UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS - IFCS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Programa de Pós-graduação em História Comparada
Dissertação de Mestrado

ENTRE A MACUMBA E O ESPIRITISMO:

uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo

Por

José Henrique Motta de Oliveira

Rio de Janeiro, Março de 2007

José Henrique Motta de Oliveira

ENTRE A MACUMBA E O ESPIRITISMO:
uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profª. Drª. Maria Conceição Pinto de Góes

Co-Orientador: Profº. Dr. Washington Dener S. Cunha

Rio de Janeiro, Março de 2007

Ficha Catalográfica

Oliveira, José Henrique Motta de.
Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo / José Henrique Motta de Oliveira. – 2007.
165 fl.

Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2007.

Orientadora: Maria Conceição Pinto de Góes.
Co-Orientador: Washington Dener dos Santos Cunha.

1. Umbanda. 2. Estado Novo. 3. Religiões Brasileiras – Teses.

I. Góes, Maria Conceição Pinto de (Orient.). II. Cunha, Washington Dener S. (Co-Orient.). III. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-graduação em História Comparada. IV. Título.

José Henrique Motta de Oliveira

ENTRE A MACUMBA E O ESPIRITISMO:

uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História.

Aprovado em 29 de Março de 2007

Maria Conceição Pinto de Góes, Professora, Doutora, UFRJ

Artur César Isaia, Professor, Pós-Doutor, UFSC

Clara Raíssa de Góes, Professora, Doutora, UFRJ

Para meus pais,
Guaracy e Ilka.

Para minha esposa,
Luzia.

Para o mestre e amigo,
Márcio Bamberg (Mestre Thashamara).

Para os médiuns da
Cabana de Pai Pescador das Almas.

AGRADECIMENTOS

Na trajetória da produção desta dissertação de mestrado contamos com o apoio de diversas pessoas sem as quais não seria viável a conclusão desta missão. Os agradecimentos se estendem a todos que participaram desta travessia. Ainda que correndo o risco de esquecer algum nome, gostaria de mencionar algumas pessoas em especial.

Ao professor e amigo Washington Dener, que desde a graduação vem me ajudando na tarefa de propor uma história para a Umbanda, agradeço pela paciência e sensibilidade de me indicar os caminhos mais seguros a percorrer na seara acadêmica.

À professora Maria Conceição Pinto de Góes, devo a orientação cuidadosa, traduzida no acompanhamento da pesquisa e discussão das várias versões desse trabalho, além do estímulo, confiança e amizade.

Também aos professores Artur César Isaia, Emerson Giumbelli, Renato Ortiz, Silvio de Almeida e Yvonne Maggie, agradeço a leitura atenta, rigorosa e polemizadora, a partir da qual pude perceber alguns limites das escolhas realizadas, bem como as possibilidades que se descortinavam. Aos professores Euracy Aguiar Prado e Edna Prado, agradeço a revisão criteriosa dessa dissertação.

Ao Pai Antunes Dias Maciel, babalaô da Tenda de Umbanda Caboclo Pena Dourada, agradeço pela ajuda inestimável em disponibilizar os títulos da biblioteca do templo que dirige, onde encontrei as obras dos primeiros intelectuais da Umbanda e que foram imprescindíveis ao desenvolvimento desta dissertação.

O dia a dia da pesquisa foi partilhado com amigos de diferentes formas. Agradeço à equipe de retaguarda do PPGHC, Márcia e Leniza, sempre solícitas em nos atender. À Cíntia Parreira, pela providencial colaboração em revisar nossos *abstracts*. Aos companheiros de jornada Jéferson e Jorge José pelo apoio e incentivo nos momentos em que nosso ânimo se abatia. E, especialmente, ao Carlos Manuel de Hollanda pela sensibilidade em captar as questões que permeavam nossa pesquisa, traduzindo-as na ilustração que abre nosso trabalho.

Não posso deixar de agradecer às vibrações emanadas do "mundo invisível" (tão real que posso até tocá-lo) por Pai Pescador das Almas e demais Guias Espirituais da minha Coroa, sempre me amparando e me ajudando a superar as vicissitudes da vida. Nesta seara, jamais me esquecerei do "Senhor dos Caminhos", Tranca Ruas das Almas, o primeiro a me apontar a pesquisa científica como uma das alternativas para servir à Umbanda. *Laroyê, Esú. Elegbá babá Esuriá. Mo-Ju-Ibá!*

Cabe mencionar, por fim, aquela para quem é mais difícil traduzir em palavras o meu agradecimento: à Luzia devo o incentivo e a participação constante nesse trabalho, além do amor e companheirismo que conduziu a nossa convivência, amenizando, dessa forma, as inúmeras atribulações que marcaram esse período.

Irmão!...
Medita demoradamente sobre a tua condição de ente humano, e procura conhecer a razão de ser dos teus inúmeros sofrimentos. Acompanha a evolução da mais perfeita ideologia religiosa, que é a Umbanda, e verás que os teus temores se dissiparão. Quando tomares conhecimento do mundo espiritual, os bondosos Orixás te mostrarão a sublimidade das Leis Divinas, dando-te forças para suportares, com a resignação dos fortes, os mais atrozes padecimentos morais, materiais e espirituais.
Vem... A Umbanda redentora e amiga te espera!...
(FONTENELLE, 1953, p. 9).

RESUMO

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo:** uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Esta dissertação tem como objetivo percorrer os caminhos históricos do Movimento Umbandista durante a primeira metade do século XX, especialmente, durante o período do Estado Novo, no qual a Umbanda foi elevada à condição de uma religião nacional. Neste sentido, identificam-se duas ações nodais para o processo de legitimação da nova religião: primeiro, a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939), cujo objetivo era servir de interlocutor entre os templos filiados, o Estado e a sociedade; e segundo, a realização do Primeiro Congresso Brasileiro de Umbanda (1941), cuja finalidade era unificar as práticas rituais a partir de uma doutrina mínima. Assim, para atingir o objetivo proposto, o trabalho divide-se em três capítulos: o primeiro, a título introdutório, apresenta o encontro das culturas ameríndias, européias e africanas no território brasileiro, cujas religiosidades se amalgamaram ao longo de quatro séculos de colonização e ofereceram os elementos necessários para o desabrochar de uma nova religiosidade que refletisse a mesma mestiçagem da população que a professava. O segundo capítulo apresenta o contexto histórico em que se deu o desenvolvimento do Movimento Umbandista, ressaltando que a identidade do povo brasileiro ganhou contornos mais definidos no período Vargas, especialmente durante o Estado Novo. Por fim, no último capítulo, a partir da "anunciação" da Umbanda – que se deu pela manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, no médium Zélio de Moraes, no dia 15 de Novembro de 1908 –, verifica-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 aceita pela sociedade. De antemão, destacamos que a legitimidade da religião umbandista nasceu do diálogo entre os líderes do movimento e o Estado, estabelecido pela única via disponível naquele período histórico: a via institucional, no qual o teor do discurso reconhecia o caráter evolucionista na formação da população e o papel civilizador da elite brasileira.

ABSTRACT

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo:** uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

The present dissertation aims at following the historical paths of the Umbanda Movement during the first half of 20th century, especially, the Estado Novo (New State) period, in which Umbanda was given the status of a national religion. For this, it is possible to identify two actions which were crucial to the legitimization of the new religion: firstly, the foundation of the Spiritual Federation of Umbanda (1939) which aimed at serving as an interlocutor of the affiliated temples, the State and the society; secondly, the First Brazilian Congress of Umbanda (1941), which aimed at unifying the rituals through a doctrine. Thus, in order to achieve the goal, this work is divided into three chapters: the first one, as an introduction, presents the meeting of the Amerindian, European and African cultures in Brazil, whose religiosity mixed throughout four centuries of colonization offering the necessary elements to the birth of a new religiosity which reflected the mixture of the population which professed it. The second chapter presents the historical context in which the Umbanda Movement has developed, highlighting that the identity of the Brazilian people became better defined during Vargas' government, especially during Estado Novo. Finally, in the last chapter, from the enunciation of Umbanda – which was given through Caboclo das Sete Encruzilhadas in the medium Zelio de Moraes, on November 15th, 1908 – it is possible to notice the insertion of the urban middle class elements in the *macumba carioca* and the contribution of such elements in the process of legitimization of Umbanda as a religion accepted by society. It is possible to anticipate that the legitimization of the umbanda religion was born from the dialog between the movement leaders and the State, established institutionally, in which the evolutionist character was recognized in the formation of the population and the civilization role of the Brazilian elite.

SUMÁRIO

1 Introdução 10

1.1 Umbanda: uma religião brasileira 13

1.2 Desenvolvimento temático 19

2 Jesus e Oxalá na Terra de Yorupari 21

2.1 A religiosidade ameríndia 24

2.2 Catolicismo: uma religião obrigatória 30

2.3 A religiosidade dos escravos no Brasil 38

2.4 O Kardecismo no Brasil 47

2.5 Considerações finais 53

3 O caboclo veio à Terra: contexto histórico do Movimento Umbandista 55

3.1 O nacionalismo à brasileira 60

3.2 Conjunturas que levaram à Revolução de 1930 64

3.3 O nacionalismo em Vargas 71

3.4 O Estado Novo e a construção de uma identidade brasileira 77

3.5 Os intelectuais e suas relações com o poder 84

3.6 Considerações finais 87

4 Das Macumbas à Umbanda 90

4.1 Contribuições e oposições do Kardecismo à Umbanda 93

4.2 Catolicismo *versus* Umbanda 100

4.3 A "anunciação" da Umbanda: nasce uma religião 106

4.4 Legitimação e institucionalização do Movimento Umbandista 116

4.4.1 Umbanda e Estado Novo 118

4.5 O congresso de Umbanda e a construção de uma religião 126

4.5.1 O discurso da antiguidade da Umbanda: Tradição e História 128

4.5.2 As questões doutrinárias 132

4.5.3 O discurso cientificista 136

4.5.4 A homogeneização da Umbanda 141

4.6 Considerações finais 143

5 Conclusão 145

6 Referências Bibliográficas 152

7 Anexos 160

1 Introdução

Umbanda ê, meu Pai!
Eu vou *firmá congá*.
Nas sete forças de Umbanda
Eu vou abrir meu *casuá.*

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[1], os líderes do Movimento Umbandista[2] 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"[3] do projeto político-ideológico implantado pelo Estado Novo, no qual o caráter mestiço da população brasileira contribuiria

[1] 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.

[2] 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 Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941) e na produção e divulgação de todo um discurso legitimador das práticas religiosas, que se traduziram em livros, jornais, revistas, programas de rádios etc.

[3] 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.

para o desenvolvimento socioeconômico do Brasil, uma vez que aqui não ocorriam conflitos étnicos e culturais como em outros países.

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[4]. A nova religiosidade nasceria, portanto, do processo de bricolagem[5] 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 religião umbandista é mais do que uma síntese desses elementos históricos, é ao mesmo tempo também um produto simbólico, mediatizado pelos intelectuais umbandistas[6] em um determinado momento histórico da sociedade brasileira. Isso significa, para Ortiz, que sem o movimento dos intelectuais, que estabelece as normas de orientação da religião, a Umbanda não existiria, pois o que encontraríamos seriam somente manifestações heterogêneas de rituais de origem afro-brasileira[7]. Por outro lado, o

[4] ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. 2ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 17.

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

[6] Para Renato Ortiz, os intelectuais umbandistas se inserem na categoria de "intelectuais eclesiásticos", 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, os intelectuais da Umbanda 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.

[7] ORTIZ, Renato. Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, Dez., 1984, p. 41.

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 as pratica. 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"[8]. 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"[9]. 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[10]. A segunda estratégia, conseqüência da primeira; foi a realização

[8] JULIA, Dominique. A Religião. História Religiosa. In: LE GOFF; NORA (Orgs.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 106.

[9] ORTIZ, 1984, p. 40

[10] O Código Penal de 1890 instituía nos artigo 156, 157 e 158 a proibição da prática ilegal da medicina (curandeirismo), o espiritismo e a magia ou feitiçaria (charlatanismo). Em 1937, criou-se a Sessão de Tóxicos e Mistificações a fim de intensificar as investigações ao descumprimento desses artigos.

do Primeiro 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[11]. 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[12]. 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[13]. 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.

1.1 Umbanda: uma religião à brasileira

Tomaz Tadeu Silva explica que nomear uma identidade é demarcar diferenças. Explica também que a enunciação da diferença é uma construção simbólica, sujeita as

[11] Ritual que remove energias negativas e afasta ou neutraliza a interferência do espírito de pessoas mortas.

[12] 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: UFMS, 2004.

[13] ORTIZ, 1984, p. 41.

relações de poder que refletem o desejo manifestado por uma parcela da sociedade, de garantir acesso aos bens sociais[14]. No caso dos umbandistas, o acesso aos bens sociais representava o direito de professar livremente sua religiosidade sem sofrer qualquer tipo de constrangimento, mesmo que essa religiosidade tenha nascido da evolução multicultural da população brasileira. Em outras palavras, visava-se a liberdade de culto quando a Umbanda foi apresentada como uma religião brasileira.

Para alcançar esta meta, os líderes do movimento umbandista traçaram estratégias de mediação que reconhecessem a presença de novos atores na administração do espaço sagrado, sem que isso representasse conflito com as religiões tradicionalmente já estabelecidas. Nesta perspectiva, identificamos na ação de *fundar* uma Federação, tanto quanto na ação de *realizar* um Congresso, a busca de mecanismos que pudessem mediar, simultaneamente, as relações entre os seguidores da Umbanda e desta com a sociedade. Salta-nos aos olhos, que tais mediações foram orquestradas por indivíduos da classe média, que tinham acesso ao espaço político, que identificavam a Umbanda como uma religião que expressava a formação multicultural do povo brasileiro e que acreditavam na possibilidade de construir uma opinião favorável à nova religião a partir de um discurso afinado com a ideologia[15] vigente naquele período histórico.

Assim, quando os umbandistas se organizaram em Federação para negociar como o Estado a liberdade de culto, eles apresentaram a Umbanda como uma religião totalmente inserida no modo de vida urbano e civilizado, pois, como argumenta Fontenelle, encontra-se

---

[14] SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA (Org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 81.

[15] Podemos apontar três definições para o conceito de ideologia: (1) sistema de crenças característico de um grupo ou classe social ligado aos meios de produção; (2) sistema de idéias falsas (falsa consciência) contrapostas ao conhecimento científico ou verdadeiro; (3) e o processo geral de produção de significados e idéias. Mesmo reconhecendo que as três definições podem se revelar frágeis diante de questionamentos possíveis; entendemos que tanto a primeira definição quanto a última pode nos ajudar a compreender o processo de legitimação da religião umbandista. Vejamos: existe em primeiro lugar a "ideologia estadonovista", que representa o sistema de crença da elite brasileira que ascendeu ao poder junto com Vargas; e, segundo, existe a "ideologia dos intelectuais umbandistas", que se caracterizou pela re-significação da doutrina kardecista e das práticas mágicas mantidas na Umbanda, adequando-as àquele momento histórico a fim de obter liberdade de culto. Como escreve Leandro Konder, um discurso que pretenda uma aliança entre classes sociais diferentes pode subordinar o apoio às reivindicações populares igualitárias à manutenção da ordem e do progresso. Isto é, manter o controle nas mãos da elite nacional. Cf. KONDER. **A questão da Ideologia**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 252.

no novo culto somente o que há de melhor entre todas as religiões existentes na Terra[16]. Ao promoverem um congresso, a fim de unificar as práticas umbandistas e fornecer à sociedade explicações científicas que demonstrem claramente as diferenças entre a Umbanda e as demais religiosidades de matriz africana (vulgarmente rotuladas como "macumbas"), os intelectuais umbandistas exerceram, segundo Hannah Arendt, a essência do pensamento político, isto é, a capacidade de formar uma opinião favorável à religião[17]. A legitimidade do novo culto nasceria, portanto, do debate sobre uma doutrina mínima que fosse capaz de atenuar o preconceito existente entre as parcelas mais conservadoras da sociedade nacional sobre o passado afro-indígena da Umbanda.

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[18]. 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.

---

[16] FONTENELLE, Aluízio. **A Umbanda através dos séculos**. Rio de Janeiro: Aurora, 1953, p. 76.

[17] ARENDT, Hannah. **O que é Política?** 3ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 30.

[18] FERREIRA, 1990, p. 193.

Vejamos: ao criar uma Federação para negociar com o Estado a regulamentação da Umbanda e, consequentemente, 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"[19]. Mesmo que a essência desses movimentos não passe pelo engajamento político-partidário, 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, por sua vez, sublinha que os governos que não mantêm uma simbiose entre suas ações e os clamores da opinião pública correm riscos de desmoronar[20]. 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"[21].

---

[19] COUTROT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND (Org.). **Por uma História Política**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 244.

[20] O autor chega a essa conclusão analisando o desempenho dos governos europeus no desenrolar da Primeira Guerra Mundial. Cf. BECKER. A Opinião Pública. In: RÉMOND (Org.). **Por uma História Política**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 204.

[21] VARGAS. *Apud* PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**. São Paulo: Ática, 1990, p. 72

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 Umbanda, principalmente porque o chefe da polícia política de Vargas, Filinto Müller, pronunciara-se totalmente favorável às atividades do Espiritismo, julgando-as inofensivas ao regime[22]. 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[23] e o mais distante possível das práticas religiosas de matriz africana. 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[24] da nacionalidade, tão apreciada pelos ideólogos do Estado varguista.

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,

---

[22] Cf. MÜLLER, Filinto. **As forças religiosas no Brasil do ponto de vista de suas influências políticas e econômicas.** Arquivo Fillinto Müller. Ref./Relatório CHP-SIPS,I. CPDOC/Fundação Getúlio Vargas-RJ.

[23] Os adeptos da Umbanda identificavam-se a tal ponto com o Espiritismo que não se apresentavam como umbandistas, mas sim como espíritas. Em todas as teses defendidas durante o congresso de Umbanda, seus proponentes sempre diziam que professavam o "Espiritismo de Umbanda" ou o "Espiritismo na Lei de Umbanda".

[24] Aprofunda-se, nesta época, o mito de que o Brasil vivia em plena "democracia racial". O mito da "Democracia Racial" foi estimulado pelos ideólogos do Estado varguista, uma vez que se acreditava que a viabilidade socioeconômica do País residia no fato de que aqui não existiam conflitos étnicos e culturais como em outros países. 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 da famosa obra do pensador pernambucano 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 social de indivíduos oriundos das mais diversas etnias. Freyre argumentava que a "democracia social" era a única democracia possível no período Vargas. Sobre uma analise diacrônica do conceito de "Democracia Racial" ver o artigo de Antônio Sérgio Guimarães, **Democracia Racial** (2003).

mas sob a ótica da evolução constante, capaz de 'aprimorar' o que de 'selvagem' e 'bárbaro' prendia-os a um passado distante da civilização"[25]. Esta posição pode ser observada, por exemplo, na tese que Martha Justina, representante da Cabana de Pai Joaquim de Loanda, defendeu durante o Primeiro Congresso de Umbanda. Justina avaliava as práticas africanas como "coisas exóticas e horripilantes"[26]. Entretanto, argumentava que a "Lei de Umbanda" possuía um princípio evolutivo capaz de "aprimorá-la" constantemente: "deixava as grotas, as furnas e as matas, fugia dos ignorantes e se infiltrava nas cidades para receber o banho de luz da civilização"[27]. Artur César Isaia explica que os umbandistas daquele período tinham necessidade de, ao mesmo tempo, "apresentar uma religião com características sincréticas, de fácil identificação popular, e distanciá-la de conteúdos imagéticos que a divorciavam do convívio com os valores socialmente dominantes no Brasil da primeira metade do século XX"[28].

Para que a Umbanda pudesse dividir espaço com a religião que detinha o monopólio do sagrado[29], seria necessário obter o aval de parte da elite brasileira, aquela que se sentia atraída pelo caráter experimental e científico difundido pela doutrina kardecista[30]. A ciência, então, se transformaria em protagonista da ação legitimadora da religião umbandista, cujo resultado foi demarcar os campos de ação dos líderes do movimento, distinguido-a nitidamente das práticas afro-brasileiras. Como escreve Ortiz, na medida em que a Umbanda integra a linguagem científica, ela se separa das superstições que constituem os demais cultos afro-brasileiros[31].

---

[25] ISAIA, Artur César. O Elogio ao Progresso na Obra dos Intelectuais de Umbanda. **Anais do 6º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas**. Lisboa: 1999a. Disponível em <www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm>. Acesso em 24 jul. 2003.

[26] As práticas exóticas e horripilantes as quais Martha Justina se refere incluem-se as observadas pelo Candomblé, tais como raspagem, recolhimento em camarinhas, sacrifícios de animais etc.

[27] JUSTINA, Martha. Utilidades da Lei de Umbanda. In: **Anais...**, 1942, p. 94.

[28] ISAIA, 1999a, não paginado.

[29] Os católicos representavam 95% dos brasileiros na década de 1940. Trinta anos depois, a porcentagem dos que se diziam católicos estava ainda acima dos 90%. Portanto, podemos dizer que a Religião Católica detinha o monopólio do mercado da fé no período estudado. Sobre os dados estatísticos ver ORTIZ, 1999, p. 62.

[30] Kardec (1998?) define o Espiritismo como uma ciência que trata da natureza, da origem e do destino dos espíritos e do seu posterior retorno ao mundo corporal.

[31] ORTIZ. Op. Cit, p. 172.

A título de exemplo podemos citar a tese de Eurico Moerbeck, representante da Tenda Espírita Fé e Humildade no Congresso de Umbanda, na qual recorreu às tradições dos povos orientais de banhar-se com ervas aromáticas para explicar a eficácia terapêutica dos "banhos de descarga". O umbandista argumentava que esses banhos teriam, entre outras propriedades, a capacidade de tirar o demônio do corpo[32]. Segundo Moerbeck, se uma pessoa afetada por um "espírito mau" conseguir chegar a uma "sessão da chamada Lei de Umbanda", seria atendido por uma entidade espiritual que identificaria a ação maléfica do obsessor, prendendo-o e enviando-o para o "espaço" a fim de se regenerar; e o paciente tratado com uma série de "banhos de descarga", posto que as ervas indicadas possuiriam a propriedade de substituir "fluídos maus" por "bons", recuperaria o equilíbrio e a saúde de antes.[33]

Como se pode notar, de um modo irrestrito e até mesmo exagerado, noções de Botânica, Filosofia, Física, História, Medicina e Química eram cuidadosamente mediatizados pelo sacerdote-intelectual com o objetivo de justificar (domesticar) as práticas mágico-religiosas que permaneciam na Umbanda. Afinal, a magia utilizada pela Umbanda era para a "caridade", ou seja, usada criteriosamente para "fazer o bem".

1.2 Desenvolvimento temático

Visto que nossa dissertação tem por objetivo analisar as estratégias de legitimação de uma religião que se apresenta como brasileira, uma vez que sua estrutura religiosa reflete as heranças das religiosidades dos povos ameríndios, europeus e africanos, pareceu-nos correto apresentar, no primeiro capítulo, os elementos que permitiram a bricolagem de culturas tão diversas. Portanto, a título introdutório, realizaremos uma revisão bibliográfica das relações

[32] MOERBECK, Eurico Lagden. Banhos de Descarga e Defumadores. In: **Anais...**, 1942, p. 127-133.

[33] Idem. Ibidem.

com o sagrado mantidas no interior de cada grupo e a mútua interferência a partir do momento que passaram a conviver no solo brasileiro durante o processo de colonização. Acreditamos que foi a partir dessa "matéria-prima" multicultural que os intelectuais da religião puderam construir todo um arcabouço doutrinário capaz de viabilizar a legitimação das práticas umbandistas no interior da sociedade brasileira.

No capítulo seguinte, revisaremos o período histórico compreendido entre a "anunciação"[34] da Umbanda (1908) e sua consolidação como movimento público e organizado, com a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939) e a realização do Primeiro Congresso de Umbanda (1941). Foi nesse contexto histórico, e principalmente no governo de Getúlio Vargas, que se construiu o espírito nacionalista do brasileiro e se valorizou a identidade mestiça da população. Tanto um quanto a outra ofereceram os argumentos para consolidar a presença de uma religião popular no seio da sociedade, uma vez que esta se apresentava como uma religião tão mestiça quanto a população brasileira.

No terceiro capítulo percorreremos a trajetória que levou a Macumba[35] a desfrutar do *status* de religião. Nosso objetivo será, portanto, demonstrar que as estratégias adotadas pelos líderes do Movimento Umbandista refletiam as aspirações sociais daquele período histórico e visavam inserir a nova religião em uma conjuntura de recriação dos valores nacionais. Nesta perspectiva, os umbandistas foram capazes de mediar, simultaneamente, códigos sociais, políticos e religiosos para transformar magia em religião, curandeiros em sacerdotes, assistencialismo em caridade e, conseqüentemente, prestígio político em respeitabilidade religiosa.

---

[34] Tomo emprestado aqui o significado de "anunciação" a semelhança do que ocorreu com a passagem bíblica na qual o Anjo Gabriel apareceu à Virgem Maria para anunciar a vinda do messias: Jesus. No caso da Umbanda, ocorreu a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, no médium Zélio de Moraes, durante uma sessão realizada na Federação Espírita de Niterói, no dia 15 de novembro de 1908. Na oportunidade, o espírito anunciou o início de uma nova religião que falaria aos humildes.

[35] Defino macumba como designação genérica dos cultos sincréticos afro-brasileiros derivados da cabula banto, influenciado pelo Candomblé jeje-nagô e com elementos ameríndios e católicos.

2 Jesus e Oxalá na terra de Yurupari[36]

> No fundo são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca (MAUSS, 1974, p. 71).

Antes de entrar no objeto de pesquisa propriamente dito – a análise do processo de legitimação da Umbanda –, faz-se necessário percorrermos os caminhos da religiosidade brasileira, a fim de apresentar os elementos multiculturais que contribuíram para a construção da Umbanda. Isto é, a bricolagem de estruturas culturais distintas que permitiram o amalgamento religioso das etnias ameríndias, européias e africanas. Neste capítulo, portanto, a título introdutório, será realizada uma breve revisão bibliográfica na qual se destacam as relações com o sagrado mantidas no interior de cada grupo étnico e a mútua interferência a partir do momento que passaram a conviver no solo brasileiro com a colonização portuguesa.

Nosso objetivo, neste primeiro momento, será destacar que o sincretismo é fluido e móvel, não é rígido e nem se cristaliza. Como nos ensina Roger Bastide, as correspondências nascem e morrem conforme a época; mas a variabilidade é ainda maior quando a estudamos no espaço. "O Brasil se formou a partir de povoados independentes, afastados uns dos outros por verdadeiros desertos, sem outra comunicação entre si exceto o mar"[37]. Portanto, quando várias religiosidades se encontram, como ocorreu no Brasil, tende a haver, por um lado, a estratificação de uma delas, cujo simbolismo será considerado "superior" ou mais "verdadeiro" rejeitando-se os demais. Por outro lado, existirá a tendência de as religiões consideradas "inferiores" estabelecerem equivalências entre as divindades tidas como

[36] Uma das lendas que mais impressionou os jesuítas no contato com a cultura ameríndia foi o culto da cruz, com a revelação sobre um salvador denominado de Yurupari. Este nome quer dizer o mártir, o torturado, o sacrificado... tal e qual Jesus no sacrifício da cruz. Os jesuítas, entretanto, diante de semelhante lenda, trataram de associá-lo ao demônio. Sobre a lenda de Yurupari ver MÉTRAUX, Aufred. **A Religião dos Tupinambás**. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1979.

[37] BASTIDE. Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP, v. 2, 1971, p. 371.

"superiores", colocando-as num mesmo nível de valorização sem que isto, contudo, venha afetar significativamente as peculiaridades de cada religiosidade.

O que facilitará o processo de sincretismo será a homogeneidade do pensamento mágico – intimamente ligado ao desejo individual ou coletivo – encontrado em todas as culturas e em todas as épocas[38]. Assim, o sincretismo religioso, do modo em que se notabilizou entre as religiões afro-brasileiras, teve como agente facilitador vários pontos de convergência e semelhança encontrados tanto nas práticas religiosas dos nativos quanto na dos negros trazidos como escravos da África e, também, com o catolicismo popular implantado junto com a catequese jesuítica[39].

Foram as semelhanças entre as religiões, mais do que o movimento de desagregação cultural exercido pela coerção senhorial, que permitiram o sincretismo entre Yurupari, Jesus Cristo e Oxalá. Foi a devoção aos inúmeros santos católicos que permitiu aos africanos estabelecerem um quadro de aproximações com o panteão iorubá[40]. Na mesma linha de raciocínio, pode-se dizer que foi a semelhança entre o culto aos ancestrais dos negros bantos que aproximou a macumba carioca do kardecismo francês, na virado do século XIX para o século XX. Nesta perspectiva, serão apresentadas, ao longo deste capítulo, as relações de dominação e dependência entabuladas tanto no Brasil monárquico (colonial e imperial), bem como indicaremos as contribuições de cada cultura na formação de uma religião tão mestiça quanto o povo brasileiro: a Umbanda.

Para falar da origem da religião umbandista será preciso, antes, explicar o contexto histórico no qual ocorreu a inter-relação das três religiões que se encontraram na terra de

[38] BASTIDE, 1971, p. 386.

[39] A lei do pensamento religioso é a do simbolismo, das analogias ou das correspondências místicas e, a lei do sincretismo, é a da acumulação, da intensificação e da adição. Cf. Idem. Ibidem, p. 382.

[40] Pode-se até afirmar, por um lado, que o catolicismo é uma religião monoteísta na qual se identifica um politeísmo latente. Por outro lado, encontramos no complexo panteão africano o conceito de uma divindade suprema (Olorum) que criou os demais orixás para auxiliá-lo a governar o universo, o que nos permite identificar a existência de um monoteísmo latente nas devoções iorubá. Cf. Item 2.2, p. 29 desta dissertação.

Pindorama após a chegada dos portugueses: as crenças dos grupos ameríndios, o catolicismo do colonizador e as religiões das várias etnias africanas. Assim, quando Portugal iniciou a colonização do Brasil, no início do século XVI, trouxe também a religião oficial: o catolicismo. A Igreja Católica sofria, naquele momento, críticas por parte dos reformistas e perdia adeptos para as religiões protestantes que se formavam na Europa. A expansão ocidental representou, portanto, a possibilidade de ampliar a influência da igreja papal por meio da conversão dos gentios do Novo Mundo. Para a Coroa portuguesa, a evangelização dos nativos também apresentava vantagem, uma vez que a Igreja ao torná-los temente ao Deus dos cristãos deixava-os submissos aos interesses da metrópole[41].

A Igreja no Brasil, portanto, nasce com a estruturação de uma sociedade subordinada e dependente do sistema capitalista-mercantil em expansão, no qual a colônia devia abastecer a metrópole com metais preciosos e produtos agrícolas. Neste contexto, a catequese dos gentios e a integração da fé cristã na vida cotidiana do Novo Mundo faziam parte de uma estratégia de governo e peça fundamental ao exercício do poder, legitimando a colonização. Neste sentido, por meio do "Padroado Régio das Índias"[42], a Igreja de Roma colocou nas mãos da Coroa a responsabilidade de evangelização da colônia. Eram os reis católicos que enviavam os missionários e que tinham o direito de receber os dízimos para financiar a evangelização e o culto. Pablo Richard explica que a delegação do direito de padroado aos reis da Espanha e Portugal manifestava a fraqueza da Igreja Católica, absorvida no século XVI pela Reforma

[41] D. João III em carta ao Governador Geral Tomé de Souza reiterava o caráter cristianizador da monarquia portuguesa: "a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica". (regimento de Tomé de Souza. Apud SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986, p. 32).

[42] O direito de padroado dos reis de Portugal era uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e o governo português, no qual o monarca passava a exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso, principalmente nas colônias. O padroado conferia à Coroa portuguesa o direito de cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos – taxa de contribuição dos fiéis para a Igreja a fim de sustentar o culto e seus ministros. Além disso, cabia ao monarca apresentar nomes para ocupar o governo das dioceses, das paróquias e outros benefícios eclesiásticos, bem como a obrigação de zelar pela construção e conservação dos templos e de remunerar o clero e promover a expansão da fé cristã. Cf. HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil**. 2ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979. 11 v. 2. p. 163-4.

protestante e pelas guerras de religião. "É sua fraqueza que a obriga a delegar ao poder civil a cristianização da América"[43].

O cultivo da cana de açúcar logo demonstrou potencial econômico, incentivando a expansão da lavoura canavieira e despertando, conseqüentemente, o interesse de holandeses e franceses em se instalarem no extenso litoral brasileiro[44]. A metrópole portuguesa, com o objetivo de exercer uma colonização mais efetiva e um controle político mais intenso sobre o território, instalou o Governo Geral em 1549 na capitania da Bahia, fundando a cidade de Salvador. Foi neste período que chegaram as primeiras missões jesuíticas a fim de domesticar os índios que ameaçavam os engenhos de açúcar. A necessidade de amansar os nativos atendia também aos interesses da produção açucareira, tendo em vista que a lavoura exigia grandes contingentes de trabalhadores. A mão-de-obra indígena, contudo, não se adaptou ao trabalho cotidiano e foi substituída pela de origem africana. Portugal, aliás, era especializado no tráfico negreiro e não teve dificuldades de abastecer a colônia com escravos.

2.1 A religiosidade ameríndia

A presença portuguesa nos primeiros tempos da colonização representou um verdadeiro genocídio[45] contra a população ameríndia. Os que não foram mortos acabaram escravizados e convertidos à fé Católica. Todavia, como costuma acontecer entre culturas diferentes que se encontram, os grupos indígenas não abandonaram totalmente as crenças

[43] RICHARD, Pablo. **A Morte da Cristandade e Nascimento da Igreja**. São Paulo: Paulinas. 1982. p. 40.

[44] Sobre holandeses e a questão do açúcar ver MELLO, Evaldo Cabral de. **O negócio do Brasil: Portugal, Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998; e **Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste - 1630-1654**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

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

tradicionais. Assim, ao mesmo tempo em que os índios associaram as divindades nativas aos santos[46] e ao Deus dos católicos, estes associaram os "demônios" aos espíritos indígenas.

É muito difícil reconstituir o que seriam as religiões ameríndias. Pelas poucas informações que se tem, e comparando-se com as práticas atuais dos grupos sobreviventes, pode-se ter apenas uma idéia das características básicas dessa religiosidade. O ponto central era o culto à natureza deificada, valendo-se também de procedimentos mágicos para influir na vida das pessoas e no mundo físico, sobretudo através das "almas" de plantas e animais. O pajé ou xamã era quem tinha acesso ao mundo dos mortos e dos espíritos da floresta. A ele competia, também, realizar rituais de cura, expulsar "maus" espíritos e desfazer feitiços. Pela intervenção e auxílio direto dos "bons" espíritos, o pajé poderia predizer o futuro, fazer chover, interromper as tempestades e imunizar a tribo das pestes e proteger os guerreiros nas batalhas.

A ingestão de alimentos e bebidas fermentadas em muitos grupos tinha uma função ritual. Até mesmo a antropofagia, que caracterizava os Tupinambás, se revestia de um tom sagrado[47]. O uso de instrumentos mágicos, como chocalhos e adornos feitos com penas, era indispensável para o cerimonial do pajé. A fumaça derivada da queima do tabaco também assumia um papel ritualístico importante, pois apresentava a propriedade de restaurar a saúde. Os Guaranis, assim como os Tupinambás, acreditavam na força potencial contida no corpo do xamã. Estavam convencidos de que o fumo soprado pelo "médico-feiticeiro" sobre o paciente tinha o dom de reforçar o poder mágico de seu hálito. Assim como poderia restaurar a saúde, o pajé também poderia levar a morte ao inimigo, bastando apenas cuspir-lhe no rosto[48].

Entre outras atribuições do pajé, Métraux identifica duas atividades nitidamente oriundas de uma assimilação da atividade sacerdotal dos padres missionários: ouvir confissões

---

[46] Sobre esse tema ver VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

[47] Florestan Fernandes interpretou a prática do canibalismo entre os Tupinambás como um ritual de sacralização do espírito de coragem do inimigo e da vontade de preservar o patrimônio cultural do invadido pelo inimigo. Não haveria nisso nenhum sadismo nem desprezo pelo inimigo, mas sim a captação da coragem que nele habitava. Sobre o tema ver, deste autor, **A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá**. 2º edição. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1970. p. 273-384.

[48] MÉTRAUX, 1979, p. 72.

e aspergir água benta por sobre os fiéis. O pajé ouvia, principalmente, as confissões das mulheres, fossem elas casadas ou não. Eram ameaçadas com tormentos espirituais aquelas que se recusavam a se confessar. Assim que se anunciava a visita do pajé à aldeia, "andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão delas"[49]. Segundo o padre Manoel da Nóbrega, essas confissões estavam em estreita relação com os deveres dos indígenas e, talvez, dizia respeito à vida sexual e às obrigações matrimoniais[50].

A cerimônia de aspersão de água, nos parece, revestida de um caráter mágico e purificador. Tal ritual visava imunizar a tribo contra as doenças e os guerreiros ficariam protegidos das flechas inimigas.

> Consiste em encher grandes potes de barro, proferindo secretamente algumas palavras á sua superfície e soprando dentro deles fumo de *petun*. Depois, untando-se com um pouco de pó que guardam em casa, os índios põem-se a dançar. Finalmente, o feiticeiro, tomando um ramo de folhas, que mergulha nos potes, asperge, como os mesmo, a companhia. Isso feito, toma cada qual dessa água em cuias com ela banhando a si e a seus filhos. [51]

Estudos antropológicos destacam que o caráter descentralizador da cosmogonia indígena acrescentava uma dificuldade a mais à conversão dos gentios a religião Católica. Uma vez que os índios não eram capazes de identificar uma entidade onipotente no próprio sistema religioso, não incorporavam efetivamente o monoteísmo cristão[52]. Métraux ressalta que Tupã seria uma divindade relativa à gênese dos heróis-fundadores cujos atributos estavam associados aos raios e aos trovões. Acredita, entretanto, que a associação de Tupã ao deus cristão se deva pelo fato de os nativos acreditarem que essa divindade morava no céu. "A confusão aumentaria quando os padres começaram a falar aos índios do caráter celeste de seu Deus e do poder do mesmo sobre os elementos"[53].

---

[49] MÉTRAUX, 1979, p. 73.

[50] NÓBREGA, Manoel. **Informações da terra do Brasil**. *Apud* MÉTRAUX, 1979, p. 73.

[51] Idem. Ibidem.

[52] LIGIÉRO e DANDARA, 1998, p. 46.

[53] MÉTRAUX. Op. Cit, p.43.

Assim, para catequizar os indígenas, os missionários combatiam os hábitos e crenças que julgavam mais hediondos e pecaminosos, como a antropofagia, a magia e a poligamia. Contudo, para que assimilassem melhor a espiritualidade cristã, os jesuítas deixavam que eles adaptassem ao catolicismo práticas que não ofendessem aos princípios da doutrina católica. O consumo ritual de alimentos, por exemplo, uma característica da religião indígena, foi revestido de um sentimento cristão. A farinha de mandioca abençoada pelo padre aos domingos, após a missa, substituía a hóstia tradicional[54].

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

> Em 1583, manifestou-se um desses movimentos em forma bastante expressiva na Bahia. Pelas imediações das vilas apareceram grandes grupos de indígenas com insígnias e emblemas católicos, mas com danças, cantos e instrumentos; nesses grupos manifestavam-se transe, faziam sacrifícios de crianças e praticavam-se ritos, aparentemente expiatórios; atacavam fazendas e engenhos e pregavam que seus ancestrais mortos há muito tempo deveriam chegar em navios para livrar os índios da servidão.[55]

Na primeira visita do Santo Ofício da inquisição ao Brasil encontra-se a descrição de uma Santidade que foi perseguida pela Igreja. Nesse culto indígena, cujo chefe era denominado de "papa", idolatrava-se um ídolo de pedra que recebia o nome de Maria, o qual tinha função de promover a incorporação do "espírito da santidade" (Espírito Santo) no fiel com a utilização do tabaco, conforme prática comum entre os pajés[56]. Laura de Mello e Souza narra outro caso de Santidade registrado pela mesa do Santo Ofício, na qual um senhor de engenho permitia em suas terras o culto sincrético realizado por índios em que se destacavam

---

[54] AZEVEDO, Thales de. Catequese e Aculturação. In: SCHADEN, Egon (Org.). **Leituras de etnologia Brasileiras**. São Paulo: Nacional, 1976. p. 378.

[55] Idem. Ibidem. p. 382.

[56] BASTIDE, 1971, p. 243.

uma nativa a quem chamavam de Santa Maria e seu filho de "Santinho" [57]. Os adeptos tinham um templo e realizavam cerimônias que arremedavam os cultos cristãos. A conivência do senhor de engenho ao culto se dava como forma de controle social a fim de obter a colaboração dos índios para a produção açucareira. Como se vê, o índio, mesmo que convertido ao catolicismo, não deixou de acreditar nos próprios deuses, de cultuar os espíritos das florestas ou de reverenciar os ancestrais da tribo.

No que diz respeito às relações entre índios e negros no Brasil colônia, como grupos subordinados a ação da metrópole portuguesa, observa-se que foram tanto de aproximação quanto de hostilidade. A ideologia do colonizador visava promover uma intrínseca repulsa entre os dois grupos, evitando-se assim a formação de um "espírito de classe" identificado pelo processo de subordinação. Maria Helena Concone entende a idéia de oposição racial entre negros e índios como uma invenção dos brancos que "impediria a formação de uma aliança entre raças exploradas contra a raça dominadora"[58]. A estratégia de jogar índios contra negros revelou-se produtiva e a ideologia de oposição racial se prolongou até a atualidade. A autora relata que durante o período em que cursava na escola primária a etnologia da população brasileira, houve a informação adicional de que o mestiço de índio e negro, o cafuso, "era extraordinariamente feio"[59] e pouco comum de se encontrar.

A tradição ameríndia é evocada pelos umbandistas como um elo de ligação direta com os povos do Brasil nativo e sua espiritualidade, cuja importância pode ser percebida na religião pela manifestação dos caboclos[60]. Para Patrícia Birman, a concepção deste

[57] SOUZA, 1986, p. 95.

[58] CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Umbanda – uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP-CERU, 1987. p. 52.

[59] Idem. Ibidem. p. 53.

[60] Caboclo é uma designação genérica da manifestação espiritual do antepassado indígena nas religiões afro-indígenas.

personagem se apóia numa idéia romântica da natureza, vista como fonte de emanação de qualidades que se vinculam ao estado selvagem – que ainda não fora contaminado pela civilização. "Os caboclos, por essa razão, são representados como personagens altivos, orgulhosos, indomáveis"[61]. José Luiz Ligiero, contudo, sublinha que esse modelo de indígena, idealizado pela Umbanda, esbarra na rejeição por parte dos atuais representantes dos grupos indígenas à condição de caboclo[62]. Este termo carregaria conotações pejorativas, uma vez que designaria índios "mansos", que se submeteram à dominação das elites luso-brasileiras e abdicaram da própria identidade. Para o autor, a transformação do índio em caboclo faria parte de um processo que se iniciara na "conversão de uma alma 'selvagem' à fé cristã"[63].

Embora os atuais herdeiros da tradição indígena se recusem a identificar-se com a figura do caboclo, os umbandistas parecem crer que estes trazem consigo os ares de um Brasil idílico, anterior à colonização. Ligiéro até concorda que o modelo do caboclo foi romantizada na Umbanda. Entretanto, ele argumenta que os romances indianistas, como os de José de Alencar, não poderiam ser responsabilizados pela consagração de uma imagem estereotipada do índio brasileiro nas religiões afro-indígenas, como sugerem alguns pesquisadores[64]. Para o autor, elas estavam inseridas num contexto religioso marcado pela oralidade: "numa população iletrada, uma religião popular dificilmente terá que buscar referências escritas quando a linguagem viva das ruas oferece amplo acesso às mais variadas fontes"[65]. Ele explica que o índio-caboclo cultuado na Umbanda é o índio semi-aculturado pela convivência prolongada com a civilização:

> (...) fala um português coloquial, pronunciado com sotaque próprio e mesclado com palavras e expressões emprestadas de seus idiomas nativos como de línguas africanas. O caboclo que vem de Aruanda (e não do

[61] BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 38-39.

[62] LIGIERO e DANDARA, 1998, p45.

[63] Idem, ibidem.

[64] Id. Ibid, p. 48.

[65] Id. Ibid.

> Morená[66]) é o sobrevivente tenaz do genocídio que massacrou tantas e tantas tribos. [67]

2.2 Catolicismo: uma religião obrigatória

Um ambiente profundamente religioso marcou a historia da colonização brasileira. As marcas começaram a partir do primeiro nome com o qual foi batizada a nova possessão lusitana (Terra de Santa Cruz); no ato de mandar celebrar a primeira missa de ação de graças; nos nomes das primeiras vilas e sesmarias aqui fundadas (São Vicente e Santos); e até mesmo na forma tradicional de ocupação do espaço nas cidades brasileiras, que geralmente cresceram tendo como centro a praça onde se destacava a igreja. De fato, missas, casamentos, batizados, exorcismo, procissões são eventos da liturgia católica cujas funções e significados estão profundamente enraizados no sistema de valores do brasileiro. Observa-se a presença do catolicismo até mesmo nas religiões afro-brasileiras: como a presença física de Jesus, da Virgem Maria e de inúmeros santos nos altares; no acentuado uso de velas; e até, nos níveis mais abstratos, no conceito de prática à caridade baseada em dogmas cristãos.

Penso que deveríamos retornar ao período colonial para explicar a permanência das práticas católicas ainda hoje no inconsciente do povo brasileiro, quando professar a fé cristã tinha um caráter obrigatório[68]. Isto é, professar outra fé que não fosse a cristã era correr o risco de ser considerado herege e, também, inimigo do rei cujo poder provinha de Deus. Naquela época, a Igreja Católica portuguesa dispunha da mais violenta e arbitrária das formas de controle e repressão aos desviantes do catolicismo: o tribunal do Santo Ofício da inquisição[69].

---

[66] Aruanda é o universo mítico onde habitam os espíritos que trabalham na Umbanda. E o Morená é o universo indígena no qual espíritos de humanos, animais e divindades coexistem em harmonia dinâmica.

[67] LIGIERO e DANDARA, 1998, p. 48-49.

[68] HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro**. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 13.

[69] Estabelecido pela Igreja na Europa, o Santo Ofício tinha como objetivo punir os praticantes de atos mágicos (bruxarias, feitiçarias ou curandeirismo), de aberrações sexuais ou de outras atividades pagãs. Freqüentemente, esses atos eram atribuídos à influência do demônio. A Igreja Católica portuguesa foi uma das últimas a extinguir esse tribunal. Cf. LIGIÉRO e DANDARA, 1998, p. 58.

No Brasil, o tribunal não chegou a se estabelecer propriamente, mas em visitações à Bahia e a Pernambuco, em 1591, e ao Grão-Pará e Maranhão, de 1763 a 1768. Processou muitos brancos, índios e negros, sob a acusação de feitiçaria ou de luxúria, resultando na deportação e julgamento pela inquisição em Portugal[70]. Eduardo Hoornaert destaca que os representantes do Santo Ofício valeram-se até da suspeição de ser cristão-novo para denunciar, deportar e confiscar os bens de brasileiros bem sucedidos nos empreendimentos coloniais.

> Diante deste clima de medo criado pelas denunciações, visitações deportações, repressões e confisco, os brasileiros reagiram de maneira inteligente: criaram um catolicismo ostensivo, patente aos olhos de todos, praticado sobretudo em lugares públicos, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora, e santos. Todos tinham que ser muito católicos para garantir a sua posição na sociedade, e não cair na suspeita de heresia. [71]

Nestas condições, o catolicismo brasileiro tinha que ficar firmemente estabelecido na vida pública. Até mesmo o costume de homenagear os santos dando-lhes o nome às casas comerciais, não provinha de uma fé espontânea. Pelo contrário, a ostensiva religiosidade brasileira, daquela época, foi em parte condicionada pela simples lei da sobrevivência: proteger a casa comercial e o engenho sob a invocação religiosa de um santo era uma das possibilidades de se escapar da desconfiança dos representantes da inquisição[72].

Ao que nos parece, a empresa colonial fora interpretada pela Coroa portuguesa como uma empresa sagrada. Dom João III afirmara, em carta a Tomé de Souza, que a principal motivação para povoar o Brasil era a conversão dos indígenas à fé católica. Isso nos leva a acreditar que as navegações eram encaradas como "cruzadas", que os índios eram gentios a serem convertidos e a luta contra os indígenas era uma "guerra santa". A mentalidade lusitana estava, portanto, marcada pelo signo das cruzadas: "na melhor tradição ibérica de conquista e reconquista após o domínio

---

[70] Sobre o tema ver os trabalhos de SOUZA (1986) e VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos Pecados**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

[71] HOORNAERT, 1991, p. 16.

[72] Idem. Ibidem, p. 19.

árabe"[73]. Padre Antônio Vieira recorre ao mito fundador do reino de Portugal para justificar a mentalidade missionária do povo português: na véspera da vitória de Dom Afonso I sobre os mouros, ele havia recebido uma mensagem divina na qual repetia as palavras de Javé a Gedeão no antigo testamento – "quero em ti e na tua prosperidade estabelecer o meu império". Portanto, para Vieira, "todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feito pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus e por isso mais propriamente seu". Logo, conclui o jesuíta, "o português tem a obrigação de a crer (na fé cristã) e de a propagar"[74]. Por essa razão é que uma cruz precisava ser fincada como padrão de posse da terra em nome de Cristo, uma "primeira missa" tinha que ser celebrada e a construção de capelas surgiu como tantos outros sinais de posse da nova terra em nome da religião. Foi com a intervenção da Coroa portuguesa que o catolicismo floresceu no Brasil e que todo o sistema católico adquiriu o significado de uma ideologia para o Estado: o batismo tornou-se a redenção do cativeiro; a missa tornou-se um instrumento de confraternização entre brancos e índios; e a escravidão negra tornou-se um meio de salvação e uma entrada para o reino de Deus.

Com relação aos nativos, a Igreja Católica usou no Brasil a mesma estratégia adotada na América espanhola, apoiando a escravidão negra como pretexto para a proteção dos índios que, "livres" da exploração escravista mais direta, eram utilizados como servos nas missões jesuítas. Este fato pode ser observado na defesa que o padre Antônio Vieira fez a respeito da liberdade dos nativos: "os índios são livres por vontade de Deus, contudo eles vivem em uma ignorância invencível, de sorte que a catequese lhe és necessária para a salvação"[75]. Aos poucos, os negros também foram incorporados no espectro católico como seres possuidores de alma. Em outras palavras, passíveis à conversão ao cristianismo. Primeiro, o catolicismo fora imposto aos escravos como religião oficial. Depois, para atrair a crescente clientela de negros livres, a Igreja criaria a irmandade dos pretos, canonizaria santos negros e incorporaria manifestações culturais

[73] HOORNAERT, 1991, p. 32.

[74] VIEIRA, Padre Antônio. *Apud* HOORNAERT, 1991, p. 35.

[75] HOORNAERT, 1991, p. 36.

de origem africana em rituais católicos. Assim, estabelecido os mecanismos de conversão de todos os segmentos da sociedade brasileira, o catolicismo foi se tornando cada vez mais integrado ao cotidiano da vida colonial, sendo vivido de modo intenso durante as festas, procissões, ladainhas e tantas outras atividades do extenso calendário anual da Igreja.

Laura de Mello e Souza, entretanto, chama a atenção para a originalidade do catolicismo implantado no Brasil. Como a religião oferecia o arcabouço ideológico do sistema colonial, a Igreja via-se também na obrigação paradoxal de justificar a utilização da mão-de-obra escrava e atribuir ao trabalho árduo no engenho uma forma de se expiar os pecados e alcançar a graça divina[76]. O padre Antônio Vieira em seus sermões compara a vida dos escravos à paixão de Cristo:

> (...) não há trabalho nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Cristo que o vosso em um destes engenhos. Bem-aventurados vós se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança aproveitar e santificar o trabalho! [77]

Eduardo Hoornaert, por sua vez, avalia que a sacralização da sociedade implantada na colônia permitiu o surgimento de um catolicismo do tipo "patriarcal", cuja principal função seria impedir o nascimento de uma consciência de comunidade de trabalhadores nos engenhos, nas fazendas e nas minerações[78]. O catolicismo patriarcal exerceria, portanto, a função de perpetuar o poder do Estado. Para o historiador, três fatores contribuíram para a formação deste tipo de catolicismo: a fraqueza da metrópole que desde o início optou pela centralização do poder nas mãos dos donatários e dos senhores locais em geral; o pouco interesse demonstrado por Portugal pelo Brasil antes do ciclo de minerações no século XVIII; e a fragilidade das estruturas hierárquicas no catolicismo colonial devido à vigência do Padroado Régio, no qual a Coroa portuguesa exercia tanto o governo civil quanto o religioso.

---

[76] SOUZA, 1986, p. 87-88.

[77] VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões**. São Paulo: Hedra, 2001. v. 2, p. 309.

[78] HOORNAERT. Op. Cit, p. 74.

O historiador explica que o senhor local era quem tirava mais vantagem desse tipo de religiosidade: "foi ele que procurava orientar e plasmar a religiosidade do povo escravo, que procurava aliança com algum padre disponível e o submetia ao seu poderio, que contagiava religião com escravismo"[79]. Assim, somos levados a pensar que o catolicismo patriarcal fazia do sacerdote um "padre capelão", sem muita ligação com a hierarquia eclesiástica e nem com os fiéis, uma vez que, ao pregar a conformidade, procurava manter uma sociedade de ordens.

Se de um lado, a imposição da fé católica tinha caráter de controle social, sob pena dos desviantes acabarem na fogueira da Inquisição; de outro, paradoxalmente, as práticas peculiares de um catolicismo popular, tão comum entre os ibéricos, adquiriram na colônia um caráter mágico ao ponto de possibilitar o sincretismo com as devoções de indígenas e de escravos. Em face de um Deus-juiz, ao mesmo tempo distante e onipresente, o fiel sentia necessidade de recorrer a intermediários (santos, anjos e mártires), dedicando-lhes rezas e fazendo-lhes promessas, a fim de que seus pedidos chegassem mais depressa aos ouvidos do Todo-Poderoso. Santos guerreiros como Santo Antônio, São Sebastião, São Jorge, São Miguel e outros, aludiam à condição de conquistadores dos portugueses em suas lutas contra os índios, os invasores e também contra as duras condições de povoamento da terra. São Roque, São Lázaro, São Brás e Nossa Senhora das Cabeças – e outros santos que curavam doenças passíveis de serem contraídas nos trópicos – também eram constantemente invocados nas promessas e ladainhas.

A prática católica de solicitar a intercessão dos santos junto a Deus a favor dos fiéis aproxima-se inequivocamente da relação estrutural da cosmologia africana, na qual o orixá é considerado como intercessor do homem junto a Olorum. Podemos, inclusive, chegar ao ponto de avaliar, de um lado, que existe um politeísmo latente na religião católica; enquanto que, por outro lado, podemos identificar um latente monoteísmo nas devoções Iorubá, uma

[79] HOORNAERT, 1991, p. 75.

vez que existe no complexo panteão africano o conceito de divindade suprema (Olorum) que criou os demais orixás para auxiliá-lo a governar o universo. Como se pode notar, a religiosidade professada pelo povo não era fruto de uma preocupação com a salvação eterna, mas uma incessante busca pela realização de múltiplas exigências da vida cotidiana.

A hierarquia católica proibia as superstições pagãs e os atos considerados mágicos, punindo quem os praticasse. Entretanto, sem negar a existência da magia, defendia que eram legítimas somente as intervenções do sobrenatural patrocinadas pela própria Igreja[80]. Por exemplo, na Europa seiscentista, fitas cortadas pelos padres com a medida das imagens dos santos eram amarradas na cintura para remover dores, doenças e realizar o pedido de quem as viesse guardar. Os bentinhos, as figuras e medalhas de santos e as orações escritas depois de benzidas pelos sacerdotes eram postas entre livros, debaixo dos travesseiros ou dobrados e costurados em forma de uma pequena bolsa, carregada junto ao corpo para combater os males e garantir a proteção do santo retratado. Aspergir água benta, benzer com o sinal da cruz e repetir preces consideradas "poderosas" afastavam os maus espíritos. Até mesmo o futuro poderia ser consultado com a leitura do Evangelho. "As pessoas acreditavam que assim consultava-se diretamente a Deus, pois, segundo os ensinamentos do clero, no Evangelho estavam contidas as suas palavras e a sua vontade"[81].

A missa e os sacramentos tinham, aos olhos do povo, a força de atos mágicos. O mistério da eucaristia – no qual o padre realiza a transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo, posteriormente ingerido pelos fiéis para que fossem absolvidos dos pecados – era tido como uma demonstração do poder divino. As ladainhas ritmadas, as rezas proferidas em latim, o som dos sinos e campânulas, a imponência dos trajes sacerdotais, o altar consagrado com relíquias de santos e purificado pela fumaça aromática dos turíbulos, enfim todos estes aspectos contribuíam para que o ato litúrgico exercesse um fascínio mágico

[80] SOUZA, 1986, p. 89.
[81] Idem. Ibidem, p. 161.

sobre os fiéis – como se ali estivesse sendo aberto um acesso privilegiado ao mundo do sobrenatural sob os olhos extasiados dos anjos e santos pintados nos tetos das capelas[82].

Para Roger Bastide, o fascínio pelo pensamento mágico – do qual a Igreja deliberadamente soube tirar vantagens para converter, reprimir e atrair os fiéis – está ligado ao poder do desejo e guarda toda a ilogicidade vibrante, toda a paixão obstinada pela realização do que se deseja e que se nunca desespera. "Se esses gestos mágicos malogram, é preciso encontrar meios mais fortes, processos de ação mais poderosos"[83]. O insucesso não provoca o ceticismo em relação às práticas mágicas, mas abre espaço para a ação de outros mecanismos que venham permitir ao desejo (individual ou coletivo) ser atendido.

O autor explica que o sincretismo mágico não é o efeito de um simples contato entre civilizações, nem é o efeito da pressão do colonizador sobre os povos colonizados. O sincretismo acontece a partir do aumento, desenvolvimento e intensificação das práticas mágicas dos ameríndios e dos africanos pela utilização de processos católicos dentro de um contexto inteiramente novo. Ou seja, os ritos católicos não são mais religiosos, mas ritos mágicos, por si mesmo eficientes para abrir e fechar o corpo do fiel; e o padre não é um sacerdote, mas um temível feiticeiro que seria capaz de manter a superioridade do homem branco sobre os povos colonizados[84].

A esse catolicismo, o qual – no Concílio de Trento – a cúria considerou "imperfeito", que índios e negros foram convertidos, inclusive para a contenção de prejuízos causados pela grande mortalidade da mão-de-obra servil. Neste sentido, a interferência da Igreja na vida cotidiana poderia ser percebida na medida em que persuadia os fiéis a aspirarem à vida eterna

[82] Cabe lembrar que uma das preocupações do Concílio de Trento era com o excesso de misticismo que envolvia a liturgia e os sacramentos, considerando as práticas religiosas populares como fruto de uma "cristianização imperfeita". A reação imposta pela Igreja, preocupada com a depuração da espiritualidade, dissolveu o universo mágico que envolvia o homem europeu mais rapidamente do que aqueles que habitavam na colônia, pois as manifestações sincréticas serviam de controle social e ideológico. "Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca saúde" (ANTONIL. *Apud* SOUZA, 1986, p. 93).

[83] BASTIDE, 1971, p. 383-384.

[84] Idem. Ibidem, p. 385.

no céu como prêmio por uma vida terrena de sofrimento. O aculturamento religioso visava promover a aceitação, por parte dos negros, da dura realidade da escravidão e diminuir o número de fugas, rebeliões, suicídios e abortos. Em contrapartida, o escravo enquanto cristão tinha direito de folgar aos domingos e dias santos[85]. Os feriados religiosos não eram destinados apenas ao descanso, mas também aos festejos e celebrações que, de diversas maneiras, incluíam as populações afro-brasileiras – quer fosse pelo culto a santos negros como São Benedito e Nossa Senhora Aparecida; quer pela tolerância às músicas e danças, conhecidas genericamente como batuques[86].

Com o poder de estabelecer a fronteira entre o certo e o errado, o bem e o mal, o sagrado e o profano, o catolicismo tornou-se um verdadeiro divisor de águas na mentalidade dos brasileiros. Se a enorme influência da Igreja, por um lado, contribuiu para a conservação de diversas tradições africanas, que puderam se desenvolver num contexto social razoavelmente pacífico, como os primeiros candomblés, cujo surgimento teria sido facilitado pelas irmandades de pretos. Por outro lado, a conquista e manutenção dessa estabilidade dependiam de que cada grupo aceitasse como "natural" e "justa" a posição que ocupavam na engrenagem social. Conclui-se, portanto, que o catolicismo promoveu no Brasil uma paz social que justificava o escravismo e o "genocídio cultural" com base em arraigados preconceitos raciais: considerava normal a superioridade cultural de indivíduos de origem européia, a inferioridade dos descendentes de africanos e a inapta pureza dos índios. Dessa forma, o caráter obrigatório de se professar a fé católica penetrou tão profundamente no inconsciente do povo brasileiro, que não nos causa estranheza a mais famosa yalorixá da Bahia, Mãe Menininha do Gantois, declarar-se católica: "como todos os brasileiros"!

---

[85] A respeito da possibilidade de os escravos não trabalharem nos feriados santificados se verifica com mais freqüência nas cidades. Sobre esse tema ver CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Umbanda – uma religião brasileira**. São Paulo, FFLCH/USP-CERU, 1987;. p. 50; e LIGIÉRO e DANDARA. 1998, p. 60.

[86] LIGIÉRO e DANDARA, 1998, p. 60.

2.3 A religiosidade dos escravos no Brasil

Falar de religião afro-brasileira implica conhecer a cultura dos povos africanos e as tentativas de sobrevivência dessa mesma cultura no solo brasileiro. Portanto, a África não é o personagem principal do nosso tema, mas o local de origem das populações que vão interagir com os elementos do Novo Mundo. Para este fim, se faz necessário compreender o pensamento do homem africano – cujas relações com o sagrado visam assegurar uma vida perene – e o papel deformador da escravidão impondo rupturas a toda infra-estrutura social (organização familiar e sistemas políticos e econômicos) que não tinha como sobreviver fora da África. Assim, o único ponto de resistência foi a superestrutura cultural, ou seja, a maneira de sentir, de pensar e de se relacionar com o sagrado. E, até mesmo este, precisou se adaptar à nova realidade social: inter-relações com o senhor e com os grupos culturais diferentes[87]. Carlos Eugênio Soares, lembra que foi somente na experiência do cativeiro e da diáspora, que os negros puderam se descobrir enquanto africanos e partilhar uma herança comum. "A identidade étnica criada pelo tráfico, silenciadora da identidade nativa, seria substituída, por sua vez, pelo novo código construído no cativeiro, em conflito com as identidades '*crioullas'* e brancas" [88].

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

[87] Cf. CONCONE, 1987.

[88] SOARES, Carlos Eugênio L. **A negrada instituição: os capoeiras na Corte Imperial (1850-1890)**. Rio de Janeiro: Access, 1999, p. 17.

apenas no final do século XVIII. Os escravos de origem banto foram espalhados por quase todo o litoral brasileiro e pelo interior, principalmente, Minas Gerais e Goiás.

Desse grupo, calcula-se que tenha vindo o maior número de escravos. Portanto, não é de se estranhar a presença determinante da cultura banto na cultura ocidental, seja no aspecto religioso (macumba, vodu), musical (Samba, Mambo, Rumba) ou mesmo estético (Cubismo, Arte Naif, Carnaval). Observa-se os empréstimos da religiosidade banto na Umbanda com a presença de elementos da performance ritual (música, dança e transe), de elementos pictográficos (pontos riscados, simbolismo das cores), dos elementos ritualísticos (pemba, plantas, pedras). A contribuição da tradição banto destaca-se também por meio de elementos filosóficos como o culto aos mortos, o culto à natureza e o dogma da reencarnação[89].

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

Os negros, vendidos como escravos, eram capturados diretamente pelos europeus ou comprados em regiões de intenso comércio escravista, como a do Golfo do Benin, conhecida como Costa dos Escravos. Em muitos casos, os negros vendidos nessas regiões eram aprisionados por tribos inimigas ou pertenciam a facções rivais dentro da própria tribo. Pierre Verger relata o caso de uma rainha daomeana que fora vendida como escrava e veio parar na

[89] Segundo José Luiz Ligiero, a cultura congolesa associava a alma humana ao movimento do Sol sobre a Terra com sucessivas voltas ao seu redor. Assim, ao nascente corresponderia o momento da concepção, ao meio dia o apogeu da maturidade, ao poente a morte e à meia-noite o momento mais profundo do mergulho da alma desencarnada no oceano do mundo espiritual que se pensava localizado embaixo dos pés, além das entranhas da Terra. Cf. LIGIÉRO e DANDARA, 1998, p. 50.

cidade de São Luiz, no Maranhão, em fins do século XVIII. E nessa cidade, no terreiro Casa das Minas, ainda existente, teria se difundido o culto aos deuses (voduns) da família real[90].

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

A catequese dos negros não promoveu, salvo em raras exceções, qualquer modificação nas condições desumanas de trabalho e nem aliviou os castigos físicos aos quais poderiam ser submetidos. Esta atitude contraditória da Igreja fez com que a catequese e a manutenção da escravidão andassem de mãos dadas. Um acordo entre a Coroa portuguesa e a Igreja dizia que o escravo deveria ser batizado no prazo máximo de cinco anos depois de chegado ao Brasil. Assim, competia à Igreja aplicar os sacramentos básicos que os transformassem de pagãos e pecadores em cristãos. O batismo e a adoção de um nome cristão – geralmente de inspiração bíblica ou de santos como José, Maria, Sebastião e Benedito – não lhes garantiu, entretanto, nenhum tratamento fraterno ou mesmo humano. Aos escravos, era ensinada a resignação e a obediência ao senhor de engenho como forma de alcançar o céu e redimir os pecados das

[90] VERGER, Pierre. Uma rainha africana mãe-de-santo em São Luiz. **Revista USP**, n. 6. São Paulo, 1990. p. 151-8.

próprias almas. A comparação entre as privações da vida do escravo e os sofrimentos de Cristo era freqüentemente utilizada para consolá-los.

A vida sexual dos negros também era vigiada para que se pudesse combater o pecado da promiscuidade e preservar a moral católica. Os casais se formavam a partir da preferência do senhor de engenho, tendo em vista a procriação de filhos saudáveis para o trabalho na lavoura, e o casamento era abençoado pelo padre local. Com relação ao sexo entre brancos e negros, a moral era mais condescendente diante da evidência dos freqüentes nascimentos de filhos bastardos do senhor de engenho com as escravas ou os filhos destes, que se iniciavam sexualmente com as negras. Para esses mulatos, que continuaram escravos, o destino reservado foi a dupla discriminação: a dos brancos que os consideravam negros e a destes que os consideravam brancos[91].

A Igreja, vinculada a interesses diversos, ora tentava disciplinar a vida religiosa dos escravos, ora fazia vistas grossas às danças, cânticos e rezas realizadas em domingos e feriados santificados, nos terreiros das fazendas, em frente às senzalas. Nessas ocasiões os padres preferiam acreditar na justificativa de que os "batuques" eram homenagens aos santos católicos feitas na língua natal. O colonizador português, quando admitia os batuques, era porque, além de considerá-los como uma diversão inofensiva (folclore), julgava necessário haver certa dose de diversão em benefício do próprio rendimento do trabalho[92]. Acreditava-se, também, que as festas dos negros era uma forma de manter viva a rivalidade entre grupos de escravos provenientes de nações inimigas. Assim, a organização de rebeliões ficaria mais difícil se não fossem criados laços de solidariedade entre as etnias africanas que as aproximassem contra o inimigo comum: os senhores de escravos.

---

[91] SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1996, p. 32.

[92] Aparentemente a mão-de-obra escrava funcionava melhor quando lhe era permitida alguma liberdade para os divertimentos. Cf. CONCONE, 1987, p. 49.

Se as danças e músicas foram toleradas, o aspecto mágico da religiosidade africana foi duramente combatido. O babalaô (sacerdote), ao manipular objetos, fazer sacrifícios de animais e invocar secretas orações, acredita poder entrar em contato com os deuses (orixás), conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas. Por esses princípios, a magia africana era vista como prática diabólica pelas autoridades eclesiásticas, como já havia ocorrido com as religiões indígenas, principalmente porque, sendo o catolicismo colonial também uma religião fortemente magicizada, era preciso distinguir a fé católica nos santos, almas benditas e milagres, das crenças consideradas "primitivas" nas quais entidades incorporavam, espíritos recebiam alimento sacrificial de sangue e adivinhos operavam curas. Da mesma forma, era preciso distinguir a ingestão da hóstia, representando o corpo de Cristo, da antropofagia ritual dos índios.

O tribunal do Santo Ofício da inquisição, durante visita ao Brasil, perseguiu e condenou muitos negros por considerar os batuques, com cantos e danças frenéticas, como invocações ao demônio – à semelhança dos sabás europeus[93]. O transe dos negros era visto como demonstração de possessão demoníaca e as adivinhações, sacrifícios e outras práticas mágicas eram classificadas como bruxaria, "magia de negro"[94]. Como se vê, a religião africana era considerada coisa do mal, do diabo e ofensiva ao Deus católico.

A partir de fins do século XVII, o catolicismo brasileiro, até então uma religião doméstica centrada na capela da fazenda, passou a ser uma religião das cidades que se formavam ao redor dos engenhos de açúcar, no litoral, ou das minas de ouro, no interior[95]. As igrejas tornaram-se os principais centros aglutinadores das atividades religiosas e pontos de convergência da comunidade, que era formada pelos segmentos básicos da sociedade colonial: a aristocracia, o clero e os escravos.

---

[93] Cf. SOUZA, 1986.

[94] O termo "magia de negro" ficou popularmente conhecido como "magia negra" e estava associado a toda magia feita para o mal.

[95] Cf. SILVA, 1996, p. 36.

Se a religião promovia, portanto, certa aproximação entre negros e brancos e facilitava o contato entre classes sociais opostas, era preciso que a Igreja controlasse essa aproximação, mantendo os grupos subordinados tanto no interior das instituições católicas como na sociedade fora dela. Marisa de Carvalho Soares explica que no Rio de Janeiro setecentista a irmandade de São José reunia as famílias mais ilustres da cidade; pretos e crioulos seriam devotos de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário; e os pardos, de Nossa Senhora da Conceição[96]. Para a historiadora, seria impossível pensar a hierarquia social no Rio de Janeiro do século XVIII sem levar em conta a hierarquia dos homens e dos santos.

O ofício da missa e a realização das festas religiosas ou cívicas que envolviam procissões, autos e folguedos quebravam a rotina de trabalho, marcando os domingos e feriados santificados. Eram momentos privilegiados de reunião da sociedade, de convergência da população urbana e das vizinhanças. Tornados católicos, os negros escravos e a população mestiça tinham o direito de freqüentar a missa e as igrejas dos senhores. Contudo, só faziam isso em espaços reservados a eles, como nos pórticos de onde assistiam a missa de pé. A nave principal ficava reservada às famílias senhoriais, as quais ocupavam os bancos de acordo com a riqueza e o prestígio que desfrutavam na sociedade. Quanto mais rica e poderosa, mais próximas ficavam do altar. Nas procissões que percorriam as ruas da cidade, a aristocracia branca, o clero, os negros e os mulatos desfilavam sempre de modo a não se misturarem. Marisa de Carvalho Soares lembra que na hierarquia das agremiações religiosas leigas, africanos e crioulos, pretos e pardos situam-se sempre nas últimas alas do cortejo. A pesquisadora sublinha que também entre eles havia distinção: dentre os mais respeitados estavam os mulatos e pretos forros, no outro extremo ficavam os africanos recém-chegados, chamados de "pretos novos" [97].

---

[96] SOARES, Marisa de Carvalho. **Devotos da Cor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 136.

[97] Idem. Ibidem, p. 137.

Ao participar dessas cerimônias, o negro incorporou a elas o próprio modo de ser, marcado pela alegria, música, dança e utilização de instrumentos de percussão. O viajante Auguste de Saint-Hilaire, que esteve no Brasil entre 1816 e 1822, relata que durante a procissão das Cinzas, em Minas Gerais, por influência dos negros, a cerimônia tornara-se irreverente, com "ridículas palhaçadas que se misturavam com o que a religião católica tem de mais respeitável"[98]. Os alemães Johann von Spix e Carl von Martius, que estiveram no Brasil nessa mesma época em visita a Salvador, narram que o vozerio e os "divertimentos extravagantes" do grande número de negros, reunidos durante os festejos do Senhor do Bonfim, "dão a essa festa popular uma feição estranha e excêntrica, da qual só pode fazer idéia quem observou as diversas raças na sua promiscuidade"[99]. Marisa de Carvalho Soares, ao analisar a realização das folias na Bahia, comenta que os excessos cometidos pelos negros levaram à proibição de a irmandade do Rosário de Salvador sair às ruas. A autora explica que a cortejo tinha passagem solene. O retorno, entretanto, era o momento de subversão da ordem[100].

As investidas da elite branca contra as transformações que a religiosidade africana impôs ao catolicismo fizeram com que a Igreja, em muitos casos, proibisse a realização das cerimônias dos negros junto com as festas católicas. A separação entre brancos e negros imposta pela Igreja poderia ser observada, também, na criação das irmandades dos "homens pretos"[101]. Os negros, impedidos de participar das irmandades dos brancos, foram reunidos em irmandades religiosas próprias, separadas segundo a cor da pele e a condição de escravo ou de liberto. Uma das mais conhecidas irmandades foi a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, estabelecidas em vários pontos do Brasil. Estas irmandades, criadas pelos jesuítas

---

[98] SAINT-HILIARE, Auguste de. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco**. São Paulo: Edusp, 1975. p. 66.

[99] SPIX, Johann von e MARTIUS, Carl F. P. von. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo: Edusp, 1981. p. 152.

[100] SOARES. Op. Cit, p. 155.

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

em 1586, eram o espaço possível para a doutrinação coletiva e visavam atrair os negros – através da devoção aos santos de cor preta – às obrigações sacramentais prescritas pelo Concílio de Trento. Em geral, as irmandades reuniam escravos de uma mesma nação africana e muitas vezes eram exclusivas de homens ou de mulheres. Na Bahia, os daomeanos (jejes) foram agrupados na confraria do Senhor da Redenção, os negros angolas na Ordem Terceira do Rosário, os mulatos na Ordem do Senhor da Cruz[102]. Preocupada em traduzir o catolicismo para a compreensão dos negros, a Igreja permitia que as irmandades organizassem os próprios folguedos como forma de participarem das comemorações cristãs.

Cabe lembrar que não existia no século XVIII a mentalidade abolicionista do século XIX. O que o escravo alvejava era a alforria. Quando isso não era possível, buscava outras formas de escapar ao controle do senhor, em alguma esfera de sua vida cotidiana. Marisa de Carvalho Soares argumenta que, no universo escravista, a liberdade poderia ser a escolha de parceiros conjugais, a permissão de freqüentar os batuques ou a possibilidade de filiar-se a uma irmandade. As irmandades religiosas seriam uma das poucas vias de acesso à experiência da liberdade e ao reconhecimento social[103]. Os escravos tinham também, nessas agremiações, uma importante associação de auxílio mútuo. Se, por um lado, as contribuições dos afiliados constituíam uma forma de pecúlio para comprar a alforria; pagar advogados para demandas "justas" de um escravo contra seu proprietário[104]; assegurar um enterro cristão aos membros associados (o que geralmente era feito misturando-se as ladainhas católicas com os ritos funerários da nação africana do morto); e a construção de igrejas próprias para os negros[105], por outro lado, as irmandades de pretos teriam contribuído para a organização dos primeiros candomblés baianos. Nos terreiros jeje-nagô as imagens de santos católicos aparecem em partes externas do templo, contudo o assentamento da energia estava mesmo nas pedras

[102] BASTIDE. 1971. p. 171.

[103] SOARES, 2000, p. 166.

[104] Cf. Idem. Ibidem, p. 225.

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

sagradas que se encontram veladas sob os panos e plantas dos altares, escondidas da curiosidade e do preconceito.

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

Ainda que os povos bantos tenham chegado ao Brasil antes dos iorubás, a acentuada influência destes últimos demonstra que a liderança iorubá foi aceita e reforçada pelas demais etnias africanas. Ligiéro acredita que foi a conservação do idioma iorubá o fator mais importante para o predomínio desta cultura sobre a cultura banto. "É na língua que se encontra codificada grande parte das informações que constituem a identidade de um povo, e os demais idiomas africanos presentes no Brasil já se teriam fragmentado com o tempo"[106].

Para o autor, o domínio dos iorubás no contexto afro-brasileiro deveu-se também a certa dose de diplomacia na organização multicultural dos terreiros. Além de agruparem num único templo divindades antes cultuadas separadamente em diversas regiões da África, os iorubás incorporaram ao próprio panteão as divindades Nanã, Obaluaiê e Oxumarê – a tríade de orixás cultuados pelos daomeanos. E, também, reservaram um discreto espaço para entidades de ascendência congolesa e ameríndia: caboclos, pretos velhos e exus, no mais das vezes agrupados sob o nome genérico de "eguns" (espíritos dos mortos) [107].

[106] LIGIÉRO e DANDARA, 1998, p. 54.
[107] Idem. Ibidem, p. 56.

2.4 O Kardecismo no Brasil

O Espiritismo, depois do Catolicismo, é a tradição de origem européia mais importante na formação da Umbanda, interferindo diretamente no discurso doutrinário. Os Livros de Allan Kardec são as referências literárias mais citadas quando se trata de explicar a origem dos conceitos fundamentais à prática religiosa como a reencarnação, a lei do "carma" e a evolução espiritual adquirida através da prática do amor ao próximo. Formalmente, a obra de Kardec contém, também, a matriz do tom racional e científico que permeia a retórica umbandista, mesmo quando as informações veiculadas baseiam-se exclusivamente na fé que o crente pode depositar.

Hippolyte Léon Denizard Rivail, ou simplesmente Allan Kardec[108], fundou o espiritismo na França. Para Sandra Jaqueline Stoll, Kardec estabeleceu os termos da inserção do Espiritismo no contexto religioso da modernidade quando definiu – na Introdução de seu primeiro livro, *O Livro dos Espíritos* (1858) – "que a doutrina espírita ou espiritismo tem por princípio as relações do mundo material com os espíritos ou seres do mundo invisível"[109]. Embora Kardec tenha admito que o pensamento que inaugurara não representava uma idéia nova, podendo ser encontrado, em fragmentos, "na maioria dos filósofos da Índia, do Egito e da Grécia"[110], Stoll sublinha que os argumentos do filósofo francês reproduziam também a visão cientifica da época, absorvendo, por exemplo, o evolucionismo de Charles Darwin[111] para promover uma revisão da doutrina espírita no livro *A Gênese* (1868), no qual procurou

[108] Comenta-se que o pseudônimo Allan Kardec, lhe fora revelado em uma sessão espírita como sendo o nome que tivera em uma encarnação anterior, quando viveu como um druida na antiga Gália, na época do imperador romano Júlio César.

[109] KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. *Apud* STOLL, Sandra Jaqueline. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo: Edusp, 2003, p. 36.

[110] KARDEC, Allan. **O espiritismo em sua mais simples expressão**. *Apud* STOLL, 2003, p. 36.

[111] Cf. DARWIN. *A Origem das espécies* (1859).

conciliar razão e fé na questão da origem da raça humana[112]. Para a antropóloga, essa discussão é, no conjunto da doutrina, secundária.

> Mas serve como parâmetro para se problematizar, nos mesmos moldes, a origem e a evolução dos espíritos, questões que introduzem a temática doutrinária propriamente dita: o destino pós-morte, a reencarnação e a vida "na erraticidade". São esses os temas tratados nos demais capítulos d'O *livro dos espíritos*. [113]

De modo bastante resumido, a doutrina Kardecista postula que a vida transcorre num universo temporal e causal, no qual os indivíduos recebem de volta os resultados das próprias ações passadas. Neste contexto, o egoísmo seria a fonte de todos os males e a caridade a fonte de todas as bênçãos. O trabalho do encarnado na Terra, pautado pelo bem comum, é tido como um pré-requisito para a evolução espiritual e a conquista de dimensões superiores de existência, objetivo que seria buscado incansavelmente através de sucessivas encarnações. Do mesmo modo, enfatizam-se o livre-arbítrio e a força de vontade como peças chaves no caminho da espiritualização da espécie humana. Todas essas considerações são vistas como conseqüências lógicas da eternidade da alma, cuja realidade é, para Kardec, dedutível a partir da observação metodológica de fenômenos mediúnico-espirituais[114]. Do ponto de vista religioso, o Espiritismo postula a existência de Deus. Entretanto, este Deus estaria inacessível aos homens dada a incomensurável distância que os separa. Mais próximo encontram-se os espíritos desencarnados para quem a missão de ajudar a humanidade seria o meio de expiar faltas passadas e, assim, progredir em busca da perfeição.

No Brasil, o primeiro centro espírita data de 1865, quando Luís Olimpio Teles de Menezes fundou, em Salvador, o Grupo Familiar do Espiritismo. Entretanto, desde o início

---

[112] Cf. STOLL, 2003, p. 44-46.

[113] Idem. Ibidem, p. 47.

[114] LIGIÉRO e DANDARA, 1998, p. 62.

dos anos 60 que já se realizavam sessões secretas na Corte[115], atraindo o interesse das elites e das classes médias locais, dentre os quais intelectuais, médicos, engenheiros e militares. A literatura e a escrita foram importantes instrumentos de divulgação da doutrina de Allan Kardec. O grupo liderado por Teles de Meneses foi responsável pela edição do primeiro jornal espírita no país: *Echos de Além-Tumulo*, editado em 1869. O periódico, além de permitir acesso à doutrina de pessoas que não dominavam o idioma do codificador do Espiritismo – o Francês –, desencadeou a ira da hierarquia eclesiástica que se traduziu em Carta Pastoral alertando os diocesanos "contra os erros perniciosos do Espiritismo"[116].

Em 1875, a Livraria Garnier lançou a primeira versão em português d'O *Livro dos Espíritos*. A reação da imprensa foi de profundo repúdio. Entretanto, Ubiratan Machado argumenta que se os "intelectuais da época eram racionalistas e céticos, o povo, ávido de soluções mágicas, esgotou rapidamente o livro"[117]. Naquele mesmo ano, Garnier lançaria mais três títulos espíritas: *Como e porque me tornei espírita*, de J. B. Borneau, e mais duas obras de Kardec, *O livro dos médiuns* e *O Céu e o inferno*[118].

O investimento no campo editorial, porém, não foi a única estratégia adotada pelos espíritas para divulgar o kardecismo. A Federação Espírita Brasileira (FEB) também desempenhou importante papel na divulgação da doutrina kardecista em todo país. A instituição, fundada em 1884, desempenhou o duplo papel de orientar doutrinalmente a profusão de grupos espíritas e de representá-los institucionalmente. Entre as atividades desempenhadas pela FEB encontravam-se a realização de sessões religiosas e serviços de caráter assistencial, como a aplicação de passes, o "receituário mediúnico"[119] e a doação de

---

[115] MACHADO. Ubiratan. **Os Intelectuais e o Espiritismo**. 2ª Edição. Niterói: Lachâtre, 1997, p. 73.

[116] SILVEIRA, Don Manuel Joaquim da. **Carta Pastoral**. In: MACHADO, 1997, p. 90.

[117] Idem. Ibidem, p. 129.

[118] Id. Ibid.

[119] A prática receitista consistia em um espírito prescrever um tratamento médico ao consulente. Na maioria das vezes, os medicamentos prescritos eram homeopáticos e a Federação Espírita Brasileira durante muito tempo aviava essas receitas. Por esse motivo, esta prática foi muito combatida na primeira metade do século XX, sendo percebida como exercício ilegal da medicina. Sobre as atividades de Federação Espírita Brasileira ver GUIMBELLI. **O cuidado dos mortos**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

remédios homeopáticos. Aliás, Sandra Jaqueline Stoll acredita que as atividades terapêuticas praticadas pelo espiritismo contribuíram decisivamente para consolidar a nova religião no cenário nacional, tornando famosos os médiuns Francisco Cândido Xavier, Zé Arigó, Dr. Queiroz, Geraldo de Pádua e Divaldo Franco[120]. "Além dos 'passes' e da atividade receitista, as chamadas 'cirurgias espirituais' constituem uma das formas mais conhecidas de divulgação doutrinária" [121].

Nesta perspectiva, a antropóloga consolida a idéia de que, embora, no Kardecismo francês prevaleça a ênfase na dimensão científica – uma vez que fora definido como sendo, ao mesmo tempo, uma filosofia, uma doutrina e uma ciência –, no Brasil predominou a feição mística e religiosa[122]. Tal peculiaridade levou o Espiritismo brasileiro a se adaptar a um contexto multicultural no qual predominavam práticas do catolicismo popular e dos cultos afro-indígenas. Cândido Procópio Camargo, na década de 1960, já perguntava se o aspecto religioso da obra de Kardec não seria o responsável pelo sucesso entre tantos brasileiros[123], implicando, inclusive, no "rompimento da barreira de classe: religião da elite a princípio, o Espiritismo se disseminou rapidamente entre os segmentos mais populares"[124]. Sandra Jaqueline Stoll atenta para outros autores que atribuem o "abrasileiramento" do Espiritismo ao fato de que aqui a população desfrutaria de uma "intimidade" em lidar com santos, eguns e orixás[125].

Mesmo assim, as tradições africanas e ameríndias sofreram vigorosa discriminação entre os kardecistas mais ortodoxos, uma vez que consideravam os espíritos de índios e negros como "involuídos" e "carentes" de luz, apesar de Kardec não ter escrito qualquer linha a respeito da inferioridade espiritual de qualquer raça humana. Contudo, apoiavam-se na visão evolucionista do autor, quando este estabeleceu diferenças entre povos bárbaros e civilizados:

---

[120] STOLL, 2003, p. 51

[121] Idem. Ibidem.

[122] Id. Ibid, p. 53.

[123] CAMARGO. Cândido Procópio. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961, p. 4.

[124] STOLL, Op. Cit, p. 51.

[125] Idem. Ibidem, p. 55.

> 787 – Não há raças rebeldes, por sua natureza, ao progresso?
> R: Há, mas vão aniquilando-se corporalmente, todos os dias.
> a) Qual será a sorte futura das almas que animaram essas raças?
> R: Chegaram, como todas as demais, à perfeição, passando por outras experiências.
> b) Assim, pode dar-se que os homens mais civilizados tenham sido selvagens e antropófagos?
> R: Tu mesmo o foste mais de uma vez, antes de seres o que és. [126]

Neste contexto, os adjetivos "selvagem" e "antropófago" estariam relacionados, principalmente, aos nativos dos continentes africano e americano. Assim, os espíritos de índios e pretos teriam que aceitar a superioridade da cultura ocidental, buscando-a como ideal, se desejassem evoluir espiritualmente. Ubiratan Machado lembra até que a filosofia espírita insistia em perceber a escravidão como "um fenômeno social de imposição cármica"[127]. Entretanto, o autor adverte que as ações da FEB foram abertamente abolicionistas, inclusive, patrocinando uma subscrição popular para alforriar escravos[128].

Tanto Machado quanto Stoll acreditam que se pode falar em um Espiritismo à brasileira: extremamente sincrético, enriquecido com várias práticas do catolicismo popular e de hábitos religiosos dos negros. Machado chega a propor três tipos de espiritismo: (1) o *espiritismo kardecista*, fiel às formulações francesas; (2) o *espiritismo popular*, o mais expressivo, apresentando intenso sincretismo com as crenças e hábitos do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras; (3) e o *baixo espiritismo*, que em última análise seria o abastardamento do espiritismo popular quando desaguava nas práticas da magia negra[129].

Sandra Jaqueline Stoll, por sua vez, realizou exaustivo estudo sobre o abrasileiramento do Espiritismo, revisando as principais obras bibliográficas das últimas quatro ou cinco décadas. No livro *Espiritismo à Brasileira*, a autora divide esta bibliografia em duas: entre

---

[126] KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. 79 edição. Brasília: Federação Espírita Brasileira, [1997?], p. 367.
[127] MACHADO, 1997, p. 172.
[128] Idem. Ibidem.
[129] Id. Ibid, p. 165.

aquelas que interpretam o espiritismo brasileiro como uma reinterpretação da matriz francesa, adequando a doutrina às especificidades históricas e culturais locais. Neste sentido, partindo do pressuposto de que a ordem cultural não é estática, "o Espiritismo 'à brasileira' seria uma versão original [recriação] e não um produto 'menor', 'adulterado' ou desviante" [130]. E a outra via interpretativa, utilizada com mais freqüência, seriam aquelas obras que balizam suas relações no campo mediúnico em termos de simples oposição, contrapondo o kardecismo às religiões de matriz africana: "onde o Espiritismo é definido como uma espécie de espelho invertido destas, seja quanto às suas características sociais e étnicas, seja quanto à estrutura ritual e doutrinária" [131].

A antropóloga propõe, conduto, outro viés para se interpretar o abrasileiramento da doutrina de Kardec, sem que isto negue a pertinência das interpretações anteriores. Estas tendem, no entanto, a ocultar ou relegar a um segundo plano as relações mantidas pelo Espiritismo com a religião hegemônica no país, o Catolicismo.

> O espiritismo é uma religião importada, que se difunde no país confrontando-se com uma cultura religiosa já consolidada, hegemônica e, portanto, conformadora do *ethos* nacional. Sua difusão, como postulam certos autores, foi em parte favorecida pelo fato das práticas mediúnicas já estarem socialmente disseminadas, de longa data, no âmbito das religiões de tradição afro. No entanto, em contraposição a estas, o Espiritismo define sua identidade, elegendo como sinais diacríticos elementos do universo católico. Deste, porém, não endossa apenas (...) certas práticas rituais. O Espiritismo brasileiro assume um "matiz perceptivelmente católico" na medida em que incorpora à sua prática um dos valores centrais da cultura religiosa ocidental: a noção cristã de santidade. [132]

Assim, pode-se concluir, que enquanto na França, em busca de legitimidade e de singularização, Allan Kardec reivindicou para a doutrina espírita o estatuto de ciência; no Brasil, essa tendência foi mantida apenas por alguns grupos da elite. O viés dominante consistiu-se em atribuir à doutrina uma feição essencialmente religiosa. O Espiritismo

---

[130] STOLL, 2003, p. 58. Nesta linha de pensamente encontrar-se-iam as obras de Cândido Procópio Camargo e Patrícia Birmam.

[131] Idem. Ibidem. Diana Brown, Renato Ortiz e Yvonne Maggie, são exemplos deste viés interpretativo.

[132] STOLL, 2003, p. 61.

brasileiro sofreu, portanto, as interferências do catolicismo popular e das religiões de possessão de matriz afro-brasileiras – que para Ortiz significaram, ao mesmo tempo, o "empretecimento" da matriz francesa e o "embranquecimento" das tradições de matriz africana[133] –; como também sofreu a interferência do catolicismo tradicional – que para Stoll teve a finalidade de conformar o espiritismo a um *ethos* nacional já consolidado, favorecendo a propagação e aceitação da doutrina entre a população. Tais relações com a sociedade brasileira influenciarão um grupo de intelectuais a edificar uma nova religião ao longo do século XX: a Umbanda.

2.5 Considerações finais

Para finalizar este capítulo, onde foram apresentados as principais tradições culturais que permitiram o aparecimento da Umbanda no Brasil: o culto à natureza deificada e aos antepassados dos nativos; o catolicismo imposto pela Coroa portuguesa associado às tradições da religiosidade popular trazidas pelos colonos ibéricos; a resistência da identidade cultural na diáspora africana, traduzida no culto velado aos orixás nas irmandades de pretos católicos; o discurso racional do Espiritismo francês, que no Brasil ganhou cores novas e se consolidou como uma religião das classes médias em ascensão. Todas essas especificidades culturais, que se amalgamaram ao longo de mais de 400 anos de colonização, apresentavam a magia como núcleo comum. Afinal, como lembra Laura de Melo e Souza, o Brasil foi simultaneamente paraíso e inferno, uma vez que viver na Terra de Santa Cruz era tarefa das mais árduas. Aqui, diante das inúmeras dificuldades, a feitiçaria era um meio de vida e as soluções mágicas renovavam a esperança em dias melhores.

[133] Cf. ORTIZ, 1999.

Nesta perspectiva, a macumba saltará da senzala para os porões da casa grande, antes de chegar aos salões da classe dominante: não mais como a macumba – "coisa de negro e de gente ignorante" – mas como Umbanda. A nova religião, anunciada para atender aos humildes, cairá no gosto de uma parcela da sociedade que começava a ascender na virada do século XIX para o XX e que buscava uma identidade própria. Assim, no próximo capítulo, veremos o contexto histórico em que se deu a ascensão de uma nova elite e que, por sua vez, permitiu a construção de uma religião brasileira.

3 O caboclo veio à Terra: contexto histórico do Movimento Umbandista

> O final do século XIX é marcado, no Brasil, por um grande balanço social devido a libertação dos escravos e a instauração da República (uma forma mais justa de governo), que iniciava a peregrinação no Brasil. A Corrente Astral de Umbanda aproveita esta reviravolta social e, por volta de 1889, lança o vocábulo UMBANDA em vários pontos do país. (TRINDADE, 1991, p. 53).

Como vimos no capítulo anterior, a Umbanda é uma religião formada a partir de fragmentos culturais das três etnias que se confrontaram no Brasil em 400 anos de colonização: ameríndia, européia e africana. Acreditamos que foi a partir dessa "matéria-prima" multicultural que os intelectuais da religião puderam construir todo um arcabouço doutrinário capaz de viabilizar a legitimação das práticas umbandistas no interior da sociedade brasileira. Neste capitulo, realizaremos uma breve revisão do período histórico entre a "anunciação" da Umbanda (1908) e sua consolidação como movimento público e organizado com a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939), de modo que seja possível compreender a lógica que norteou as estratégias de legitimação adotadas pelos principais atores do Movimento Umbandista. Afinal, seria ingênuo supor que a formação da nova religião tenha se realizado à margem dos processos mais gerais de um período extremamente rico em idéias e ações.

A manifestação de espíritos de negros e de indígenas já ocorria espontaneamente nos rituais da macumba desde meados do século XVIII. Acredita-se que, nesta época, 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 vocábulo "umbanda" vai ganhar *status* de religião a partir da "anunciação" da Umbanda, quando – segundo as tradições orais reproduzidas pelos umbandistas – o Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se numa

sessão da Federação Espírita de Niterói (instituição ligada à doutrina kardecista), no dia 15 de novembro de 1908. Na ocasião, a manifestação desta entidade espiritual, no médium Zélio de Moraes, causou tumulto à reunião e embaraços ao presidente da mesa, que imediatamente tentou doutrinar e afastar o espírito desconhecido, uma vez que este não tinha evolução suficiente para contribuir com algum ensinamento. Como sua presença não era bem vinda naquele local, o Caboclo das Sete Encruzilhadas anunciou que a partir do dia seguinte, na casa de seu médium, dar-se-ia início a uma nova religião, na qual os espíritos não seriam julgados pela condição social de sua vida pretérita, mas pelas mensagens que trouxessem. Revelou também que o nome daquela religião seria Umbanda[134].

Não temos condições de afirmar que os fatos tenham ocorrido exatamente conforme descrevemos acima[135]. O que nos interessa, em especial, é o fato de esse mito ser reproduzido com freqüência pelos adeptos da Umbanda para indicar uma origem, um marco fundador para a religião. A partir da narrativa da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, ou do "mito de origem" – para utilizar uma classificação cara aos antropólogos –, percebemos a "coincidência" de o evento ter ocorrido no mesmo dia em que se comemorava o 19º aniversário da proclamação da República do Brasil. Esta pista sugere que os umbandistas pretendiam manter estreitas relações com o sistema de governo recém instalado. Um intelectual da religião chegou a afirmar que a Corrente Astral de Umbanda (governo espiritual da Terra, segundo o autor) aproveitou as reviravoltas sociais que marcaram o último quartel do século XIX para

[134] A história de Zélio de Moraes, do Caboclo das Sete Encruzilhadas e da "anunciação da Umbanda" encontram-se no Anexos desta dissertação. Antes, porém, cabe-nos ressaltar que no Livro de Atas nº 1 da Federação Espírita de Niterói (atual Instituto Espírita Bezerra de Menezes) não há registro de reunião na data citada acima. Somos levados a supor, portanto, que se o fato efetivamente ocorreu, não foi na Federação, mas sim em um centro espírita filiado a esta e que por algum motivo o nome deste centro se perdeu ao longo das repetições desta tradição oral.

[135] Zélio de Moraes faleceu em 1975, as pessoas que testemunharam o fato também não se encontram mais entre nós. Resta-nos, assim, o depoimento dos militantes mais antigos, que tiveram oportunidade de conviver com o médium e que repetem a mesma narrativa. Atualmente encontra-se viva uma de suas filhas, Zilméia de Moraes Cunha, com 92 anos. A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – o primeiro templo de Umbanda fundado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, no dia 16 de novembro de 1908 – é atualmente dirigida por Lygia Cunha, neta de Zélio de Moraes. Fundador ou não da Umbanda, não se pode negar o caráter pioneiro do médium na institucionalização da religião, na abertura de novas casas com a finalidade de se manifestar essa forma de culto e na criação de federações com o objetivo de defender os interesses da Umbanda.

lançar o vocábulo "umbanda" em vários pontos do País[136]. A pretendida ligação entre a Umbanda e o sistema republicano pode ficar mais evidente se acrescentarmos que era, também, freqüente entre os intelectuais kardecistas correlacionar a difusão do Espiritismo no Brasil às conquistas sociais advindas com a abolição da escravatura e a proclamação da República.

De fato, as primeiras décadas do século XX se constituem numa época marcada por profundas mudanças socioeconômicas, por um processo de contestação política e pelo despertar de um nacionalismo que valorizava o povo brasileiro. Não foi por acaso que os intelectuais umbandistas empenharam-se na construção de uma identidade tipicamente nacional para a religião, que – como diria outro intelectual umbandista – "é a soma do que há de melhor nas três raças"[137]. Os intelectuais da religião, ao estabelecerem as normas de orientação para as práticas umbandistas, deixaram transparecer a influência do pensamento nacionalista comum naquele período histórico, no qual a imagem do brasileiro típico ainda estava sendo construída.

Assim, nos parece importante recuperar o processo histórico do despertar de um sentimento de brasilidade que, inicialmente, teve forte influência do Romantismo literário, no qual o Brasil era mais valorizado pela natureza exuberante que enchia de saudades o coração de Gonçalves Dias: "minha terra tem palmeiras, onde canta o sabiá; as aves, que aqui gorjeiam, não gorjeiam como lá". Nas últimas décadas do século XIX, entretanto, um sentimento de pessimismo tomava conta da elite intelectual brasileira, principalmente com a divulgação das idéias deterministas de Gobineau[138] e do darwinismo social de Spencer. Silvio Romero é um bom exemplo desse pessimismo quanto ao futuro do Brasil. Fruto de um determinismo climático, Romero atribuía ao habitat inóspito de nosso País (calor e a seca

[136] TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Ícone, 1991, p. 53.

[137] FONTENELR, Aluízio. **A Umbanda através dos séculos**. Rio de Janeiro. 1953, p. 76.

[138] Arthur de Gobineau avaliava que a população brasileira estava fadada a desaparecer em vista da degenerescência racial, resultado da mestiçagem entre brancos, índios e negros. O diplomata francês acreditava que a solução seria o incentivo a imigração européia, a fim de fortalecer a população remanescente com os altos valores morais da raça germânica. Cf. SKIDMORE, Thomas. **Preto no Branco**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 45.

periódica) motivos para que o brasileiro fosse um tipo "indiferente e apático"[139]. O autor preocupava-se também com a questão racial: julgava o português inferior ao ramo germano-saxão; via o índio como o mais decaído na escala etnográfica; e descrevia os negros como etnicamente derrotados. "A raça ariana, reunindo-se, aqui, a duas outras totalmente diversas, contribuiu para a formação de uma sub-raça mestiça e crioula, distinta da européia. Não vem ao caso discutir se isso é um bem ou um mal; é um fato e basta"[140]. Anos depois, entretanto, o autor concluiu que "o servilismo do negro, a preguiça do índio e o gênio autoritário e tacanho do português produziram uma nação informe sem qualidades fecundas e originais"[141].

Com a República, a esperança no país ganhou novo fôlego e o orgulho de ser brasileiro contaminava a intelectualidade diante das possibilidades de progresso da jovem nação. No livro *Porque me ufano do meu país*, editado para o público infantil, Afonso Celso enumera onze razões para justificar a superioridade do Brasil sobre qualquer outro país no mundo. Incluíam-se, entre elas, a grandeza territorial, a beleza da natureza, a variedade do clima e a ausência de calamidades naturais, a excelência das raças que formaram o povo brasileiro, a história que não registrou derrotas ou humilhações às mãos de outros povos. Em fim, um paraíso geográfico escolhido por Deus:

> Confiemos em nós próprios, confiemos no porvir, confiemos, sobretudo, em Deus, que não nos outorgaria dádivas tão preciosas para que as desperdiçássemos esterilmente [...]. Se aquinhoou o Brasil de modo especialmente magnânimo, é porque lhe reserva alevantados destinos. [142]

Contemporâneo de Afonso Celso, Euclides da Cunha não era tão otimista quanto o primeiro em relação ao povo brasileiro. Ele acreditava que a miscigenação era um sério problema para o Brasil. Previa, entretanto, a aparição de um produto homogêneo, que seria alguma coisa próxima do mameluco. Diante da questão que incomodava a elite brasileira se o

---

[139] ROMERO, Silvio. *Apud* SKIDMORE, 1976, p. 50.

[140] Idem. Ibidem, p. 51.

[141] Id. Ibid, p. 52.

[142] CELSO, Afonso. **Porque me ufano do meu país**. Rio de Janeiro: [s.n], 1901, p. 199.

processo biológico de miscigenação afetava o processo histórico de construção da nação, Euclides da Cunha acreditava ser um equívoco esperar pela homogeneização da população para promover a integração política e econômica. Para o autor, as integrações étnicas e sociais deveriam ocorrer simultaneamente[143].

Nas décadas seguintes, Alberto Torres avaliava que a inferioridade do brasileiro não tinha relação com questões raciais, mas se devia à falta de educação, de higiene e de alimentação adequada[144]. Ele refutava as teorias racistas porque acreditava que a natureza do problema brasileiro residia na exploração do país por estrangeiros, cuja ambição levava ao esgotamento dos recursos naturais, ao controle dos setores dinâmicos da economia por capitalistas estrangeiros e pelo abandono sistemático da população nacional em favor de imigrantes que recebiam privilégios especiais[145]. Alberto Torres negava ser um nativista – termo contemporâneo para os opositores da influência internacional – e avaliava que o capital externo até seria bem vindo desde que servisse aos interesses nacionais. Para o autor, a verdadeira raiz do problema nacional encontrava-se na alienação da elite e na imaturidade dos intelectuais, que lhes tornavam presa fácil das teorias de degenerescência propagadas pelos racistas europeus[146]. Na esfera política, as recomendações de Alberto Torres obtiveram ainda maior influência, principalmente o esboço de uma revisão constitucional que advogava maiores poderes para a união. A influência do pensador ficaria evidente na tendência constante para o fortalecimento do governo federal no Brasil, principalmente a partir de 1930. Para Thomas Skidmore, Alberto Torres teve a coragem de exorcizar o espectro da inferioridade racial e abrir caminho para novas indagações sobre o futuro do povo brasileiro[147].

---

[143] As opiniões raciais de Euclides da Cunha são apresentadas com mais detalhes, na parte "O Homem" de "Os Sertões". Cf. CUNHA, Euclides. **Os Setões**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1946.

[144] TORRES, Alberto. **O Problema Nacional Brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1933, p. 65.

[145] Idem. Ibidem, p. 133.

[146] Id. Ibid, p. 109.

[147] SKIDMORE, 1976, p. 141.

3.1 O nacionalismo à brasileira

Pode-se definir nacionalismo como um sistema de avaliação que sustenta o ponto de vista de que o Estado constitui o grupo mais elevado na ordem social. A nação, portanto, deve ser o foco principal da lealdade do cidadão e ter o poder de tomar decisões administrativas que promovam a integração e o desenvolvimento da população. No plano internacional, o nacionalismo se resume em fortalecer a independência do Estado-nação com relação aos demais países. O governo nacionalista é considerado como a única forma legítima de organização política, uma vez que faz coincidir a Nação cultural e o Estado político[148].

O sentimento nacionalista surgiu na Europa durante o século XVIII, como uma ideologia que combinava o patriotismo, as teorias de soberania e o estadismo com as nascentes idéias de se pertencer a um grupo nacional, culturalmente distinto e supostamente superior aos demais. Ganhou ares institucionais com a Revolução Francesa, quando o Antigo Regime foi derrubado a favor do povo francês e a lealdade ao rei fora substituída pela lealdade à pátria. Ao mesmo tempo em que se espalhava pela Europa, o nacionalismo chegou as Américas alimentando as aspirações de independência. No decorrer do século XIX, a ascensão do sentimento nacionalista coincide com a expansão da Revolução Industrial, que promove o desenvolvimento da economia nacional, o crescimento da classe média, a exigência popular de um governo representativo e o desejo imperialista. Neste sentido, o nacionalismo firma-se como uma ideologia política que traduz as aspirações do liberalismo. O sentimento nacionalista foi fundamental para as unificações da Alemanha e da Itália. Com Bismarck, entretanto, o nacionalismo conheceu a face do radicalismo e do autoritarismo. Para que a

[148] Ludwig Lauerhass observa que as manifestações nacionalistas se dividem em três níveis distintos e inter-relacionados: o ideológico, o institucional e o popular. O nacionalismo ideológico encontra-se nos escritos que criticam a sociedade existente e oferecem um plano para a renovação nacional. O nacionalismo institucional assegura a base para um movimento de massa, seja pela ação de um partido político ou pela ação das mais variadas formas de organização social. Por fim, o nacionalismo popular se manifesta numa fé implícita que os cidadãos têm na supremacia da Nação, que freqüentemente é reavivada nos momentos de crise. Cf. LAUERHASS Jr, Ludwig. **Getúlio Vargas e o triunfo do nacionalismo brasileiro**. São Paulo: Editora da USP, 1986, p. 17.

Alemanha alcançasse a hegemonia no continente europeu exigia-se lealdade exclusiva dos cidadãos e incentivava-se o ódio e a hostilidade para com outras nações.

Diferente do que ocorreu entre os demais países latino-americanos – nos quais as idéias nacionalistas fortaleceram um patriotismo nativista que alimentou inúmeros movimentos pela independência –, o nacionalismo não encontrou condições favoráveis para se desenvolver plenamente no Brasil, uma vez que representou um papel menos importante no processo de independência. A estrutura monárquica, inclusive, manteve-se dentro da Casa de Bragança, com D. Pedro I substituindo D. João VI como objeto de lealdade[149]. Nem mesmo durante o período regencial, os dirigentes políticos foram atraídos pelo nacionalismo. Preferiram utilizar a coroa como símbolo mais apto para manter a unidade territorial. Para Lauerhass, o governo de Pedro II pode ser avaliado como um "*Ancien Régime* domesticado", no qual o império servia aos interesses da aristocracia nativa, garantindo-lhe ordem e estabilidade. O autor explica que "a unidade superficial mantida pela monarquia e pelos frouxos laços culturais conspiravam contra o advento de um nacionalismo genuíno"[150].

O Estado-nação, enquanto sujeito coletivo e instrumento de ação política, nasceria como reação às crescentes tensões e crises internas, que se seguiram à Guerra do Paraguai. Todavia, somente na década de 1880, quando se tornava iminente o fim da monarquia, que as elites

[149] Para o historiador português Antônio Pedro Vicente, a unidade territorial e política do Brasil se devem, inicialmente, à herança de um governo colonial centralizado. O estabelecimento de instituições monárquicas no Brasil, a partir de 1808, contribuiu para a manutenção pacífica do estado de colônia à situação de estado Independente. O historiador destaca a habilidade política do príncipe regente, D. João, que soube adaptar-se às novas circunstâncias, criar condições para a existência de um novo reino, evitar a fragmentação deste e preservar a sua dinastia. Entre os benefícios da instalação da Corte portuguesa no Brasil destacam-se: o incremento da educação, reorganização da justiça e a criação do Banco do Brasil. No setor cultural, D. João VI instalou a Academia de Belas Artes, a Biblioteca Nacional, o Jardim Botânico e a Imprensa Régia. Em 1816 trouxe ao país a Missão Francesa, composta de artistas e intelectuais que, não somente retratou através da pintura e relatórios, o cotidiano desse mundo novo, como também contribuiu para o crescimento cultural da sociedade. Em 1821, frente à nova conjuntura européia e face aos reclamos da Corte portuguesa, D. João VI deixa o Brasil, mas astutamente assegura a continuidade da dinastia dos Bragança em terras americanas, recomendando ao seu filho Pedro que "se o Brasil se separar de Portugal coloca a coroa sobre tua cabeça, que hás de me respeitar, antes que algum aventureiro lance mão dela". Cf. VICENTE, Antônio Pedro. Política Exterior de D. João VI. **Estudos Avançados**. 7 (19), 1993, p. 193-214; e LIMA, Manuel de Oliveira. **D. João VI no Brasil**. 3ª edição. São Paulo: Topbooks, 1996.

[150] LAUERHASS. 1986, p. 20.

militares e intelectuais dinamizaram a substituição da Coroa pela Nação como novo centro de lealdade. A preocupação concentrava-se em como remodelar a organização política nacional de modo que atendesse à nova realidade social e que, conjuntamente, mantivesse a ordem, a unidade e o funcionamento do sistema burocrático sem a influência estabilizadora da coroa. A natureza do nacionalismo brasileiro caracteriza-se, portanto, não como uma reação direta ao domínio político estrangeiro, mas antes como reação às crises internas, cuja solução exigia o fortalecimento do aspecto cultural e a construção de uma identidade nacional que legitimasse o Estado republicano e que permitisse à nova ordem política promover a modernização e o desenvolvimento socioeconômico do país. Foi preciso o impacto de crises, que se intensificavam com a decadência e queda do império, para que o foco da atenção se voltasse para a nação e que seus problemas fossem encarados como parte de um todo significativo.

O declínio do patriarcado, a abolição da escravatura e a proclamação da república permitiram o fortalecimento de outras identidades além do clã familiar, criando novas oportunidades de mobilidade e integração. Além disso, o crescimento urbano, a expansão do comércio, a imigração e a nascente industrialização contribuíram para o aparecimento de novos elementos nas classes média e alta – empresários, oficiais do exército e intelectuais – que desafiaram a proeminência das tradicionais oligarquias rurais. Esses novos grupos mostraram-se mais sensíveis aos apelos nacionalistas e descobriram que o nacionalismo poderia ser utilizado na luta contra a velha ordem. Lauerhass explica que o Brasil passou a experimentar um desenvolvimento mais dinâmico, no qual se opuseram o tradicional e o moderno, o rural e o urbano. "O Brasil é, ou o 'paraíso terrestre' ou o 'inferno verde'; houve nacionalistas, os ufanistas, que afirmavam a superioridade natural do País e o seu destino de grandeza; e outros, os jeremias, que consideravam o Brasil em acentuado estado de decadência e carente de regeneração"[151]. Para o autor, essa polaridade se justificava pelo reflexo das conflitantes

[151] LAUERHASS. 1986, p. 36.

correntes de opinião que prevaleciam na maior parte do mundo ocidental: de um lado, a euforia da *Belle Époque*; e do outro, a sombria ansiedade pelo fim do século.

Apesar de tais tendências para os extremos, um número cada vez maior de brasileiros se sentia vinculado ao progresso nacional, principalmente os intelectuais. Foram eles que combinaram o realismo e o idealismo a fim de traçarem o rumo que o nacionalismo deveria tomar. Esta primeira geração de nacionalistas[152] teve como tarefa principal promover uma auto-análise da realidade brasileira e criar uma nova mentalidade cultural, histórica, sociológica, política e antropológica. Além disso, essa mentalidade deveria contemplar o dinamismo da sociedade e atuar como força de modernização, ajudando na luta contra a resistência das ordens mais tradicionais. Os intelectuais nacionalistas acreditavam que o progresso nacional somente seria possível quando o brasileiro encarasse seus problemas dentro de um contexto totalmente nacional. Para isso acontecer, teriam de ser alterados muitos padrões culturais. Fazia-se necessário encarar a educação como formadora de cidadãos úteis e não como um ornamento para as classes altas. As obras de Sílvio Romero e Euclides da Cunha aceleraram o despertar de uma maior consciência nacional. Alberto Torres, entretanto, foi o primeiro da sua geração a oferecer um programa compreensivo e sistemático para a regeneração nacional. A idéia de se desenvolver uma identidade para o povo brasileiro espalhou-se pela sociedade por meio de iniciativa como a Liga de Defesa Nacional e a Revista do Brasil. O pensamento de Alberto Torres influenciou também movimentos políticos, como o Tenentismo, e culturais, como o Modernismo. Todavia, os intelectuais permaneceriam ainda na periferia da política nacional e seus esforços não ultrapassariam o plano da crítica ideológica, carecendo de ramificações mais populares.

[152] Lauerhass propõe a divisão dos intelectuais nacionalistas em três gerações. A primeira, viveu as transformações ocorridas no mundo durante a virada do século XIX para o XX, dos quais se destacam Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Alberto Torres. A segunda geração nasceu com a proclamação da república e atingiu a maturidade intelectual na década de 1930. E, a terceira geração surgiu após o fim do Estado Novo e início da década de 1950. Sobre este tema, ver obra citada.

A Primeira Guerra Mundial sepultaria de vez o nacionalismo ufanista. O colapso europeu pôs em foco a debilidade de uma civilização vista como modelo, estimulando de tal forma a busca pela brasilidade que não seria mais suficiente o sentimento natural de amor à pátria. O impacto da guerra sobre a sociedade brasileira despertou o aparecimento de uma mentalidade rebelde, cuja feição central era um pronunciado conflito de gerações. Para a geração mais jovem, a desilusão com a debilidade da república soara como um chamamento à luta contra as barreiras que impediam o progresso do País. Este espírito de rebeldia se intensificou na década de 1920 e marcou a ascensão de um nacionalismo autoritário, no qual a defesa dos interesses nacionais mesclava-se com a defesa dos interesses da classe média urbana e a burguesia industrial. Isto é, o Estado se responsabilizaria por formar uma identidade nacional na qual o povo – considerado simplesmente massa – deverá seguir a elite, uma vez que esta seria o verdadeiro motor das transformações pelas quais o Brasil precisaria passar para chegar ao desenvolvimento.

3.2 Conjunturas que levaram à Revolução de 1930

A crise da Primeira República tem origem na contestação da legitimidade de políticos oriundos de uma elite cafeeira, concentrada no eixo Minas/São Paulo. A economia, voltada ao complexo agro-exportador, impunha limites ao crescimento dos demais segmentos urbanos da burguesia, principalmente o industrial. No momento em que essa diferenciação setorial se acentuou, a disputa transpôs o limite da classe proprietária e se instalou nos setores médios urbanos, traduzindo-se em críticas efetivas ao regime político. Bóris Fausto explica que o regime oligárquico filtrava o acesso da classe média aos escalões mais elevados da política e aos cargos públicos mais atraentes. Para o autor, a importância política da classe média pôde

ser avaliada na eleição de 1919, quando Rui Barbosa – a fim de ampliar a sua base de apoio e, também, influenciado pelos novos rumos do liberalismo europeu – defendeu o aperfeiçoamento da educação, a elaboração de uma legislação trabalhista, a expansão dos serviços sociais e a melhoria das condições habitacionais e sanitárias. Ao final da campanha, Rui Barbosa contabilizou 30% dos votos totais e, ainda, venceu no Distrito Federal[153].

Quanto ao movimento operário, este estava ilhado nas poucas cidades em processo de industrialização. Além disso, a preponderância de italianos e espanhóis no interior da classe dificultava a organização do movimento devido ao caráter anti-clerical e anti-militarista da doutrina anarquista. Mesmo assim, foram organizados o Partido Socialista Brasileiro e a Confederação Operária Brasileira. Não se pode esquecer, contudo, que o maior contingente de trabalhadores, naquela época, se encontrava no campo, submetido diretamente à grande propriedade e sob a tutela do latifundiário. Fausto acredita que as relações de extrema dependência dificultavam ou mesmo impediam a organização de ações coletivas, visando à melhoria das condições existentes[154]. A revolta desses setores traduziu-se em movimentos de tipo messiânico como os episódios de Canudos, na Bahia, e Contestado, em Santa Catarina.

A despeito de qualquer adversidade, o movimento operário enfrentou a classe dominante, que os reduzia sistematicamente à mera "questão de polícia". As greves promovidas pelos sindicatos, reivindicando direitos trabalhistas, eram reprimidas com violência física ou pela lei Adolfo Gordo, que autorizava a expulsão de estrangeiros envolvidos nas manifestações. A Associação Comercial de São Paulo chegou a organizar listas de "indesejáveis", para que os líderes dos trabalhadores não pudessem conseguir empregos. O Partido Comunista, fundado em 1922, suplantará o anarquismo em penetração no movimento operário, entretanto sem conseguir oferecer independência política. Na

[153] FAUSTO, Boris. e DEVOTO, Fernando J. **Brasil e Argentina – Um ensáio de História Comparada (1850-2002)**. São Paulo: Editora 34, 2004, pp. 236 e 237.

[154] Idem. Ibidem, p. 183.

impossibilidade de uma ação política mais autônoma, os segmentos médios urbanos – representados por integrantes da burocracia civil, comerciantes, pequenos industriais e militares – encontrariam canais de ressonância nos momentos de reorganização das alianças entre as frações da classe dominante, afastando-se de qualquer possibilidade de aproximação momentânea com o proletariado. Edgar Carone ressalta que a pequena burguesia foi a primeira a se lançar nas aventuras de uma solução armada, quando se viu diante da impossibilidade de uma reestruturação do pacto social vigente pela via da legalidade[155].

A Semana de Arte Moderna, realizada em Fevereiro de 1922, teve o mérito de unir, momentaneamente, um amplo espectro de tendências intelectuais. Os modernistas, financiados pela burguesia paulista que desejava posar de progressista, esperavam derrubar a velha ordem e criar uma atmosfera que estimulasse a remodelação da intelectualidade nacional, baseando-se em uma adaptação atualizada das correntes de pensamento ocidentais do pós-guerra às mutáveis condições do Brasil. A grosso modo, constituiu-se de exposição de quadros de Anita Malfatti, Di Cavalcanti e Vicente do Rego Monteiro; apresentação de músicas de Villa Lobos; e recitais de poesia de Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Manuel Bandeira. O evento foi marcado pelo caráter simbólico e a intenção de mostrar novas linguagens artísticas, como pinturas ousadas na forma, música dissonante para os padrões dominantes e poesia sem rima. Tudo para sacudir o ranço acadêmico da cultura erudita brasileira.

Embora o valor da produção artística fosse circunstancial naquele momento e o modernismo viesse a permanecer como uma rebelião artística não engajada, não se pode negar que representou a possibilidade de reflexão, por meio da arte, das questões nacionais, mostrando que o plano cultural e o político são indissociáveis. Os anseios por mudanças sociais e institucionais se traduziram, ao longo da década, no confronto de duas facções

[155] CARONE, Edgar. **Revoluções do Brasil Contemporâneo 1922/1938**. São Paulo: Buriti, 1965.

modernistas: o grupo "Pau Brasil", liderado por Oswald de Andrade com o Manifesto Antropofágico; e o grupo "Verde-Amarelo" – mais tarde Anta –, de Plínio Salgado. Dos dois grupos, o segundo se mostrou mais inclinado à política, pois acreditava que lhe cabia um esforço heróico, coletivo e ativo para renovar o Brasil. As convicções nacionalistas e autoritárias de Plínio Salgado – seguindo a tendência de alguns Estados europeus do "entre guerras"[156] – se corporificariam na década seguinte (1932) com a criação da Sociedade de Estudos Políticos, berço da Ação Integralista Brasileira[157].

Em julho de 1922, o clima de rebeldia se transferiria dos salões de São Paulo para as ruas do Rio de Janeiro. Os Tenentes, como ficaram conhecidos os rebelados do Forte Copacabana, postulavam a reorganização nacional à base de um regime autoritário e nacionalista, no qual defendiam a maior centralização do Estado, a uniformização legislativa, a industrialização do país e o ataque à oligarquia paulista. Luiz Roberto Lopez explica que o movimento evoluiu de uma revolta em nome de uma corporação ofendida para se transformar em uma revolta em prol do Estado brasileiro. O autor acredita que os tenentes, como pertenciam a um estamento burocrático, viram-se acima das classes sociais e, portanto, acima dos interesses particulares, razão pela qual mantinham um discurso em nome dos interesses nacionais. "Acreditavam-se fazendo uma revolução, mas, vendo-se profissionais no assunto, optaram pela quartelada. Enfim, fazer uma revolução para o povo e pelo povo – mas sem o povo" [158].

O Movimento Tenentista representou o mais acentuado questionamento do pacto político que se mantinha no poder desde a eleição de Campos Sales. Ocorreu quase que

---

[156] Podemos dizer que as convicções autoritárias de Plínio Salgado tiveram forte influência do fascismo Italiano, que levou Mussolini ao poder em 1922; e do nazismo alemão, com Hitler chegando a chancelaria em 1933 e ao poder absoluto no ano seguinte. As características do pensamento nazi-fascista postulavam ardente nacionalismo, militância política militarizada, forma de governo autoritário e forte oposição ao avanço comunista.

[157] O integralismo como doutrina política irá empolgar uma boa parcela da população, principalmente as camadas médias, oficiais do Exército e da Marinha – aonde chegaria a contar com 70% da oficialidade – e o clero, tornando-se o primeiro partido de massa organizado no Brasil. Com seu apelo à ordem, a Deus, à Pátria e à Família, rapidamente se transformaria em um movimento de âmbito nacional. O integralismo dispunha-se a combater o comunismo tanto quanto o liberalismo e o capitalismo, considerados por Plínio Salgado como uma espécie de materialismo individualista.

[158] LOPEZ, Luiz Roberto. **República: Uma História do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1995, p. 36.

simultaneamente à união das oligarquias do Rio Grande do Sul, da Bahia, de Pernambuco e do Rio de Janeiro em torno da Reação Republicana, quando apoiaram Nilo Peçanha contra Arthur Bernardes. A maioria dos historiadores atribui aos tenentes o papel de porta-voz dos setores médios, inconformados por não participar do jogo político. Outros analistas apontam, justamente, o fato de o grupo estar inserido no aparelho de Estado que lhe permitiu refletir sobre a crise do regime. Sônia Regina de Mendonça avalia, entretanto, que o tenentismo deixou marcas que persistiram até mesmo depois do próprio desaparecimento, enquanto movimento organizado: "a incorporação do uso da violência como instrumento político, aliando-se ao exercício do papel de árbitro e purificador do Exército na defesa e manutenção do regime" [159].

No Rio Grande do Sul as oligarquias se enfrentaram em 1923. Assis Brasil, líder dos "maragatos", ergueu-se contra Borges de Medeiros, cujos seguidores eram chamados de "chimangos", que fraudulentamente se reelegera presidente do Estado. Pelo pacto de Pedras Altas, Borges de Medeiros ficaria no cargo até 1928 e não mais se candidataria a nova reeleição. Naquele ano, seria eleito Getúlio Vargas como candidato de consenso entre chimangos e maragatos.

Em 1924, os tenentes tentam novo golpe contra Arthur Bernardes, dessa vez em São Paulo. O movimento reapareceu mais organizado e não mais à base de "espontaneísmo heróico". Contudo, insistira no mesmo erro da quartelada anterior: fazer uma revolução para o povo e sem o povo. O movimento operário surgira como um novo componente político-social a ser levado em conta, afetados diretamente pelo alto custo de vida. Lopez destaca que os operários chegaram a se apresentar para empunhar armas, mas foram convidados a deixar o combate por conta dos "profissionais da revolução" [160]. Os tenentes, mais uma vez, foram derrotados e os que escaparam da cadeia refugiaram-se em Foz do Iguaçu.

---

[159] MENDONÇA, Sônia Regina. Estado e Sociedade: a consolidação da república oligá*rquica*. In: LINHARES (Org.). **História Geral do Brasil**. 8ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1996, p. 259.

[160] LOPEZ, 1995, p. 38.

Do Rio Grande do Sul partiu uma coluna rebelde, liderada por Luiz Carlos Prestes, que fora se juntar aos remanescentes da revolta paulista. Com Prestes e Miguel Costa, o ideal tenentista migrou do meio urbano para o campo – uma evolução que poderia ir além de um mero reformismo –, a coluna percorreu 25 mil quilômetros no interior do Brasil visando levantar a massa rural contra a oligarquia. No entanto, os três anos de guerrilha não se traduziram em resultados efetivos. A principal vitória foi o fato de a Coluna Prestes/Costa jamais conhecer a derrota durante o período em que esteve reunida, quando os rebeldes decidiram refugiar-se na Bolívia.

A ampliação das alianças para a derrubada do pacto oligárquico precisou esperar até nova manifestação da crise cafeeira. E, por mais paradoxal que possa parecer, o golpe final contra a República Velha partiu da própria elite governante. Washington Luís (1926-1930) decidiu apoiar a indicação do paulista Júlio Prestes à presidência, preterindo o mineiro Antônio Carlos de Andrade. A partir deste erro de estratégia, abriu-se espaço para que as oligarquias mineira, gaúcha e paraibana formassem a Aliança Liberal e apresentassem Getúlio Vargas (ex-ministro da Fazenda de Washington Luiz) e João Pessoa como chapa oposicionista à presidência da República. Para costurar o apoio dos mais diferentes matizes ideológicos, a Aliança Liberal contava com João Pessoa para angariar votos no Nordeste e, para atrair o apoio das classes urbanas e dos tenentes, montou um programa de modernização política e eleitoral, com voto secreto. Entretanto, a máquina governista, fraudulentamente, confirmaria a eleição de Júlio Prestes, em março de 1930.

Não se pode esquecer, porém, que a dissidência não conduziria necessariamente a uma ruptura do sistema político. Era marca comum do regime oligárquico, nestes casos, costurar um acordo com as facções oposicionistas, a fim de acomodar os muitos interesses. Entretanto, a ala mais progressista da Aliança Liberal – composta por parte dos tenentes e por políticos civis como Flores da Cunha, Osvaldo Aranha, João Neves, Lindolfo Collor, Juarez Távora, Afonso Pena Júnior, dentre outros –, organizou um movimento rebelde que mudaria pela

força o que não havia mudado pelos meios legais. A "Revolução" de 1930 contou ainda com ingredientes de última hora: a crise do café e o assassinato de João Pessoa.

A crise do café era o prolongamento da crise econômica mundial de 1929, agravada pelo esgotamento de um padrão de acumulação no qual a economia mercantil exportadora mostrara já ter cumprido todas as possibilidades de desenvolvimento. Os Estados Unidos, principal importador do café brasileiro, não estava em condições de comprar o produto. Coincidentemente, a produção cafeeira daquele ano fora uma das maiores, aumentando a oferta no momento em que não havia comprador. Por sua vez, Washington Luís decidiu romper com o acordo de Taubaté e não adquiriu os estoques excedentes, alegando que os empréstimos contraídos no exterior para manter os estoques no país significavam o aumento destes e um acréscimo da dívida externa. Vieram as falências e o desemprego.

Na mesma época, João Pessoa foi assassinado por um desafeto político no Recife. O crime estava relacionado às questões regionais, acrescidas de circunstâncias políticas do momento. O clima tenso serviu de pretexto para a ala oposicionista acusar o governo e articular o golpe de Estado. Entre os mentores destacam-se, entre outros, Osvaldo Aranha e Borges de Medeiros, no Sul, Juarez Távora, no Nordeste, e Olegário Maciel, em Minas Gerais. Luiz Carlos Prestes fora convidado a participar, mas, já convertido ao pensamento marxista, recusou-se porque entendeu que se tratava de um movimento burguês no qual o povo não seria ator. O levante começou em Porto Alegre, no dia 3 de outubro, com Getúlio Vargas à frente e Góes Monteiro no comando militar. Washington Luís tentou resistir, mas ficou isolado no poder e, gradativamente, foi abandonado pelos colaboradores mais diretos. Vargas assumiu o governo como presidente provisório em 24 de outubro de 1930, mas somente deixaria o cargo em outubro de 1945.

O que não se pode perder de vista é que o movimento de 1930 não foi uma revolução. Foi um reordenamento do sistema de poder, de amplo alcance e significado, introduzindo

novos atores no cenário político nacional. As estruturas se alteraram como há muito não ocorria, mas não se transformaram na profundidade. Uma facção da oligárquia, que se opunha ao predomínio de São Paulo, desejava apenas rearranjar o sistema vigente. Os liberais almejavam uma sociedade civil mais ativa em um sistema político mais aberto. Os militares preferiam uma solução autoritária que se traduzisse num Estado forte. E todos desejavam que a massa popular continuasse ausente das decisões fundamentais do Estado. O período seguinte (1930 a 1937) pode ser definido, portanto, como de crise política aberta, sem que nenhum dos setores envolvidos no golpe se tornasse hegemônico em substituição à burguesia cafeeira. Este fato permitiu que a burocracia estatal atuasse com relativa margem de autonomia face aos interesses em disputa. Sônia Regina de Mendonça explica que estavam em gestação modificações tanto na estrutura quanto na forma de atuar do Estado, que superariam as formas tradicionais de expressão política dos interesses de classe. Isto é, "a abertura das estruturas do Estado à participação dos diferentes grupos nele integrados, não mais como blocos regionais, mas como participantes de campos específicos de interesses, configurando-se os contornos de frações nacionais de classe"[161].

3.3 O nacionalismo em Vargas

Getúlio Vargas foi o estadista brasileiro mais controverso. Para uns, foi um ditador autoritário. Para outros, o "pai dos pobres", que favoreceu com leis sociais. Há quem o considere um demagogo: enganou o povo, preservou antigas elites e favoreceu o despertar de novas. Alguns preferem vê-lo como um líder progressista e renovador das estruturas nacionais, outros associam-no ao fascismo. As controvérsias decorrem do caráter transitório

[161] MENDONÇA. 1996, p. 263.

do período histórico e da capacidade de Vargas em se adaptar às circunstâncias, desde que favorecessem o projeto de modernização da burguesia brasileira.

No período de 15 anos em que ficou no poder, Vargas ampliou a máquina burocrática e administrativa, criou empresas estatais e empreendeu a industrialização capitalista destinada ao mercado interno. Promoveu a paz social utilizando-se do governo para amortecer as lutas de classe, que se arrastavam ao longo da Primeira República. Canalizou a seu favor a atenção da massa operária, evitando que fosse atraída pelo emergente Partido Comunista. O historiador Luiz Roberto Lopez supõe até que o proletariado chegou a acreditar que era sócio no modelo desenvolvimentista posto em marcha[162].

Diante da conjuntura econômica em que o mundo "entre guerras" estava mergulhado, a industrialização do Brasil pareceu, a Getúlio Vargas, ser o melhor caminho para promover a modernização da sociedade. O governo investiu na inversão do eixo econômico do mercado externo para o mercado interno, acelerando o processo de substituição de importações. Primeiro, comprou e queimou 78 milhões de sacas de café, assegurando dinheiro aos cafeicultores, o nível de emprego e a capacidade de compra do mercado interno. Depois, assegurou a expansão da indústria nacional, minimizando a concorrência dos produtos importados, ao adotar uma política cambial baseada na desvalorização do mil-réis. Com recursos advindos da exportação do algodão, financiou a compra de insumos industriais não produzidos aqui e a aquisição de máquinas de segunda mão, das fábricas falidas nos Estados Unidos e na Europa, para ampliar o parque industrial brasileiro. Como se pode notar, Vargas soube tirar proveito da crise econômica internacional: viabilizou uma transformação qualitativa na economia brasileira e contabilizou prestígio para se manter no governo.

Com a classe trabalhadora, Vargas forjou a imagem de um governante protetor, alicerçada na figura de um pai carismático. Lopez explica que esse foi um modelo peculiar de

[162] LOPEZ, 1995, p. 47.

controle das massas pela elite, em um tempo de avanço de reivindicações sociais e de industrialização[163]. O objetivo era congregar todas as classes ao redor de um único projeto capitalista, no qual o nacionalismo era o elemento agregador das disparidades sociais. "O trabalhador não apenas produziria confiante na proteção paternal do governo varguista, distribuidor de justiça social, mas também animado com a convicção de que trabalhava para o bem do Brasil, sem questionar qual Brasil"[164].

Cabe destacar, todavia, que está embutido nesta proposta de nacionalismo uma contradição sutil: a possibilidade de o movimento fugir ao controle dos autores principais do discurso e permitir uma transformação qualitativa da consciência coletiva. Se o nacionalismo se identifica com a prosperidade de todos, por que não tomar as rédeas do próprio destino? Não queremos apresentar uma resposta simplista a este questionamento, mas somos levados a avaliar que, mais uma vez, o brasileiro foi tratado como massa de manobra. E, não se pode negar que a crença na irracionalidade das massas, capazes de serem manipuladas pelos mitos, se refletia na política educacional adotada pelo recém criado Ministério da Educação e Cultura.

Francisco Campos, ministro da Educação e ideólogo do autoritarismo, avaliava que "as transformações não se operam pelas ações das mentalidades primitivas"[165]. Essa tarefa deveria ser desempenhada pela "boa elite". Outros intelectuais envolvidos com as questões educacionais também não escondiam a crença na capacidade de liderança das elites. Fernando de Azevedo, o redator do Manifesto dos Pioneiros da Educação, no Inquérito sobre a Instrução Pública, manifestou a necessidade de se priorizar a educação das camadas dirigentes, convicto de que as massas populares seguiriam a elite[166]. Outro educador que deixou bem claras as convicções autoritárias foi Lourenço Filho. Este defendia que os interesses do Estado e da

---

[163] LOPEZ, 1995, p. 49.

[164] Idem. Ibidem, p. 51.

[165] CAMPOS, Francisco. **Educação e Cultura**. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1940.

[166] AZEVEDO, Fernando de. A educação pública em São Paulo: problemas e discussões. In: **Inquérito para o Estado de São Paulo em 1926**. São Paulo, Pioneira, 1927.

Educação conjugavam-se, na medida em que os indivíduos seriam instruídos nas formas conservadoras de ação e representação[167]. Lúcia Lippi de Oliveira sublinha, ainda, que o pensamento elitista reafirmava a desigualdade entre os homens e a presença de uma minoria a qual se outorgava o privilégio do poder. Para a historiadora, "a existência da elite como dado e seu domínio como expressão concreta da ciência cabiam como luva para a geração intelectual dos anos 30 em suas pretensões de salvar a sociedade brasileira"[168].

Assim, o pensamento autoritário e excludente tomou conta do Estado Varguista e norteou a ideologia educacional posta em prática. Josep Fontana argumenta que a classe dirigente necessitava que fosse escrito um tipo de "história nacional" que justificasse suas formulações e reivindicações. Para o autor, nos países dominados pelo fascismo, necessitava-se também que fosse redigida toda uma literatura que ajudasse a ensinar os valores sociais preconizados pelo governante[169]. Coube, portanto, ao ensino de História disseminar a genealogia do país, apresentando as bases comuns formadoras de um sentimento de identidade nacional, e mostrar que o povo brasileiro caminhava rumo ao progresso e à civilização, guiado por um Estado forte.

Kátia Maria Abud, ao analisar o Plano Nacional de Educação, posto em prática em 1931, verifica que o ensino de História seria um instrumento poderoso na construção do Estado Nacional, pois traria à luz o passado de todos os brasileiros, e teria "o alto intuito de fortalecer cada vez mais o espírito de brasilidade, isto é, a formação da alma e do caráter nacional"[170]. Para a educadora, a orientação pedagógica elaborada pelo governo Vargas era um instrumento ideológico no qual se valorizavam crenças e valores centrados na idéia de um único Brasil. Desse modo, o sentimento de identidade nacional permitia a omissão da divisão

---

[167] ABUD, Katia Maria. Formação da Alma e do Caráter Nacional: Ensino de História na Era Vargas. In: **Revista Brasileira de História**. v. 18 n. 36. USP. São Paulo: 1998.

[168] OLIVEIRA. Lúcia Luppi. **Estado Novo: Ideologia e Poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 16.

[169] FONTANA, Josep. *A História dos Homens*. Bauru. EDUSC, 2004, p. 257.

[170] Plano Nacional de Educação. *Apud* ABUD. 1998.

social e da direção das massas pelas elites, valorizando ainda uma suposta "democracia racial", que teria homogeneizado a população brasileira.

Do ponto de vista político, o período que antecedeu a implantação do Estado Novo (1930-1937) caracterizou-se pela gradativa centralização e nacionalização dos instrumentos de controle e de decisão, sobrepondo o Estado nacional aos regionalismos. Ilustram essa tendência: a nomeação de interventores do governo federal para a administração de cada estado; o choque armado com a oligarquia paulista no episódio do levante Constitucionalista de 1932; e a criação de institutos, conselhos e comissões especializados no gerenciamento dos setores produtivos. O consenso para a implantação de um Estado autoritário veio apenas em 1935 com a implantação da Lei de Segurança Nacional, a partir da manipulação do temor dos setores liberais à mobilização das classes subalternas.

Aliás, Luiz Werneck Vianna defende que o ano de 1935 marcou o fim do liberalismo, tanto no que diz respeito à aceitação da impotência política por parte dos setores dominantes liberais, quanto no que tange aos direitos políticos e à liberdade sindical da classe operária[171]. Sônia Regina de Mendonça, por sua vez, explica que a institucionalização das relações entre o Estado e os operários manifestou-se desde a criação do Ministério do Trabalho (1931) e a promulgação de leis trabalhistas. Entretanto, somente passou a disputar com o sindicalismo a organização da vida associativa da classe trabalhadora em 1933, a partir da definição do sindicato como órgão de colaboração do Estado. "Do embate entre as duas tendências emergiria, vitorioso, o sindicalismo corporativista, consagrando a verticalização hierárquica da representação única por categoria profissional"[172]. E a interferência no mundo do trabalho não se restringiria apenas à classe operária. Os profissionais liberais também estavam sujeitos às disposições corporativas, como se pode observar, por exemplo, com a criação da Ordem

[171] VIANNA, Luiz Werneck. **Liberalismo e Sindicalismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
[172] MENDONÇA. 1996, p. 264.

dos Advogados, em 1930; a regulamentação da profissão de jornalista e a fundação da Academia de Medicina, ambos em 1931; e o Conselho de Engenharia e Arquitetura, em 1933. O nacionalismo e as organizações profissionais compõem, para Daniel Pécaut, a arquitetura do regime varguista no qual o povo enquanto "unidade latente das massas" permanecia distante da unidade política, que cabe ao Estado construir[173].

A Aliança Nacional Libertadora, tradicionalmente associada ao Partido Comunista, representou a conjugação de várias correntes – algumas delas antagônicas como tenentistas e comunistas – em prol de uma frente democrática contra as tendências autoritárias em vigor. O engajamento dos comunistas na Aliança atendia às diretrizes do VII Congresso da Internacional Comunista, que fomentava a constituição de frentes populares para conter a ameaça fascista no mundo. A despeito do contingente operário, o programa político da Aliança não privilegiava apenas as reivindicações da classe, mas também uma ampla pauta de orientação nacionalista: supressão do pagamento da dívida externa; reforma agrária; e nacionalização das empresas multinacionais. A historiadora Sônia Regina de Mendonça avalia que dentro da conjuntura política do período, estes eram temas suficientes para atrair inúmeros simpatizantes. Entretanto, a insurreição em fins de 1935 resultou não apenas na violenta onda de repressão a qualquer tipo de mobilização popular, como também acelerou a centralização do regime e a representação das classes pelo Estado[174].

Pode-se concluir, portanto, que o nacionalismo em Vargas caracterizou-se pelo reforço de um projeto capaz de neutralizar as tensões inerentes à relação capitalista de produção, a partir da institucionalização das garantias profissionais, estejam elas ligadas às atividades liberais ou ligadas aos sindicatos. As organizações representariam, assim, a sociedade dentro

[173] PÈCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**. São Paulo: Ática, 1990, pp. 54-55.
[174] MENDONÇA. 1996, p. 264-265.

do Estado e o Estado dentro da sociedade. Essa interpenetração, contudo, não se processaria da mesma forma, uma vez que o tratamento variava quando se estivesse diante das camadas populares ou dos componentes articuladores da sociedade. No primeiro caso, o Estado deveria "civilizar" e "enquadrar" – o sistema educacional deveria formar o cidadão ideal para o Estado centralizado. No segundo, o corporativismo se traduziria em redes institucionais, através da quais as elites mais diversas coexistiriam na esfera do Estado. Esse relacionamento ambíguo, tão comum no regime varguista, pode ser avaliado como a expressão de uma estratégia de reconhecimento de novos interesses sem prejuízo dos antigos. Um intervencionismo que se superpõe sem atritos aos mecanismos capitalistas: se por um lado promove a paz social, por outro promove os meios para fragmentar e construir a unidade do Estado nacional. A implantação do Estado Novo, em novembro de 1937, representará a corporificação do nacionalismo autoritário levado ao extremo.

3.4 O Estado Novo e a construção de uma identidade brasileira

As disputas entre os diversos segmentos que levaram Getúlio Vargas ao poder foram intensas no período de 1930 a 1937. Alguns defendiam medidas mais centralizadoras e autoritárias, insistindo na necessidade de um regime forte. Outros pregavam medidas mais liberais e lutavam por maior autonomia regional. Ao longo deste conturbado período tivemos: a rebelião de São Paulo contra o governo central, em 1932; a promulgação de uma nova constituição, em 1934, que, apesar de representar a vitória dos setores mais liberais, garantiu mais quatro anos de governo ao presidente em exercício; e o levante comunista de 1935, que levou ao recrudescimento das relações de poder entre o governo e a sociedade com a decretação da Lei de Segurança Nacional. A partir de então houve sucessivas decretações de

"Estado de Sítio" e "Estado de Guerra", contribuindo para o fortalecimento do Estado e culminando com o golpe ditatorial.

Com a instauração do Estado Novo inaugura-se uma experiência única na história do Brasil. Isto é, o regime põe em prática uma política ideológica capaz de legitimar um formato de governo centrado na figura de Vargas. Para atingir tal objetivo, mobiliza-se uma série de recursos que asseguram a produção e a divulgação de um conjunto de idéias que conformam o seu projeto político. Para Ângela de Castro Gomes trata-se de um momento em que "a ideologia política revela, de forma nítida, as teias de relações existentes entre ideologia e poder em um dado contexto histórico"[175].

Inicialmente, buscava-se legitimar o golpe de 1937 atribuindo-lhe um caráter revolucionário. Ao associar a implantação do Estado Novo à Revolução 1930 justificava-se a intervenção da força para interromper o processo político natural. Para a historiadora, "buscar a origem do fato revolucionário é legitimá-lo, retirando-o do domínio pré-político da violência pura"[176]. Em outras palavras, a implantação do Estado Novo não se resumiria a um simples golpe de Estado, mas a retomada de um processo revolucionário que se iniciou em 1930 e que teve seus princípios desviados com a promulgação da constituição de 1934.

Outra questão em pauta era a legitimação de um modelo autoritário de governo. Neste sentido, divulgou-se um novo conceito de democracia, o qual não estaria fundamentado na "ficção eleitoral da representação das massas"[177], mas na garantia de assistência social à população e que esta seria obtida pelo trabalho. Almir de Andrade, em um artigo publicado na Revista Cultura Política[178], foi categórico em defender a idéia de que a grande evolução das

---

[175] CASTRO GOMES, Ângela de. O Redescobimento do Brasil. In: OLIVEIRA, VELLOSO e GOMES. **Estado Novo: Ideologia e Poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 112.

[176] Idem. Ibidem.

[177] AMARAL, Azevedo. *Apud* CASTRO GOMES. 1982, p. 126.

[178] A Revista Cultura Política foi um importante instrumento de produção e difusão da ideologia estadonovista. Dirigida por Almir de Andrade, constituiu-se na revista oficial do Regime, estando diretamente vinculada ao Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). A revista era bem divulgada, achando-se à venda nas bancas de jornais do Rio de Janeiro e São Paulo. Entre os principais colaboradores encontravam-se Francisco Campo, Azevedo Amaral, Lourival Fontes, Nelson Werneck Sodré, Gilberto Freire e Graciliano Ramos. Cf. VELLOSO, Mônica Pimenta. Cultura e Poder Político. In: OLIVEIRA, VELLOSO e CASTRO GOMES. **Estado Novo: Ideologia e Poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 71-108.

democracias seria abraçar o ideal de respeito ao trabalho como meio de valorização do homem. "Pelo trabalho o homem conquista a prosperidade econômica, a cultura intelectual, o respeito e a proteção do Estado. A ordem política se destina a assegurar a paz, a concórdia, o bem-estar, a felicidade dos que trabalham pelo bem comum"[179]. Assim, o cidadão desta nova democracia, identificado pelo trabalho produtivo, não mais se definiria pela posse de direitos civis e políticos, mas justamente pela posse de direitos sociais. Como analisa Ângela de Castro Gomes, o objetivo do regime era fazer circular um conjunto de idéias que produzissem no cidadão um sentimento de confiança no qual, pelo trabalho, ele encontraria sua posição na sociedade e, assim, estabeleceria relações com o Estado. Em contrapartida, o Estado se humanizaria assegurando a realização plena dos cidadãos pela via de promoção da justiça social[180].

Deste modo, os intelectuais responsáveis pela construção de uma ideologia que legitimasse um regime de exceção, procuram opor liberalismo e autoritarismo, afirmando que, o primeiro, reduzia o papel do Estado a espectador dos movimentos sociais, enquanto que o Estado brasileiro, intervencionista e antiliberal, era o promotor da justiça social. Portanto, a democracia da justiça social consagrava o bem comum como finalidade do Estado. O bem comum seria, por sua vez, representado pelas organizações corporativas dos indivíduos distribuídos em sindicatos. Azevedo Amaral argumentava que "a nova democracia seria a democracia das corporações, em que estas constituíssem centros de organização e orientação dos indivíduos para o bem público, verdadeiras fontes originárias da vontade popular"[181].

Além de procurar fazer o povo acreditar que a ausência de direitos civis representava um novo conceito de democracia, que se baseava na garantia do bem-estar social a todos os cidadãos, os mentores do Estado Novo estavam também preocupados em criar mecanismos que pudessem colocar o Estado como cerne da nacionalidade brasileira. Desde a proclamação da República que a construção da identidade nacional vinha se constituindo em uma das

[179] ANDRADE, Almir. **A evolução política e social do Brasil**. *Apud* Idem. Ibidem, p. 127.
[180] CASTRO GOMES. Op. Cit, p. 127.
[181] AMARAL, Azevedo. *Apud* GOMES. 1982, p. 132.

preocupações fundamentais dos intelectuais. Com a implantação da nova ordem, essa tarefa passa para os domínios do Estado, observando-se a partir de então a união das elites intelectuais e política, a fim de educar a coletividade a partir dos ideais doutrinários do regime.

Mônica Pimenta Velloso chama atenção para dois projetos que são postos em prática: o do Ministério de Educação, tendo à frente Gustavo Capanema; e o do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), encabeçado por Lourival Fontes. O primeiro voltava-se para a educação formal, visando preparar a elite para a condução das massas populares e, estas, para o mercado de trabalho; enquanto que o segundo buscava controlar os meios de comunicação e orientar as manifestações da cultura popular. A diferença de estratégias pode ser avaliada a partir do perfil dos intelectuais que compunham os dois grupos. O ministro Capanema reunia intelectuais ligados à vanguarda do movimento modernista – Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Cândido Portinari entre outros. Já o grupo em torno de Lourival Fontes reunia nomes como Cassiano Ricardo, Menotti Del Picha e Cândido Motta filho, todos intelectuais conhecidos pelo pensamento autoritário[182].

Nesta perspectiva, agindo em duas frentes, o discurso estadonovista contribuiu para a construção de um esquema temporal, no qual se apropriava do passado e o redimensionava de modo que pudesse trazer à tona o espírito pacífico do brasileiro. A historia do Brasil é recuperada como exemplo de renúncia, sacrifício, generosidade e paz. Em contraste com a história de outras civilizações que nasceram de violentas guerras, a nação brasileira era fruto do pacifismo. Em artigo publicado na Revista Cultura Política, Mário Sete avaliava que "a um Alexandre, que conquista pelas armas, preferimos um Cabral, que planta uma cruz; a um Lincoln que assiste à emancipação dos negros de sua pátria depois de um caudal de sangue, contrapomos uma princesa Isabel, a redimir a raça negra com uma penada"[183].

---

[182] VELLOSO, Mônica Pimenta. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo. In: FERREIRA (Org). **O Brasil Republicano**; vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 150.

[183] SETE, Mário. **Creio no Brasil**. *Apud* VELLOSO. 1982, p. 85.

Dentro desta visão histórica, onde paz e harmonia de interesses regem a evolução dos acontecimentos, à categoria "espiritualidade" acrescenta-se novos valores, como o heroísmo. Neste sentido, o programa radiofônico "A Hora do Brasil" vai levar ao ar uma série de radioteatros baseados em fatos da nossa historia. A recomendação aos escritores era evitar os estilos dogmáticos dos historiadores ou o tom doutrinário dos sociólogos durante as narrativas romanceadas. Assim, o drama amoroso de Marília e Dirceu torna-se mais apropriado para transmitir o senso de civismo do que simplesmente relatar a história da Inconfidência Mineira. Nesta perspectiva, vários dramas históricos como a "Retirada de Laguna", "Abolição da Escravatura" e "Proclamação da Republica", foram transmitidos pela "Hora do Brasil" na forma de romances.

O rádio, aliás, foi um importante instrumento de divulgação da ideologia estadonovista para as classes populares. Para Martins Castelo, o rádio aparece como o veículo da democracia porque era capaz de "fazer a produção intelectual retornar ao povo através da linguagem oral"[184]. Mônica Pimenta Velloso argumenta que esse "retorno" se daria à medida que os intelectuais decodificassem e socializassem sua linguagem, revivendo o "encanto místico" das comunidades primitivas[185]. Francisco Campos chegou a defender a utilização de um tipo linguagens na qual o discurso apropriava-se do inconsciente coletivo para se efetivar o controle político da nação. Ele acreditava que o irracional tem mais força persuasiva do que a razão, porque seria capaz de tocar o universo íntimo das camadas populares. "Somente o apelo às forças irracionais ou às formas elementares da solidariedade humana tornará possível a integração total das massas humanas em regime de Estado"[186].

Neste sentido, as programações radiofônicas, veiculadas principalmente na Rádio Nacional, procuravam homogeneizar o campo cultural, invalidando manifestações culturais

[184] CASTELO, Martins. **O rádio e a produção intelectual**. *Apud* VELLOSO, 2003, p. 162.
[185] VELLOSO, 2003, p. 162.
[186] CAMPOS, Francisco. **O Estado Nacional**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941, p. 13.

prejudiciais ao interesse social. Pela interferência do DIP, as leis trabalhistas foram tema recorrente entre os sambistas, e a figura do malandro cedeu lugar ao trabalhador. Ataulfo Alves, por exemplo, no "Bonde de São Januário" cantou as vantagens de se estar empregado: "Antigamente eu não tinha juízo/ Mas resolvi garantir meu futuro / Vejam vocês: / Sou feliz, vivo muito bem / A boemia não dá camisa a ninguém". Martins Castelo explica que a partir do Estado Novo o sambista adquire nova imagem: ele é agora um trabalhador dedicado, que faz samba depois que sai da fábrica e, aos sábados, passa a freqüentar a sociedade recreativa vestindo terno e gravata. Para o autor, a temática se afasta do amor à vida fácil, que sempre acabava em tragédia, e passa a privilegiar as vantagens do mundo do trabalho[187].

Ficam claros, assim, os esforços do governo em se valer das manifestações da cultura popular para a difusão da ideologia oficial. Um bom exemplo foi a oficialização do carnaval. Antes, o evento era patrocinado pela iniciativa particular de alguns comerciantes da cidade. A partir do Estado Novo, o setor de turismo do DIP passou a organizar o carnaval de rua. Por um dos decretos constitucionais de 1937 ficava imposto o caráter didático às escolas de Samba, que deveriam abordar temas nacionais e patrióticos. Na conjuntura da Segunda Guerra Mundial, por exemplo, o governo promoveu o "Carnaval da Vitória", cujo slogan era "Colaboro mesmo quando me divirto". O programa constava de desfiles de carros alegóricos que representavam o apoio à política de guerra do governo, a união nacional e faziam críticas aos regimes totalitários[188].

Na mesma perspectiva de construção da "alma brasileira", as questões raciais não poderiam intervir no desenvolvimento socioeconômico do País. Para Mônica Pimenta Velloso, a originalidade do regime estará em opor-se ao discurso da superioridade racial e de heterogeneidade étnica como fator de desagregação nacional. Com a nova ordem, realizar-se-á uma reinvenção na argumentação: é na diversidade que se realiza a unidade e a

[187] CASTELO, Martins. **O samba e o conceito de trabalho**. *Apud* VELLOSO, 2003, p. 166.
[188] Cf. VELLOSO. Op. Cit, p. 167.

originalidade. “Ajudam-no os traços constitutivos do nosso caráter. Temos linhas de todos os povos e não nos confundimos com nenhum”[189].

Deodato de Morais, em artigo publicado na Revista Cultura Política, argumentava que o amálgama étnico gerara uma “cultura superior” que englobava todos os demais saberes: “sua cultura, a do homem brasileiro, se desdobra de uma maneira prodigiosa, atingindo, pela tenacidade, todas as esferas do saber humano. O Brasil caminha, por isso, a passos gigantescos, nada devendo a outras nações”[190]. A ênfase na homogeneidade racial reflete a preocupação dos ideólogos em produzir uma identidade social, condição necessária para implementação de um projeto político, cujo símbolo seria a unidade nacional. Neste sentido, Magali Alonso Lima argumenta que o discurso dos ideólogos estadonovistas, enfatizando a homogeneidade racial, se inscreve na problemática da formação do homem brasileiro. Para eles, “apesar de sermos ‘raça de mestiços’, com a ‘inteligência, a atrocidade e a avidez do branco’, com a ‘servilidade do negro’ e a ‘altivez indômita do íncola’, ‘argamassa do cadinho psicológico do jesuíta’, possuímos uma ‘nacionalidade brasileira’”[191].

Podemos concluir, assim, que o discurso que pregava a homogeneidade racial recorria aos mesmos estereótipos dos que pregavam a degenerescência racial do povo brasileiro. Esta temática do “homem novo” – divulgada em vários artigos publicados, principalmente, na Revista Cultura Política – pode ser sintetizada no argumento de que o “homem novo” é fruto da unificação das esferas políticas e sociais. Como explica Mônica Pimenta Velloso a idéia de criação do “homem novo” se deu a partir de propostas concretas para se estabelecer uma ordem hierarquizada em que os líderes da alta administração ocupariam a cúpula; logo abaixo, encontrar-se-iam os técnicos e planejadores, seguidos pelos condutores de serviços e executores de planos; e, finalmente, os executores de tarefas e a mão-de-obra[192]. Portanto,

---

[189] FIGUEIREDO, Paulo Augusto de. **O Estado Novo e o homem novo**. *Apud* VELLOSO, 1982, p. 91.
[190] MORAIS. Deodato de. **O Estado e sua moderna concepção**. *Apud* idem. Ibidem, p. 92.
[191] LIMA, Magali Alonso. **Formas arquiteturais esportivas no Estado Novo**. *Apud* Velloso, 1982, p. 92.
[192] VELLOSO, 1982, p. 92.

para a emergência do "homem novo" – o homem que interessava ao regime – era necessário desenvolver atitudes mentais que incutissem sua utilidade social para com a pátria.

3.5 Os intelectuais e suas relações com o poder

Michael Foucault, no livro *A Microfísica do Poder*, assinala que as relações dos intelectuais com o sistema de poder têm sido extremamente imbricadas e complexas, uma vez que, ao longo da história, eles frequentemente se atribuíram da função de agentes da consciência e do discurso[193]. No Brasil, estas relações não foram diferentes. Nos momentos de crise e mudanças históricas profundas, as elites intelectuais marcaram presença no cenário político, defendendo o direito de interferirem no processo de organização nacional e de falar em nome dos destituídos de capacidade de discernimento e expressão. A partir da década de 1930, eles passam sistematicamente a direcionar sua atuação para o âmbito do Estado, tendendo a identificá-lo como a representação superior da idéia de nação. O regime Vargas, por sua vez, interessado em ampliar a presença do Estado na vida quotidiana do País, recrutou inúmeros intelectuais para assumir as mais diversas tarefas, fossem elas políticas ou ideológicas.

Durante o Estado Novo, os intelectuais tiveram acesso a postos-chave em praticamente todas as áreas do serviço público: educação, cultura, justiça, serviço de segurança, só para citar os mais recorrentes. Embora o recrutamento desses intelectuais continuasse a depender do apadrinhamento político, cuja rentabilidade poderia representar mais do que os títulos acadêmicos ou as aptidões profissionais, o novo estágio da divisão do trabalho administrativo acabou impondo mudanças nas relações entre os intelectuais e a classe dominante. Sérgio Miceli explica que, durante a vigência da República Oligárquica, as indicações ao serviço

[193] FOUCAULT, Michael; e DELEUZE, Gilles. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 71.

público dependiam da participação ativa do intelectual nas campanhas eleitorais do seu "padrinho" ou do candidato por ele indicado. Durante o regime Vargas, os intelectuais estavam mais vinculados à elite burocrática do que aos dirigentes de partidos. Os intelectuais estadonovistas se empenhavam, sobretudo, em ampliar, reforçar e gerir as relações com os seus pares e somente se sentiam credores de lealdade em relação com o poder central. Para Miceli, os intelectuais contribuíram decisivamente para tornar a elite burocrática uma força social e política que dispunha de uma autonomia tanto em relação aos interesses econômicos regionais como em relação aos dirigentes políticos estaduais[194].

O traço mais característico da contribuição dessa elite intelectual e burocrática residia nas diversas frentes em que se desdobrava sua atuação política e cultural. Alguns foram ministros de Estado, até mais de uma vez, outros constituíam a reserva especial do Executivo para ao preenchimento de cargos de estrita confiança, como por exemplo, junto aos conselhos consultivos[195]. Praticamente todos monopolizavam as disciplinas básicas do curso de Direito nos estabelecimentos oficiais[196]. Nos intervalos entre o desgaste produzido por uma missão e o início de novo mandato, eram designados para cargos honoríficos do poder judiciário, do ministério público ou para o Tribunal de Contas[197]. A legitimidade intelectual e ética dessas figuras de proa lhes assegurava, portanto, transito livre pelas principais instâncias de poder. Para Sérgio Miceli, o valor social conferido à colaboração dessa elite transparece, sobretudo, nas recompensas com que foram brindados, sendo que as retribuições pecuniárias parecem desprezíveis se comparadas aos lucros simbólicos aferidos com a eleição para a Academia Brasileira de Letras ou para o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro[198].

---

[194] MICELI, Sérgio. **Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)**. São Paulo: DIFEL, 1979, p. 131/2.

[195] José Américo de Almeida ocupou a pasta da Viação e Obras Pública; Agamenon Magalhães foi ministro da Justiça e de Negócios Interiores; José Carlos de Macedo Soares, Justiça e Relações Exteriores; Levi Carneiro e Oliveira Viana integraram o Conselho Consultivo do Estado do Rio de Janeiro.

[196] Levi Carneiro lecionou Direito Comercial no Rio de Janeiro; Francisco Campo, Filosofia do Direito; e Agamenon Magalhães lecionou Direito Público e Constitucional no Recife.

[197] Levi Carneiro, Francisco Campos e Temístocles Brandão Cavalcanti ocuparam o cargo de consultor-geral da república, José Américo de Almeida e Oliveira Viana estiveram no Tribunal de Contas.

[198] MICELI. Op. Cit, p. 148.

Outra parcela de intelectuais foi chamada para dar conta do trabalho de assessoria no interior dos núcleos executivos, incluindo-se aí a maioria dos cargos de confiança junto aos ministérios e a presidência da República. Entre as atividades dos integrantes desse grupo incluía-se a disponibilidade para assumir, interinamente, a chefia de institutos e departamentos, além de lhes conferir autoridade para fazer valer a orientação ministerial junto às instâncias de controle da vida funcional de cada ministério. Miceli avalia esses intelectuais como o "protótipo do funcionário-escritor", que devido às limitações literárias acabaram alijados pela crítica[199].

Todavia, o autor sublinha que grande parte dos intelectuais continuou interessada nas antigas fileiras da burocracia civil, como o magistério superior, as carreiras judiciárias e o corpo diplomático, que atravessavam um período de franca expansão: a intervenção do Estado na regulamentação dos conflitos entre patrões e operários levou à criação da Justiça do Trabalho; e o projeto do poder central em assumir a formação escolar e ideológica das novas frações intelectuais representou estímulo à criação das faculdades de filosofia, ciências e letras e ao recrutamento de especialistas para o exercício da docência. As faculdades de filosofia serviram também de estímulo à atividade crítica e erudita nas diversas cátedras em que o ensino foi segmentado. Para Miceli, a carreira diplomática representou o refúgio para os letrados bissextos e outras categorias de intelectuais diletantes[200].

Muitos desses intelectuais prestavam serviços estritamente burocráticos, não guardando qualquer relação com o trabalho intelectual propriamente dito, que eram desenvolvidos paralelamente à atividade funcional. Em outros casos, permeavam-se uma e outra atividade. De qualquer maneira, instaura-se uma situação de dependência material e institucional que passa a determinar as relações que as clientelas intelectuais mantêm com o poder público. Nesta conjuntura, os intelectuais foram levados a negociar as injunções que freqüentemente

[199] MICELI, 1979, p. 151.
[200] Idem. Ibidem, p. 157.

incidem sobre a produção de uma "cultura oficial". Miceli acredita que a solução para minimizar a cooptação por um regime autoritário – mas que lhes subsidiavam, direta ou indiretamente, a produção intelectual – foi a adoção de um discurso nacionalista.

> O fato de serem servidores do Estado lhes concedia melhores condições para a feitura de obras que tomassem o pulso da Nação e cuja validez se embebia dos anseios de expressão da coletividade e não das demandas feitas por qualquer grupo dirigente [201].

Assim, autodefinidos como porta-vozes do conjunto da sociedade, os intelectuais estadonovistas assumem a responsabilidade pela gestão do espólio cultural do País, se dispondo inclusive ao trabalho de conservação, difusão e manipulação dessa herança, celebrando autores e obras capazes de auxiliá-los nesta tarefa. Na melhor concepção gramsciana de intelectuais orgânicos, os intelectuais estadonovistas foram agentes históricos capazes de se apropriarem das expressões culturais, reinterpretando-as conforme as conveniências em jogo, para orientá-las politicamente. É neste contexto, que o nacionalismo, sob a chancela da "cultura brasileira", passou do plano puramente intelectual e se traduziu em ação política que pode ser percebida pela construção de uma rede de instâncias de produção, distribuição e consagração de bens simbólicos, à custa de verbas oficiais.

3.6 Considerações finais

Ao longo deste capítulo, portanto, pudemos notar que as primeiras décadas do século XX foram marcadas por profundas mudanças de ordens: social, política, econômica e cultural. O setor agrário-exportador vai gradativamente sendo substituído pelo industrial, absorvendo a mão-de-obra disponível nas cidades. A disponibilidade de novos postos de trabalho nas

[201] MICELI, 1979, p. 159.

regiões urbanas atrai um número cada vez maior de famílias, que deixam os campos atrás de melhores condições de vida. As relações com o mundo do trabalho também estão em transformação, aceleradas pelos ideais anarquistas e comunistas que entram no País com os imigrantes europeus.

As elites políticas, por sua vez, passavam por constantes rearranjos procurando manter-se no controle do Estado e perpetuar benefícios. Com o surgimento de novos atores que ascenderam socialmente, como industriais, militares e intelectuais, agrava-se a disputa pelo controle do poder ao ponto de ser inevitável a queda definitiva das elites agrárias, que se mantinham à frente do governo desde a Proclamação da República.

Com a ascensão de Getulio Vargas, em 1930, o desenvolvimento econômico do País ganhou novo fôlego, inserindo o Brasil definitivamente na produção de bens de capital. Novos atores ocuparam a cena política, influenciados pelo pensamento autoritário comum no mundo "entre guerras". O nacionalismo e a cultura deixaram de ser um exercício puramente intelectual e passaram a receber atenção direta do Estado. Os intelectuais, até então críticos do sistema, passaram a ação política e ideológica, interferindo diretamente na condução dos destinos do País.

O povo brasileiro interpretado, inicialmente, como indiferente e apático – uma vez que era fruto de uma mestiçagem com gêneros inferiores das escalas etnográficas: índios e negros –, passou a desfrutar de um perfil mais favorável. Era dono, agora, de uma natureza prodigiosa, pois reunia todos os saberes do mundo; e de uma índole pacífica, determinada e trabalhadora. O caráter mestiço do povo brasileiro, assim, passou a representar para o Brasil a possibilidade de desenvolvimento socioeconômico, uma vez que não existiriam aqui conflitos étnicos e culturais.

Foi neste contexto histórico, marcado por profundas transformações, que a manifestação dos espíritos de pretos e índios, comuns na macumba, vai deixar os terreiros das

periferias da cidade para ganhar os salões do espaço urbanos. Para a macumba se transformar em Umbanda, todo um processo de codificação será cuidadosamente mediado por um grupo de intelectuais, oriundos de uma classe média em ascensão, a fim de legitimar práticas de uma religiosidade popular. Penso que o contexto histórico era especialmente propício para que novos atores, ao se identificarem com uma nova possibilidade confessional, pudessem adaptar as teorias filosóficas que estavam na pauta do dia às suas necessidades religiosas. Este será, portanto, o tema do nosso próximo capítulo.

4 Das Macumbas à Umbanda

Dá licença Pai Ogum,
filho seu *qué defumá*.
Se a Umbanda tem fundamento,
é preciso *prepará*.

Neste capítulo percorreremos os caminhos que elevaram a Macumba carioca ao grau de religião. O objetivo será, portanto, registrar o esforço em legitimar o universo religioso do Movimento Umbandista, uma vez que se trata de um valor novo que emerge no seio da sociedade brasileira a partir das classes menos favorecidas. Assim, o processo de legitimação situa-se dentro de uma perspectiva histórica na qual se determina o momento em que os adeptos da nova religião se dispõem a buscar um *status* que corresponda ao conjunto de valores da classe dominante.

Antes, porém, cabe estabelecer algumas diferenças entre a Umbanda e o Candomblé. Embora tenham uma raiz comum, as duas religiões se opõem como dois pólos de um mesmo imã: um representa o Brasil e o outro a África. A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-indígenas na moderna sociedade brasileira. O Candomblé, ao contrário, significa a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. Desta forma, se inscreve uma ruptura entre a Umbanda e o Candomblé: para a primeira, a África deixa de constituir em fonte de inspiração do sagrado – o que é afro-indígena torna-se brasileiro –; para o segundo, a África conota a idéia de um retorno nostálgico à mãe-terra.

Roger Bastide explica que as religiões afro-brasileiras foram peças importantes em três momentos históricos da acomodação morfológica da sociedade afro-brasileira[202]. Em primeiro lugar, a religião africana, enquanto movimento de resistência sócio-cultural, promoveu a

[202] BASTIDE. Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1971, v. 2, p. 521.

passagem do regime de linhagem para o de "nação", isto é, a solidariedade familiar destruída pelo tráfico negreiro evoluiu para a solidariedade puramente étnica (conceito de nação: congo, angola, jejê, malê etc). Depois, quando da passagem do trabalho escravo para o livre, as populações negras e mestiças sofreram rápida atomização das relações sociais. Assim, o Candomblé, predominantemente rural, proporcionou a integração dessas populações em um sistema social conhecido. Por fim, o desenvolvimento industrial da região Sul do país, no início do século XX, e a proletarização de negros e mestiços permitiu o aparecimento de um espiritismo urbano: a Umbanda – um misto de reconstrução das seitas africanas antigas sobre novas bases e da destruição dos antigos sistemas de valores ou de controle social.

Se a urbanização, no primeiro momento, afastou o negro das comunidades rurais, no segundo, proporcionou a reorganização dos liames sociais, sob a forma de solidariedade de classe. A industrialização forneceu aos negros novos meios de ganhar a vida e de inserção no proletariado. Assim, o surgimento da Umbanda foi o primeiro sinal da mudança que sobreveio nas classes baixas da sociedade, influenciada por uma escolaridade mínima (para atender as exigências operacionais da indústria), pela mistura de raças nas fábricas e pelas novas necessidades nascidas com as transformações da estrutura social. A nova religião, portanto, contribuíra para a acomodação social uma vez que as tradições africanas adaptadas à nova realidade permitiram o desenvolvimento de dogmas que pregavam a comunhão multirracial ao invés de estimular o confronto entre os membros do mesmo segmento social.

Mas, de onde surge essa religião denominada Umbanda? Várias poderiam ser as respostas, entretanto a origem antropológica[203] mais aceita é a "cabula"[204]. Valdeli Carvalho da Costa explica que da "cabula" provavelmente provém a "macumba", que por seu turno deu

[203] A opção em utilizar o termo antropológico é para diferenciar das explicações de cunho doutrinário no qual os pensadores da religião usualmente associam a Umbanda aos cultos dos hindus e dos egípcios entre outros povos da antigüidade. A questão da "antigüidade" da religião será abordada mais adiante no item 4.5 deste capítulo.

[204] **Cabula:** Tradicional culto aos espíritos dos antepassados praticado pelos povos banto.

origem à Umbanda[205]. Para Édson Carneiro, o termo "macumba" viria de *mcumba*, que seria a representação gráfica do plural de "cumba"[206], significando reunião de "cumbas", isto é, reunião de jongueiros[207]. "Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula *ba* ou *ma* que, nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural"[208]. Assim, seria lícito especular que o escravo ao ser interpelado pelo senhor respondesse que aquela reunião (ou festa) onde os negros dançavam e cantavam com tanta alegria, se tratava de uma macumba. Acredita-se também que o caráter pejorativo, associado à magia negra, que o termo assumiu ao longo do tempo se deu pela provável associação ao adjetivo feminino de mau: "má".

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

> Os primeiros sinais da presença dos orixás no culto da macumba aparecem na pesquisa de Arthur Ramos no Terreiro de Honorato, onde Ogum *Megê* é descrito como o "santo" protetor do terreiro, representado por uma estátua de São Jorge. (...) Arthur Ramos registra ainda o culto de uma "rainha da Guiné", também chamada de "rainha do mar", sobrevivência do culto do "calunga" de Angola, denotando que Iemanjá ainda não fora anexada ao culto da macumba como "rainha do mar" em lugar da "rainha da Guiné" [209].

A lenta introdução dos Orixás na macumba não lhe alterou a característica cultural, centrada na evocação das almas dos ancestrais tribais. O que caracteriza a macumba não é o santo protetor, mas um espírito "familiar"[210] assistindo à crescente população suburbana, quer

---

[205] COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda:* **Os "seres superiores" e os Orixás/Santos**. São Paulo: Loyola, 1983, v. 1, p. 92.

[206] **Cumba:** Mestre na dança do jongo, que é uma dança semi-religiosa.

[207] **Jongueiro:** Pessoa que dançam o jongo.

[208] CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. *Apud* MAGNANI, José Guilherme. **Umbanda**. 2ª Edição. São Paulo: Ática, 1991, p. 22.

[209] COSTA. Op. Cit; p. 93.

[210] Não são os antepassados de linhagem africana que intervém numa sessão de macumba ou de Umbanda, mas os antepassados de uma raça negra escravizada, configurados como pretos-velhos (Pai João, Vovó Maria Conga, Pai Joaquim de Angola), ao lado de espíritos de indígenas, os caboclos.

negra ou branca, que vinha aos terreiros buscar lenitivo e soluções para problemas econômicos, afetivos e terapêuticos.

A primitiva Macumba, longe de ser um culto organizado, era um agregado de elementos da cabula, do Candomblé, das tradições indígenas e do Catolicismo popular, sem o suporte de uma doutrina capaz de integrar os diversos pedaços que lhe davam forma. É deste conjunto heterogêneo que nascerá a Umbanda, a partir do encontro de representantes da classe mais pobre com elementos da classe média egressos do espiritismo Kardecista. Foi este último grupo que se apropriou do ritual da macumba, impôs-lhe uma nova estrutura e, articulando um novo discurso, deu início ao processo de legitimação. Maria Helena Concone interpreta a Umbanda como o resultado da ascensão social de uma parcela da população tradicionalmente ligada à macumba, que encontrou no anseio de ascender socialmente ou na concretização desta ascensão, o desejo de "depurar" qualquer vínculo com um grupo e uma cultura tradicionalmente estigmatizados.

> Os quadros da Umbanda são mais amplos, contudo; não se limitam à população de cor ou mestiça, mas apanham uma camada mais vasta, embora correspondendo na sua maioria aos estratos economicamente menos favorecidos da população.[211]

4.1 Contribuições e oposições do Kardecismo à Umbanda

A doutrina de Allan Kardec, no aspecto religioso, postula a existência de um Deus criador, onipotente e onipresente, porém inacessível aos homens dada a incomensurável distância que os separa. Mais próximo estão os espíritos dos mortos para quem a missão de ajudar a humanidade é o meio de expiar as faltas das vidas passadas e assim progredir em busca da perfeição. Segundo a versão mais recorrente entre os espíritas, o universo está

[211] CONCONE, Maria Helena. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo, FFLCH/USP-CERU, 1987, p. 55.

constituído por diferentes planos hierárquicos que variam em uma escala que vai do plano mais inferior (próximos à matéria) ao plano mais elevado (de suprema perfeição espiritual). A lei da evolução cármica consiste na contínua ascensão do espírito desde o plano inferior até o mais alto. Neste contexto, o planeta Terra ocupa um dos mais baixos escalões, onde campeiam o mal, os vícios, a ignorância, o sofrimento e as doenças. A Terra, por esse mesmo motivo, é o lugar de expiação e de sofrimento onde os seres humanos podem se purificar e se redimir, buscando a perfeição pela prática do bem, da caridade e do amor ao próximo.

A capacidade ou o dom de manter comunicação com os espíritos é um atributo da mediunidade. De acordo com a doutrina Espírita, apenas algumas pessoas são médiuns. Por esse motivo, aqueles que nascem com o selo da mediunidade precisam aprender a lidar com os aspectos fenomenológicos da comunicação entre o mundo dos vivos e o dos mortos a fim de promoverem a evolução do próprio espírito. Ao Kardecismo caberia, em primeiro lugar, orientar os médiuns no desenvolvimento da mediunidade e, em segundo, promover reuniões nas quais os espíritos manifestados ajudariam os demais seres humanos. Assim, tanto os médiuns quanto os espíritos pagariam suas faltas, credenciando-se a ascender na hierarquia espiritual.

Como vimos no primeiro capítulo, o aspecto religioso do Kardecismo constituiu-se no traço distintivo do espiritismo brasileiro e, talvez, seja a causa da sua rápida expansão[212]. No Brasil duas correntes disputaram à atenção dos adeptos: uma, mais erudita, aproximava-se do pensamento racionalista, cultivando um interesse pelos aspectos científicos do sobrenatural; a outra era mais popular e sua atividade doutrinária estava mais próxima das práticas de cunho assistencial, como a distribuição de roupas e alimentos entre famílias que não teriam condições de se manter[213]. As sessões de passes, doutrinação e desobsessão também são consideradas pelos adeptos do Espiritismo como serviços assistenciais, nas quais os espíritos trazem palavras de consolo, proporcionando lenitivos para os males físicos e espirituais.

[212] Cf. Item 2.4 – O Kardecismo no Brasil, p 46.
[213] STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo: Edusp, 2003, p. 51.

Durante as sessões não era raro a manifestação de espíritos de escravos e indígenas ao lado de espíritos de maior prestígio. Inicialmente identificáveis pela lembrança de suas vidas passadas, estas categorias de espíritos vão gradativamente perder os traços individualizadores e constituir aspectos mais genéricos tais como pretos-velhos e caboclos, aproximando-se assim as sessões kardecistas do "baixo-espiritismo"[214]. O Conselho Federativo Nacional da Federação Espírita Brasileira chegou até a reconhecer, em 1926, a Umbanda como um tipo de "espiritismo" desvinculado da doutrina Espírita[215]. Entretanto, os fiéis mais ortodoxos não admitiam a interligação entre o Kardecismo – associado aos valores consentidos pela elite – e a macumba – que ainda estava presa aos subterrâneos sociais. No melhor dos casos, os espíritos de preto-velhos ou de caboclos eram doutrinados de modo que pudessem continuar seu caminho na escala evolutiva.

> Ele não pode ser confundido com um espírito de luz, como o é um espírito de médico, de padre, de freira, ou de um sábio qualquer, posto que no universo kardecista a cultura do espírito corresponde à cultura de sua "matéria". Como poderia um analfabeto prescrever sabedoria? Quem levaria a sério a ignorância do espírito de um antigo escravo? – **este deve permanecer em seu "lugar"**. [216]

Renato Ortiz testemunhou, por exemplo, o diretor de um centro espírita orientar uma médium a procurar outro lugar para "trabalhar" sua mediunidade, uma vez que ela incorporava um "guia de terreiro". O referido guia, um preto-velho, "até falava muito bem", mas era um espírito indesejado e não poderia se manifestar na mesa kardecista[217]. Em contrapartida, José Luiz Ligiéro, argumenta que a diferença mais marcante da Umbanda é a disponibilidade para aceitar a todos, vivos e mortos, do jeito que são. Nela há espaço para a incorporação e a convivência das mais diversas heranças étnicas e culturais.

---

[214] Baixo espiritismo era como os kardecistas classificavam as religiões onde se manifestavam espíritos pouco evoluídos culturalmente, como era o caso dos caboclos e pretos-velhos que integravam a macumba.

[215] Cf. MACHADO, Ubiratan. **Os Intelectuais e o Espiritismo**. 2ª edição. Niterói: Lachâtre, 1997, p. 14.

[216] ORTIZ, 1999, p. 46. Grifo nosso.

[217] Idem. Ibidem.

> É assim que, na Umbanda, ouvem-se coisas inusitadas como, por exemplo, o espírito de uma prostituta, que viveu e morreu na zona do Mangue, aconselhando uma dona de casa do Méier sobre como obter e proporcionar mais prazer no sexo. O mais interessante é que prestar esse tipo de ajuda também conta pontos na escala umbandista da evolução espiritual. [218]

Percebe-se, portanto, no hábito de excluir das sessões kardecistas a participação de espíritos entendidos como "atrasados" a influência de um pensamento do tipo determinista[219], no qual os espíritos manteriam na vida além túmulo as mesmas condições sociais e culturais da última passagem pelo mundo terreno. Com o passar do tempo, alguns adeptos do Espiritismo levantaram-se contra esse "determinismo espiritual" e aproximaram-se das manifestações do espiritismo popular, isto é, das macumbas. Os próprios espíritos que se manifestavam nas sessões kardecistas estimulavam essas aproximações. O espírito do Irmão X, em mensagem ditada ao médium Francisco Cândido Xavier – o famoso Chico Xavier –, recomendava aos companheiros do Espiritismo para:

> (...) não se aproximarem dos nossos benfeitores humildes como catedráticos orgulhosos e envaidecidos, sim, como irmãos verdadeiramente interessados no bem. E, sobretudo, (...) ao ensinarmos a Pai Mateus e Mãe Ambrósia as lições acerca das leis de Kepler, dos movimentos de Brown e das ondas de Marconi, aprendemos com eles, por nossa vez, as lições de humildade, devotamento e renúncia, nas quais já se diplomaram, desde muito, negando a si mesmos, tomando a sua cruz e seguindo a Nosso Senhor Jesus-Cristo. [220]

Em outra mensagem ditada ao mesmo médium, desta vez pelo espírito de Emmanuel, o trabalho dos umbandistas era reconhecido como "louvável", desde que orientado para a caridade. Emmanuel, contudo, deixou escapar que o espiritismo codificado por Kardec estaria em um estágio de desenvolvimento superior ao do espiritismo de Umbanda, comparando esta religião a uma "província" carente da atenção do Estado:

> Encontramos em Umbanda uma Província do Espiritismo, necessitada de carinho e de proteção da força governamental e orientadora. Se nós, a pretexto

[218] LIGIÉRO e DANDARA, 1998, p. 65.

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

[220] XAVIER. Francisco Cândido (pelo espírito Irmão X). **Lázaro Redivivo**. 11ª edição. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005, p. 179.

> de sermos, puros, a pretexto de sermos mais bem orientados que os outros, desampararmos os irmãos que necessitam da nossa boa vontade, naturalmente que nosso serviço estará pecando pela base. Assim, não vemos motivos para nos escandalizarmos com as Linhas de Umbanda, e sim um imperativo de trabalho, de cooperação, de maior entendimento e de maior manifestação de amor da nossa parte. [221]

Ubiratan Machado, por sua vez, avalia que as aproximações dos espíritas com a macumba marcaram a eclosão de um espiritismo nacionalista, que permitiria aos médiuns sintonizar-se com os espíritos que plasmaram nossa nacionalidade e que tiveram um destino, ao mesmo tempo, amargo e purificador:

> (...) índios que habitavam o paraíso tropical perdido pela intromissão do homem branco, antepassados brancos que penaram neste planeta de amarguras, e, sobretudo, negros velhos, símbolos de um sofrimento humano (...). Meio santo de cachimbo à boca e linguajar arrevesado, mas também protomártires de nossa formação e protomitos de nossa decantada democracia racial, então em acelerado processo de elaboração. [222]

Mesmo assim, estes espíritas entediados pela ortodoxia kardecista, mantiveram atitude dúbia. Se, por um lado, aceitavam as contribuições de espíritos de negros (preto-velhos) e de indígenas (caboclos) nas sessões de mesa "branca"; por outro, não admitiam a presença de elementos incompatíveis com as concepções "evoluídas" do kardecismo tradicional. A apropriação do ritual da macumba foi, portanto, seletiva e depuradora, eliminando-se tudo o que chocava as mentalidades "esclarecidas", como o sacrifício de animais, as oferendas de comida e bebida, o uso de fumo ou o emprego de instrumentos de percussão[223].

Foram descartados aqueles elementos considerados primitivos e muito próximos da matéria. Entretanto, não se podia descartar todo o conjunto de instrumentos e objetos rituais mobilizados pela macumba. Se, por um lado, o Kardecismo oferecia à Umbanda um arcabouço doutrinário capaz de articular, numa nova estrutura, práticas religiosas

---

[221] XAVIER, Francisco Cândido (pelo espírito de Emmanuel). **As linhas de Umbanda**. *Apud*. ANJOS, Luciano. A Umbanda na palavra esclarecida da FEB e dos Espíritos. **Jornal Espírita**, São Paulo, Abril de 1978, p. 6.

[222] MACHADO, 1997, p. 172.

[223] ORTIZ, 1999, p. 47.

desvinculadas de antigos mitos; por outro lado, para justificar (domesticar) a permanência de determinados elementos materiais nos ritos recorreu-se a um "discurso científico"[224], no qual as noções de química e física coexistem com a astrologia, o ocultismo e a teosofia. Mesmo contando com o aval da ciência para a manutenção de alguns rituais mágicos, Cândido Procópio Camargo avalia que quanto mais próximo do Kardecismo estiver a Umbanda, menor será a riqueza ritualística e a ênfase nas práticas mágicas, em virtude de uma ênfase maior na interiorização da experiência religiosa, no aprendizado doutrinário e na vida moral[225]. Mário Teixeira de Sá, por seu turno, sublinha que o recurso do "discurso científico" ao mesmo tempo em que legitimava as práticas umbandistas negava espaço para outros saberes religiosos.

> Se, atrelado ao discurso afirmativo [científico] estavam conceitos de civilização, progresso, evolução e modernidade, ao negativo, o que buscava deslegitimar os outros saberes, estavam os seus antagônicos como: barbárie, atraso cultural e inferioridade racial[226].

Segundo Renato Ortiz, o discurso científico oferece um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares e a ideologia Espírita, tendo como fio condutor a reinterpretação das tradições da cultura afro-brasileira de acordo com um novo código fornecido por uma sociedade urbana e industrial. "O que caracteriza a religião [umbandista] é o fato de ela ser o produto das transformações sócio-econômicas que ocorrem em determinado momento da história brasileira"[227]. Assim, o autor explica que as transformações sociais do início do século XX estimularam, praticamente ao mesmo tempo, o aparecimento de dois movimentos distintos: o "embranquecimento" das culturas afro-indígenas, os descendentes de índios e negros negariam as próprias tradições e aceitariam a cultura européia como superior a fim de

---

[224] O "discurso científico" apóia-se nas produções culturais que buscam legitimidade no conhecimento erudito. Cf. ORTIZ. 1999, p. 173. Este tema será abordado mais adiante, no item 4.5 deste capítulo.

[225] CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961, p. 51.

[226] TEIXEIRA DE SÁ, Mário. **A invenção da *alva nação* umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)**. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS / CPDO. Dourados: UFMS, 2004, p. 36.

[227] ORTIZ, Op. Cit, p. 48.

ascender socialmente; e o "empretecimento" da cultura européia, a partir do consentimento da presença de elementos da macumba nas sessões kardecistas, desde que submetidos ao controle da cultura dominante.

Acreditamos que não havia, inicialmente, entre os dissidentes do Kardecismo, a consciência de um movimento que se propunha formar e difundir uma nova religião. É somente após o aparecimento de práticas mais ou menos semelhantes, alinhavadas pela mesma ideologia, que surgirá a preocupação em organizar a Umbanda como uma religião. Entretanto, percebe-se que o *status* de cientificidade que as práticas kardecistas desfrutavam, associadas à presença significativa de membros da elite social entre os adeptos da religião, influenciou significativamente a produção literária dos intelectuais umbandistas, uma vez que o Espiritismo proporcionava um espaço mais seguro para a manifestação de suas práticas religiosas.

Por exemplo, no livro *Umbanda, essa desconhecida*, o umbandista Roger Feraudy relata o encontro de um consulente com um preto-velho, no qual o primeiro perguntou sobre a diferença entre Umbanda e Kardecismo. O espírito – identificado como sendo de Pai Tomé – resumiu a resposta em uma frase: "Kardecismo é Jesus ensinando, e Umbanda é Jesus trabalhando"[228]. A resposta remete ao mundo dos espíritos a mesma divisão social encontrada no mundo do trabalho entre os vivos, onde a capacidade produtiva de cada elemento reflete a condição de uns (branco, europeu, erudito, civilizado) ensinar e de outros (negros, afro-brasileiro, ignorante, bárbaro) apenas trabalhar, isto é, receber ordens.

E o autor, não parou nesse exemplo. Em nota de rodapé, procurando corroborar com a resposta daquele preto-velho, conta que testemunhou um pai questionar a eficácia de um chá receitado pelo Caboclo Mata Virgem para combater a febre renitente que se abatera sobre sua filha. O caboclo não titubeou na resposta: "dê o chá que estou mandando, [sou] doutor Bezerra de Menezes"[229]. Aqui, a eficácia do chá não se dá pelo fato do caboclo ser o espírito

[228] FERAUDY, Roger. **Umbanda, essa desconhecida**. 4ª edição. São Paulo: Conhecimento, 2004, p. 126.
[229] Idem. Ibidem, p. 127.

de um indígena acostumado a lidar com as propriedades terapêuticas da flora brasileira, mas sim porque quem receitou era um ilustre médico – aliás, um dos principais divulgadores do Kardecismo no país – que "baixava" também, na forma de caboclo, nos terreiros de Umbanda. Mais uma vez, a divisão social do mundo dos vivos se fez presente no além túmulo: a cultura acadêmica (branca e científica) colocou-se acima da cultura popular (indígena e empírica). Nos dois casos narrados por Feraudy, as práticas umbandistas foram legitimadas pela presença do Kardecismo.

4.2 Catolicismo *versus* Umbanda

No primeiro capítulo desta dissertação vimos que a Igreja católica está intimamente ligada ao processo de colonização do Brasil: na catequese dos índios, na educação formal dos filhos dos senhores de engenho, e na garantia da ordem social de uma sociedade escravista[230]. Com o Império essa realidade manteve-se inalterada, uma vez que a constituição de 1824 manteve a Igreja como religião oficial do país. O Estado somente se tornaria laico com a República. Com a separação, a instituição deixou de receber subsídios do governo, mas mesmo assim cresceu vigorosamente após a proclamação da República.

Do ponto de vista político-organizacional, o fim do regime do Padroado Régio deu mais liberdade à administração dos negócios eclesiásticos. A criação de novas dioceses e paróquias, a fundação de seminários, a distribuição do clero pelos diversos cargos passaram a depender exclusivamente das conveniências da alta hierarquia da Igreja e não mais dos interesses do poder central. A título de comparação, o Brasil em 1889 constituía uma única província eclesiástica, constando de uma arquidiocese e 11 dioceses. Em 1930, já havia no

[230] Cf. Item 2.2 – Catolicismo: uma religião obrigatória, p. 29.

país 16 arquidioceses, 56 dioceses, 18 prelazias e 3 prefeituras apostólicas[231]. Sérgio Lobo de Moura acredita que o número de sacerdotes tenha acompanhado o crescimento da Igreja no mesmo período, mas lamenta não poder estabelecer a exata progressão em virtude da falta de informações sobre os primeiros anos da República[232].

Sem a proteção do Estado, a Igreja teve que disputar o mercado religioso com outras instituições européias que também aportaram no Brasil: o Protestantismo e o Espiritismo[233]. Neste sentido, o discurso católico insistia em se identificar com o "ser brasileiro". Em carta Pastoral Coletiva, divulgada por ocasião do centenário da Independência, os bispos brasileiros construíram uma representação da nação brasileira, em que a Igreja passava a ser não apenas o marco fundador, mas a presença verdadeiramente civilizadora:

> Qual pavilhão protetor no solo ainda virgem, do Brasil, ergueu-se a mandado de Pedro Alvarez Cabral, em Porto Seguro, majestosa cruz... Ei-lo o descobridor do Brasil, levantando para perpétua memória de posse divina o glorioso padrão que, há vinte séculos, marca as conquistas do Filho de Deus. [234]

Artur César Isaia avalia que por meio da cruz e do sacrifício eucarístico, os bispos marcavam um princípio de *uti possidetis* sobre a realidade nacional, demarcando claramente as fronteiras do "ser brasileiro"[235]. Assim, todas as representações que ameaçassem a imagem de um Brasil católico, formado historicamente pelo esforço evangelizador da Igreja, passaram a ser combatidas como se fossem perigosas subversões. Para o autor, esse era o Brasil que a Igreja tinha dever de preservar da proliferação do Espiritismo e da Umbanda, religião que se arvora em representar a unidade nacional[236].

---

[231] MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p. 59.

[232] MOURA, Sérgio Lobo de. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO (Org). **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo III, O Brasil Republicano. 2º Volume, Sociedade e Instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Difel, 1977, p. 330.

[233] Aqui interessa-nos apenas as disputas entre o Catolicismo e o Espiritismo, que se estenderá também à Umbanda.

[234] CARTA PASTORAL. *Apud* ISAIA. Artur César. Huxley Sobe o Morro e Desce ao Inferno - A Umbanda no Discurso Católico dos Anos 50. **Revista Imaginário**. São Paulo: NIME/LABI/USP, n. 04, 1998. Disponível em <http:/www.imaginário.com.br/artigo/index.shtml>. Acesso em 03 set. 2002.

[235] ISAIA, 1998, não paginado.

[236] Idem. Ibidem.

Foi no apostolado de Pio IX que o Espiritismo aparece "como o mais terrível inimigo que jamais enfrentou a Igreja"[237]. Esse inimigo vai encontrar no Brasil o cenário ideal para se desenvolver. Segundo relatos do cronista João do Rio, por volta de 1900, circulavam no mundo 96 jornais e revistas espíritas, sendo que 56 deles eram editados em toda Europa enquanto que somente o Brasil contribuía com 19 publicações[238]. Isaia faz questão de destacar que a luta da Igreja contra o Espiritismo vai adquirir proporções de um embate contra as hostes satânicas. As manifestações mediúnicas aparecerão no discurso eclesiástico sempre associadas à intervenção do demônio e a figura da "serpente" – a mesma de pecado original – será apontada como "o primeiro médium a existir no mundo" [239]. Ubiratan Machado argumenta que o fenômeno da manifestação dos espíritos incomodava as autoridades eclesiásticas porque legitimavam as práticas religiosas dos negros[240].

> Com o reconhecimento do fenômeno e sua propaganda pelos espíritas, o fato adquiria uma inquietante dimensão social. (...) O mais singular é que o fenômeno passaria, sem transições, de prática das classes mais baixas da sociedade, escravos e libertos, para as classes mais elevadas, que foram aquelas que, inicialmente, revelaram interesse pelo espiritismo[241].

A passagem do século XIX para o XX será marcado por vasta documentação pastoral recriminando as práticas do Espiritismo. A primeira Carta Pastoral que veio reconhecer a vertiginosa expansão do Kardecismo data de 25 de junho de 1867 e foi assinada por Dom. Manuel Joaquim Silvério, arcebispo da Bahia e primaz do Brasil, em resposta ao livro *Filosofia Espiritualista*, de Luiz Olímpio Teles de Meneses. Nela, o bispo classifica o Espiritismo de "perniciosa doutrina" e atesta que seus efeitos representam a negação do cristianismo[242]. Dom

---

[237] ZIONI, Pe. Vicente. **O problema espírita no Brasil**. *Apud* ISAIA, Artur César. **Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX**. Revista de Ciências humanas. Florianópolis: EDUFSC, n.30, outubro de 2001, p. 70.

[238] Cf. Rio, João do. (Paulo Barreto). **As Religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Simões, 1951, p. 190.

[239] ISAIA, 2001, p. 71.

[240] MACHADO, 1997, p. 93.

[241] Idem. Ibidem, p. 94.

[242] Silvério, D. Manuel Joaquim. Carta Pastoral. *Apud* MACHADO, 1997, p. 90-92.

Silvério Gomes Pimenta, bispo de Mariana, foi mais longe, chamou os espíritas de "filhos de Satanás". Em 1915, em carta Pastoral Coletiva, os bispos vão sintetizar no Espiritismo todos os erros da humanidade: "o espiritismo é o conjunto de todas as superstições e astúcias da incredulidade moderna, que (...) destrói todo o cristianismo"[243]. Esses documentos, por um lado, sinalizam uma disputa explícita entre as duas religiões pelo mercado da fé; e, por outro – como anota Isaia –, representam o tempo em que os ensinamentos católicos ditavam as normas sociais e que os inimigos da Igreja eram tratados como inimigos da sociedade. Sendo assim, não é de espantar-se que a recomendação episcopal seja para tratar todos os espíritas como "verdadeiros hereges"[244]. Apesar de a hierarquia eclesiástica se dirigir nesses documentos explicitamente ao espiritismo de Allan Kardec, a Umbanda também será afetada, principalmente pelo fato de os intelectuais umbandistas esforçarem-se para que a nova religião seja interpretada como uma variante das práticas Espíritas.

A partir da década de 1920, a Igreja muda de estratégia afastando-se da preocupação de tentar imprimir ao catolicismo brasileiro a disciplina do catolicismo romano, optando por uma atuação mais incisiva no cenário político. Essa decisão implicou em colaborar como o Estado, tanto em termos de parcerias quanto na manutenção do *status quo*. Neste sentido, destacam-se o Centro Dom Vital (1922), dirigido por Jackson de Figueiredo, e a Liga Eleitoral Católica (1932), liderada pelo arcebispo do Rio de Janeiro, o cardeal Dom Sebastião Leme. Os resultados foram contabilizados na Constituição de 1934, a começar pela instituição do ensino religioso nas escolas públicas, a presença de capelães militares nas Forças Armadas e a subvenção estatal para as atividades assistenciais ligadas à Igreja[245]. E para conter a ascensão do Comunismo, a Igreja adotará uma postura conciliatória diante do regime de exceção imposto por Getúlio Vargas no final de 1937.

---

[243] Carta Pastoral Coletiva de 1915. *Apud* ISAIA, 2001, p. 71.

[244] ISAIA, 2001, p. 72.

[245] Cf. AZEVEDO. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. **Estudos avançados** 18 (52), 2004, p. 109-119.

Nesse contexto histórico, o discurso da Igreja contra as religiões de possessão também mudou de tom. Se a hierarquia reiterava a crença da presença de espíritos demoníacos convivendo entre os homens, nota-se um cuidado por parte da mesma em relativizar a atuação direta do demônio nas sessões mediúnicas. Isaia indica que o discurso se deslocou da intervenção da horda do mal para um saber médico-psiquiátrico[246]. O padre José Maria, no livro *Os segredos do espiritismo desvendados e explicados*, vai buscar explicação para os fenômenos mediúnicos na hipnose e na predisposição à histeria. O padre considerava o hipnotismo como o "pai do Espiritismo" e a histeria como uma doença que levava as pessoas a serem hipnotizadas[247].

A medicina foi argumento recorrente no discurso da hierarquia Católica para justificar os fenômenos mediúnicos. Ao lado do padre José Maria juntaram-se os padres Álvaro Negromente, Vicente Zioni e o frei Boaventura Kloppenburg[248]. Este último, aliás, foi o mais vigoroso opositor à Umbanda. Em seus artigos, ele utilizou o discurso médico para fundamentar os ataques contra a nova religião. Seguindo a lógica determinista de Nina Rodrigues, Kloppenburg via nas manifestações mediúnicas uma demonstração de anomalias psíquicas, enquadrando os médiuns no campo das doenças psicossomáticas. Para referendar o discurso médico, o frei elabora em 1953 um questionário dirigido aos psiquiatras da Capital Federal sobre a questão mediúnica. O resultado não poderia ser diferente: os médiuns foram diagnosticados como neuróticos.

> Tornam-se médiuns autênticos os neuróticos de certa classe, – histéricos e obsessivos, que possuíam suficiente sugestionabilidade para crer e deixarem-se induzir, e certos dons volitivos, para resistirem às práticas monótonas e exaustivas, ensinamentos e execução do ritual espírita. Os doentes que tenham uma psicose manifesta ou latente deixaram-se identificar como tais e não levam a termo o "desenvolvimento"; todavia o seu delírio toma colorido e linguagem ou gíria espiritista do candomblé ou macumba.[249]

[246] ISAIA, 2001, p. 75.

[247] MARIA, Padre José. *Apud* ISAIA, 2001, p.76.

[248] Cf. ISAIA, Op. Cit.

[249] KLOPENBURG, Frei Boaventura. *Apud* ISAIA, 2001, p. 78.

Mário Teixeira de Sá, ao analisar o fragmento de Kloppenburg acima citado, chama atenção para o fato de o termo macumba aparecer como categoria de acusação. Ele acredita que esse fato pode ter contribuído para que os intelectuais umbandistas se esforçassem para afastar a nova religião da dicotomia imposta pelo frei[250]: catolicismo-caridade-progresso-civilização *x* umbanda-sombra-estagnação-barbárie[251]. É bem verdade que Kloppenburg será mais compreensivo para com a Umbanda após o Concílio Vaticano II, quando o frei escreverá que a Igreja passa "a valorizar positivamente os ritos, usos e costumes da religião umbandista", encontrando neles uma forma mais eficaz de se transmitir os ensinamentos bíblicos[252].

No entanto, foi no segundo quartel do século XX que a busca de legitimação da Umbanda se deu de forma mais intensa, no mesmo período em que os ataques de Kloppenburg foram mais virulentos, chegando a prescrever um novo tipo de exorcismo: aquele que exorcizasse o "atraso" e a "indigência" cultural.

> Em uma conjuntura em que o projeto nacional-desenvolvimentista seduzia boa parte da elite pensante brasileira, Kloppenburg propunha a extirpação da miséria, a extensão da educação e da assistência religiosa, como únicas saídas capazes de livrarem o brasileiro de um caldo de cultura marcadamente patológico e favorecedor da proliferação das práticas mediúnicas. [253]

Assim, concordando com Teixeira de Sá, acreditamos que os ataques promovidos pela Igreja Católica contra as religiões de possessão em geral, e a Umbanda em particular, influenciaram a produção intelectual umbandista. Afastando-se do mundo da macumba, os líderes da religião procuraram elaborar respostas aos ataques da Igreja Católica adotando o mesmo discurso cientificista. Ao mesmo tempo, como ressalta Isaia, representava "uma explícita tentativa de legitimação diante de saberes que com ela se confrontavam": o Estado, a medicina oficial, o Catolicismo e o Kardecismo[254].

---

[250] TEIXEIRA DE SÁ, 2004, p. 39.

[251] Cf. ISAIA, 1998, não paginado.

[252] ORTIZ, 1999, p. 209.

[253] ISAIA, 2001, p. 79.

[254] ISAIA, Op. Cit, não paginado.

4.3 A "anunciação" da Umbanda: nasce uma religião

É muito difícil afirmar com precisão em que momento começou a "baixar" nas sessões kardecistas as entidades da macumba, ou quando estas começaram a absorver os valores da doutrina espírita. O umbandista Matta e Silva relata no livro *Umbanda e o Poder da Mediunidade* que o vocábulo "umbanda", como bandeira religiosa, não aparece antes de 1904[255]. Entretanto, no depoimento deste mesmo autor, encontra-se o registro de que, em 1935, conhecera um médium com 61 anos de idade, de nome de Nicanor, que praticava a Umbanda desde os 16 anos, ou seja, desde 1890, incorporando o Caboclo Cobra Coral[256]. 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"[257]. 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 representa, hoje, para o Movimento Umbandista o marco fundador da religião, um divisor de águas entre a macumba – que era compreendida na época como "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

---

[255] MATTA E SILVA. **Umbanda e o Poder da Mediunidade**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1987, p.13.
[256] Idem, ibidem, p. 14.
[257] TRINDADE, Diamantino F. **Umbanda e Sua História**. São Paulo, Ícone, 1991, p. 56.

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. [258]

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

[258] GUIMARÃES, Lucília e GARCIA, Éder Longas (Revisado por Mestre THASHAMARA). **Um pouco da História de Zélio de Moraes**. Disponível em <http:// www.nativa.etc.br>. Acesso em 31 Ago. 2002. A íntegra desta biografia consta nos **Anexos** desta comunicação, p. 159.

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"[259].

A despeito de um grupo significativo de umbandistas atribuírem ao dia 15 de novembro de 1908 a data de fundação da religião[260], a antropóloga Diana Brown[261] 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. [262]

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 a 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,

---

[259] TRINDADE, 1991, p. 62. (A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade encontra-se ainda em atividade no município de Cachoeira de Macacu, região serrana do Rio de Janeiro).

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

[261] 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.

[262] BROWN, 1985, p. 10-11.

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 na Federação, mas talvez em algum centro espírita filiado a esta, cujo nome se perdeu ao longo da repetição desta tradição oral[263].

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[264]. Isto é, pelo menos, desde 1910. Acredito que Brown tenha sido levada a se enganar, pois o período coincide com a instalação da Piedade[265] em outro endereço ainda em São Gonçalo.

Outro fator que poderia ter contribuído para a confusão da pesquisadora estadunidense seria, talvez, o período em que ocorreu a criação de tendas filiadas à Piedade, cuja maioria se

[263] Segundo Yeda Hungria, na época, a instituição já realizava 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.

[264] SOUZA, Leal. **O Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro: [s.n], 1933, p. 78.

[265] Doravante passo a me referir a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade apenas como Piedade.

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[266]. 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[267].

Com relação à proximidade de Zélio de Moraes com o Kardecismo, além do fato do 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[268]. 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 kardecistas passaram a freqüentar assiduamente a Piedade, vindo alguns deles ingressar no corpo mediúnico da casa. Diamantino Trindade reforça a hipótese de proximidade de Zélio com o Catolicismo, tanto na presença de muitas imagens de santos no altar da Piedade, quanto no habito de homenagear santos católicos ao nomear os templos filiados à Piedade[269]. Devo

[266] 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.

[267] Cf. TRINDADE, 1991, p. 69.

[268] 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.

[269] TRINDADE. Op. Cit, p. 68.

ressaltar, também, que o Caboclo das Sete Encruzilhadas não seria um espírito qualquer. Segundo o mito, ele fora o padre jesuíta Gabriel Malagrida[270] em reencarnações anteriores.

A presença do Catolicismo no mito da "anunciação" da Umbanda pode ser observada, ainda, num quadro onde fora pintado mediunicamente a imagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas. A pintura apresenta um indígena no primeiro plano, tendo no plano intermediário um mastro com a bandeira do Brasil tremulando e logo adiante sete caminhos unidos a um único ponto de origem e, no plano de fundo, há elementos relativos à natureza do nosso país. O quadro é simbolicamente riquíssimo, permitindo inúmeras interpretações. O que nos interessa aqui, entretanto, são os sete caminhos que o caboclo tem para percorrer no sentido de propagar a Umbanda. A união destes caminhos, a encruzilhada, lembra-nos a praça de muitas igrejas do interior, que oferece aos fiéis sete opções de trajetos para chegar até o templo. Estes caminhos fazem referência aos sete dons do Espírito Santo: Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor, cujos valores, são procurados no culto ao Divino Espírito Santo. A análise desta simbologia nos sugere a interpretação de que o Caboclo das Sete Encruzilhadas seria a manifestação de um "espírito santo", talvez um anjo, que viria "anunciar" o início de uma religião que falaria aos humildes. Portanto, totalmente distante das interpretações que qualificavam as entidades da Umbanda como demoníacas.

A pergunta que se faz neste momento é: qual a relevância de se identificar quem, quando ou como se iniciou o Movimento Umbandista? Acredito que a resposta esteja no valor simbólico atribuído pelos atuais adeptos à manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas na pessoa de Zélio de Moraes. Este simbolismo pode ser avaliado pelo calendário litúrgico da religião, no qual o dia 15 de Novembro aparece ao lado das tradicionais datas comemorativas dos Orixás, com direito a realização de sessão festiva cuja finalidade é render homenagens

[270] 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 da Inquisição (1761).

tanto ao Caboclo das Sete Encruzilhadas quanto ao médium. É possível encontrar em alguns terreiros até a fotografia do Zélio ornamentando o congá[271].

Mesmo que seja somente um "mito de origem", como propõe Diana Brown, a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas não pode ser relativizada, uma vez que para os umbandistas a data tem o mesmo valor simbólico do Natal para os católicos, do Rosh Hashaná para os judeus e da Hégira para os muçulmanos[272]. Portanto, não posso concordar, por exemplo, com a análise que Emerson Giumbelli[273] faz a respeito do mito fundador da Umbanda e da importância de Zélio de Moraes para o Movimento Umbandista.

Para Giumbelli, o mito fundador centrado na pessoa de Zélio de Moraes e da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas é uma construção tardia, que se inicia contemporaneamente à morte do médium (1975) e que corresponderia a um período de dispersão doutrinária e ritual e de uma divisão institucional[274]. Não vejo, a princípio, consistência nessa justificativa para se buscar nas origens da Umbanda um elemento aglutinador para o Movimento Umbandista. Se observarmos a estrutura organizacional do movimento, perceberemos que a união dos umbandistas sempre foi circunstancial; haja vista o excessivo número de Federações, Confederações, Uniões e Conselhos existentes[275]. As questões doutrinárias e rituais, desde a realização do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), sempre foram tensas entre o grupo que defendia o rompimento da Umbanda com as práticas mais africanizadas e aqueles que delas não abriam mão. É significativa a posição do umbandista Tancredo da Silva Pinto – o Tata Tancredo – no livro *Fundamentos de Umbanda*, sobre as propostas de desafricanização divulgadas nas

[271] O congá é o local onde se encontra o altar e onde também ficam os médiuns durante as sessões.

[272] O Natal marca o nascimento de Jesus para os cristãos; o Rosh Hashaná é o ano novo judaico contado a partir da fuga dos hebreus do Egito; e a Hégira, dos muçulmanos, marca a fuga de Maomé de Meca para Medina.

[273] GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as Origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: **Caminhos da Alma**. São Paulo: Selo Negro, 2003, p. 182-217.

[274] Idem. Ibidem, p. 189.

[275] Cf. 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

palestras do Primeiro Congresso. O autor diz que acha graça quando ouve os "líderes da Umbanda Branca" dizendo que a religião sofre influência das tradições africanas. Para ele "a Umbanda é africana, é um patrimônio da raça negra"[276]. Tancredo, inclusive, vai romper com a Federação Espírita de Umbanda e fundar a Congregação Espírita de Umbanda do Brasil.

Giumbelli continua sua análise discorrendo uma vasta bibliografia etnográfica na qual Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas não aparecem antes da década de 1970, ambos tiveram de esperar as pesquisas de Diana Brown e Renato Ortiz para passar a existir na literatura acadêmica. Depois, se debruça sobre várias obras umbandistas e sobre o Jornal de Umbanda – veículo oficial da União Espiritualista Umbanda do Brasil, herdeira de Federação Espírita de Umbanda –, nos quais o nome de Zélio de Moraes não aparece ou, quando citado, aparece de forma discreta. O autor conclui que as referências ao médium, principalmente aquelas encontradas no Jornal de Umbanda, apenas reconhecem a antiguidade dos vínculos de Zélio de Moraes com a Umbanda, contudo jamais chegaram a ponto de alçá-lo à posição de fundador da religião.

> Mais do que isso, insinuam uma subordinação de Zélio ora à sua condição de médium (como tanto outros na umbanda), ora à sua condição de intermediário de uma entidade espiritual (que, diga-se, não lhe devia exclusividade). Sendo assim, compreende-se por que mesmo os textos que tratam das origens ou da história da umbanda, ou do Caboclo das Sete Encruzilhadas, no jornal da UEUB no final da década de 1950 não se sentem obrigados a mencionar o nome de Zélio.[277]

Diante da extensa documentação apresentada pelo autor não há o que se discutir, mas cabe a possibilidade de se propor outra interpretação para a ausência de Zélio de Moraes nas obras de seus contemporâneos. Antes, porém, devo lembrar que o Leal de Souza[278], relatou ao Jornal de Umbanda, na edição de Outubro de 1952, que coubera ao Caboclo das Sete

[276] FREITAS, Byron Torres de; e PINTO, Tancredo da Silva. **Fundamentos de Umbanda**. Rio de Janeiro: Souza, 1957, p. 58.

[277] GIUMBELLI, 2003, p. 194.

[278] Na época Leal de Souza dirigia a Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, uma das filiais que formam o septo de casas fundadas pelo caboclo das Sete Encruzilhadas.

Encruzilhadas a incumbência de organizar a "Linha Branca de Umbanda", seguindo as determinações dos "guias superiores" que regem o planeta.

> Quando se apresentou pela primeira vez, em 15 de novembro de 1908, para iniciar sua missão, mostrou-se como um velho de longa barba branca; vestia uma túnica alvejante, que tinha em letras luminosas a palavra Caridade. Depois, por longos anos, assumiu o aspecto de um caboclo vigoroso; hoje é uma claridade azul no ambiente das Tendas. [279]

Na mesma entrevista, Leal de Souza vai fazer referência a Pai Antônio, um preto-velho, que se manifestou no mesmo dia em que fora fundada a Piedade. "Pai Antônio, o principal auxiliar do Caboclo das Sete Encruzilhadas, e que baixa no mesmo aparelho, Zélio de Moraes, e que eu já vi discutir medicina com doutores. É o espírito mais poderoso do meu conhecimento"[280]. Portanto, existe pelo menos uma referência no Jornal de Umbanda sobre a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, no médium Zélio de Moraes, no dia 15 de Novembro de 1908, com a finalidade de organizar a "Linha Branca de Umbanda". Mas concordo com Giumbelli, é pouco, quase nada!

Assim, recorro às teorias de Pierre Bourdieu sobre o funcionamento do campo religioso para me auxiliar na tarefa de propor uma interpretação alternativa do ostracismo vivido por Zélio de Moraes. Bourdieu nos ensina que "toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas"[281]. Parto do princípio de que as publicações umbandistas estudadas por Giumbelli foram produzidas num período em que a Umbanda já desfrutava de alguma legitimidade institucional. A partir do modelo "bourdiano", comparo a Federação Espírita de Umbanda com a hierarquia eclesiástica e Zélio de Moraes com a figura do profeta, isto é, aquele que pelo exercício legítimo do poder religioso – que no nosso caso é a manifestação de uma entidade espiritual que se apresenta como fundadora da Umbanda – teria condições de

[279] SOUZA, Leal. Jornal de Umbanda, Outubro de 1952. *Apud* TRINDADE, 1991, p. 56.

[280] Idem. Ibidem, 1991, p. 57.

[281] BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 5ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2004.

competir no campo religioso com o monopólio doutrinário difundido pela Umbanda institucionalizada, pondo em risco a legitimidade da nova religião.

Bourdieu argumenta que, para a conservação do monopólio de um poder simbólico e da existência da instituição eclesiástica, caberia à Igreja buscar recursos para suprimir a ação do profeta, seja pela sua eliminação ou pela sua subordinação e reconhecimento da legitimidade do monopólio eclesiástico. Ora, foi isto que ocorreu com Zélio de Moraes. Ele se submeteu às orientações da hierarquia eclesiástica, isto é, da cúpula da Federação Espírita de Umbanda, até mesmo porque teria ajudado a fundar aquela instituição, seguindo as orientações do guia espiritual[282]. Situação inversa sofreu Tancredo da Silva Pinto, que não rompeu apenas com a Federação Espírita de Umbanda, mas com a própria Umbanda, ao criar o culto de Omolocô[283].

Zélio de Moraes, segundo depoimentos de pessoas que tiveram oportunidade de conviver com ele, tinha personalidade tímida e modesta. "Era uma pessoa que não gostava dos holofotes da ostentação pública", comenta o jornalista Ronaldo Linares, autor de uma curta biografia do médium, publicada no livro *Os Decanos*[284]. Não era da personalidade de Zélio arvorar-se em líder da Umbanda, ou "não era este o desejo do plano espiritual", ponderou Lygia Cunha, neta do médium em conversa informal com o autor desta dissertação.

Acredito, portanto, que não era interessante para a cúpula umbandista fazer grandes reverências ao médium Zélio de Moraes, pois, como deixa claro Bourdieu, representaria um risco à legitimidade da própria instituição, no qual a própria legitimidade religiosa se deslocaria da Igreja instituída para o profeta. Em contrapartida à subordinação de Zélio ao poder da hierarquia eclesiástica, lhe foram concedidos em vida pequenos reconhecimentos

---

[282] Encontra-se nos Anais do Primeiro Congresso uma menção a intervenção do caboclo das Sete Encruzilhadas na fundação da Federação Espírita de Umbanda. O representante da Tenda Espírita São Jorge, Antônio Barbosa, abre sua palestra rendendo homenagens "ao Guia Espiritual, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, o idealizador da Federação Espírita de Umbanda". Cf. CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1º. 1941, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942, p. 165.

[283] Omolocô, culto afro-brasileiro que admite no mesmo ambiente tanto as práticas do Candomblé quanto a da Umbanda. Cf. OMULU, Caio de. **Umbanda Omolocô – Liturgia e Convergência**. São Paulo: Ícone, 2002.

[284] LINARES, Ronaldo. Como Conheci Zélio de Moraes. In; SARRACENI (Org.). **Os Decanos**. São Paulo: Madras, 2003. p. 17-27.

pelos serviços prestados à Umbanda, como nomeá-lo para o posto de "inspetor" da federação, conceder à Tenda Nossa Senhora da Piedade o "diploma de filiada número um", ou conferindo-lhe o Título de "decano dos Babalaôs da União"[285]. A partir do momento em que a direção da Piedade é transferida para a filha do médium (Zélia de Moraes) e ele parte para um "exílio" voluntário na Região Serrana do Rio de Janeiro, vindo a falecer alguns anos depois, abre-se espaço para a cúpula umbandista reconhecer a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas como fundadora da religião e Zélio de Moraes como seu pioneiro. Essa atitude vem reforçar o caráter legitimador da hierarquia umbandista, uma vez que ela instituiu o dia 15 de Novembro como o "Dia Nacional da Umbanda", em assembléia realizada durante o 3º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em 1973, no Maracanãzinho. Este fato ocorreu dois anos antes da morte do médium.

4.4 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"[286]. 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[287].

[285] Cf. GIUMBELLI, 2003, p. 193-194.

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

[287] 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[288].

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[289]. 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[290]. 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

[288] ORTIZ, 1999, p.182.

[289] Idem. Ibidem.

[290] As tentativas de padronização da Umbanda abrangeram desde as imagens utilizadas até os ritos e comportamentos que convêm a um verdadeiro umbandista. Cf. ORTIZ, 1999, p.184 - 188.

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" [291].

4.4.1 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[292]. 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

[291] PESSOA [e tal]. **Umbanda Religião do Brasil**. São Paulo: Obelisco, [1960?], p. 64.

[292] Para Ortiz, ao burocratizar as relações entre os fiéis e destes com o sagrado, os protagonistas da religião 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. Op. Cit, p. 186.

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[293]. A alternativa para fugir ao crivo da Igreja era se apresentar como sociedades literárias, beneficentes ou científicas[294].

Nos Estatutos da Tenda Espírita Nossa Senhora 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 e definia-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 freqüentadores das sessões. Entendemos o cuidado em não assumir publicamente que professava 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 intensificara em meados de 1937 com a criação da Seção de Tóxicos e Mistificações na 1ª Delegacia Auxiliar da chefatura de polícia do Distrito Federal[295]. Em 1939, Zélio de Moraes e outros

[293] A Constituição do Império, no artigo 5º, permitia a coexistência de outras religiões além da oficial. Exigia, contudo, que as mesmas se limitassem ao culto doméstico ou particular, em locais apropriados, desde que não apresentassem a forma exterior de templos. Mesmo assim, a prática de outras religiões não era fácil, uma vez que o decreto 2.711, de 19 de dezembro de 1860, estabelecia que toda sociedade, religiosa ou política, necessitava da aprovação das autoridades eclesiásticas para funcionar. Cf. MACHADO, 1997, p. 107.

[294] Idem. Ibidem.

[295] A Seção de Tóxicos e Mistificações tinha por finalidade investigar e reprimir o descumprimento dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, os quais proibiam a prática ilegal da medicina (curandeirismo), o espiritismo e a magia ou feitiçaria (charlatanismo).

líderes da religião fundaram, no Rio de Janeiro, a Federação Espírita de Umbanda[296] (hoje União Espiritualista 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. [297]

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[298]. 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[299] articulou a realização do Primeiro 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 aprovadas durante o Congresso de 1941. Esta pretensão, entretanto, fracassou diante do individualismo

---

[296] Não temos condições de mensurar a representatividade da Federação Espírita de Umbanda na época de sua fundação, uma vez que se extraviaram todos os livros de ata. Aliás, quase nada restou do acervo da antiga federação, nem a coleção do Jornal de Umbanda sobrou para ajudar a contar a história do Movimento Umbandista. O acervo da instituição resume-se atualmente a uma biblioteca formada por livros em péssimo estado de conservação.

[297] UNIÃO ESPIRITUALISTA UMBANDA DO BRASIL. **O Culto de Umbanda em Face da Lei**. Rio de Janeiro: [s.n], 1944, p. 87.

[298] Idem. Ibidem, p. 87-88.

[299] Doravante passo a me referir a Federação Espírita de Umbanda apenas como FEU.

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[300]. 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[301].

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

[300] BROWN, 1985, p 19.
[301] Idem. Ibidem, p. 22.

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 Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), 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[302].

[302] No texto do Código Penal de 1890 (vigente até 1941), na relação de crimes contra a saúde pública, constava no Artigo 157 o seguinte texto: "Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismã e cartomancia, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstia curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública". *Apud* GUIMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: UFRGS, n. 19, 2003b, p. 254.

> 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 (...).[303]

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[304]. Filosoficamente, a nova religião apresentava a mesma doutrina do espiritismo codificado por Allan Kardec, cujos ensinamentos seguia as lições de amor ao próximo, ditadas pelo "Divino Mestre Jesus na sua passagem pela Terra"[305]. 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[306]. 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

---

[303] MADRUGA, Jayme. A Liberdade Religiosa no Brasil. In: **ANAIS DO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1º**. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942, p. 74-75.

[304] No texto da Constituição de 1937, inciso IV do Artigo 122 consta o seguinte texto: "Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes". *Apud* MADRUGA, 1942, p. 73.

[305] Idem. Ibidem, p. 78.

[306] Id. Ibid, p. 79.

> 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. [307]

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 Espiritualista 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[308], 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"[309]. 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"[310]. 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.

---

[307] MULLER, Filinto. Apud. MADRUGA, 1942, p.82-83.

[308] A bem da verdade, o chefe do Departamento Federal de Segurança Pública, Carlos de Azevedo, e autor do parecer emitido por aquele órgão público, era adepto do "Espiritismo de Umbanda" e estava filiado ao Centro Espírita Damião Diolon. Nos anos 60, participou com alguns artigos do 1º volume da Antologia do Movimento Umbandista, cujo título era Umbanda uma Religião Brasileira. Vide nossas Referências Bibliográficas, p. 150.

[309] Em 1942, a chefatura de polícia do Distrito Federal baixa uma portaria que suspende o funcionamento de todos os centros espíritas da capital e condiciona sua reabertura à aprovação de uma solicitação de registro à 1ª Delegacia Auxiliar, que levaria em conta as finalidades da instituição; os antecedentes político-sociais de seus diretores e os antecedentes criminais dos mesmos. Infelizmente não foi possível encontrar o texto desta portaria, assinada por Filinto Muller, apenas alguns fragmentos reproduzidos por Emerson Giumbelli, que fazem referência à adequação do espaço religioso. Seriam eles: local apropriado, público adulto, ausência de atividades terapêuticas e assistenciais e um modelo comedido de possessão espiritual. Cf. GIUMBELLI, 2003b, 273-274.

[310] AZEVEDO, Carlos de. *Apud*. UNIÃO (...), 1944, p. 107.

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. [311]

As considerações finais do parecerista diziam respeito às pretensões da União de ser uma entidade reguladora das práticas do "Espiritismo de Umbandistas". Nela Azevedo sublinha que não caberia a autoridade policial autorizar ou negar a intervenção da União sobre sua filiadas, uma vez que elas se constituíam em sociedades civis 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[312].

Podemos concluir, assim, que o processo de institucionalização das atividades umbandistas – seja pela ação da Federação Espírita de Umbanda ou pela ação de sua herdeira União Espiritualista Umbanda do Brasil –, 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

[311] AZEVEDO. *Apud*, UNIÃO, 1944, p. 108.

[312] Idem. Ibidem, p. 118.

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"[313]. 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.

4.5 O congresso de Umbanda e a construção de uma religião

Como vimos no item anterior (4.4), o processo de legitimação da Umbanda passava pelo alvorecer de um grupo de intelectuais que codificassem o universo mágico-religioso dos rituais umbandistas a fim de que o culto adquirisse o *status* de religião. Neste sentido, Renato Ortiz lembra-nos que o discurso dos escritores da nova religião priorizaram três vertentes de ação legitimadora que concorreram para a integração da Umbanda na moderna sociedade brasileira: primeiro, procuraram comprovar que a Umbanda era herdeira de tradições religiosas milenares; segundo, buscaram uma doutrina filosófica que norteasse a conduta ética e moral dos adeptos; e, por fim, valeram-se da ciência para domesticar as práticas mágico-litúrgicas. Vimos também que estes pontos somente poderiam ser desenvolvidos por elementos egressos de uma sociedade urbana que começava a se firmar naquele período histórico, marcado pela ascensão de Getúlio Vargas e a instalação de um regime autoritário e personalista.

[313] ORTIZ, 1999, p. 194.

Não foi por acaso que as ferramentas utilizadas com mais freqüência para difundir a codificação da nova religião foram meios eruditos, como a publicação de livros e jornais, a organização interna dos terreiros como sociedades civis e a união destas em federações e a realização de palestras e congressos entre outros eventos que promovessem a convergência religiosa. O objetivo era homogeneizar o produto religioso de modo que a Umbanda não fosse confundida com as demais religiões de matriz africana. Nesta perspectiva, o processo de codificação alimentou o ideal de se construir uma religião nacional, a partir da contribuição das três raças que formaram o povo brasileiro. A estratégia era aproximar a Umbanda de uma representação mestiça da nacionalidade, tão apreciada pelos ideólogos do Estado varguista.

Assim, em continuidade a nossa proposta de buscar o entendimento das estratégias de legitimação da Umbanda como religião, e principalmente como religião nacional, vamos passar a análise das comunicações apresentadas durante o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda[314], 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 dos Anais 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 dos Anais) 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**"[315]. A fim de atender às questões mais urgentes de codificação, os

[314] Doravante chamado de Congresso.

[315] ANAIS, 1942, p. 7. Grifo nosso.

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.

4.5.1 O discurso da antiguidade da Umbanda: 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[316]. 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"[317]. Assim, as tradições da Umbanda viriam da Índia e seus princípios estavam escritos nos Vedas[318]. 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. [319]

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"[320].

---

[316] TRINDADE, 1991, p. 54.

[317] FERNANDES, Diamantino Coelho. O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos. In: **Anais**, 1942, p. 23.

[318] Denominam-se **Vedas** os quatro textos em sânscrito que formam a base do extenso sistema de escrituras sagradas do hinduísmo, que representam a mais antiga literatura de qualquer língua indo-europeia. A palavra "Veda" significa conhecer. Nestas escrituras podemos encontrar hinos, preces, rituais e sacrifícios.

[319] FERNANDES. Op. Cit, p. 24.

[320] Idem. Ibidem, p.37-40.

Para afastar a Umbanda do "barbarismo" dos africanos, Fernandes recorreu à lenda da Lemúria[321], 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. [322]

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 tráfego 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**

[321] **Lemúria** é o nome de um suposto continente perdido, localizado no Oceano Índico. Acredita-se que a Lemúria existiu na pré-história mas afundou no oceano devido a alterações geológicas. Todavia, sabe-se hoje que a hipótese de um continente submergir é uma impossibilidade física, dado a teoria da Isostasia.

[322] FERNANDES, 1942, p. 46-47.

> **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. [323]

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

> (...) 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! [324]

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[325]. 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[326]. Assim, na lógica daquele momento

---

[323] OLIVEIRA, Baptista. Umbanda: suas origens, sua natureza e sua forma. In: **Anais**, 1942, p. 114. Nosso grifo.

[324] BASTIDE, 1971, p. 439.

[325] ORTIZ, 1999, p. 168.

[326] Cf. MULLER, 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/Fundação Getúlio Vargas – Rio de Janeiro, 1938.

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, tidas 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"[327]. 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"[328].

4.5.2 As questões doutrinárias

Ao buscar uma doutrina filosófica que norteasse as práticas umbandistas, os intelectuais da Umbanda objetivavam qualificá-la 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[329] e pelo Artigo 208 do Código Penal que entraria em vigor em Janeiro de 1942[330]. A preocupação de ordem legal

[327] ISAIA, 1999, p. 105.

[328] TEIXEIRA DE SÁ, 2004, p. 80.

[329] "Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto (...), observando-se as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes". Cf. COLEÇÃO de Leis do Brasil. In: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituiçao37.htm>.

[330] "Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso: Pena: detenção de um mês a um ano, ou multa de quinhentos mil réis a três contos de réis". COLEÇÃO de Leis do Brasil. In: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del2848.htm>.

era para evitar que a Umbanda 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[331].

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 bania as práticas afro-indígenas, tendo em vista a discrepância destas com a vida citadina. 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 exeqüível"[332].

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"[333]. 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. [334]

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 [335]. O umbandista argumentava que o "Mundo Físico" era o local onde se

---

[331] Cf. Coleção de Leis do Brasil. In: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del3688.htm>.

[332] ZESPO, Emanuel. **Codificação da Lei de Umbanda**. Rio de Janeiro: [s.n], 1951, p. 54.

[333] JUSTINA, Martha. Atualidade da Lei de Umbanda. In: **Anais**, 1942, p. 93.

[334] Idem. Ibidem, p. 94.

[335] REGO, Alfredo Antônio. A Umbanda e os sete planos do Universo. In: **Anais**, 1942, p. 101.

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. [336]

Outro umbandista que procurou contribuir também com as questões doutrinárias foi Diamantino Coelho Fernandes[337] (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" [338]. 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

[336] REGO, 1942, p. 110.

[337] Diamantino Coelho Fernandes participou ativamente da realização do Congresso, integrando a comissão organizadora do evento e contribuindo com duas palestras.

[338] FERNANDES, Diamantino Coelho (b). O Espiritismo de Umbanda como Religião, Ciências e Filosofia. In: **Anais**, 1942, p. 147.

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. [339]

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[340]. 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,

[339] FERNANDES, 1942, p. 154-155.

[340] RUGGIERO, Roberto. Cristo e seus auxiliares. In: **Anais**, 1942, p. 175-187.

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. [341]

Os anais do Congresso de Umbanda 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 representativo do pensamento intelectual dos principais atores do Movimento Umbandista. Acredito que os exemplos escolhidos foram suficientes para demonstrar que os intelectuais da Umbanda 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.

4.5.3 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"[342]. A

[341] RUGGIERO, 1942, p. 187.

[342] ISAIA, 1999a, não paginado.

ciência, então, se transformaria em protagonista da ação legitimadora da religião umbandista, 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[343].

A influência do Kardecismo nas teses apresentadas durante o Congresso de Umbanda 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[344]. 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[345]. 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 obsessor, 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 possuiriam a propriedade de substituir os "fluídos 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 consegue promover a cura do paciente é

[343] ORTIZ, 1999, p. 172.

[344] MOERBECK, Eurico. Banhos de Descarga e Defumadores. In: **Anais**, 1942, p. 129.

[345] Idem. Ibidem, p. 131.

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"[346]. 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"[347]. Nesta perspectiva, o médico-umbandista avaliava que os hospitais deveriam aceitar a ajuda dos médiuns no processo de cura ou alívio dos pacientes internados[348].

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 no Congresso de Umbanda. 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*,

[346] BARBOSA, Antônio. A Medicina em Face do Espiritismo. In: **Anais**, 1942, p. 166.
[347] Idem. Ibidem, p. 170-171.
[348] Id. Ibid, p. 172.

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. [349]

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"[350]. 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?"[351].

A condutividade dos metais foi utilizada pelos intelectuais do Movimento Umbandista para associar espadas, facas e ponteiros de aço aos pára-raios. "Espadas e ponteiros em certos trabalhos de magia nada mais faz do que faz um pára-raios em dia de trovoada. A ação da espada e dos ponteiros é um caso de Física, portanto, é um caso científico"[352]. 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

---

[349] MACIEL, Silvio Pereira. **Alquimia de Umbanda**. *Apud*. ORTIZ, 1999, p. 169.
[350] MAGNO, Oliveira. **Umbanda e ocultismo**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1952, p. 40.
[351] TEIXEIRA NETTO. **Umbanda dos Pretos-Velhos**. Rio de Janeiro: Eco, 1970, p. 45.
[352] MAGNO. Op. Cit, p. 39.

sapato tende portanto a isolar o indivíduo do solo, impedindo desta forma que as correntes maléficas sejam expulsas do seu corpo. [353]

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[354]. 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 cientifizador 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. [355]

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

[353] MAGNO, 1952, p. 46.
[354] FARELLI, Maria Helena. **As Sete forças da Umbanda**. Rio de Janeiro: Eco, 1972, p. 108.
[355] ORTIZ, 1999, p. 172.

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".

4.5.4 A homogeneização da Umbanda

Os objetivos de uniformizar as práticas umbandistas tornaram-se mais explicitas no encerramento do Congresso, quando o primeiro secretário da FEU, Alfredo António 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", "Luz Irradiante", "Fonte Permanente de Vida", ou ainda "Evolução Constante"; (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 e pelo artigo 208 do Código Penal a entrar em vigor em 1º de Janeiro de 1942"; (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 circulo 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"[356].

[356] 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[357] seria o responsável pela condução dos trabalhos mediúnicos e pelo que vier a ocorrer durante a sessão, sendo o primeiro a "baixar" e o ultimo 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[358].

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 do kardecista ser mais facilmente absorvida pelas massas populares[359]. 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

[357] O Guia-chefe-do-Terreiro é, normalmente, o espírito que "baixa" no sacerdote do terreiro e que conduz a sessão de Umbanda.
[358] Cf. ANAIS, 1942, p. 277-280.
[359] ISAIA, 1999a, não paginado.

"em completo contraste com nossa evolução moral, material e espiritual"[360]. 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 do Kardecismo, demonstravam todo um esforço de "desafricanizar" a nova religião – haja vista a aprovação de que a Umbanda teria sua origem na Índia – e de se credenciar aos valores consentidos pela elite, aceitando a desigualdade de estágios entre os povos e a tarefa "educadora" daquele mais "evoluídos" sobre os que ainda estivessem em estágios "inferiores"[361].

4.6 Considerações finais

Após nos debruçarmos sobre o processo de legitimação da Umbanda identificamos a existência de duas estratégias distintas que nortearam a ação dos líderes do Movimento Umbandista: (1) a institucionalização do campo sagrado a partir da fundação de Federação Espírita de Umbanda; e (2) a racionalização das práticas religiosas nas quais o discurso evolucionista e cientificista deu o tom das comunicações apresentadas durante o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda[362]. Pode-se perceber também que estas estratégias refletiam uma "interpretação livre" da ideologia estadonovista, uma vez que os líderes do movimento estavam inseridos em uma conjuntura de recriação institucional do qual o nacionalismo seria um dos instrumentos de transformação social. Logo, a Umbanda não poderia ser marginalizada pelo Estado porque era a expressão religiosa da "evolução cultural" do povo brasileiro.

---

[360] FONTINELLE, Aluísio. **A Umbanda através dos séculos**. Rio de Janeiro: Aurora, 1963, p. 99.

[361] ISAIA, Op. Cit.

[362] Ao longo da história do Movimento Umbandista, várias estratégias de legitimação foram utilizadas, nas quais se percebe a intervenção dos intelectuais da religião, como por exemplo, na publicação de jornais, livros e revistas; na realização de programas de rádio e de televisão; e na eleição de deputados para as assembléias estaduais.

A Federação Espírita de Umbanda seria, por um lado, o 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 uma elite de sacerdotes-intelectuais. Por outro lado, enquanto órgão centralizador e burocrático, a federação teria autoridade para realizar operações do tipo codificação das crenças e dos ritos, normatização e homogeneização do produto religioso.

Com a realização do Congresso de 1941, os umbandistas atingiriam o ápice desse diálogo com o Estado. Além de ser o local natural para se buscar o consenso entre as lideranças religiosas, o evento – amplamente divulgado nos jornais da época[363] – seria responsável pela divulgação de teorias que racionalizavam as práticas mágico-religiosas, amparando-as com um discurso ideologicamente legítimo, e assim tentaria reduzir as áreas de conflito, minimizando o preconceito com os segmentos mais conservadores da sociedade.

[363] Sobre a repercussão do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda nos jornais, consultar os manuscritos de Artur Ramos na Biblioteca Nacional.

5 Conclusão

Adeus, Umbanda!
Umbanda de alegria...
Fica com Deus e Nossa Senhora,
até outro dia.

Encontram-se na história da Umbanda os mesmos componentes que contribuíram para a formação do povo brasileiro, que nasceu de um encontro singular das culturas ameríndias, européias e africanas. Nesta inter-relação, marcada por movimentos de dominação e de resistência, repercutiram também no plano religioso as imposições, contradições e aproximações inerentes ao processo colonizatório. Na Umbanda encontramos resquícios do culto à natureza deificada dos gentios, das soluções mágicas que permeavam o catolicismo professado pelos colonizadores, do culto aos antepassados dos negros bantos que, por sua vez, aproximava-se da estrutura do Espiritismo. Desta última, a Umbanda herdou também os adeptos entediados com a excessiva erudição das sessões doutrinárias que ofereceram, em contrapartida, o tom racional às práticas rituais a fim de livrar a nova religião do estigma de seita fetichista. Nesta perspectiva, a macumba vai saltar das senzalas para os porões da casa grande e, de lá, para aos salões do espaço urbano: não mais como Macumba – "coisa de negro e de gente ignorante" –, mas como Umbanda, uma religião brasileira.

É bem verdade que outras religiões pleitearam também o *status* de religião nacional. Foi o caso do Catolicismo, movido pelo sentimento de ter contribuído diretamente para a consolidação desta nação. O Espiritismo, por sua vez, também se pretende brasileiro, porque aqui a codificação de Kardec adquiriu contornos próprios, chegando ao ponto de ser hoje o principal centro irradiador da doutrina Espírita. Entretanto, foi na Umbanda, sob a influência ideológica dos adeptos que buscavam uma religião que refletisse os ideais nacionalistas, que se patrocinou, no plano mítico, a integração de todas as categorias sociais, principalmente as

menos favorecidas, promovendo rupturas, esquecimentos e reinterpretações de antigos valores. Neste processo de bricolagem, os valores dominantes da religiosidade da classe média – primeiro, católica, e, depois, kardecista – se abriram às formas mais populares, depurando-as em nome de uma mediação que, na cosmologia umbandista, representava a possibilidade de uma convivência pacífica entre as três raças. Assim, a Umbanda promovia a confraternização racial, permitindo que os espíritos de índios, negros e pobres pudessem assumir o papel daqueles heróis que souberam superar as privações e opressões sofridas em outras vidas; ou que, pela via evolutiva, mantinham ainda a esperança de ocupar espaços de maior prestígio, uma vez que o lugar na ordem social dos vivos sempre lhes fora negado.

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 Primeiro 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 Umbanda 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 Federação Espírita de Umbanda com a finalidade de negociar o fim da repressão policial, que se intensificara desde 1937 com a criação da Delegacia de Tóxicos e Mistificações, cuja finalidade era combater as práticas de curandeirismo e charlatanismo. A FEU 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 do Distrito Federal, 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 do Departamento Federal de Segurança Pública foi de 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 autuando 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, nesta dissertação, 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 a própria Umbanda.

Ao realizar o Primeiro Congresso Brasileiro de Umbanda, os umbandistas atingiriam o ápice do seu diálogo com o Estado. Além de ser o local natural para se buscar o 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 tornavam-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 encontrava as entidades evoluídas, desempenhando funções de guias, instrutores e trabalhadores invisíveis, sob a forma de caboclos e pretos-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 ao 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 vai fundar, na década de 1950, a Congregação Espiritualista de Umbanda do Brasil e iniciar um novo culto religioso: o Omolocô, que admitia, em um único espaço, rituais relativos à Umbanda, como a manifestação de caboclos e de pretos-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, consequentemente, 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 a capacidade dos espíritos em atender às necessidades individuas 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.

Para finalizar, reconhecemos que muitas questões foram superficialmente abordadas ou ficaram em aberto. Cabe, para o futuro, analisar mais atentamente as iniciativas de racionalização e de divulgação das práticas umbandistas, que se traduziram em mais dois congressos de abrangência nacional (o segundo, realizado em 1961, e o terceiro, em 1973), outros eventos de abrangência estadual, inúmeras publicações como livros, jornais e revistas, e até programas de rádio e de televisão.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

6.1 Fontes

Acervo da Federação Espírita de Umbanda: Livro de atas e Estatutos

Acervo da Biblioteca Nacional: Coleção do Jornal de Umbanda.

CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1º. 1941, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

COLEÇÃO de Leis do Brasil. <https://www.planalto.gov.br/leg.asp>.

6.2 Bibliografia Geral

ABUD, Katia Maria. Formação da Alma e do Caráter Nacional: Ensino de História na Era Vargas. In: **Revista Brasileira de História**. v. 18 n. 36. USP. São Paulo: 1998.

ARENDT, Hannah. **O que é Política?** 3ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. **Estudos avançados** 18 (52), 2004. p. 109-119.

AZEVEDO, Fernando de. A educação pública em São Paulo: problemas e discussões. In: **Inquérito para o Estado de São Paulo em 1926**. São Paulo, Pioneira, 1927.

BOBIO, Norberto. **Os intelectuais e o Poder**. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. MATTEUCCI, Nicola. e PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 12ª Ed. Brasília: UnB, 2002, v.2.

BOURDIEU. Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 5ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2004.

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CAMPOS, Francisco. **Educação e Cultura**. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1940.

_____. **O Estado Nacional**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARONE, Edgar. **Revoluções do Brasil Contemporâneo 1922/1938**. São Paulo: Buriti, 1965.

CASTRO GOMES, Ângela de; OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELOSO, Mônica Pimenta. **Estado Novo: Ideologia e Poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____ e FERREIRA, Marieta de Moraes. Primeira República: um balanço historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 4, 1989, p. 244-280.

CELSO, Afonso. **Porque me ufano do meu país**. Rio de Janeiro: [s.n], 1901, p. 199.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência – Aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República**. 5ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CUNHA, Euclides. **Os Setões**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1946.

DUPRONT, Alphonse. A religião: Antropologia religiosa. In: LE GOFF; NORA (Orgs.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 83-105.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1986.

FAUSTO, Boris. e DEVOTO, Fernando J. **Brasil e Argentina – Um ensaio de História Comparada (1850-2002)**. São Paulo: Editora 34, 2004.

ELIAS, Norbert. **Escritos & Ensaios; 1**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FAUSTO, Boris. DEVOTO, Fernando J. **Brasil e Argentina – Um ensaio de História Comparada (1850-2002)**. São Paulo: Editora 34, 2004.

FERREIRA, Jorge Luiz**.** A cultura política dos trabalhadores durante o primeiro governo Vargas. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: vol. 3, n. 6, 1990. p. 180-195.

_____. DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano**; v. 2. O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FONTANA, Josep. **A História dos Homens**. Bauru. EDUSC, 2004.

FOUCAULT, Michael. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 34ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. **Democracia Racial**. São Paulo: USP, 2003. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Democracia%20racial.pdf>. Acesso em 20 mar. 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1980.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 26ª Ed. São Paulo: Cia. Letras, 2004.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. et al. **História da Igreja no Brasil**. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979. 11 v. 2.

JAGUARIBE, Hélio. **O Nacionalismo na Atualidade Brasileira**. Rio de Janeiro: MEC, 1958.

JULIA, Dominique. A Religião. História Religiosa. In: LE GOFF; NORA (Orgs.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 106-131.

KONDER, Leandro. **A questão da Ideologia**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

LAUERHASS JÚNIOR, Ludwig. **Getúlio Vargas e o triunfo do nacionalismo brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 1986.

LIMA, Manuel de Oliveira. **D. João VI no Brasil**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

LOPEZ, Luiz Roberto. **República: Uma História do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1995.

MAINWARING, Scott. **A Igreja católica e a Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. Sociologia e Antropologia. v. II. São Paulo: EPU, 1974.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O negócio do Brasil: Portugal, Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

_____. **Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste - 1630-1654**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

MENDONÇA, Sônia Regina. Estado e Sociedade: a consolidação da república oligárquica. In: LINHARES (Org.). **História Geral do Brasil**. 8ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1996.

MÉTRAUX, Aufred. **A Religião dos Tupinambás**. 2ª Edição. São Paulo: Nacional, 1979.

MICELI, Sérgio. **Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1945)**. São Paulo: Difel, 1979.

_____. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____. **Intelectuais à Brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MOURA, Sérgio Lobo de. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO (Org). **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo III, O Brasil Republicano. 2º Volume, Sociedade e Instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Difel, 1977, pp. 321-374.

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/Fundação Getúlio Vargas – Rio de Janeiro, 1938.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A Questão Nacional na Primeira República**. São Paulo Brasiliense. São Paulo, 1990.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**. 3ª ed. Campinas (SP): Unicamp, 1995.

ORTIZ, Renato. **A Consciência Fragmentada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. **Cultura Brasileira & Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PANDOLFI, Dulce (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**. São Paulo: Ática, 1990.

PEREIRA QUEIROZ, Maria Isaura. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola; [et al]. **Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

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

RÉMOND, René (Org.). **Por uma História Política.** 2ª ed. Rio de Janeiro: FVG, 2003.

RICHARD, Pablo. **A Morte da Cristandade e Nascimento da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1982.

SILVA, Hélio. **1930 – A Revolução Traída**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

_____. **1934 – A Constituinte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

_____. **1937 – Todos os Golpes se Parecem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA (Org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p.73-102.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOARES. Marisa Carvalho. **Devotos da Cor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

TORRES, Alberto. **O Problema Nacional Brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1933.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996.

_____. **Trópicos dos Pecados**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

VICENTE, Antônio Pedro. Política Exterior de D. João VI. **Estudos Avançados**. 7 (19), 1993, p. 193-214.

VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões**. São Paulo: Hedra, 2001. v. 2.

6.3 Bibliografia Específica:

ANJOS, Luciano. A Umbanda na palavra esclarecida da FEB e dos Espíritos. **Jornal Espírita**, São Paulo, Abril de 1978, p. 3-6.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1971. v. 2.

BAIRRÃO, José Francisco H. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. In: **Memorandum**, vol. 2. Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP. Abr/2002, p. 55-67.

BENTO, Dilson (Malungo). **Decodificação da Umbanda: contribuição à história das religiões**. Civilização Brasileira, 1979.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. 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.

_____. **Fazer gênero criando estilos**. Rio de Janeiro: Relume Dumara/Eduerj, 1995.

BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na Umbanda. **Religião e Sociedade**. São Paulo: Hucitec v. 1, maio 1977. Não Paginado.

_____. Uma história da Umbanda no Rio. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1985. p 9-42.

CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CARNEIRO, Edison. **Os negros bantus**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Origens para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, n. 13 v.2, jul. 1986. p. 84-101.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Umbanda – uma religião brasileira**. São Paulo, FFLCH/USP-CERU, 1987.

_____. Ideologia Umbandista e Integralismo. **Ciências Sociais Hoje**. Brasília: ANPOCS-CNPq, n. 1, 1981.

COSTA, Valdeli Carvalho da. **Umbanda: Os "seres superiores" e os Orixás/Santos**. São Paulo: Loyola, 1983.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô Nagô e Pai Branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRY, Peter. **Reflexões sobre o crescimento da conversão à Umbanda**. Rio de Janeiro: ISER, n. 1, 1974.

_____. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GONÇALVES, Vagner. **Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1996.

GUIMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. Zélio de Moraes e as Origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: **Caminhos da Alma**. São Paulo: Selo Negro, 2003a.

_____. O "Baixo Espiritismo" e a História dos Cultos Mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, UFRGS, ano 9, n. 19, 2003b, p. 247-281.

ISAIA, Artur César. **Umbanda e Nacionalismo no Brasil**. Teocomunicação, nº 27 (115), 1997.

_____. **Catolicismo versus Umbanda: lutas de representação e identidade nacional**. Revista de Ciências humanas. Florianópolis: EDUFSC, n.16, p.28-42, outubro de 1998.

_____. O Elogio ao Progresso na Obra dos Intelectuais de Umbanda. **Anais do 6º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas**. Lisboa: 1999a. Disponível em <www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm>. Acesso em 24 jul. 2003.

_____. Ordenar Progredindo: A Obra dos Intelectuais de Umbanda na Brasil da Primeira Metade do Século XX**. Anos 90**. Porto Alegre, n. 11, jul. de 1999b. p. 97-120.

_____. Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX. **Revista de Ciências humanas**. Florianópolis: EDUFSC, n.30, outubro de 2001, p.67-80.

_____. Huxley Sobe o Morro e Desce ao Inferno - A Umbanda no Discurso Católico dos Anos 50. **Revista Imaginário**. São Paulo: NIME/LABI/USP, n. 04, 1998. Disponível em <http:/www.imaginário.com.br/artigo/index.shtml>. Acesso em 03 set. 2002.

_____. A Umbanda: as imagens do inimigo no discurso católico de meados do século XX. In: **Estudando a Umbanda**. Disponível em <http://br.geocities.com/nitrixbr/ensaio16.htm>. Acesso em 29/08/2006.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. 79 edição. Brasília: Federação Espírita Brasileira, [1997?].

_____. **O que é espiritismo**. Brasília: Federação Espírita Brasileira, [1998?].

LIGIÉRO, José Luiz e DANDARA. **Umbanda: Paz, Liberdade e Cura**. Rio de Janeiro: Nova Era, 1998.

MACHADO, Paulo Ubiratan. **Os intelectuais e o Espiritismo**. Niterói: Lachatres, 1997.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____. **Guerra de Orixá**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. Fetiche, feitiço, magia e religião. In: ESTERCI, Neide; FRY, Peter; e GOLDENBERG, Mirian (org.). **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A. 2001, p. 57-74.

MAGNANI, José Guilherme. **Umbanda**. 2ª Edição. São Paulo: Ática, 1991.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. A Umbanda como expressão de religiosidade popular. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 4, p. 171-180, out.1979.

_____. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social: Revista de Sociologia**. São Paulo: v. 2, n. 1, p. 49-74, jan./jun. 1990.

ORTIZ, Renato. Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, Dez., 1984, pp. 36-54.

_____. **A morte branca do feiticeiro negro**. 2ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RIO, João do. (Paulo Barreto). **As Religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Simões, 1951.

SEIBLITZ, Zelia. A gira profana. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1985. p 122-156.

SIMÕES, Sampaio. **O livro do feiticeiro ou a ciência de Juca Rosa revelada**. Rio de Janeiro: Quaresma, 1961.

STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo: Edusp, 2003.

_____. Narrativas Biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. **Estudos avançados** 18 (52), 2004. p. 81-199.

TEIXEIRA DE SÁ, Mario. **A invenção da *alva nação* umbandista**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Dourados: UFMS, 2004.

VERGER, Pierre. Uma rainha africana mãe-de-santo em São Luiz. **Revista USP**. São Paulo: n. 6, 1990. p.151-158.

XAVIER. Francisco Cândido (pelo espírito Irmão X). **Lázaro Redivivo**. 11ª edição. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005.

6.4 Bibliografia Umbandista:

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

FARELLI, Maria Helena. **As Sete Forças da Umabnda**. Rio de Janeiro: Eco, 1972.

FERAUDY, Roger. **Umbanda, essa desconhecida**. 4ª ed. São Paulo: Conhecimento, 2004.

FREITAS, Byron Torres de; e PINTO, Tancredo da Silva. **Fundamentos de Umbanda**. Rio de Janeiro: Souza, 1957.

FREITAS, João. **Umbanda: Rituais, Reportagens, Entrevistas etc**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: [s.n], 1942.

FONTENELLE, Aluízio. **A Umbanda através dos séculos**. Rio de Janeiro: Aurora, 1953.

_____. **O Espiritismo no Conceito das Religiões e a Lei de Umbanda.** 3ª Ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, [1953?]

GUIMARÃES, Lucília e GARCIA, Éder Longas (Revisado por Mestre THASHAMARA). **Um pouco da História de Zélio de Moraes**. Disponível em <http:// www.nativa.etc.br>. Acesso em 31 Ago. 2002.

LÍBANO. Carlos Eugênio. **Umbanda: religião brasileira**. Rio de Janeiro: [s.n], 2000.

MAGNO, Oliveira. **Umbanda e ocultismo**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1952.

MATTA E SILVA, W. W. **Umbanda e o Poder da Mediunidade**. 3ª edição. Rio de Janeio: Freitas Bastos, 1987.

_____. **Umbanda de todos nós**. 9ª Edição. São Paulo: Ícone, 1996.

NETO, Francisco Rivas. **Lições Básicas de Umbanda**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1991.

OMULU, Caio de. **Umbanda Omoloco – Liturgia e Convergência**. SP, Ícone Ed. 2002.

PESSÔA, José Álvares; AZEVEDO, Carlos de; CAVALCANTI, Nelson Mesquita; [e tal]. **Umbanda Religião do Brasil**. São Paulo: Obelisco, [1960?].

SARRACENI, Rubens (Org.). **Os Decanos: os fundadores, Mestres e Pioneiros da Umbanda**. São Paulo: Madras, 2003.

SOUZA, Leal. **O Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro: [s.n], 1933.

TEIXEIRA NETTO. **Umbanda dos Pretos-Velhos**. Rio de Janeiro: Eco, 1970.

TRINDADE, Diamantino. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Ícone, 1991.

UNIÃO ESPIRITUALISTA UMBANDA DO BRASIL. **O Culto de Umbanda em Face da Lei**. Rio de Janeiro: [s.n], 1944.

7 ANEXOS: Um pouco da história de Zélio de Moraes [364]

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

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

O Pai de Zélio de Moraes, Joaquim Fernandino Costa, apesar de não freqüentar nenhum centro espírita, era um adepto do espiritismo e mantinha o hábito da leitura da obra de Allan Kardec. No dia 15 de novembro de 1908, por sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi levado à

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

Federação Espírita de Niterói. Na Federação, foram convidados pelo presidente daquela instituição, José de Souza, a sentarem-se à mesa. Logo em seguida, contrariando as normas do culto realizado, Zélio levantou-se e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa na qual se realizava o trabalho. Iniciou-se, então, uma estranha confusão no local, ele incorporou um espírito e, simultaneamente, diversos médiuns presentes apresentaram também incorporações de caboclos e preto-velhos.

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

Após um vidente ver a luz que o espírito irradiava retrucou: "Porque o irmão fala nestes termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram quando encarnados, são claramente atrasados? Por que fala deste modo, se estou vendo que me dirijo neste momento a um jesuíta e a sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual o seu nome meu irmão?"

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

O vidente ainda perguntou: "Julga o irmão que alguém irá assistir a seu culto?"

Novamente ele responde: "Colocarei uma condessa em cada colina que atuará como porta-voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei."

No dia 16 de novembro de 1908, na rua Floriano Peixoto 30, bairro de Neves, em São Gonçalo, Rio de Janeiro, estavam presentes os membros da Federação Espírita, parentes,

amigos, vizinhos e do lado de fora uma multidão de desconhecidos. Pontualmente às 20 horas o Caboclo das Sete Encruzilhadas "desceu" e usando as seguintes palavras iniciou o culto: "Aqui inicia-se um novo culto em que os espíritos de pretos africanos, que haviam sido escravos e que ao desencarnar não encontram campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar em benefícios dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A prática da caridade no sentido do amor fraterno, será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo".

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

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

Nesse mesmo dia, incorporou um preto velho chamado Pai Antônio, aquele que, com fala mansa, foi confundido como loucura de seu aparelho e com palavras de muita sabedoria e humildade e com timidez aparente, recusava-se a sentar-se junto com os presentes à mesa dizendo as seguintes palavras: "Nêgo num senta não meu sinhô, nêgo fica aqui mesmo. Isso é coisa de sinhô branco e nêgo deve arrespeitá". Após a insistência dos presentes ele argumenta: "Num carece preocupá, não. Nêgo fica no toco que é lugá di nêgo". Assim, continuou dizendo

outras palavras representando a sua humildade. Uma pessoa na reunião perguntou se ele sentia falta de alguma coisa que tinha deixado na terra e a resposta foi: “Minha caximba, nêgo qué o pito que deixou no toco. Manda mureque buscá”. Tal afirmativa deixou os presentes perplexos, os quais estavam presenciando a solicitação do primeiro elemento de trabalho para esta religião. Foi Pai Antônio também a primeira entidade a solicitar uma guia, até hoje usadas pelos membros da Tenda e carinhosamente chamada de “Guia de Pai Antônio”.

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

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

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

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

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

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

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