

## 2-

### A umbanda

#### 2.1-

##### A umbanda: um enquadre histórico-crítico

Antes de falarmos propriamente da umbanda, é necessário situar o tema em meio aos estudos acadêmicos produzidos no Brasil sobre as religiões de matriz africana em geral produzidos no Brasil. Dessa forma, será possível obter um panorama da constituição dessa que é a mais jovem dentre as religiões afro-brasileiras (com menos de um século) e esclarecer por que foi relegada a segundo plano por alguns estudiosos brasileiros. Não se trata de uma densa revisão bibliográfica acerca do tema, mas, sim, de recortes que fizemos das obras que julgamos importantes para a compreensão do que nos propusemos a estudar. Visitamos os autores pioneiros, ou clássicos: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro e Roger Bastide, que produziram seus trabalhos nas primeiras cinco décadas do século passado; passando, em seguida, a trabalhos mais recentes e pontuais sobre a umbanda produzidos nas décadas de 1970, 1980 e 1990, por Renato Ortiz, Diana Brown e Lísias Negrão. Ainda está entre os autores que escolhemos Beatriz Dantas que, embora não tenha a umbanda como tema como esses últimos, nos traz importante contribuição para pensar o lugar que ela ocupa no campo religioso brasileiro.

É mister pontuar que o interesse pelo negro e sua cultura por parte dos primeiros estudiosos não é produto de um encantamento, mas sim da busca de um entendimento acerca desse que agora não é mais escravo, mas “cidadão”, que tem um novo lugar na sociedade e, por isso, torna-se uma ameaça ao branco, o que se expressa nos dizeres de Nina Rodrigues: *A escravidão se extinguiu, o negro é um cidadão como qualquer outro, e entregue a si poderia suplantar ou dominar o branco* (1977, p.4). A monografia de Nina Rodrigues<sup>1</sup>, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, publicada em 1900, foi dirigida à comunidade internacional. A discussão a que se propôs abordava a inferioridade do negro

---

<sup>1</sup> É indiscutível o pioneirismo do médico-legista Raymundo Nina Rodrigues nos estudos das religiões afro-africanas, em particular o candomblé. Antes mesmo da publicação de sua monografia dedicada à Société Médico-psychologique de Paris em 1900, já havia publicado parceladamente e em língua portuguesa o texto numa revista brasileira quatro anos antes (cf. Augras, 2000b, p. 48).

como “raça” e pretendia justificar por isso os atrasos da sociedade brasileira em relação à europeia que não sofreu influências do negro.

Foram os candomblés de Salvador nos fins do século XIX que Nina Rodrigues toma como campo de pesquisa. Esse campo era privilegiado para o estudo do negro, já que se caracterizava em espaços de moradia, reunião e vivências culturais e religiosas dele. Não podemos falar da origem dos candomblés a não ser num campo de probabilidades. Assim sendo, os primeiros candomblés da Bahia remetem as suas fundações a meados do século XIX. Os candomblés se caracterizavam por uma tentativa de reinventar a África no Brasil (uma África mítica). Desde o espaço físico à utilização do tempo, nos candomblés se resgataram (e criaram) famílias e povos, tradições, costumes e línguas, antepassados e deuses, e o culto desses últimos é o cerne dessa tradição.

Três a cinco milhões de negros foram trazidos para o Brasil com o tráfico negreiro. Parte deles era provinda da Nigéria, Níger, Benin, Gana... e outros, os bantos, de Angola, Congo, Moçambique, Zâmbia ... Os candomblés dividiram-se em “nações” que se estabeleciam no agrupamento de etnias com línguas e costumes comuns, fazendo assim uma bricolagem afro-africana. Entre elas, Nina Rodrigues e seus seguidores privilegiaram a tradição “gêge-nagô<sup>2</sup>”, criando uma hegemonia que só foi questionada na década de 1980<sup>3</sup>.

Para Nina Rodrigues (1935), o negro, pela própria inferioridade de sua raça, não teria capacidade de alcançar as elevadas abstrações do monoteísmo. A conversão ao catolicismo por parte desse não passava de “justaposição de exterioridades”, uma “adaptação fetichista ao catolicismo”. Por isso, apontava o empreendimento catequético como “ilusão”. Buscava demonstrar que o fetichismo africano dominava as práticas religiosas de negros crioulos e mestiços na Bahia, atraindo mesmo “brancos” e mulatos”. Ainda assinala (1977) a extraordinária resistência e a vitalidade destas crenças negras, apesar dos preconceitos e perseguições.

As obras de Nina Rodrigues inauguram com maestria os estudos nesta área, embora tenha aceitado sem discutir a perspectiva evolucionista e racista de sua época. Além destas duas grandes obras, ele ainda nos deixa algumas outras publicações de menor porte.

---

<sup>2</sup> Apresentaremos esta grafia somente quando apresentada pelos autores, optamos por usar a grafia “jeje-nagô”.

<sup>3</sup> Beatriz Góis Dantas, no ano 1982, defende na Unicamp a sua dissertação de mestrado, que questiona a hegemonia religiosa do modelo (jeje) nagô. Aponta este fato como uma articulação do grupo dominante em relação aos demais.

Seguindo os passos de Nina Rodrigues, o seu colega de trabalho Arthur Ramos dedica-se aos estudos do negro. No entanto, esse autor coloca a discussão de seu predecessor em termos culturais e não mais raciais:

*Não endosso absolutamente, como várias vezes tenho repetido, os postulados de inferioridade do negro e da sua incapacidade de civilização. Essas representações collectivas existem em qualquer grupo social atrasado em cultura. É uma consequência do pensamento magico e pre-logico, independente da questões anthropologico-racial (1988, p.23).*

Outro passo adiante de Nina Rodrigues é que Arthur Ramos estende o alcance de sua pesquisa. Diz em *O negro brasileiro*:

*O presente trabalho é o primeiro resultado de um largo inquérito procedido diretamente nos candomblés da Bahia, nas “macumbas” do Rio de Janeiro e nos “catimbós” de alguns Estados do Nordeste, sobre as formas elementares do sentimento religioso de origem negra no Brasil (1988, p. 22).*

Arthur Ramos também elege a tradição “gêge-nagô” como referência. Isso fica nitidamente marcado em sua obra, quando, nos capítulos referentes a essa, fala em religião, enquanto nos demais aponta tal tradição como culto (seita). Este autor nos oferece um extenso texto etnográfico com informações acerca do panteão de algumas cerimônias, da hierarquia, da diversidade religiosa entre os negros etc.

Estudando os cultos de procedência banta que estavam concentrados no Sudeste do país, Arthur Ramos classifica-os como contraparte dos candomblés baianos. Isso por julgar que eles apresentam uma ritualística “empobrecida”, sendo quase que absorvidos por outros sistemas religiosos “mais sofisticados”. O autor considerava quase inexistente a independência desses cultos: *No entanto, elles existem deturpados e transformados nos candomblés e nas macumbas de vários pontos do Brasil, quasi irreconhecíveis pela obra rápida de symbiose das espécies mytichas (idem, p.76).* Nina Rodrigues já acenava para a dificuldade em encontrar elementos propriamente bantos entre os negros, o que enuncia taxativamente: *eu procurei em vão, entre os afro-baianos idéias religiosas, pertencentes aos negros bantus (citado por Ramos, 1988, p.76).* Arthur Ramos, entretanto, encontra, em literatura internacional<sup>4</sup> sobre os povos de Angola e Congo, informações de que esses povos têm um verdadeiro culto aos antepassados e espíritos, o que ele entende como causa de os cultos bantos terem se fundido às práticas do espiritismo. Observa que *Em algumas*

<sup>4</sup> Faz referência aos estudos realizados por Chatelein em Angola e E. Taylor no Congo, respectivamente notas de rodapé 22 e 23 da p. 83.

*macumbas cariocas, as sacerdotizas do culto são mesmo chamadas mediuns (medias, dizem os negros) e o ritual é o processo clássico de evocação dos espíritos (idem, p. 83).*

O sincretismo sinalizado por Arthur Ramos constitui-se de uma “*curiosa mescla*”; primeiro, os vários cultos africanos que se amalgamaram entre si; depois, com as religiões brancas: o catolicismo e o espiritismo e, por fim, com elementos ameríndios, aparecendo ainda vultos do folclore europeu. As culturas mais adiantadas eram absorvidas pelas mais atrasadas. Esse autor faz uma classificação em ordem crescente desse sincretismo (que entende como degradação): ocupa o primeiro lugar o modelo “*gêge-nagô*” e o último, “*gêge-nagô-musulmi-bantu-caboclo-espírita-católico*”. E ainda diz que *É esta última modalidade que predomina no Brasil, entre as classes atrasadas – negros, mestiços e brancos – da população (idem, p. 127)*. É nessa que incontestemente está situada a “*macumba carioca*”. Observamos que o termo “*macumba*” (de tradução imprecisa, sendo, por vezes, identificado como um instrumento de percussão), desde cedo se tornou genérico das mais variadas formas de cultos negros, exceto os candomblés jeje-nagô, e comumente se lhe atribui um sentido pejorativo.

Os termos *quimbanda, umbanda e embanda* (do mesmo radical *mbanda*) tão comuns hoje como designativos desses cultos, foram registrados por Arthur Ramos como variações de um mesmo título sacerdotal entre os povos de Angola, significando o feiticeiro, o curandeiro, o evocador dos espíritos, o que dirige as cerimônias (*idem, p. 88 e 94*). Nas “*macumbas cariocas*”, esses termos aparecem com significações ampliadas: tanto pode ser o curandeiro quanto arte, lugar de culto ou processo ritual. Falam ainda em “*linha de umbanda*” no sentido de prática religiosa; alguns apresentaram como “*nação*” e outros, como um espírito poderoso da “*nação*” umbanda. O autor põe-se então a traçar linhas de diferenciação entre a macumba e o candomblé. Refere-se primeiramente à simplicidade do culto: *o chefe de macumba ou Umbanda é chamado também ‘pae do terreiro’ por influência nagô. Mas o ritual é de uma extrema simplicidade, em paralelo com a complexidade da liturgia gêge-nagô (idem, p.94)*. Pontuamos que esta simplicidade é entendida como simplificação – uma progressiva “*desafricanização*” da bruxaria – nos termos de Fernando Ortiz<sup>5</sup>, passando mesmo ao lugar de folclore. Esse autor igualmente assinala que *Os terreiros também são toscos e simples, sem aquela theoria de corredores e*

---

<sup>5</sup> Citado por Ramos, *idem*, p.130.

*compartimentos dos terreiros gêge-yorubanos (idem, p.94). Isso aponta para um esvaziamento da dimensão social em detrimento das práticas rituais mágico-fetichistas individualizadas. Observa ainda que os terreiros Quasi sempre tomam o nome do santo protector ou do espírito familiar que é evocado sucessivamente por várias gerações de paes de santo (idem); o que denota a expressividade do sincretismo nesses cultos.*

Foi no terreiro de Honorato<sup>6</sup>, situado à época no alto de um morro de Niterói (RJ), que Arthur Ramos realiza parte de suas observações. Esse terreiro era dedicado a Ogum Megê<sup>7</sup>; para o autor, em consequência do sincretismo “gêge-nagô”: *Mas não é o fetiche de Ogum que está lá, como aconteceria num pegi yorubano<sup>8</sup>. É o seu correspondente catholico, que no Rio (...) é S. Jorge (idem, p. 96).* Arthur Ramos ainda pontua:

*O que caracteriza, porém, a macumba de influencia bantu, não é o santo protector, mas um espírito familiar que, desde tempos immemoriaes, surge invariavelmente, encarnando-se no Umbanda (...). No terreiro do Honorato, esse espírito é o Pae Joaquim<sup>9</sup> (...). É ele quem, após os cânticos iniciaes ao santo protector, dá início aos trabalhos (idem).*

E relata o registro que fez da presença de “Pae Joaquim” no terreiro de Honorato:

*À sua passagem, todos se curvam e lhe pedem a bênção. Elle vae abraçando velhos conhecidos. Como se tivesse chegando de uma longa viagem. Interroga pelo estado de saúde de cada um, dá conselhos, resolve dificuldades, exactamente como em Angola, os espíritos familiares, como vimos, intervinham nas tricas e negócios domésticos para resolvê-los com conselhos avisados (idem, p. 99).*

Há uma infinidade de santos e espíritos cultuados em falanges, esses de procedência igualmente múltipla, pertencentes a várias “nações” ou “linhas”:

*Há a linha da Costa, linha de Umbanda e de Quimbanda (termos estes já de significação translata), linha de Mina, de Cambinda, do Congo, linha do Mar, linha cruzada (união de duas ou mais linhas), etc. (idem, p. 96s).*

Quanto mais poderoso é o sacerdote maior o número de linhas em que trabalha<sup>10</sup>. No terreiro de Honorato, as filhas e os filhos de santo são também chamados médiuns, por influência do espiritismo. Arthur Ramos, como vimos, já havia registrado noutras

<sup>6</sup> Importante personagem na constituição da umbanda no Rio de Janeiro.

<sup>7</sup> Orixá da Guerra, cultuado nos terreiros “gêge-nagô”.

<sup>8</sup> Referente a etnia yorubá dos povos da Nigéria, Niger etc, que aqui ficaram conhecidos por nagôs.

<sup>9</sup> Trata-se de um dos mais aclamados pretos-velhos cultuados na umbanda até os dias atuais. É também a este preto-velho que vem sendo destinado o culto no túmulo de José Joaquim de Almeida no cemitério São João Baptista, zona sul do Rio de Janeiro, a partir da associação feita entre a estátua em bronze sobre o túmulo e o Pai Joaquim.

<sup>10</sup> Observamos que esta é uma referência válida até hoje para os umbandistas.

“macumbas”. E os cânticos são acompanhados de palmas e instrumentos de percussão. O culto observado pelo autor se dá primeiro com a invocação do santo protetor, seguido da invocação aos espíritos dos antepassados, dos deuses familiares e de outras divindades amigas (*idem*, p. 98).

Arthur Ramos finaliza o seu capítulo dedicado aos cultos de procedência banta falando que existem sim esses cultos, mas, como já havia observado, de difícil identificação, haja vista a simbiose religiosa: *Com efeito, a religião dos negros e mestiços brasileiros, é resultante, como temos afirmado repetidas vezes, de um vasto sincretismo.* Vale-nos ressaltar que, na compreensão de Arthur Ramos, essa “inferioridade” do negro brasileiro (tão bem expressa no sincretismo religioso criado por ele) era passível de superação, sendo que não se tratava de um problema étnico, mas cultural. Ele acreditava que os padrões da sociedade moderna (e racionalista) iriam modificar e substituir os elementos componentes da sua “mentalidade atrasada”.

Outro autor importante entre os pioneiros nos estudos das religiões afro-brasileiras é Edison Carneiro, que concentra seus estudos na cidade de Salvador. Interessado no folclore e na cultura popular, sobretudo, de origem africana, no início dos anos 1930, começa suas observações, registrando neste período seus escritos em forma de artigos e crônicas em jornais locais<sup>11</sup> e, mais tarde, escreve em coletâneas e revistas especializadas no Brasil e no exterior. Teve um papel importante no estudo e divulgação do folclore brasileiro, deixando extensa bibliografia. Carneiro marca seu trabalho pela ausência de discussões teóricas explícitas; o que não tira o mérito de suas sóbrias e sensíveis observações etnográficas. De partida, o que o diferencia de seus predecessores é a simpatia com que se propõe a estudar os cultos bantos, como os candomblés de caboclo. Tenta mesmo tirar-lhes da posição de inferioridade a que foram dispostos em estudos anteriores. Contudo, parece não realizar seu intento; ao contrário, incide nos mesmos enganos e preconceitos de seus pares.

Edison Carneiro acredita na superioridade do modelo *jeje-nagô* e que este se expande por todo o país como modelo dominante. Com isto, considera que *A liturgia de influência banta, no Brasil, não difere muito da jeje-nagô, de que é, mesmo, uma imitação servil (1981, p.185).* A cultura banta é mais uma vez tomada como não tendo consistência própria; o que favoreceria sua abertura à obra do sincretismo religioso, como já assinalara

---

<sup>11</sup> Em 1936 escreveu para *O Estado da Bahia* e em 1937 para o *Bahia-Jornal*.

Arthur Ramos. Quanto à influência do catolicismo, por exemplo, Edison Carneiro aponta que os bantos não fazem simplesmente uma associação dos orixás aos santos católicos, o que observa ser geral em todas as religiões negras. Ao contrário, apropriam-se dos símbolos, das crenças e dos personagens dessa tradição como se lhes fossem próprios. Ele diz: *Nos candomblés afro-bantos, notei a presença dos mais altos símbolos do catolicismo, cercados pelo mesmo respeito que lhes dedicam os cristãos de todo o mundo (idem)*. A apropriação desses outros valores lhe afirma a inconsistência mitológica e ritual dos bantos, que entende como degradação (distanciamento das origens).

Os candomblés bantos são os candomblés de caboclo<sup>12</sup>, tidos como resultado da fusão da mitologia banta (influenciada pela jeje-nagô e malê) com a mitologia dos “selvagens da América Portuguesa”. Neles, são cultuados os novos orixás, alheios ao panteão africano, vestidos em penas e trazendo nas mãos arcos, flechas e lanças: os caboclos, que se multiplicam e diversificam a cada dia e são apresentados tão poderosos quanto os outros. Edison Carneiro diz que *estes candomblés de caboclo são formas religiosas em franca decomposição (1981, p.136)*. Entende que esses, aceitando essa intromissão de vários elementos estranhos, só tendem a perder a sua precária independência e vitalidade, acreditando que venham a sobreviver tão somente à sombra dos candomblés jeje-nagô.

Sua opinião se agrava a esse respeito quando observa a passagem dos candomblés de caboclo às *sessões de caboclo*, que são marcadas pelo exercício da *medicina mágica* e nas quais se sobrepõe a influência espírita kardecista às demais (ameríndia, africana e católica):

*Por isso chamei essas sessões de ponte para a adesão completa ao baixo espiritismo, último cadinho porque passarão as concepções míticas antes de se incorporarem ao inconsciente coletivo da nacionalidade (1981, p.238s).*

Embora tenha realizado diversos registros dos cultos bantos: candomblé, capoeira, jongo, samba, festa do boi etc., apontando assim para a presença expressiva dessa cultura em meio à cultura nacional, logo, para a sua importância, Edison Carneiro interpreta, pelos pressupostos da “inconsistência” desse modelo calcado na supremacia jeje-nagô, que todo

<sup>12</sup> Edison Carneiro adota o termo candomblé de caboclo, generalizando a todos os candomblés afro-bantos; por deduzir, na época de suas pesquisas, que existia apenas um candomblé propriamente banto, não-caboclo, que era o candomblé de Santa Bárbara, chefiado por Manuel Bernardino da Paixão, no Bate-Folha (1981, 133).

esse complexo cultural está fadado ao fim: será definitivamente desarticulado pela cultura (nacional) dominante e anonimamente incorporado à coletividade.

A partir das observações feitas pelos intelectuais baianos<sup>13</sup>, nas quais os cultos bantos são apresentados, nos dizeres de Arthur Ramos, como de uma “mythologia pauperrima”, comparando-se aos candomblés jeje-nagô, o sociólogo francês Roger Bastide, um dos principais estudiosos das religiões afro-brasileiras, propõe outras interpretações, embora não vá desconsiderar o juízo emitido pelos que lhe antecederam.

As religiões africanas no Brasil, para Bastide (1971), moldaram-se sob os efeitos das mudanças da sociedade brasileira, em particular no regime escravocrata e na ascensão do capitalismo nos centros urbanos. É a partir das diferenças sociais entre as capitais do Nordeste e do Sudeste brasileiro que Bastide lança seus pressupostos teóricos. Para esse autor, as capitais litorâneas do Nordeste (principalmente Recife, Salvador e São Luís) apresentavam um modo de vida mais provinciano, em que os valores tradicionais e comunitários prevaleciam, ou seja, aquilo em que ele acreditava mais próximo das terras africanas de onde provinham os negros. Entende que, por isso, nos candomblés nordestinos, os negros puderam ser mais fidedignos à conserva cultural africana. Já, nas capitais do Sudeste (principalmente Rio de Janeiro e São Paulo), que sofreram rápido processo de urbanização a partir do final do século XIX, com a proliferação das indústrias, sobretudo, após o fim do regime escravocrata, o negro encontrava-se sem lugar, sem amparo, sem estrutura. Bastide comenta a respeito da situação deles à época:

*Formaram uma espécie de subproletariado<sup>14</sup> e o desenvolvimento da urbanização, que destruiu os antigos valores tradicionais sem lhes propiciar um novo sistema de valores em substituição, para eles se traduziu apenas numa intensificação do processo de desagregação social. (1971, p. 406).*

A cidade, portanto, ganha na obra de Bastide lugar especial<sup>15</sup>, seja como espaço de preservação ou de desagregação sócio-cultural, e é a partir das influências dessas que podemos diferenciar e falar das religiões afro-brasileiras. Para Bastide, suplanta-se a solidariedade de cor em nome de uma solidariedade em termos das condições sociais: a

<sup>13</sup> Nina Rodrigues é natural do Estado do Maranhão, contudo foi na Bahia que teve sua formação acadêmica e desenvolveu suas pesquisas, escritos e trabalhos.

<sup>14</sup> Os negros foram preteridos na concorrência econômica pelo branco pobre e pelo imigrante

<sup>15</sup> Observamos que seus antecessores já haviam sinalizado para as religiões afro-brasileiras como “fenômenos urbanos”, embora sem nenhuma análise mais profunda (ou sociológica).

miséria, a adaptação ao mundo novo, o desamparo (*idem*): *A macumba reflete esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade (idem)*. Ele busca, então, fazer uma diferenciação entre macumba e umbanda, explicando a correspondência de cada uma dessas à situação sócio-econômica do povo brasileiro:

*A macumba é a expressão daquilo que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais: o espiritismo de umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa” (idem, p.407).*

Pontuamos que, até os dias de hoje, é muito imprecisa esta diferenciação entre macumba (organizada) e umbanda. Bastide acreditava que, nos candomblés, o sagrado se sobrepunha às outras esferas sociais, enquanto, na macumba, os interesses individuais eram determinantes. Por isso, a religião (candomblé) teria se esfacelado em magia (macumba): *“A macumba do Rio se desnatura, por conseguinte, cada vez mais: acaba perdendo todo caráter religioso, para terminar em espetáculos ou se prolongar em pura ‘magia negra’” (idem, p. 411).*

Essa degradação apontada por Bastide aparece em sua obra em dois sentidos diferentes: *degradação cultural*, onde ele entende que *é um empobrecimento geral e progressivo da África o que constitui a primeira desorganização [da qual os bantus seriam as principais vítimas] (idem, p. 414)*, idéia que já se encontrava presente nos seus antecessores; e a *social*, que aponta como o fenômeno mais amplo, que atinge não somente os negros como ainda outros estratos da população em certas circunstâncias históricas e geográficas: *Trata-se do relaxamento da solidariedade entre os homens, do enfraquecimento dos laços de comunhão ou de comunidade, do isolamento dos indivíduos no interior desses setores (idem)*. Por isso, diferencia o candomblé da macumba, numa perspectiva de ruptura radical, ainda que entenda essas diferenças como produto das condições sócio-culturais (e econômicas) próprias de cada região:

*O candomblé era e permanece em meio de um controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até freqüentemente, o assassinato (idem).*

Vale comentar que, encantado com os candomblés “apolíneos” do Nordeste, Bastide relega a macumba ao lugar de culto “dionisíaco” (caótico). O autor destaca que o que é posto em evidência nas macumbas do Sudeste é a eficiência do feiticeiro:

*Urbano Mendes Falcano cura os doentes, arranja casamentos, ou os impede, a gosto do cliente; procura emprego para os grevistas e indica os números que vão ganhar na loteria. O feiticeiro branco Paulino Antonio de Oliveira faz encontrar amantes, reconcilia os casais brigados, costura hérnias, dá remédios para doenças do estômago, do coração e dos dentes (idem, p. 413).*

Observamos que a macumba, “nascida” no Rio de Janeiro, logo ganha espaço também nos Estados do Espírito Santo e de São Paulo. Entretanto, por uma observação apressada, Bastide não pôde registrar, na capital paulista, a presença desse movimento em sua forma “organizada”, mas tão somente individual; não lhe dedicando, por isso, nenhum estudo mais atencioso. Finalizando os seus escritos nesta obra acerca da macumba urbana, Bastide a apresenta como produto de um marginalismo social que atinge tanto o branco pobre como o negro, o imigrante fracassado e o que acaba de desembarcar: é entre esses que a macumba tem seus sacerdotes e clientes. Acreditava, no entanto, que esse marginalismo era apenas um momento de transição, devido às rápidas transformações da sociedade brasileira:

*Com a proletarização do negro, a assimilação do imigrante, o geral reerguimento do nível de vida das massas, outros fenômenos vão aparecer, de reintegração cultural e social; e nessa reestruturação, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para dar nascimento ao espiritismo de Umbanda (idem).*

Com certeza a obra de Roger Bastide é um marco no referente a esses estudos. Partindo da “tradição intelectual” de seus predecessores, lança novas questões e, sobretudo, novos pressupostos teóricos para a interpretação das religiões afro-brasileiras. Vai além do *Evolucionismo* proposto por Nina Rodrigues e do *Culturalismo* partilhado por Arthur Ramos e Edison Carneiro. Propõe uma análise sociológica sem dispensar a análise antropológica, sugerindo assim uma análise da relação entre infra e superestrutura daquilo que aponta no clássico *As Religiões africanas no Brasil* como causa e ordenação dessas formas religiosas, ou seja, o tráfico negreiro, o término da escravidão e o desenvolvimento industrial da região sudeste.

Segue a Roger Bastide seu discípulo Renato Ortiz, que defende em Paris, no ano de 1975, sob orientação daquele, a sua tese de doutorado na qual se ocupou da umbanda (no

Rio de Janeiro e São Paulo): como essa se integrou e se legitimou no seio da sociedade brasileira.

Bastide, como falamos acima, já havia introduzido a necessidade de uma análise sociológica somada à análise antropológica. Observa que os resultados da aculturação, assimilação, sincretismo são fenômenos de cunho cultural, entretanto *estes fatos incontestáveis dependem em última instância das situações nas quais o contato se efetua: com esta nova variável, as situações sociológicas de contato, a sociologia vai romper com o círculo encantado do culturalismo*<sup>16</sup>. A partir disso, Ortiz assinala que só é possível um estudo do processo de mudança cultural referente à umbanda se for situado no quadro de transformação da sociedade global. O autor compartilha da opinião de Bastide de que o candomblé baseia-se numa solidariedade de cor, enquanto a umbanda é um esforço da comunidade negra e mulata para se dar um cosmo simbólico coerente diante da incoerência da sociedade:

*No entanto o momento de desagregação social é substituído por um outro, o da consolidação da sociedade de classes; aparece assim um movimento de reinterpretação das práticas africanas, o que é afro-brasileiro torna-se negro-brasileiro, integrado numa sociedade de classes, com todas as contradições que esta carrega em seu bojo (idem, p. 30).*

Mas discorda da análise de Bastide de que a umbanda seria uma religião negra, produto da integração do “homem de cor” na sociedade brasileira. Não vai negar a influência do negro, mas vai apontar a umbanda como religião nacional; haja vista os esforços dos “chefes das tendas” para a constituição de uma síntese umbandística (embranquecida, refletida, coerente das diversas religiões que se afrontam no Brasil) e, em afirmar a brasilidade da umbanda (como reflexo da sociedade global brasileira):

*A formação da umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao da nova ordem social corresponde a organização da nova religião(...). O nascimento da umbanda deve ser apreendido nesse movimento de transformação global da cidade (idem, p. 32).*

Ortiz observa que a década de 1930, época de grandes transformações sociais (e políticas) no cenário nacional, é também o período de consolidação da religião umbandística, fato que reforça seus pressupostos. Para compreendermos o nascimento da

---

<sup>16</sup> Citado por Ortiz, 1999, p. 13.

umbanda como religião, Ortiz sugere a sua análise no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o embranquecimento das religiões afro-brasileiras, segundo, o empretecimento de algumas práticas espíritas. Esse embranquecimento é entendido no mesmo sentido proposto por Bastide, ou seja, como forma do negro ascender individualmente na estrutura social, precisando, portanto, aceitar os valores do branco e renegar os dos negros. Por outro lado, esse empretecimento refere-se ao movimento de uma camada social branca em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras (*idem*, p.33s).

O processo de embranquecimento, observa Ortiz, *não se traduz unicamente pela presença do catolicismo e do espiritismo; o imigrante branco, próximo do negro, vai penetrar o universo afro-brasileiro, e apoderar-se muitas vezes da chefia do culto* (*idem*, p.39). Já o processo de empretecimento se marca por alguns casos isolados. Foram alguns espíritas que receberam espíritos da “macumba” (também identificada como baixo-espiritismo) em mesas kardecistas, nas quais esses espíritos foram recusados, de modo que esses médiuns iniciaram cultos próprios, a exemplo de Benjamin Figueiredo, que recebe o Caboclo Mirim e funda, em 1924, a Tenda Espírita Mirim, no Rio de Janeiro e Zélio de Moraes<sup>17</sup>, que recebe o Caboclo das Sete Encruzilhadas e funda, em 1908, a tenda Espírita N. Sra. Da Piedade, em São Gonçalo; havendo ainda tantos outros exemplos Brasil afora.

É importante esclarecermos que Ortiz faz uma diferenciação entre empretecimento e enegrecimento. O primeiro trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização das tradições afro-brasileiras. Tanto que, nesses casos, embora as entidades sejam de proveniência negra e mestiça, lhes são dadas novas roupagens – e os elementos próprios das religiões afro-brasileiras são rejeitados. O enegrecimento diz respeito ao que o negro traz de característico de uma África pré-colonial.

Ortiz assinala a presença dos (pseudo) intelectuais que se dedicaram a fundamentar a religião umbandística, geralmente brancos e mulatos de “alma branca” (mesmo de altos estratos sociais, sobretudo militares), que, com esse embranquecimento e racionalidade, conquistaram um lugar diferenciado na sociedade (a aceitação dessa). Já, em 1936, Nicolau Rodrigues<sup>18</sup> constata a presença difusa dessa religião Umbanda, que aceitava os espíritos de

---

<sup>17</sup> Em publicações posteriores, esse médium chega mesmo a ser apontado como pioneiro da umbanda. Cf. Giumbelli, E. *Zélio de Moraes e a origem da umbanda no Rio de Janeiro*. In: Caminhos da alma, 2002, pp.183-218.

<sup>18</sup> Citado por Ortiz, *idem*, p.49.

caboclos e pretos-velhos, mas que tinha por finalidade *uma ideologia espiritual mais elevada que os estreitos e grosseiros círculos da magia negra* (*idem*, p.213), isto é, das práticas da macumba. De modo que neste processo, os umbandistas vão orgulhosamente identificar umbanda e magia branca. Ortiz ainda observa que a aproximação Umbanda-Estado é importante para a sua aceitação e legitimação, expressa, por exemplo, no reconhecimento oficial das federações. Enfim, diz o autor: *a ideologia umbandística conserva e transforma os elementos culturais afro-brasileiros dentro de uma sociedade moderna; desta forma existe ruptura, esquecimento e reinterpretação dos antigos valores tradicionais* (*idem*, p.212).

O trabalho desempenhado por Renato Ortiz é considerado de grande valor por alguns aspectos específicos, dos quais enumero três: primeiro, por ser um estudo destinado a umbanda propriamente, um dos poucos trabalhos acadêmicos, mesmo contando os dias atuais, dedicados a esse tema. Segundo, por apontar a umbanda não como uma religião de origem negro-africana (banta), mas brasileira, em suas diversas composições de etnia, cor, classe etc., marcada por um esforço intelectual de síntese da multiplicidade do pensamento religioso brasileiro. Finalmente, o terceiro, por mostrar que a umbanda se constitui como religião, nas trocas (explícitas e implícitas) com a sociedade mais ampla, refletindo, em seu bojo, traços dessa num determinado momento social (e histórico), de forma que suas práticas religiosas reproduzem as contradições da sociedade brasileira (urbana).

Ainda nos anos 70, destaca-se entre os estudos sobre as religiões afro-brasileiras a pesquisa realizada pela antropóloga americana Diana Brown que se intitulou *Umbanda, Politics of an Urban Religious Movement*. Seus estudos também investigam a fundação e expansão da umbanda no Rio de Janeiro, cidade que iria apontar como berço da umbanda. Seu foco, numa perspectiva histórica, é como a umbanda participou e se desenvolveu no processo político brasileiro. Essa autora considera que a umbanda surgiu no Rio de Janeiro em meados da década de 20, por iniciativa de um grupo de kardecistas da classe média que começou a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas, mas observa que o surgimento dela como religião não é mera obra do sincretismo “afro-kardecista”, que já existia em diversos centros urbanos, desde o final do século XIX. Diana Brown marca, então, o que entende como essencial para o seu surgimento:

*A importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de*

*expressar seus próprios interesses de classe, suas idéias sociais e políticas e seus valores (1985, p.10).*

Dentre os iniciadores da umbanda se destaca a figura de Zélio de Moraes, que acredita ter recebido a missão de fundar essa nova religião. O jovem, de então 17 anos, fora acometido de uma paralisia inexplicável e, mais tarde, curado igualmente sem explicação. Em busca de entendimento do que se passara, Zélio busca um centro kardecista. Sentado à mesa na formação da “corrente”<sup>19</sup>, sente-se impelido a sair e trazer algo que disse estar faltando. Levanta-se, então, causando desconforto e estranhamento nos médiuns ali presentes. Quando retorna traz consigo uma flor, que põe sobre a mesa. Pouco depois, contido o pequeno tumulto, retomam a sessão. Logo em seguida, vários dos médiuns são possuídos<sup>20</sup> por espíritos que se diziam de índios e negros escravos, que foram repreendidos pelo dirigente e convidados a se retirar, ao que Zélio, tomado de uma força estranha, se põe numa discussão calorosa em favor daqueles, questionando por que não eram aceitos, pela cor ou pela classe? O dirigente, vendo que ele, Zélio, também estava possuído, interroga-lhe qual era seu nome, ao que ele responde: *Eu sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não haverá caminhos fechados*. E declara que no dia seguinte, às 20 horas, retornaria à casa (e “cabeça”) de Zélio, para fundar uma nova religião, na qual os espíritos dos índios e escravos poderiam cumprir com sua missão espiritual. Dia e hora marcados, muitos foram à casa de Zélio: dirigentes da Federação Espírita, amigos e familiares, também os incrédulos e curiosos. Na hora marcada, o Caboclo das Sete Encruzilhadas se fez presente, deu as diretrizes de como seriam as sessões e o nome da nova religião que soou algo parecido com “umbanda” tal como ficou conhecida. Naquela mesma noite dedicou-se a cuidar dos enfermos ali presentes. Mais para o fim, outro espírito se faz presente em Zélio, trata-se de Pai Antônio, o seu preto-velho que viera completar as curas<sup>21</sup>.

Essa é a história do nascimento da umbanda no Rio de Janeiro, que a autora denomina “mito de origem”. A eleição de Zélio de Moraes como sujeito-chave de sua

---

<sup>19</sup> Expressão comum nos centros kardecistas, que se refere a um momento de concentração e oração em que todos ficam de mãos dadas, preparando-se para os trabalhos espirituais.

<sup>20</sup> Optamos por usar expressões comuns ao campo de pesquisa, possuído, portanto, se refere ao estado de transe.

<sup>21</sup> Essa história do nascimento da umbanda é, por assim dizer, de domínio público. Amplamente difundida em produções nativas, sites de umbanda na Internet; tão como a ouvimos de alguns umbandistas com quem tivemos oportunidade de conversar, também tendo sido registrada por Brown (1985).

pesquisa não se relaciona à veracidade ou não de sua história, mas por este ter desempenhado importante papel junto ao seu grupo de amigos e seguidores, na institucionalização da umbanda.

Como já mencionamos, os iniciadores da umbanda e grande camada de seguidores eram pessoas provenientes de setores médios da sociedade: comerciários, profissionais liberais, militares e outros; todos “brancos” e homens; o que se pode notar num apontamento feito por Brown: *Dos 17 homens retratados numa fotografia oficial dos fundadores e principais líderes da umbanda, tirada em 1941, meus informantes identificaram 15 como brancos e apenas dois como mulatos. Nenhum era negro (idem, p.11)*. Os integrantes desse grupo de fundadores, assim como Zélio, eram “kardecistas insatisfeitos” que, em constantes visitas às “macumbas” dos subúrbios e favelas do Rio e Niterói, passaram a preferir esses espíritos àqueles presentes nas mesas kardecistas, que comparados lhe pareciam “estáticos e insípidos”. Ao mesmo tempo, incomodavam-lhes aspectos próprios (leia-se africanos) das “macumbas”, como os sacrifícios animais e a presença dos “exus”, identificados como espíritos diabólicos. Brown observa : *Não é para se espantar, portanto, que a umbanda viesse a expressar as preferências e as aversões dos seus fundadores (idem)*. Nota-se ainda, em sua pesquisa, a partir dos escritos nas Atas do *Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda*, que era nítida a preocupação com a criação de uma umbanda desafricanizada, ou seja, dissociada da cultura africana tida como “primitiva” e “bárbara”. O que pode soar como paradoxal uma vez que dois elementos centrais da umbanda, os caboclos e os pretos-velhos, foram tirados do seio das “macumbas”. Mas a autora aponta que eles aderiam a esses elementos de forma extremamente seletiva, o que podemos perceber em sua fala acerca da preferência dos pretos-velhos:

*No entanto, os pretos velhos, celebrados como as presenças africanas mais significativas na Umbanda, são escravos, subjugados e aculturados à vida brasileira, muito embora práticas associadas com africanos não aculturados fossem rejeitadas dessa forma de prática da umbanda (idem).*

Diana Brown destaca que a adoção por parte dos kardecistas destes símbolos criados nas “macumbas”, forma religiosa das classes subalternas, sugere um importante paradoxo das relações de classe no Brasil: *em termos espirituais, a classe média não se via suficientemente poderosa para solucionar seus próprios problemas, e voltava-se para a*

*maior vitalidade das religiões dos pobres e, conseqüentemente, para a vitalidade das massas (idem, p.12).* Também observa que a confluência que, na umbanda, se dá dos símbolos das diversas tradições religiosas propicia aquilo que Gilberto Freyre apontava como a *identidade cultural nacional brasileira (idem).*

A ascensão de Getúlio Vargas ao poder em 1930 e a criação do Estado Novo, marcado pelo firme propósito de uma nacionalização dos interesses econômicos e culturais das várias regiões do país num regime de Estado fortemente centralizado, atraiu os iniciadores e primeiros líderes da umbanda, o que lhe incutiu esse mesmo sentimento de nacionalismo, a preocupação e a tentativa de se caracterizar como a religião nacional. Nos folhetos de época produzidos pelos umbandistas, eram correntes os termos “uma religião brasileira”, “Umbanda, Religião Nacional do Brasil” e similares.

Embora comumente fossem defensores entusiásticos do governo Vargas, os umbandistas não deixaram de ser alvo da perseguição policial destinada às diversas casas de religiões afro-brasileiras, o que na verdade acabou impulsionando-os, no final dos anos 1930, a fundar a primeira federação, a União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), com o objetivo expresso de proteger os centros e seus afiliados da ação repressora da polícia. A afiliação a essas federações, no entanto, não era expressiva, como até hoje não o é, de modo que a maior parte dos centros de umbanda preferia a autonomia. Contudo, as alianças políticas e acesso à mídia que tinham as federações permitiram-lhes exercer certo grau de influência na umbanda do Rio de Janeiro e na sociedade mais ampla também, uma vez que ajudaram no abrandamento das relações com os não-umbandistas, permitindo que essa sociedade tivesse uma imagem melhor da umbanda.

As federações encontram ainda a dificuldade de não conseguir unificar as práticas religiosas umbandistas. Essas federações sempre pretenderam que houvesse um *corpus* teológico e ritual da umbanda, assim como há no catolicismo e em algumas federações espíritas, a exemplo da FEB – Federação Espírita do Brasil. Diana Brown também cita as competições políticas e rivalidade entre as diversas federações. Em geral, as federações e os centros sempre resistiram a essa tentativa de unificação e centralização:

*O fato é que as federações de umbanda continuam a representar interpretações diferentes e conflitantes do ritual e diferentes setores sociais e aí reside, indubitavelmente, uma das fontes do dinamismo, da flexibilidade e do espírito inovador que caracterizam esta religião (idem, p.23).*

Diana Brown, em sua pesquisa, menciona a institucionalização e legitimidade da umbanda a partir das articulações políticas das federações, que até mesmo vêm lançar seus próprios candidatos, os quais mais tarde conseguiram chegar aos cargos públicos, a exemplo de Átila Nunes, que foi o primeiro Deputado Estadual umbandista do Estado da Guanabara, atual Rio de Janeiro, e teve ampla vida política. Seu eleitorado sempre foram os umbandistas que, antes de qualquer coisa, votavam nele, por ele também sê-lo. Essa relação da umbanda com o Estado e a vida política de forma geral também ficaria marcada no período da Ditadura Militar, o que veremos em seguida com Lísias Negrão.

A respeito dessa relação, Diana Brown nos diz:

*O envolvimento da umbanda na vida política brasileira contemporânea, por conseguinte, não é somente uma fonte de sua crescente legitimidade, mas também uma fonte de dinamismo que marcam sua heterodoxia permanente (idem, p.40).*

Essa participação na vida política, no processo eleitoral, foi também importante por modificar um movimento que, em meados dos anos 50, parecia ser um caso típico de separatismo religioso. Diana Brown aponta para duas umbandas: uma nova, caracterizada por branca, distante dos africanismos e própria da classe média; a outra mais próxima das antigas tradições africanas e difundida entre a classe baixa. Nos jogos políticos e de eleitorado, a hostilidade entre elas diminui e os dois diferentes grupos tornam-se próximos *influenciando-se mutuamente, vindo constituir – embora de forma heterodoxa – uma única tradição religiosa, da qual diferentes setores participam, e estão ligados por elos verticais de clientelismo e patronagem (idem, p.41).*

Diana Brown assinala que a estruturação vertical da umbanda e sua formação política não-ideológica ocasionaram uma orientação política fortemente conservadora, mas frisa uma importante contradição: *A despeito de suas estruturas verticais, a umbanda resistiu à unificação, à codificação, à institucionalização, e neste sentido continua sendo uma religião “popular” (idem, p.41).*

Soma-se a essa lista de estudiosos (expressivos) do tema Beatriz Góis Dantas, que, no ano de 1982, defende, na Unicamp-SP, sua dissertação de mestrado em Antropologia Social sob o título de “Vovó Nagô e Papai Branco”. A autora busca, em seu trabalho, compreender como o “modelo nagô” se estabelece dominante no universo das religiões

afro-brasileiras. Seu campo de pesquisa é uma casa de Xangô<sup>22</sup> em Laranjeiras, uma pequena cidade no interior de Sergipe. Nessa casa que se auto-identifica e era reconhecida pelos demais como “nagô puro”, Dantas observa aspectos estruturalmente diversos de outros modelos, como alguns candomblés baianos, que eram assinalados sob o mesmo signo – o que lhe remete ao questionamento do que caracteriza esse conceito de pureza nagô.

Os estudos sobre as religiões afro-brasileiras, inaugurado com Nina Rodrigues, privilegiaram a análise dos conteúdos culturais e as especificidades desses conteúdos. Característica importante desses estudos foi a busca das “sobrevivências” africanas nessas formas religiosas. As semelhanças encontradas eram interpretadas como resistência (cultural/ideológica) do negro. Para Dantas, é dessa busca de África que emerge a valorização do modelo nagô. Os estudiosos, partindo dessa perspectiva da resistência cultural, elegem os nagôs como os que melhor mantiveram a conserva cultural africana, de modo que, quando se ocuparam dos outros modelos religiosos, como os candomblés de caboclo, macumba, umbanda etc., tomaram o nagô como ponto de referência e, à medida que esses outros se afastavam desse modelo foram (des) classificados em “degenerados”, “deturpados”, tidos como mais “integrados”. Observa Dantas: *Obviamente integração e resistência passam a ser avaliadas pelo grau de “pureza”, esta definida a partir dos traços culturais encontrados nos terreiros, e tidos como africanos (idem, p.21).*

Essa diferenciação entre resistência (tradicional) e integração (moderno) de certa maneira se traduz na diferenciação entre religião e magia, bem e mal. Conseqüentemente, os “puros” são vistos como cultores de suas tradições, enquanto os “misturados”, como aproveitadores do sagrado e da credulidade alheia. É nessa oposição que reside o esforço dos intelectuais em legitimar o candomblé africano idealizado. Essa busca de legitimação pela África, empreendida pelos intelectuais, não é absorvida pelos nagôs só quanto ao discurso. Por isso, encontramos vários casos, especialmente em Recife e Salvador, de mães e pais de santo, que viajam a África a fim de consolidarem e enriquecerem seus saberes tradicionais. Quanto à disputa de espaço no mercado religioso (de bens simbólicos), Dantas observa:

---

<sup>22</sup> Nome pelo qual são conhecidos os cultos equivalentes aos candomblés baianos, nos estados de Pernambuco, Alagoas e Sergipe.

*Essa volta à África poderá ser pensada como um reforço dos sinais diacríticos que vão permitir aos terreiros mais tradicionais marcar melhor suas diferenças em relação aos candomblés de caboclo que, dotados de uma estrutura organizacional muito mais fluida e melhor adaptados às exigências da sociedade moderna, multiplicam-se rapidamente e lhes fazem concorrência (idem, p.204).*

Ao mesmo tempo em que a África era exaltada no Nordeste, era negada no Sudeste. Ainda que tais diferenças culturais sejam marcadas pelas particularidades nos modos de inserção social, revelam, segundo Durhan: *manifestações de oposições ou aceitações que implicam em constante reposicionamento dos grupos sociais nas dinâmicas de relações de classes* (citado por Dantas, 1988, p.210). Essas diferenças regionais assinalam as diferentes construções ideológicas das elites do Nordeste e Sudeste. No Nordeste, o negro era visto como “portador de cultura” e, posto neste “gueto cultural”, eram desconsiderados os agentes sociais, suas condições de vida e sua inserção na sociedade mais ampla, sendo transformado em nosso “primitivo interno” e erigido em objeto de ciência. Já o Sudeste, onde o ideal de branqueamento buscado desde o fim do século XIX se formaliza com a entrada dos imigrantes europeus, abre ao negro a possibilidade de ser ele também “branco”, o que percebemos no esforço dos decodificadores da umbanda em livrá-la das influências “negativas” associadas ao passado africano, assim se tornando mais “limpa”, “pura”, “branca”, portanto, apta a ser aceita pela sociedade mais ampla.

A obra de Dantas, marcada de rica e diversa elaboração intelectual, torna-se marco por questionar e, portanto, romper academicamente com a tradição da hegemonia do modelo nagô. Em sua conclusão, fazendo contraponto de seus estudos realizados no interior de Sergipe àqueles realizados ao longo de quase um século, na capital baiana, a autora observa:

*A existência de terreiros que definem sua vinculação à África, especialmente à ‘tradição nagô mais pura’ reconhecida pelos demais, invocando um acervo de traços culturais que difere do modelo nagô baiano, indica que a normatização da ‘pureza nagô’, a partir da cristalização efetuada na Bahia, com o concurso dos intelectuais, é, se não arbitrária, pelo menos complicada, quando se pensa a identidade como algo que se constrói no processo de interação social, através de fronteiras estabelecidas pelo grupo, e não como algo dado que se confunde com uma unidade cultural reificada (idem, p.243).*

Embora Dantas admita a força simbólica da África para o negro brasileiro, ressalva que a origem não define necessariamente o significado e a função das formas culturais; sendo possível que essas se construam e se signifiquem, tão somente, no processo efetivo da vida social.

Dentre os trabalhos mais recentes sobre as religiões afro-brasileiras, Lísias Negrão defende sua tese de livre docência na Universidade de São Paulo, em 1993, tendo como tema a umbanda (a questão moral, formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo). Como o título propõe, Negrão fornece, em seu trabalho, uma visão histórica da umbanda em São Paulo e de sua conformação atual. Busca um entendimento não só da dinâmica interna do campo religioso umbandista, mas também das relações exógenas a esse campo.

Negrão debruça-se sobre a concepção da umbanda na visão do outro; então, faz um vasto levantamento das reações da sociedade hegemônica frente às práticas de rituais africanos, segundo os jornais da época. Nas duas primeiras décadas do século XX, o que o autor observa são tons de denúncia, ironia, deboche e preconceito – a sociedade moderna precisava livrar-se desses que maculavam a sua evolução. Tanto os jornais conservadores como o Estado de São Paulo quanto os da “pequena imprensa” ocupavam-se nas denúncias e exortações contra os negros feiticeiros. Citamos, como exemplo, uma notícia do jornal *A Rolha*, registrada por Negrão (1993, p.26):

*Sabemos que nossas vitórias dependem do concurso do povo e da polícia. Do povo, quando ele não é completamente irracional e nos dá ouvidos, pondo-se de atalaia para defender-se dos assaltos que partam de curandeiros, charlatães, feiticeiros ou patrões. De polícia, quando ela, senhora de uma informação ou de uma denúncia, passa a agir para a elucidação da primeira ou a certeza da segunda (A Rolha, 09/04/1918).*

Esse período que corresponde ao da República Velha, como assinala Negrão, marcou-se numa atitude hostil e repressiva frente às crenças e práticas mágico-religiosas populares. O autor pontua que, a partir de 1929, no Estado Novo, começam a ser encontrados os terreiros de umbanda, ainda que, até a década de quarenta, registrados sob o disfarce de centros espíritas. Esse autor marca o período de 1929 a 1952 como “tempos heróicos”, ou seja, foi esse o período de grande expansão da religião umbandista na sociedade paulista (tão como na sociedade fluminense). É nele que são criadas as federações e organizam-se os primeiros congressos<sup>23</sup>, que criaram conformações teóricas e práticas (rituais) para os centros umbandistas que se estabeleciam. Também começam a circular as primeiras publicações umbandistas: folhetos, jornais e livretos.

<sup>23</sup> O primeiro Congresso Nacional de Umbanda aconteceu em 1941 na cidade do Rio de Janeiro, organizado pela União Espírita de Umbanda do Brasil- UEUB

O período que Negrão vai apontar como da consolidação das federações, da sua institucionalização, abrange de 1953 a 1970. É só a partir de 1953 que essas federações no Estado de São Paulo são registradas legalmente, em cartório, sob designações que incluem a expressão “umbanda”, por exemplo, a Fundação Umbandista de São Paulo – FUESP.

Ainda na década de cinquenta, a CNBB lança a campanha anti-espírita, como sugere Diana Brown<sup>24</sup>, provavelmente preocupada com o senso do IBGE de 1950 no qual foi registrado um aumento na população de espíritas. No final dessa década, embora não mais vítima da violência do Estado e tendo mesmo conseguido algumas prerrogativas legais, a umbanda ainda se via sob forte contestação, *entre dois fogos cruzados da ortodoxia religiosa e do intelectualismo positivista (idem, p.41)*, segundo Negrão.

O movimento de uma valorização do que é do branco também se evidencia na obra de Negrão. As federações se vêem ante a difícil tarefa de legitimar a umbanda; então, entendem como necessário fugir dos estigmas de sua origem, tentando extirpar de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro, ou seja, negro. Tomam o catolicismo como modelo ideal, tentando absorver a sua racionalidade institucional e sua moralidade cristã. Como modelo real, tomam o kardecismo, com suas federações de centros e noções de caridade a partir da ótica espírita. Diz o autor:

*Para afirmar-se em sua especificidade, a umbanda das federações paradoxalmente conformou-se à imagem e à semelhança de seus detratores. Para fugir à marginalização, internalizou códigos que presidiram a lógica repressiva e excludente (idem).*

Nesse período, ainda acontece a revolução de 1964, que não deixará de repercutir sobre a umbanda. Havia uma necessidade do Estado Militar em manipular as classes populares. Sendo inviável junto aos sindicatos e partidos por ele reprimidos, o regime aproxima-se das religiões populares, em especial a umbanda, que, nesse mesmo ano, é incluída no Anuário do IBGE, o que denota o seu reconhecimento como oficial. Ainda nesse ano, no Estado de São Paulo, as festas umbandistas passaram a ser incluídas nos calendários turísticos regionais, a exemplo das festas de Iemanjá. Negrão observa que a atitude da imprensa também se mostra diferente, informativa e analítica, entre neutra e discretamente simpática. A Igreja, por sua vez, inspirada no Concílio Vaticano II, quando dirigida por João XXIII e Paulo VI, apresenta uma intenção de congregar os “irmãos

---

<sup>24</sup> Cf. 1985, p.31.

separados”, incluindo os umbandistas. Cessa o fogo da violência da repressão simbólica. Podemos notar estes dois aspectos em notícia registrada por esse autor:

*A umbanda é realmente forte, não pára de crescer. Os católicos já não a hostilizam, sua importância é reconhecida, quase todos a respeitam, ela não é mais uma religião clandestina. Todas as noites, depois que uma campanha toca pela terceira vez, a Ave Maria de Gounod começa a ser suavemente percebida, milhares de pessoas se concentram em tendas e terreiros espalhados por todo o país (idem, p.51).*

A década de setenta se marca pela intensificação dos laços políticos da umbanda com os governos revolucionários e com a Igreja, movimento que se estendeu aos cultos afro-brasileiros em geral. Negrão chama atenção para o momento culminante do crescimento da umbanda e candomblé, de 1974 a 1976, com seus terreiros compondo 96,8% do total das unidades religiosas. No entanto, ainda no final dessa década ( 1977 a 1979 ), marca-se um refluxo da umbanda e do candomblé, que se estenderá aos dois primeiros anos da década de oitenta. Igualmente são reduzidas as notícias sobre a umbanda. Pontuamos que aqui a Igreja não mantém a mesma amistosidade de antes, agora liderada por João Paulo II, auxiliado para esses assuntos pelo então Cardeal Ratzinger, atual Papa Bento XVI (à época, titular da Congregação para a Doutrina da Fé, antigo Tribunal de Inquisições), Ela se afirma detentora da verdade absoluta sobre as outras religiões, regredindo nos passos ecumênicos trilhados por seus predecessores. A umbanda, nesses anos recentes, voltou a ser alvo da perseguição religiosa, promovida principalmente por parte dos grupos pentecostais, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus<sup>25</sup>.

Já, no final da década de 1980, é notado um pequeno crescimento nos registros de terreiros de umbanda em cartório. Esses aumentos e diminuições no campo umbandista deflagram um montante de articulações políticas tanto no meio endógeno quanto exógeno ao campo religioso do Estado de São Paulo, particularidades as quais não vamos nos ater, haja vista não serem relevantes para o nosso atual trabalho. Observamos ainda que Negrão dividiu pormenorizadamente essa trajetória histórica da umbanda em 12 períodos, dos quais falamos brevemente e sem a mesma precisão, pelo mesmo motivo. Ao final de toda essa trajetória histórica, o autor destaca as mudanças no quadro da religião umbandista, que se denota em quase uma inversão.

---

<sup>25</sup> Cf. Augras (2005) – Umbanda revisitée – Palestra no Colloque Internacional: Roger Bastide: UN BILAN, CAEN, 29/11/05.

*A auto imagem da umbanda foi se moldando ao longo desses sessenta anos em que, de forma conduzida, passou do extremamente fragmentado ao relativamente unificado, do predominante negro ao intencionalmente branco, de construção social de quase marginalizados a expressão dos interesses de classes médias(idem, p.92).*

O trabalho desse autor, de médio alcance, assim por ele definido, articulou análises macrosociológicas às microsociológicas e buscou compreender a religião nas diversas redes de relações e nas articulações que se fazem no interior dessas, denotando toda a complexidade, inteireza tensa e contradição da umbanda.

Neste capítulo, buscamos demonstrar, em linhas gerais, como, ao longo do século XX, as religiões afro-brasileiras, em especial a umbanda, foram abordadas pelos estudos acadêmicos; o que nos permitiu vislumbrar o lugar social e religioso do negro, nagô e banto no interior de nossa sociedade.

## **2.2-**

### **O cosmos da umbanda**

A umbanda tem como base religiosa o culto aos espíritos. É, na manifestação desses, no corpo de seus adeptos, que se abre a passagem que une o mundo espiritual ao mundo físico, sendo, portanto, a possessão elemento central ao culto.

Essa prática inspirada no candomblé, na qual as divindades vêm gracejar com os seus, rememorando suas mitologias de guerreiro, caçador etc., se esvazia na umbanda. As divindades se metamorfosearam nos espíritos que cavalgam o corpo dos médiuns e vêm assistir a eles. A partir disso, evocarão simplesmente o nome das várias linhas às quais os espíritos pertencem.

Em princípio, quatro gêneros de espíritos compõem o panteão umbandista<sup>26</sup> que, segundo Ortiz, podemos agrupá-los em duas categorias: primeira, a dos espíritos de luz, que são os pretos-velhos, os caboclos e as crianças; e a segunda, a dos espíritos das trevas compostas pelos exus. Esse autor nos sugere que essa divisão seja produto da concepção dicotômica de bem e mal assimilada do cristianismo.

Os pretos-velhos representam os antigos escravos das senzalas. Tornam-se presentes sob a forma de velhos alquebrados, cansados com o peso da idade e dos inúmeros trabalhos

---

<sup>26</sup> Observamos que, no quadro atual da umbanda, ainda há uma infinidade de outros gêneros de espíritos; boiadeiros, marinheiros, malandros, ciganos, médicos etc., dos quais não nos ocuparemos por não interessarem a especificidade de nosso trabalho. Cf. Negrão, 1993.

espirituais que prestam (Ortiz fala em fadiga espiritual), de modo que, logo que chegam aos terreiros, lhes são providenciados banquinhos para que descansem. Ainda lhes trazem os cachimbos, por eles tão apreciados, e podem vir a beber café (puro e amargo) ou vinho tinto. Marcam o preto-velho a humildade e a familiaridade com que acolhe a todos os presentes.

Os caboclos são espíritos de nossos antepassados índios, que, como aponta Ortiz, *passaram depois da morte a militar na religião umbandista (idem)*. Essa observação do autor é tangente ao vigor, energia e vitalidade tão expressas na incorporação desses por seus médiuns. Logo que chegam, emitem fortes brados que denotam a sua força e, com os punhos serrados, batem contra o peito em forma de saudação. Os caboclos são altivos, passeiam entre as pessoas numa atitude mesmo de arrogância, são indóceis e rebeldes, são guerreiros, representam o ideal de liberdade.

As crianças manifestadas em seus médiuns apresentam comportamentos de crianças: engatinham, choram, chupam os dedos e falam num linguajar infantil. Dão ao culto uma dimensão de alegria e de folguedo. Representam a pureza e a inocência. Acolhidas com brinquedos e guloseimas, fazem do culto uma agradável algazarra prestigiada por todos. Entretanto, geralmente, as crianças são afastadas dos trabalhos espirituais propriamente ditos, seguindo a idéia de que são crianças (espíritos infantis) e crianças não trabalham. Assim, são chamadas para a “limpeza” do terreiro, ou seja, após trabalhos “pesados” dos quais possam ter restado resíduos maléficos, os umbandistas acreditam que a presença alegre das crianças possa dissipá-los.

Os exus são a contraparte desses outros que representam o *triângulo da umbanda* (Ortiz, *idem*). Esses espíritos são considerados potencialmente perigosos e maléficos, havendo mesmo uma identificação com o demônio cristão. Quando não são classificados como demônios, geralmente são tomados como a mando desses. Apresentam um comportamento agressivo, libidinoso; sua linguagem é repleta de obscenidades, fumam e bebem muito. São tomados como os mais próximos dos humanos (maus, odientos, vaidosos, vingativos, ciumentos, invejosos...), são habitantes da terra como nós. Talvez, por essa proximidade, sejam tão populares e requisitados. A sua maldade é apontada como mal necessário. Só diante dela, pode-se ver a grandiosidade do bem. No entanto, por serem ambivalentes, também trabalham para o bem. Se eles irão fazer o bem ou o mal, determina

quem vem lhes pedir. Nessa categoria, também se enquadram as pombas-gira, apontadas como “a mulher de exu” ou “exu fêmea”.

Como vimos, a umbanda, no registro feito por Ortiz, opera essencialmente com esses quatro gêneros de espíritos. Cada um desses estereótipos corresponde a um número infinito de entidades particulares, com personalidades e nomes próprios. Assim encontraremos, por exemplo, entre os pretos-velhos, pai Joaquim, pai Cipriano etc.; entre os caboclos, caboclo Pedra-Preta, caboclo Arranca-Toco etc.; entre as crianças, Joãozinho, Zezinho etc. e, entre os exus, exu Tranca-Ruas, exu Caveira, pomba-gira Maria Padilha etc. Ortiz aponta que esse sistema religioso adotado pela umbanda ganha em extensão, mas perde em compreensão, tornando-se muito menos complexo numa analogia ao candomblé. A personalidade espiritual que se destaca através do nome é uma personalidade vazia. pai Joaquim e caboclo Pedra-Preta, por exemplo, representam uma massa anônima de negros e índios que participaram da formação da sociedade brasileira. Segundo Ortiz, a indeterminação do modelo religioso incorre em manifestações individuais dos espíritos: *Resulta disso que a personalidade espiritual é sobretudo personalidade do médium que a encarna (idem, p.77).*

Passemos, então, a um breve entendimento do cosmos umbandista. A umbanda professa fé em um único Deus, que pode ser designado por vários nomes. Os mais comuns são: Olorun, expressão assimilada da tradição “jeje-nagô”; Zambi, da tradição banta, ou simplesmente Deus, tal como chamado pelos católicos. A função de Deus restringe-se a estabelecer os fundamentos da religião e a existência do mundo, sendo praticamente esquecido, pois o culto todo se volta aos espíritos subordinados a Deus. Nesse aspecto, assemelha-se à concepção dos candomblés, nos quais Deus também se encontra afastado das necessidades e afazeres humanos. São as divindades secundárias (orixás) que governam o mundo. Ortiz aponta ainda para a semelhança com o catolicismo popular, onde os santos, vistos como intermediários entre o sagrado e o profano, *recebem um culto particular que muitas vezes ofusca o próprio criador do mundo (idem, p.79).*

Análoga ao catolicismo, a umbanda reproduz uma Santíssima Trindade com divindades do panteão “gêge-nagô”, expressa na forma de *Obatalá-Oxalá-Ifá*<sup>27</sup>,

<sup>27</sup> Na tradição “gêge-nagô”, Obatalá (o rei do pano branco) corresponde à divindade responsável pela criação dos homens; Oxalá é uma possível corruptela de Orisanla (significa o grande orixá), é um título do mesmo

correspondendo respectivamente ao Pai, Filho e Espírito Santo dos cristãos. Essa não tem, entretanto, nenhum papel importante nesse universo religioso, mas indica o grau de legitimidade do catolicismo que serve de modelo ao pensamento umbandista, como aponta Ortiz (*idem*).

Abaixo de Olorun, ou da Santíssima Trindade umbandista, vêm as linhas de umbanda, que são entendidas como exércitos de espíritos que obedecem a um chefe (orixá/santo católico). Esses espíritos teriam uma missão, uma tarefa, uma função. Cada linha liderada por um orixá é composta de sete legiões; cada legião se subdividindo em sete falanges; cada falange, em sete subfalanges e assim por diante.

Na umbanda, como já mencionamos, os orixás deixam de ser os heróis das histórias míticas africanas, sequer se ocupam dos humanos, pois, nessa nova ideologia religiosa, são impedidos de descer sobre os corpos de seus adeptos. Ortiz aponta para um esforço constante dos umbandistas de despersonalização do universo afro-brasileiro, registrado na tentativa gradativa de substituírem a expressão linha por vibração; o que remete a um sentido mais abstrato.

Dentro desse emaranhado de linhas hierarquizadas, a ascensão espiritual se dá segundo o princípio de reencarnações sucessivas proposto por Kardec. A reencarnação funciona como uma forma de aprimoramento espiritual, o caminho pelo qual os espíritos evoluem na direção de Deus. A caridade (o amor ao próximo) se torna o fundamento da doutrina e da práxis religiosa. A prática caritativa aparece como única solução para se escapar ao ciclo reencarnacionista.

---

Obatalá, já Ifã é a divindade guardiã do destino dos deuses e dos homens. Não existe, nessa tradição, nenhuma formulação semelhante à da Trindade cristã.