosidade, de onde partiu a divergência deste código para com o anterior. (...) Essa divergência, portanto objetiva claramente o que de respeito merece a religião, como princípio fundamental das liberdades individuais (...) (MADRUGA, 1942, p. 74-5).

Na parte final da palestra, Jayme Madruga procurou demonstrar que a umbanda detinha todos os requisitos para ser considerada uma religião, cujo livre exercício da fé estaria amparado pela Constituição de 1937. Filosoficamente, a nova religião apresentava a mesma doutrina do espiritismo codificado por Allan Kardec, cujos ensinamentos seguiam as lições de amor ao próximo, ditadas pelo “Divino Mestre Jesus na sua passagem pela Terra” (Idem, p. 78). No que diz respeito à diversidade de rituais, o autor lembrou que existiam inúmeros rituais entre as religiões cristãs. Ao comparar a umbanda com o catolicismo, Madruga argumentou que as duas religiões apresentavam altares ornamentados com imagens de santos, flores e velas; e destacou que em ambas cerimônias queimava-se incensos e, igualmente, utilizavam bebidas e alimentos durante a liturgia (MADRUGA, 1942, p. 79). O umbandista finalizou sua argumentação reproduzindo um despacho do chefe da Polícia, Filinto Muller, no qual ele se refere à realização de sessões em um centro espírita:

Em matéria religiosa autoridades não devem interferir, dado o princípio estabelecido na Constituição, da absoluta independência entre o temporal e o espiritual. Assim, não compete ao Poder Público,

entrar em apreciações de natureza metafísica ou teológica, opinando quanto ao mérito de certas questões que transcendem completamente sua alçada funcional. O maior interessado em salvaguardar a possibilidade das sessões espíritas é o requerente, a quem certamente teriam ocorrido as objeções apresentadas pelo Sr. Comissário Deocleciano Martins de Oliveira Filho, no seu parecer de folhas, sustentado pelo Sr. Comissário Waldemar Claudino de Oliveira Cruz, neste particular. Entretanto, não é o responsável pela realização das sessões que as considera prejudicadas pelo ambiente – este ponto de vista é o da autoridade policial a quem incumbe a vigilância e assegurar a ordem pública, permitindo, entretanto, à absoluta liberdade de todos os atos que não afetem a segurança coletiva ou a moral pública. Em nenhum destes casos incide o Centro requerente, que também não contraria nenhuma das disposições legais ou regulamentares ou as instruções de serviço baixadas por esta chefia, e dentro de cujo quadro se deve desenvolver a atividade funcional das autoridades policiais encarregadas da fiscalização. Nessas condições, nada há que deferir, em face do art. 122, n.º 4, da Constituição (MULLER Apud MADRUGA, 1942, p.82-3).

Preocupados em agir rigorosamente dentro da Lei, os líderes do movimento umbandista enviaram um memorial ao Departamento Federal de Segurança Pública, explicando detalhadamente a doutrina, o ritual, as atividades mediúnicas dos adeptos da nova religião e, também, uma minuta dos estatutos que orientariam a atividade associativa da União Espiritista Umbanda do Brasil. Tudo isso para obter uma parecer oficial das autoridades constituídas favorável às atividades da umbanda e de sua instituição reguladora.

O relator do parecer, Carlos de Azevedo, logo nas primeiras linhas escreveu que todas as questões relativas às confissões religiosas somente interessam a seus adeptos e que ao Estado, leigo, caberia apenas saber que a religião existe e assegurar seu livre exercício desde que fossem respeitadas as “exigências da ordem pública”. O relator recorreu ainda a uma citação do jurista João Barbalho para fundamentar a impropriedade do Estado em legislar em assuntos da fé: “em nome de princípio algum pode a autoridade pública impor ou proibir crenças e práticas relativas a esse objeto” (AZEVEDO apud UNIÃO ..., 1944, p. 107). No que tange ao caráter associativo e regulador das práticas umbandistas que a instituição se dispunha a exercer, principal motivo da consulta à autoridade policial, Azevedo esclarecia que a Constituição de 1937 assegurava, no inciso IV do artigo 122, o direito de todos os credos reunirem-se para o exercício de sua confissão. Entretanto, reconhecia que os incisos IX e X, do mesmo artigo, eram omissos no que diz respeito ao livre exercício associativo religioso. Contudo, argumentava que os comentadores da Carta Magna asseguravam que a garantia constitucional do inciso IX deveria ser entendida:

(...) consoante o sentido de liberdade do fim associativo que pode ser político, econômico artístico, desportivo etc., sendo a liberdade assegurada adstrita ao fim da associação. Se ela é política, o estado limita sua ação e perquire de sua ideologia (...), mas se ela é religiosa sua liberdade é absoluta, porque o Estado não tem Religião e deixa livre o culto e as práticas, a que é indiferente, só intervindo consoante as disposições do direito comum, conforme interfere em todos os setores (Idem, p. 108).

As considerações finais do parecerista diziam respeito às pretensões da União de ser uma entidade reguladora das práticas do “Espiritismo de Umbanda”. Nela Azevedo

sublinha que não caberia a autoridade policial autorizar ou negar a intervenção da União sobre suas filiadas, uma vez que elas se constituíam em sociedades de caráter civil cuja atividade se encontrava regulamentada: primeiro, pelos estatutos das próprias sociedades; e, segundo, pelas leis do Código Civil. Todavia, Azevedo concluiu afirmando que dada “a aceitação das entidades a esse supervisionamento da União, parece-nos que ela preenche os fins a que se destina”, não havendo nenhum inconveniente policial quanto às pretensões da União (Idem).

Podemos concluir, assim, que o processo de institucionalização das atividades umbandistas – seja pela ação da FEU ou pela ação de sua herdeira UEUB –, desenvolveu-se em duas frentes: a primeira, aproximou-se das autoridades públicas (muitas delas simpatizantes da umbanda) a fim de se apresentar como interlocutor preferencial para dialogar com o Estado a regulamentação da nova religião, uma vez que representava a aspiração orgânico-corporativista de uma coletividade hierarquizada e sob a liderança de um grupo de intelectuais-sacerdotes preocupados em padronizar o produto religioso; e, a segunda, assumiu a condição de órgão centralizador e burocrático, realizando operações do tipo codificação das crenças e homogeneização dos ritos para depois impor tais operações aos terreiros filiados. Nesta perspectiva, buscou legitimar-se como órgão coordenador das atividades umbandistas através do reconhecimento público das autoridades policiais que eram responsáveis pela concessão de licença para o funcionamento dos centros espíritas. Renato Ortiz explica que à medida que as organizações federativas se consolidavam como “igreja”, elas se transformavam em força política e passavam a “desfrutar de uma posição eqüitativa às outras religiões dentro do mercado da fé” (ORTIZ, 1999, p. 194). O autor ressalta, entretanto, que isso somente foi possível porque a umbanda integrava os valores da sociedade global. Isto é, o caminho da integração levou a sua legitimação social.

## **O congresso de umbanda e a codificação da religião**

Em continuidade a nossa proposta de buscar o entendimento das estratégias de legitimação da umbanda como religião, e principalmente como religião nacional, vamos passar à análise das comunicações apresentadas durante o 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, que ocorreu no Rio de Janeiro (então Capital Federal), em 1941. A opção em concentrar nossa análise aos anais do Congresso justifica-se pelo pioneirismo da iniciativa. Foi a partir da publicação destes que se tornou mais freqüente a circulação de livros oferecendo outras codificações ou ratificando as propostas iniciais. Nesta etapa do nosso trabalho, procuraremos dividir as comunicações entre os três modelos de interpretação: Tradição, Doutrina e Ciência.

A comissão organizadora do Congresso revelava (na Introdução) que diante do crescimento do “Espiritismo de Umbanda”, experimentado entre as décadas de 1920 e 1930, sinalizava a necessidade de se homogeneizar as práticas umbandistas de modo que se evitasse “a confusão por parte de algumas pessoas menos esclarecidas, **com outras práticas inferiores de espiritismo**” (ANAIS, 1942, p.7 – grifo nosso). A fim de atender às questões mais urgentes de codificação, os organizadores dividiram as palestras pelos seguintes temas: História, Filosofia, Doutrina, Ritual, Mediunidade e Chefia Espiritual.

Para simplificar nossa análise, reagruparemos a divisão temática proposta pelos organizadores do evento à nossa proposta de análise. Assim, temos o quesito Tradição respondido pelo item História; as questões de ordem doutrinárias foram atendidas pelos

itens Filosofia, Doutrina e Chefia Espiritual, uma vez que neste último item foi estabelecido que o “Espiritismo de Umbanda” era uma religião cristã, cujo chefe supremo seria Jesus; e o conteúdo científico foi atendido pelos temas Ritual e Mediunidade. Foram ao todo 13 comunicações apresentadas em oito dias de congresso (de 19 a 26 de outubro de 1941). Entretanto, não consta nos anais registro algum do número de delegações presentes ao evento, nem a relação de Estados representados. Acreditamos que a maioria das delegações era de templos sediados na Capital Federal e poucos representantes dos Estados mais próximos, tais como do antigo Estado do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo.

### **O discurso da antiguidade: Tradição e História**

A relação entre a história recente do Brasil e o surgimento da umbanda foi abordada constantemente 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 faria parte de 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 brasileira (TRINDADE, 1991, p. 54). Entretanto, para que a umbanda fosse um dos pilares de uma sociedade que se pretendia “civilizada” seria necessário, então, aparar tudo que tangenciasse as práticas tidas como “atrasadas”. Nesta perspectiva, os umbandistas esforçaram-se em disseminar teorias que os afastassem das religiões de matriz afro-indígena, buscando associar a umbanda às tradições religiosas de povos milenares. O Congresso ofereceu terreno fértil a tais propostas. Os umbandistas Diamantino Coelho Fernandes e Baptista de Oliveira apresentaram duas versões distintas: o primeiro, identificou a nova religião nas tradições da antiga Índia e, o segundo, nos templos dos faraós.

Para Fernandes, o vocábulo “umbanda” derivava do sânscrito AUM-BANDHÃ, cujo significado seria o “Princípio Divino” (FERNANDES, 1942, p. 23). Assim, as tradições da umbanda viriam da Índia e seus princípios estavam escritos nos Vedas. Por esse motivo, o autor associou a umbanda a uma corrente do pensamento a qual julgava conter a essência de todas as religiões:

(...) eles [os hindus] nos ensinam a imortalidade da alma. Os Vedas dizem que todo o mundo é uma mistura de independência e dependência, mistura de liberdade e escravidão, porém através de tudo isso brilha a alma, independente, imortal, pura, perfeita, santa (FERNANDES, 1942, p. 24).

Após evocar as teorias de imortalidade da alma e as leis do karma como caminhos para alcançar a redenção do espírito, o umbandista concluía que a umbanda estaria amparada pela mesma filosofia do hinduísmo; e que os caboclos e preto-velhos foram antigos mestres que reencarnaram em terras brasileiras para nos ensinar, pelos exemplos de humildade e simplicidade, a “transpor o profundo lodaçal de misérias em que vivemos chafurdados, na vã suposição de nele encontrarmos a felicidade de permeio” (Idem, p. 37-40).

Para afastar a umbanda do “barbarismo” dos africanos, Fernandes recorreu à lenda da Lemúria, que teria sido, em parte, dominada por antigos povos africanos em suas incursões sobre o Oceano Índico. Assim, segundo este autor, os negros que

chegaram como escravos ao Brasil praticavam rituais que arremedavam aquilo que outrora fora aprendido no convívio com os povos da Lemúria e da Índia. O que sobrevivera das antigas tradições foram apenas princípios gerais capazes de fazer a umbanda retomar ao curso evolutivo em meio à “civilização” brasileira:

(...) os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça [negra], 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 brasileiras (FERNANDES, 1942, p. 46-7).

Baptista de Oliveira, por sua vez, não tinha dúvidas de que as origens da umbanda estariam na África, mas não na região subsaariana (negra). A religião viria do antigo Egito. O autor explica que o Egito sofrera na antiguidade sucessivas invasões, obrigando a casta sacerdotal a se espalhar desordenadamente por toda terra e suas tradições, que eram transmitidas oralmente, foram se deturpando. Baptista argumenta que as práticas africanas que chegaram ao Brasil resultaram do contato da alta ciência e da religião dos egípcios com as religiões incultas dos povos bárbaros do ocidente africano de onde se processou o tráfico de escravos para o Brasil.

O barbarismo afro de que se mostram impregnados os ecos chegados até nós, dessa grande linha iniciática do passado, se deve às deturpações a que se acham naturalmente sujeitas as tradições verbais, **melhormente quando, além da distância a vencer no tempo e no espaço, têm elas de atravessar meios e idades em absoluto inadaptados à grandeza e à luz refulgente dos seus ensinamentos [sic].** Com a Umbanda foi isto o que se deu (OLIVEIRA, 1942, p. 114 – grifo nosso).

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

(...) 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! (BASTIDE, 1971, p. 439)

Não discordo da posição do pesquisador francês, contudo, considero – assim como Ortiz – que as preocupações com as origens traduziam uma necessidade real com o presente (ORTIZ, 1999, p. 168). Logo, o discurso que associa a umbanda às tradições religiosas mais antigas do que as herdadas pelos escravos deve ser contextualizado também com a conjuntura nacional em que se realizou o Congresso.

Vejamos: a grande dificuldade para que a religião se legitimasse era o fato de ela possuir um passado afro-indígena no seio de uma sociedade predominantemente católica. Compreende-se, portanto, o esforço dos umbandistas em disseminar teorias que, ao mesmo tempo, os afastassem das teias do candomblé e da macumba e os aproximassem do espiritismo de Kardec, que naquele momento desfrutava de maior

prestígio na sociedade, dado o seu caráter científico. Outro fator que contribuía para essa aproximação era o fato de o chefe da polícia política de Vargas, Filinto Muller, ter se pronunciado favorável às atividades do espiritismo, julgando-as inofensivas ao regime (cf. MÜLLER, 1938). Assim, na lógica daquele momento histórico, o caminho à legitimidade passava pela construção de uma identidade que ao mesmo tempo estivesse mais próxima do caráter “erudito” da religião kardecista e o mais distante possível das práticas religiosas de matriz africana, interpretadas como “fetichistas”.

Os umbandistas não negavam a herança afro-indígena nas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, própria do discurso kardecista. Isto é, “valorizavam 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” (ISAIA, 1999, p. 105). Nesta perspectiva, ao se apresentarem como espíritas, os umbandistas visavam obter mais facilmente o reconhecimento das autoridades governamentais, acabar com a perseguição da polícia e obter maior espaço de ação na sociedade brasileira. Ou seja, como diria Mário Teixeira de Sá, os intelectuais da umbanda apresentaram um passaporte para o “mundo da ordem” (TEXEIRA DE SÁ, 2004, p. 80).

### **As questões doutrinárias**

Ao buscar uma doutrina filosófica que norteasse as práticas umbandistas, os intelectuais-sacerdotes objetivavam qualificar a umbanda como uma religião, resguardando juridicamente os terreiros da perseguição policial, uma vez que o pleno exercício de um culto religioso estava amparado pelo inciso IV do Artigo 122, da Constituição Federal de 1937. A preocupação de ordem legal era para evitar que a nova religião fosse enquadrada na Lei de Contravenção Penal, na qual os artigos 27 e 47 proibiam as práticas mágicas (charlatanismo) e o exercício da medicina por pessoa não habilitada (curandeirismo), respectivamente.

Nesse sentido, os intelectuais umbandistas desenvolveram todo um discurso denunciador de práticas fetichistas, supersticiosas e avessas ao progresso, inserindo a umbanda num modo de vida urbano e civilizado. O esforço racionalizador da doutrina umbandista baniu as práticas afro-indígenas, tendo em vista a discrepância destas com a vida cidadina. Para Emanuel Zespo não era mais viável sacrificar galos vermelhos para 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” (ZESPO, 1951, p. 54).

A inserção da umbanda no curso evolutivo da humanidade foi enfatizada na tese que Martha Justina, representante da Cabana de Pai Joaquim de Loanda, apresentou durante o Congresso. Justina avaliava as práticas comuns ao candomblé – raspagem de cabeça, recolhimento em camarinha e sacrifícios de animais – como “coisas exóticas e horripilantes” (JUSTINA, 1942, p. 93). Entretanto, argumentava que a “Lei de Umbanda” possuía um princípio evolutivo capaz de “aprimorá-la” constantemente:

(...) saindo das grotas, das furnas, das matas, abandonando os anciãos alquebrados, fugindo dos ignorantes, quebrando as lanças nas mãos dos perversos, vem nessa vertigem louca de progresso, infiltrando-se nas cidades para receber o banho de luz da civilização (Idem, p. 94).

Alfredo Antônio Rego (Tenda Espírita Humildade e Caridade), por sua vez, propôs aproximações entre a umbanda e as teorias dos mundos paralelos divulgadas entre os

iniciados na doutrina Rosacruz (REGO, 1942, p. 101). O umbandista argumentava que o “Mundo Físico” era o local onde se encontravam os espíritos encarnados com todas as suas necessidades, inquietações, desejos e sofrimentos. O “Mundo Astral” seria um plano paralelo ao “Mundo Físico” no qual os espíritos dos “trabalhadores da Umbanda” (caboclos e preto-velhos) agiriam durante o fenômeno da incorporação. Neste mundo encontraríamos também a fonte irradiadora da “força cósmica”, utilizada para revigorar as energias de pessoas acometidas por moléstias físicas, psíquicas ou espirituais. E, por fim, o “Mundo Mental” seria a região do pensamento onde se processa a reforma do caráter, esclarece-se o entendimento e ilumina-se a consciência no caminho da vida. O autor informava também que existiriam mais quatro mundos paralelos na doutrina Rosacruz: Mundo do Espírito de Vida, Mundo do Espírito Divino, Mundo dos Espíritos Virgens e o Mundo de Deus. Contudo, considerava-os inacessíveis à inteligência humana e concluía que:

(...) a Umbanda, com a elevação que promove nos seus adeptos nos três Planos em que sua ação se processa, consolida em bases seguras e eternas a possibilidade de cada um atingir, a seu tempo, as longínquas moradas dos espíritos redimidos (Idem, p. 110).

Outro umbandista que procurou contribuir também com as questões doutrinárias foi Diamantino Coelho Fernandes (Tenda Espírita Mirim), afirmando que a filosofia de umbanda possibilitaria um convívio ecumênico entre os homens, uma vez que a nova religião abrigaria “tudo o que existe de bom e de elevado na Terra” (FERNANDES, 1942, p. 147). Observa-se na argumentação de Fernandes o esforço de aproximar a umbanda das demais religiões amparando-se em saberes oriundos do senso comum. Em primeiro lugar, o autor postula que a religião fundamenta-se na existência da vida após a morte e que as reencarnações sucessivas seriam etapas necessárias à evolução dos indivíduos. Tais postulados foram herdados do kardecismo que, por sua vez, pegara emprestado ao hinduísmo. Diante da impossibilidade da reencarnação ser aceita por outros credos, ele procura argumentar que isso não a invalidaria. Depois, diplomaticamente, nivela por cima todas as correntes filo-religiosas sugerindo que seriam boas as religiões que levassem a Deus. Nesta perspectiva, Fernandes apropria-se de dogmas cristãos ao postular que a umbanda era uma religião:

(...) quando procura implantar a Fé no coração dos filhos, ensinando a crer num Deus Onipotente, Justo, Verdadeiro, Impessoal, Eterno, Sem princípio e Sem Fim (...); quando lhe ensina a perdoar ao seu próximo as ofensas recebidas e a retribuí-las com eflúvios de amor, bondade, paz e harmonia, para que ele sinta, em seu próprio coração, toda a grandeza destes divinos dons; quando procura despertar nos seus adeptos, os mais elevados sentimentos de misericórdia, caridade e filantropia (...); quando, enfim, lhes demonstra que só o amor constrói, eleva e fortifica a alma, acendendo nelas a chama sagrada que lhes iluminará o caminho, em sua marcha ascensional e eterna para Deus (FERNANDES, 1942, p. 154-5).

Outro representante da Tenda Espírita Mirim que se preocupou em incluir a umbanda entre as religiões cristãs foi Roberto Ruggiero, propondo a dicotomia entre o homem e o arquétipo divino que coexistiam em Jesus Cristo como argumento para os espíritos baixarem nos templos de umbanda (RUGGIERO, 1942, p. 175-187). Ruggiero propõe que Jesus era um homem encarnado e o Cristo era o espírito mais “elevado” que “baixou” na Terra para pregar a palavra de Deus. Assim, os guias espirituais que “baixam” nos terreiros são os auxiliares que o Cristo mandou para continuar a executar a tarefa que ele havia iniciado.

Como Cristo usou o corpo de Jesus para purificar a aura da Terra, os Espíritos Guias de Umbanda usam os corpos dos médiuns para limpar a



aura individual dos homens. Como Cristo se confina, de quando em vez, voluntariamente nas pesadas vibrações da Terra, para purificá-la, também Eles, como Ele, se confinam em nossa pesada atmosfera, para nos servir e nos ajudar a escalar a senda espiritual, em que Eles nos precederam (Idem, p. 187).

Os anais do Congresso são ricos em exemplos que demonstram o esforço dos umbandistas em construir uma religião fundamentada em dogmas universalmente aceitos pela sociedade. Trabalhamos aqui com aqueles que julgamos mais representativos do pensamento intelectual dos principais atores do movimento umbandista. Acredito que os exemplos escolhidos foram suficientes para demonstrar que os intelectuais-sacerdotes propunham uma religião com características sincréticas, de fácil assimilação pelas camadas mais populares e, principalmente, distante dos conteúdos imagéticos associados às práticas mais africanizadas e, ao mesmo tempo, próxima dos valores socialmente dominantes no Brasil da primeira metade do século XX.

### **O discurso cientificista**

Assim como identificar uma doutrina filosófica que sustentasse as práticas umbandistas era percebido como uma garantia para o livre exercício da nova religião, o discurso científico adotado pelos intelectuais da umbanda durante o Congresso visava, por um lado, dissociá-la do curandeirismo e das feitiçarias, práticas proibidas pela Lei de Contravenção Penal. Por outro, buscava obter o aval de parte da elite brasileira, aquela que se sentia atraída pelo kardecismo. Como explica Artur César Isaia, “em um país em que a prática mediúnica alastrava-se consideravelmente, a elite passava a tolerar bem mais o contato com os seres invisíveis, desde que fosse resguardado seu caráter experimental e científico” (ISAIA, 1999a). A ciência, então, se transformaria em protagonista da ação legitimadora da nova religião, cujo resultado foi demarcar os campos de ação dos líderes do movimento, distinguido nitidamente a umbanda das práticas de matriz africana. Como escreve Ortiz, na medida em que a umbanda integrava a linguagem científica, ela se separava das superstições que constituíam os demais cultos afro-brasileiros (ORTIZ, 1999, p. 172).

A influência do kardecismo nas teses apresentadas durante o Congresso pode ser observada na permanência da característica terapêutica da interpretação brasileira do espiritismo francês. Por exemplo, Eurico Moerbeck – representante da Tenda Espírita Fé e Humildade – recorreu, inicialmente, às tradições dos povos orientais de banhar-se com ervas aromáticas para explicar a eficácia dos “banhos de descarga” no restabelecimento do equilíbrio orgânico de uma pessoa afetada por uma “entidade perturbadora ou malfazeja”, argumentando que se tratava de uma higiene psíquica para tirar o demônio do corpo (MOERBECK, 1942, p. 129). Depois, explicou que os “espíritos maus” quando se aproximam de uma pessoa espargem sobre ela fluídos maléficos que se depositarão nos órgãos vitais, como pulmões, fígado, rins e coração. Deste modo, a pessoa contrairia uma moléstia que não seria curada pela medicina tradicional, podendo até chegar à morte (Idem, p. 131). Por fim, Moerbeck especulou que se o doente fosse levado a uma “sessão da chamada Lei de Umbanda”, seria atendido por uma entidade espiritual que identificaria a ação maléfica do obsessivo, prendendo-o e enviando-o para o “espaço” a fim de se regenerar; e o paciente tratado com uma série de “banhos de descarga” – uma vez que as ervas indicadas possuíam a propriedade de substituir os “fluidos maus” por “bons” – recuperaria a saúde de antes.

O médico e umbandista Antônio Barbosa (Tenda Espírita São Jorge), em outra palestra, garantiu que se o tratamento oficial não promover a cura do paciente é porque estaria faltando uma terapêutica para a cura da alma: “então uma coisa aliada à outra forma um conjunto de benefícios para aquela pobre criatura, e aí se processa a cura completa” (BARBOSA, 1942, p.166). Para ilustrar a assertividade de sua conclusão, Barbosa relata uma experiência vivida por ele próprio. Conta que fora procurado em seu consultório por um casal que freqüentava a Tenda Espírita São Jorge e que a mulher apresentava problemas estomacais como vômitos, abdômen dilatado e febre. Após 24 horas de tratamento tradicional a paciente não apresentava qualquer melhora. O médico chegou até pensar que o caso seria para cirurgia, temendo que fosse uma peritonite ou perfuração intestinal. Mesmo assim receitou nova medicação e, dessa vez, acrescentou um banho de ervas ao tratamento. No dia seguinte o marido retornou ao consultório e informou que o resultado fora satisfatório e que a mulher passava bem. E, concluiu: “são fatos que a medicina desconhece, porque são segredos do espiritismo, isto é, dos espíritos trabalhadores das falanges de Jesus” (Idem, p. 170-1). Nesta perspectiva, o médico-umbandista avaliava que os hospitais deveriam aceitar a ajuda dos médiuns no processo de cura ou alívio dos pacientes internados (Idem, 172).

O esforço dos intelectuais da nova religião de, ao mesmo tempo, se afastar das religiosidades de matriz africana e de se aproximar do espiritismo codificado por Allan Kardec extrapolou as teses apresentadas durante o Congresso de 1941. A literatura umbandista, produzida nas décadas seguintes, está repleta de exemplos, nos quais a ciência aparece como argumento legitimador das práticas mágicas. Enquanto Antônio Barbosa alertava em sua palestra que o uso do álcool, entre outras drogas, deixaria os indivíduos sensíveis à ação de espíritos obsessores, o umbandista Silvio Pereira Maciel, no livro *Alquimia de Umbanda*, recorreu às leis de atração e repulsão de Newton para explicar a necessidade de se ingerir bebidas alcoólicas 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 necessidade (MACIEL apud ORTIZ, 1999, p. 169).

No mesmo sentido, a ciência ofereceu explicação para os defumadores, charutos e cachimbos. Magno de Oliveira argumenta que a fumaça produzida pelo fumo é um fluído 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” (MAGNO, 1952, p. 40). 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?” (TEIXEIRA NETTO, 1970, p. 45).

A condutividade dos metais foi utilizada pelos intelectuais-sacerdotes 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” (MAGNO, 1952, p. 39). A eletricidade serviu até para justificar o hábito dos médiuns permanecerem descalços durante as sessões.

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 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 maléficas sejam expulsas do seu corpo (Idem, p. 46).

O racionalismo científico não conheceu fronteiras, não se restringindo apenas às práticas mágicas. Penetrou também no seio do próprio cosmo religioso, oferecendo inclusive a lei de conservação da energia de Lavoisier como argumento para a sobrevivência do espírito após a morte do corpo (FARELLI, 1972, p. 108). Para Ortiz, o discurso científico-religioso articulava-se em dois níveis: primeiro, o êxito da ciência, seus princípios e explicações são assimilados pelo pensamento religioso; e segundo, pela utilização exagerada do vocábulo científico. Estes níveis seriam complementares e inseparáveis, uma vez que seria impossível falar de ciência sem utilizar uma terminologia científica.

São essas palavras-fetiches que desempenham o papel cientificador do discurso umbandista. Basta estabelecer uma rápida lista de alguns termos encontrados ao acaso ao longo de nossas leituras: elétrons, radiação, aparelhos, fluidos, magnetismo, carga elétrica, vibração, inconsciente, para perceber que a palavra possui uma virtude mágica. Ela é a palavra-ciência, carregando no seu bojo a ciência com todos os seus atributos. Um discurso torna-se científico na medida em que ele se exprime através destas palavras-instrumentos portadoras da magia científica (ORTIZ, 1999, p. 172).

Como se pode notar, de um modo irrestrito e até mesmo exagerado, noções de Botânica, Filosofia, Física, História, Medicina e Química foram cuidadosamente mediatizados pelos intelectuais umbandistas a fim de justificar (domesticar) as práticas mágico-religiosas. Ao invés da ciência fazer desaparecer a crença no universo mágico, na umbanda, ao contrário, reforça-o agindo como uma força legitimadora da nova religião. Afinal de contas, a “magia” utilizada pela umbanda era para a “caridade”, ou seja, usada criteriosamente para “fazer o bem”.

### **A homogeneização da umbanda**

Os objetivos de uniformizar as práticas umbandistas tornaram-se mais explícitas no encerramento do Congresso, quando o primeiro secretário da FEU, Alfredo Antônio Rego, apresentou as seguintes conclusões: (1) as raízes da umbanda provinham “das antigas religiões e filosofias da Índia”; (2) que o vocábulo “umbanda” seria uma palavra sânscrita, cujo significado poderia ser traduzido por “Princípio Divino”; (3) a umbanda seria Religião, Ciência e Filosofia, “estando suas práticas asseguradas pelo inciso IV do artigo 122 da Constituição Federal de 10 de Novembro de 1937”; (4) a doutrina da religião teria como princípio as reencarnações do espírito em vidas sucessivas como etapas necessárias à evolução do indivíduo; (5) a filosofia da umbanda consistiria “no reconhecimento do ser humano com partícula da Divindade, dela emanada límpida e pura, e a ela reintegrada ao final do ciclo evolutivo”; (6) para os umbandistas todas as religiões seriam boas, desde que “praticadas com sinceridade e amor, constituindo-se todas elas em raios do grande círculo universal, em cujo centro a Verdade reside – Deus”; (7) e, por fim, reconheciam “Jesus Cristo como Chefe Supremo do Espiritismo de Umbanda, a cujo serviço se encontram entidades evoluídas, desempenhando funções de guias, instrutores e

trabalhadores invisíveis, sob a forma de caboclos e preto-velhos” (ANAIS, 1942, p. 275-276).

Em trabalho posterior, a cúpula da FEU – tendo como base os estudos apresentados durante aquele encontro – recomendava aos templos filiados que todos os médiuns se apresentassem para as sessões vestindo roupas brancas. Permitia o uso de defumadores e o uso ritual de charutos e cachimbos, bem como a invocação dos guias (espíritos) por meio de pontos cantados (hinos). Estabelecia que o Guia-Chefe-do-Terreiro seria o responsável pela condução dos trabalhos mediúnicos e pelo que vier a ocorrer durante a sessão, sendo o primeiro a “baixar” e o último a “subir”.

Quanto ao ritual de umbanda, determinava que: (1) abertura da sessão com a elevação de uma prece, proferida pelo presidente do templo, e declarando abertos os trabalhos em nome de Jesus e do mentor espiritual da casa; (2) leitura de um trecho do Evangelho, seguida de comentário e doutrinação da assistência; (3) invocação dos guias trabalhadores da casa para atendimento aos presentes; (4) o atendimento deverá se constituir de passes magnéticos, irradiações fluídicas para os necessitados, correntes de desobsessão e doutrinação de obsessores; (5) encerramento dos trabalhos com uma prece final (ANAIS, 1942).

A codificação e homogeneização do produto “umbanda” que a cúpula da FEU tentou impor aos terreiros filiados – uma vez que nasceram do debate democrático travado entre os próprios umbandistas reunidos durante o Congresso – é revelador. Os teóricos da nova religião apresentaram-na como uma modalidade do espiritismo (Espiritismo de Umbanda), acrescida de um ritual que não existia na matriz francesa. Isaia explica que, na ótica daqueles umbandistas, o ritual de natureza sincrética que ainda persistia na umbanda permitiria à doutrina kardecista ser mais facilmente absorvida pelas massas populares (ISAIA, 1999a). Nesta perspectiva, Aluísio Fontinelle chegou até a afirmar que, mantido o processo de desenvolvimento do país, a tendência seria o desaparecimento total do ritual, já que estaria “em completo contraste com nossa evolução moral, material e espiritual” (FONTINELLE, 1963, p. 99). Quando isso vier a acontecer, os adeptos não estariam mais presos a certas práticas, como o uso de imagem nos altares. Assim, concordando com Isaia, entendemos que os líderes do movimento umbandista, ao endossarem o caráter evolutivo da umbanda, demonstravam todo um esforço de “desafricanizar” a nova religião e de se credenciar aos valores consentidos pela elite, aceitando a desigualdade de estágios entre os povos e a tarefa “educadora” daqueles mais “evoluídos” sobre os que ainda estivessem em estágios “inferiores” (ISAIA, 1999a).

## **Conclusão**

Ao analisarmos o processo de legitimação da umbanda no seio da sociedade brasileira identificamos duas estratégias que vão nortear a ação dos líderes do movimento umbandista: (1) a institucionalização do campo sagrado a partir da fundação da Federação Espírita de Umbanda; e (2) a racionalização das práticas religiosas na qual o discurso cientificista deu o tom das comunicações apresentadas durante o 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Ao nosso entender, tais estratégias refletiam uma “interpretação livre” da ideologia estadonovista, uma vez que os líderes do movimento apropriavam-se do discurso nacional-desenvolvimentista para demonstrar que a umbanda era a expressão religiosa da “evolução cultural” do povo brasileiro.

Embora tenha nascido em um ambiente relativo às classes subalternas, a nova religião vai se institucionalizar gradativamente a partir do ingresso de representante da classe média (médicos, advogados, militares, engenheiros, funcionários públicos etc.) no quadro administrativo dos terreiros, influenciando na formação de instituições associativas – registradas em cartório – a fim de ordenar as atividades religiosas. Parece-nos inegável que os novos umbandistas se valiam das experiências bem sucedidas das associações espíritas da virada do século XIX para o século XX, quando os centros kardecistas se apresentavam como organizações literárias, científicas e beneficentes para conseguir burlar a censura das autoridades. Este processo inicia-se antes da década de 1920 e se torna mais intenso durante o Estado Novo (1937-1945), período de exceção política que privilegiava as relações com as organizações sociais como mecanismo para se escutar a vontade popular. Nesta perspectiva, o processo de institucionalização da nova religião adquiriu contornos definitivos em 1939, quando um grupo de sacerdotes decide fundar a FEU com a finalidade de negociar o fim da repressão policial, que se intensificara com a criação da Delegacia de Tóxicos e Mistificações. A instituição assumiria, assim, o duplo papel de interlocutor preferencial para dialogar com o Estado a regulamentação das práticas umbandistas e de órgão normatizador das atividades religiosas.

A preocupação em garantir o livre exercício da religião levou aos principais atores do movimento a apresentar um memorial às autoridades policiais, explicando nos mínimos detalhes os aspectos doutrinários e ritualísticos da nova religião e as pretensões administrativas e normativas da atividade religiosa que a federação passaria a exercer sobre os templos filiados. Apesar de o documento ser apreciado por funcionário que professava a mesma religião dos signatários do memorial, a posição do relator sugere neutralidade, admitindo a “incompetência” daquele órgão público em apreciar questões relativas ao mundo metafísico, uma vez que o Estado era laico e existiam, também, garantias constitucionais que assegurava a liberdade de culto a qualquer religião. À autoridade policial, asseverava o parecer, caberia apenas a obrigação de garantir a segurança da coletividade e a manutenção da ordem e da moral pública. A bem da verdade, o valor deste documento era mais simbólico: primeiro, inibia a ação policial sobre os templos filiados à federação, uma vez que estes passaram a desfrutar de uma espécie de “salvo conduto”; e, segundo, legitimava a ação da federação sobre os templos filiados, estimulando a filiação de outros templos que se sentiriam atraídos pelo mesmo “salvo conduto”.

Acredito que o objetivo da federação fora em parte alcançado. Digo em parte, primeiro, porque não tenho condições de aferir quantitativamente se houve redução no número de registros policiais atuando os terreiros de umbanda, mas diante da proliferação de órgãos representativos dos interesses umbandistas espalhados por todo o país, disputando a preferência dos dirigentes de terreiros, somos levados a acreditar que a representação política da umbanda, pelo viés federativo, apresentava resultados para os filiados. E, segundo, porque os diversos interesses de ordem pessoal, associados às características multiculturais da religião, não permitiram que a umbanda desfrutasse de uma representação única.

Devo lembrar que não foi tarefa nossa, na dissertação da qual se originou este artigo, analisar as razões da fragmentação do movimento umbandista. Nosso objetivo, desde o início, restringiu-se a identificar o seu momento inicial e analisar as primeiras iniciativas para a legitimação desta religião. Assim, a legitimidade da FEU como órgão coordenador das atividades umbandistas, reconhecido publicamente pelas autoridades

governamentais encarregadas de conceder licença para o funcionamento dos centros espíritas, se estendia também à própria umbanda.

Ao realizar o 1º Congresso Brasileiro de Umbanda, os umbandistas atingiram o ápice do seu diálogo com o Estado. Além de ser o local natural para se buscar um consenso entre as lideranças religiosas, o Congresso foi responsável pela divulgação de teorias que racionalizavam as práticas mágico-religiosas, amparando-as com um discurso ideologicamente legítimo que os afastava das práticas mais africanizadas, compreendidas como fetichistas. Assim, reduzindo as áreas de conflito com os segmentos mais conservadores da sociedade, enquadravam a umbanda no mundo da ordem e do progresso e colocavam-na ao lado das demais religiões protegidas pelo Estado.

No mesmo sentido, o Congresso promoveu a homogeneização do produto religioso: reafirmava que as raízes da umbanda remontavam às tradições da antiga Índia, que o vocábulo “umbanda” seria uma palavra de origem sânscrita e que, por isso mesmo, a religião dispunha de uma doutrina filosófica que lhe assegurava o livre exercício da atividade religiosa. A apropriação dos valores católicos e kardecistas tornaram-se claros quando estabeleceram que a doutrina que regula a atividade umbandista tinha como princípio a reencarnação do espírito como etapa necessária à evolução do indivíduo; que todo ser humano seria uma partícula de Deus; e que reconhecia o Cristo como Chefe Supremo do “Espiritismo de Umbanda”, a cujo serviço se encontravam as entidades evoluídas, desempenhando funções de guias, instrutores e trabalhadores invisíveis, sob a forma de caboclos e preto-velhos.

Da forma como foram apresentados os resultados do Congresso, somos levados a pensar que teria nascido da unanimidade entre aqueles que dele participaram. Na verdade, quem se colocou contra o produto religioso oferecido pela cúpula umbandista, acabou expurgado. Foi, por exemplo, o caso de Tancredo da Silva Pinto, que discordava da proposta de uma umbanda “embranquecida”. Este umbandista fundaria, na década de 1950, a Congregação Espiritualista de Umbanda do Brasil e iniciaria um novo culto religioso: o Omolocô, que admitia, em um único espaço, rituais relativos à umbanda, como a manifestação de caboclos e de preto-velhos; e relativos ao candomblé, como recolhimento em camarinhas e o oferecimento de sacrifício animal às divindades africanas.

A capacidade da FEU em impor sua doutrina aos umbandistas é uma questão difícil de ser avaliada, mas sua influência sobre o ritual de umbanda nos parece desproporcional ao número de terreiros filiados, uma vez que nunca reuniram mais do que uma pequena minoria dos terreiros existentes no Rio de Janeiro. Acreditamos que a promoção de eventos como cerimônias de confraternização entre os terreiros, a organização de procissões religiosas nas datas festivas do calendário umbandista, a realização de cursos e a publicação de manuais de ritos e de cartilhas doutrinárias – embora não fossem seguidos ao pé da letra –, contribuíram para forjar uma identidade de grupo entre os umbandistas.

O movimento umbandista, como expressão cultural de uma sociedade complexa e heterogênea, não pôde se desvencilhar nem do ambiente em que foi gerado nem das interferências que lhe circundavam. Daí a ambigüidade que lhe caracteriza: embora um produto de elaboração popular, refletindo as preocupações e as aspirações de uma origem humilde, vê-se penetrado, orientado e comprometido por expressões ideológicas emanadas dos setores dominantes. Neste contexto, as federações de umbanda, que surgiram no bojo da expansão da religião, foram elementos importantes 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 compreendendo-os como uma das poucas vias organizacionais que lhes proporcionavam acesso às classes menos favorecidas. Os líderes umbandistas, por sua vez, ao perceber o potencial eleitoral deste segmento religioso, passaram a disputar cargos eletivos, tendo a umbanda como plataforma política.

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. E, segundo, foi a divisão da umbanda em duas correntes distintas de prática religiosa: a umbanda tida como “branca”, localizada nos centros urbanos e onde a influência dos sacerdotes-intelectuais era mais pronunciada; confrontada com a umbanda mais africanizada, situada na periferia da cidade e onde o prestígio dos terreiros estava associado à capacidade dos espíritos em atender às necessidades individuais daqueles que lhe batiam à porta, isto é, dos resultados que a umbanda proporcionava aos seus seguidores. Entretanto, ao invés de permanecerem separadas e hostis, desenvolvendo tradições religiosas antagônicas, 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. Quero dizer com isto que a umbanda está longe de ser uma religião com dogmas extremamente rígidos. Ela pertence a quem a praticar! A riqueza desta religião é o canal de comunicação sempre aberto entre o mundo real e o sobrenatural, através do qual tanto os espíritos quanto os fiéis procuram formas equilibradas de convivência e de respeito mútuo.

## Referências

- ANAIS DO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1º.** Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. (**Anais**)
- BARBOSA, Antônio. A Medicina em Face do Espiritismo. In: **Anais**, 1942, p. 166.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1971. v. 2.
- BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das Federações de Umbanda. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1985. p 80-121.
- 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.
- COUTROT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND (Org.). **Por uma história política**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 244.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e pai branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FARELLI, Maria Helena. **As Sete forças da umbanda**. Rio de Janeiro: Eco, 1972.
- FERREIRA, Jorge Luiz. A cultura política dos trabalhadores durante o primeiro governo Vargas. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: vol. 3, n. 6, 1990.
- FERNANDES, Diamantino C. O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos. In: **Anais**, 1942, p. 23.
- FONTINELLE, Aluísio. **A Umbanda através dos séculos**. Rio de Janeiro: Aurora, 1963.

- GIUMBELLI, Emerson. O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, UFRGS, ano 9, n. 19, 2003, p. 247-281.
- GUIMARÃES, Antônio S. **Democracia Racial**. São Paulo: USP, 2003. Disponível em <www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Democracia%20racial.pdf>. Acesso em 20 Mar. 2006.
- GUIMARÃES, Lucília e GARCIA, Éder Longas (Revisado por Mestre THASHAMARA). **Um pouco da história de Zélio de Moraes**. Disponível em <www.nativa.etc.br>. Acesso em 31 Ago. 2002.
- ISAIA, Artur César. O Elogio ao Progresso na Obra dos Intelectuais de Umbanda. **Anais do 6º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas**. Lisboa: 1999. Disponível em <www.geocities.com/ail\_br/oelogioaoprogressonaobra.htm>. Acesso em 24 Jul. 2003.
- ISAIA, Artur César. O Elogio ao Progresso na Obra dos Intelectuais de Umbanda. **Anais do 6º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas**. Lisboa: 1999a.
- JULIA, Dominique. A Religião. História Religiosa. In: LE GOFF; NORA (Orgs.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- JUSTINA, Martha. Atualidade da Lei de Umbanda. In: **Anais**, 1942, p. 93.
- MADRUGA, J. A Liberdade Religiosa no Brasil. In: **Anais**, 1942, p. 74-75.
- MACHADO, Ubiratan. **Os Intelectuais e o espiritismo**. Niterói: Lachâtre, 1997.
- MAGNO, Oliveira. **Umbanda e ocultismo**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1952.
- MATTA E SILVA. **Umbanda e o poder da mediunidade**. 3 ed. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1987.
- MOERBECK, Eurico. Banhos de Descarga e Defumadores. In: **Anais**, 1942, p. 129.
- MÜLLER, Filinto. **As forças religiosas no Brasil do ponto de vista de suas influências políticas e econômicas**. Arquivo Filinto Müller. Ref./Relatório CHP-SIPS,I. CPDOC/FGV-RJ, 1938.
- OLIVEIRA, José Henrique M. **Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo**. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – IFCS / UFRJ: Rio de Janeiro, 2007.
- OLIVEIRA, B. Umbanda: suas origens, sua natureza e sua forma. In: **Anais**, 1942, p. 114.
- ORTIZ, Renato. Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, Dez, 1984.
- \_\_\_\_\_. **A Morte branca do feiticheiro negro**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**. São Paulo: Ática, 1990.
- PESSÔA, José Álvares; AZEVEDO, Carlos de; CAVALCANTI, Nelson Mesquita; [e tal]. **Umbanda religião do Brasil**. São Paulo: Obelisco, [1960?].
- REGO, Alfredo Antônio. A Umbanda e os sete planos do Universo. In: **Anais**, 1942, p. 101.
- RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. 2 ed. Rio de Janeiro: FVG, 2003.
- RUGGIERO, Roberto. Cristo e seus auxiliares. In: **Anais**, 1942, p. 175-187.
- SOUZA, Leal. **O espiritismo, magia e as sete linhas de umbanda**. Rio de Janeiro: 1933.
- TEIXEIRA DE SÁ, Mario. **A invenção da alva nação umbandista**. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD. Dourados (MS): 2004.



TEIXEIRA NETTO. **Umbanda dos pretos-velhos**. Rio de Janeiro: Eco, 1970.  
TRINDADE, Diamantino F. **Umbanda e sua história**. São Paulo, Ícone, 1991.  
UNIÃO ESPIRITISTA UMBANDA DO BRASIL. **O Culto de umbanda em face da lei**. Rio de Janeiro: [s.n], 1944.  
ZESPO, Emanuel. **Codificação da lei de umbanda**. Rio de Janeiro: [s.n], 1951.

## **ABSTRACT**

### ***Between Mucamba and spiritism: an analysis of the discourse of umbanda intellectuals during the Estado Novo***

*After the revelation of the Seven Crossroads Caboclo through the medium Zélio de Moraes "announcing" a new religion (1908), we witness the entry of elements of the urban middle class into Rio de Janeiro macumba and their contribution to the process of legitimation of umbanda as a Brazilian religion. During the period of the regime of exception imposed by the Estado Novo, that did not even spare the Kardecists centers, strategies to legitimize a religion coming from the lower classes ultimately reflect the same ideology of that period: the loosening of social concerns would be legitimate only if mediated by the State. Accordingly, the principal actors of the umbandista movement founded the Umbanda Spiritist Federation [Federação Espírita de Umbanda] (1939) whose purpose was to serve as interlocutor between the affiliated temples, state and society. The 1st Congress of Umbanda held in 1941, aimed to unify ritual practices based upon a doctrine guided by Christian and spiritists dogmas. Throughout this article, we will analyze the capacity of umbanda intellectuals in mediating, at the same time, social, political and religious codes, and transform magic into religion; healers into divines; welfare into charity, and consequently, political prestige into religious respectability.*

**Keywords:** Umbanda, Brazilian Religion, Estado Novo.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma síntese de nossa dissertação de mestrado em História Comparada / UFRJ, defendida em 2007, "**Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo**".

<sup>2</sup> É graduado em História pelo Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos e em Jornalismo pela Faculdades Integradas Helio Alonso. Mestre em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Email: <temporeal@uol.com.br>.

<sup>3</sup> A questão da pureza nagô começa a ser traçada nos Congressos Afro-brasileiros: o primeiro, em Recife (1934), idealizado por Gilberto Freyre, e o segundo, em Salvador (1937), organizado por Édison Carneiro. Cf. DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e pai branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

<sup>4</sup> Entendemos como "movimento umbandista" a união dos adeptos da nova religião a fim de se protegerem contra a repressão policial. Esta união se consolidou com a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939), na realização do 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941) e na

---

produção e divulgação de discurso legitimador das práticas religiosas, que se traduziram em livros, jornais, revistas, programas de rádios etc.

<sup>5</sup> Entendemos como “interpretação livre” a capacidade do povo brasileiro em se apropriar do discurso estadonovista, selecionando aquilo que poderia beneficiá-lo como a legislação, os discursos sobre a família, o trabalho, o progresso e o bem-estar, e deixando de lado todo o aparato autoritário, repressivo e excludente. Cf. FERREIRA, Jorge Luiz. A cultura política dos trabalhadores durante o primeiro governo Vargas. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: vol. 3, n. 6, 1990.

<sup>6</sup> Frequentemente aponta-se Gilberto Freyre como o principal autor do conceito de “democracia racial”, contudo não se encontra uma linha em “Casa Grande & Senzala” que explique este conceito. Na verdade, trata-se de uma interpretação livre realizada, primeiro, por Artur Ramos e, depois, por Roger Bastide. O que Freyre vinha defendendo, desde o início da década de 1930, era que no Brasil existiria uma “democracia social”, uma vez que aqui era possível a ascensão de indivíduos oriundos das mais diversas etnias. Freyre argumentava que a “democracia social” era a única democracia possível no período Vargas. Sobre uma análise diacrônica do conceito de “democracia racial” ver o artigo de Antônio Sérgio Guimarães, **Democracia Racial** (2003).

<sup>7</sup> Para Renato Ortiz, os intelectuais umbandistas se inserem na categoria de “intelectuais eclesíasticos”, os quais Gramsci considerava organicamente ligados à elite dominante. O perfil desses intelectuais não era diferente dos demais intelectuais brasileiros da primeira metade do século XX. Mesmo não desfrutando de igual prestígio no cenário cultural, identificavam-se como escritores, haja vista o significativo número de obras literárias traduzindo o universo religioso para a comunidade laica. Nestas obras, encontram-se com facilidade os ideais nacionalistas, o evolucionismo étnico-social, o caráter civilizador das elites e o racionalismo religioso. Profissionalmente, a maioria desses intelectuais-sacerdotes estava inserida no aparelho de Estado como membros da administração pública ou das Forças Armadas.

<sup>8</sup> A criação da Sessão de Tóxicos e Mistificações visava intensificar as investigações ao descumprimento dos artigos 156, 157 e 158, do Código Penal de 1890, os quais proibiam a da prática ilegal da medicina (curandeirismo), o espiritismo e a magia ou feitiçaria (charlatanismo).

<sup>9</sup> Mário Teixeira de Sá avalia que entre os adeptos da macumba havia grupos que se identificavam com a construção da “alva nação brasileira”: “(...) sentindo-se pressionados pela perseguição desenvolvida contra os elementos da cultura negra, buscaram afastar-se dessa matriz. No entanto, carregaram consigo todo aprendizado adquiridos no convívio com esse modelo religioso, que na umbanda adquiriu novo significado”. Cf. TEIXEIRA DE SÁ, Mario. **A invenção da alva nação umbandista**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Dourados (MS), 2004.

<sup>10</sup> O dia 15 de novembro foi instituído como Dia Nacional da Umbanda durante o III Congresso Brasileiro de Umbanda, em 1973. Nesta data, que passou a fazer parte do calendário umbandista, a maioria dos terreiros comemora a fundação da umbanda e rende homenagem ao Caboclo das Sete Encruzilhadas.

<sup>11</sup> Segundo Yeda Hungria, a instituição já realizava na época sessões espíritas em suas dependências. Entretanto, estas reuniões não geravam atas. Portanto, não há como afirmar se houve sessão naquele dia. Quanto a registros de distúrbio provocado por espíritos “indesejados”, não haveria também motivo para ser realizado, uma vez que a manifestação desses espíritos e a conseqüente doutrinação era prática usual na mesa kardecista. Assim, seria lícito supor que a possível manifestação de um caboclo na sessão espírita passaria despercebida, porque era comum a manifestação de espíritos tidos como “atrasados” nas sessões. Contudo, penso que não seria comum a manifestação de um caboclo anunciando a criação de uma nova religião, a menos que ninguém tenha levado a sério.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Ubiratan Machado sublinha que na virada do século XIX para o XX era comum a realização de reuniões para estudar as obras de Allan Kardec sem que isso representasse conversão ao espiritismo, muitos reafirmavam que continuavam católicos (Cf. MACHADO, 1997, p. 224).

<sup>14</sup> O jesuíta Gabriel Malagrida era italiano e atuou como missionário nas regiões Norte e Nordeste do Brasil no século XVIII. Em Portugal, foi acusado de praticar feitiçarias e morreu na fogueira em 1761.

<sup>15</sup> Para Ortiz, ao burocratizar as relações entre os fiéis e destes com o sagrado, os umbandistas refletiam as estruturas de uma sociedade marcada por divisões, discriminações e desigualdades, na qual os valores da cultura branca continuavam a ser os mais influentes e com a qual eles buscavam se integrar (Cf. ORTIZ, 1999, p. 186).