

**MARIO TEIXEIRA DE SÁ JUNIOR**

***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).**

**DOURADOS  
2004**

**MARIO TEIXEIRA DE SÁ JUNIOR**

*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 apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História – Câmpus de Dourados, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Alves de Vasconcelos.

**DOURADOS**  
**-2004-**

299.67 Sá Junior, Mario Teixeira de

S111i

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) / Mario Teixeira de Sá Junior. Dourados, MS : UFMS, CPDO, 2004.  
107p.

Orientador : Cláudio Alves Vasconcelos  
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Câmpus de Dourados.

1. Religiosidade afro-brasileira. 2.  
Umbanda . 3. Hist[oria Cultural. I. Título.

MARIO TEIXEIRA DE SÁ JUNIOR

*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).

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e Orientador \_\_\_\_\_

2º. Examinador \_\_\_\_\_

3º. Examinador \_\_\_\_\_

**Dourados, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.**

**DADOS CURRICULARES**  
**MARIO TEIXEIRA DE SÁ JUNIOR**

NASCIMENTO 27/01/1963 – Rio de Janeiro/RJ

FILIAÇÃO Mario Teixeira de Sá  
Eurydice Moreira de Sá

1987/1991 Curso de Graduação em História  
Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ

2001/2002 Curso de Atualização Profissional em História (180/h)  
UBEE – União Brasileira de Educação e Ensino/CEPEMG – Centro de  
Estudos e Pesquisas Educacionais de Minas Gerais

**Ao Pai Mario e à Mãe Eurydice: o passado presente.**

**À Magdinha: o presente do presente.**

**A Rodrigo, Eduardo, Iago e João Pedro: o presente do futuro.**

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos trabalhadores que, através de seus impostos, me permitiram estar onde muitos de seus filhos nunca puderam. Que de alguma forma eu possa realizar uma retribuição social. À vida: que me guiou até aqui. Aos meus pais, pela vida. Ao grande sentido da minha vida: Magdinha e os meninos. Ao corpo docente da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, em especial, aqueles que ministraram os cursos em que tive a honra de ter sido aluno. Aos Professores Doutores Cláudio Vasconcelos, Jerry, Damião, Oswaldo Zorzato e Jorge Eremites, o meu muito obrigado.

Muitos colocaram sua colher nesse caldeirão de magia. A eles, muito obrigado. O reinício da minha trajetória acadêmica devo aos professores doutores Yvonne Maggie e Peter Fry; quantos dos vãos que realizei nessa dissertação foram feitos com as suas vassouras. Ao paciente Prof. Dr. Artur Isaia, da UFSC, que, docilmente leu os textos que submeti a ele. Se cometi menos erros, devo muito ao senhor.

Aos líderes e partícipes dos terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro e Dourados/MS, que, com as tronqueiras e corações abertos, nunca me negaram uma única informação. Em especial Pai Sebasitão e Pai Paulino, nosso velho Paulino de Dourados. Do Rio de Janeiro os grandes espíritos de Airton Perlingeiro – in memória – Francisco e Clemente. A todos os anônimos dos terreiros que abrilhantam as suas religiões.

De forma muito especial gostaria de agradecer a três pessoas: Cláudio Vasconcelos, já citado, que, com sua sabedoria mineira – apesar de paulista – soube conduzir o trabalho com equilíbrio, minimizando os momentos enlouquecedores, que fazem parte do processo de produção de uma dissertação. À Magdinha, também já citada, que além de se privar da companhia do marido e cuidar dos filhos com constância, foi meu termômetro ao longo da produção. À minha amada primeira vítima o meu muito obrigado. E ao filho, que a vida me deu, Rodrigo Alva, que, ao lado de Magdinha, foi o leitor das melhores e das piores coisas que já escrevi. Valeu.

Se os méritos cabem a esses e outros tantos, os deméritos são de única e exclusiva responsabilidade do autor.

Doeu! Mas, valeu demais.

## RESUMO

A pesquisa “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)”, busca contribuir para a compreensão da produção dos intelectuais que escreveram em nome da religião afro-brasileira conhecida como Umbanda e as semelhanças e diferenças entre essas produções e as realidades observadas nos terreiros pesquisados pelo autor – Rio de Janeiro, RJ e Dourados, MS, e por outros pesquisadores. Após inserir essas produções no contexto histórico do final do Império e início da República o autor chega à conclusão de que esses intelectuais umbandistas foram influenciados pelos conceitos de Civilização, Evolução, Barbárie, involução etc. Essas influências afastaram esses trabalhos escritos das realidades dos terreiros que eles buscavam representar e os aproximavam mais dos ideais propostos para a “invenção” de uma alva nação brasileira, de acordo com os conceitos europeus aqui introduzidos.

**PALAVRAS CHAVE:** Umbanda – Religião afro-brasileira – Historiografia brasileira.



*Yo no creo en brujas, pero que las hay, las hay.*

Jorge Luis Borges

## SUMÁRIO

Introdução .....	10
Capítulo I – A invenção do Estado-nação	
1.1. Origens do Estado-nação .....	16
A invenção da <i>alva nação Brasil</i>	
1.2.1. As raízes do projeto da alva nação Brasil .....	20
Capítulo II Os inventores da <i>alva nação Brasil</i> .....	23
2.1. A Pré-história da <i>alva nação Brasil</i> .....	25
2.2. A História da <i>alva nação Brasil</i>	
2.2.1. Silvio Romero .....	28
2.2.2. Nina Rodrigues .....	29
2.2.3 Gilberto Freyre .....	31
2.2.4. Capistrano de Abreu .....	32
2.2.5 A década de 1930.....	34
Capítulo III - A disputa de mercados nem sempre simbólicos	
3.1. O saber cultivado das religiões na disputa do mercado de bens simbólicos .....	36
3.1.1. Catolicismo <i>versus</i> religiões de possessão.....	37
3.1.2 Onde índio bom, nem morto.....	40
3.1.2.1. O mundo do (s) espíritos (as).....	41

3.2. Mundo da ordem <i>versus</i> mundo da desordem	
3.2.1. O surgimento da <i>alva nação</i> médica.....	43
3.2.2. Se a justiça é cega sua lei é branca.....	46
Capítulo IV – A invenção da <i>alva nação umbandista</i>	
4.1. Da sobrevivência do “feiticeiro negro” .....	51
4.2. Se o feiticeiro é negro, o feitiço é de todos.....	54
4.3. O feitiço: da oralidade à escrita.....	60
Capítulo V – O mito fundador da <i>alva nação umbandista</i>	
5.1. Aqui, e só aqui, jaz o “feiticeiro negro” .....	64
5.2. A questão racial .....	74
5.3. A origem mítica da Umbanda.....	77
Considerações finais.....	81
Quadro explicativo das figuras.....	85
Glossário.....	98
Bibliografia .....	100
Bibliografia umbandista.....	105

## Introdução

Eu abro a nossa gira  
Com deus e nossa senhora  
Eu abro a nossa gira  
Samborê vem lá de angola

Como em uma boa gira de umbanda eu abro a minha dissertação. Espero que ela, como a proposta de uma gira bem feita, possa exorcizar alguns fantasmas, ou seria melhor dizer *eguns?*, retirando algumas perturbações que impedem uma melhor compreensão da importância do papel da macumba<sup>1</sup> na formação da cultura brasileira. Que ela possa contribuir para fazer voltar os olhos acadêmicos, não olhos de seca pimenteira ou geradores de quebranto e mau olhado, mas olhos que possam compreender, como bem perceberam os de Brumana e Martínez que a Umbanda é “um microcosmo da cultura brasileira” e, que ela “diz sobre a realidade brasileira e não diz pouco” (1991, p. 143). Auxiliar na compreensão da importância histórica desse campo religioso, composto por tiões, véios paulinos, clementes, marios e outros tantos, traz um pedaço da nossa história.

Não pretendo “dar voz”, expressão muito utilizada na atualidade, a esses homens. Pretendo, isso sim, é contribuir para apurar a audição dos meios acadêmicos para essas vozes vibráteis e pusilânimes que vivem no cotidiano de nossa história. Auxiliar para uma melhor concentração de nossos intelectuais, para que esses possam captar essas vibrações culturais que se fazem representar nos terreiros de Umbanda.

---

<sup>1</sup> Defino macumba como o nome dado de forma genérica pelos praticantes de um *continuum* religioso, que tem por base os rituais de possessão, ou seja, o contato dos mortos com os vivos, através da utilização de mediadores chamados de médiuns, cavalos ou burros; um panteão politeísta que inclui os inkices dos Bantos, os orixás dos iorubas e jeje – chamados genericamente de nagôs-, os santos do catolicismo popular e os deuses ameríndios; realizada em espaços coletivos, chamados geralmente de terreiros ou roças, ou em espaços particulares, ou seja, a casa de praticantes dessa religiosidade; divididos em dois grupos: os que recebem ou auxiliam aos que recebem as entidades espirituais (os mortos) e os que vêm em busca de ajuda para os seus problemas de ordem espiritual ou material; que tem por elemento aglutinador o culto aos antepassados dos grupos Bantos, que espalhados pelas áreas do Brasil, foram ressignificando diversas práticas religiosas do período colonial e imperial, dando um formato possível de ser reconhecido e praticado por uma parte da população brasileira, majoritariamente negra ou mestiça e pobre; praticado de forma majoritária nos centros urbanos do século XIX, como o Rio de Janeiro, que concentravam maior número de escravos ou libertos de diversas etnias e possuíam maior “liberdade” de circulação nesses espaços, podendo assim, praticar com mais facilidade a sua religiosidade.

Não me arvorar ao direito de pioneiro desse caminho. Como Santo Antônio de Pemba<sup>2</sup>, muitos já caminharam por essas plagas. Desde Nina Rodrigues, há uma plêiade de espíritos, ou melhor, de cientistas, que buscaram compreender e explicar as chamadas religiões “afro-brasileiras”. Muitos desses serão reverenciados no decorrer desse trabalho. Mas, também é possível que algumas *quizilas*\* venham a ocorrer. Trabalho aberto é assim “se acende uma vela para deus e outra ...”.

No entanto, não posso dizer que a Umbanda seja um caminho já bastante conhecido dos historiadores. Esse terreno, ou terreiro, vem sendo mais fecundamente freqüentado por antropólogos e sociólogos. A esses grupos já se incorporaram alguns poucos historiadores, como é o caso de Arthur César Isaia<sup>3</sup>, ao qual presto a primeira reverência, devido a importância de seus textos para a composição dessa pesquisa. Mas, há muitas giras a serem corridas, muitas demandas a serem resolvidas e muitos despachos a serem realizados. Para não enfraquecer a corrente, precisamos de novos elos que venham a fortalecer os nossos trabalhos acadêmicos no campo da história da religiosidade “afro-brasileira”.

“Eis-me aqui”, como bem pronunciou o historiador português José Mattoso ao iniciar sua conferência na Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa, em outubro de 1986, se colocando na primeira pessoa do singular. “Eis-me aqui”, também na primeira pessoa do singular, assumindo que quando assim escrevo quero “relativizar quer a experiência da apreensão do conhecimento histórico, quer as fórmulas escolhidas para o transmitir”. Que, quando assim o faço, “é também uma forma de convidar à crítica, de abrir o debate, de exprimir a provisoriedade de toda a descoberta e, por isso mesmo, de comunicar com o leitor.” (MATTOSO, 1988, p. 29). “Eis-me aqui” diante de um objeto de pesquisa que se foi moldando ao longo de uma vida.

Essa dissertação **nasceu** como o resultado do olhar de um menino que cresceu percorrendo diversos terreiros de Umbanda na Cidade e em outros municípios do Rio de Janeiro - RJ e, já adulto, conheceu outros tantos na Cidade de Dourados – MS (SÁ JUNIOR, 2003). Terreiros esses que traziam as suas histórias e histórias, suas pessoas – algumas já citadas acima -, seus problemas, o que lhes forneciam uma identidade, uma cara própria que os individualizavam em relação aos outros, lhes dando um certo *caráter anárquico*. Mas nem

---

<sup>2</sup> Em um ponto cantado da Umbanda Santo Antônio de Pemba realiza uma longa caminhada. “Santo Antônio de Pemba Caminhou sete anos a procura de um anjo ...”

\* Os termos específicos, de uso comum pelos adeptos da Umbanda, estão em um glossário na parte final da pesquisa.

<sup>3</sup> Ver bibliografia.

por isso deixavam de pertencer a um mesmo campo, ou *continuum*, religioso, que permitia a um fiel ou a um visitante, com o conhecimento mínimo da religião, *pisar na Umbanda* e compartilhar das sessões com seus pontos cantados, suas consultas, suas festas, enfim, de tudo aquilo que faz de um espaço físico e simbólico um terreiro de Umbanda. Nem os 1500 quilômetros que separam as duas cidades e suas especificidades culturais foram capazes de retirar essa familiaridade entre os terreiros.

**Cresceu** a partir de um estranhamento ao defrontar-me com a literatura produzida pelos escritores umbandistas que pouco se assemelhava à *práxis* dos terreiros conhecidos. A partir da leitura de um livro, de grande reprodução editorial no meio umbandista (MATTA E SILVA, 1996), iniciei uma busca entre os escritos desses autores<sup>4</sup> com a finalidade de encontrar os terreiros ou referências claras dos mesmos em suas páginas. A cada novo autor maior se tornava o distanciamento entre a teoria e a prática percebida.

**Ganhou** dimensões acadêmicas quando o menino, que se tornou professor de História, percebendo que os textos desses escritores muitas vezes buscavam legitimidade nos textos de pesquisadores como Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Arthur Ramos, Roger Bastide, dentre outros intelectuais acadêmicos, através de citações, em alguns casos, em grande quantidade.

Esses escritores umbandistas, por sua vez, passaram a ser utilizados por alguns pesquisadores das religiões “afro-brasileiras” como fontes de suas pesquisas e, em alguns casos, chegando a ser uma das fontes principais nas suas produções (ORTIZ, 1991). Foi possível notar que muitas pesquisas ao se referirem ao universo umbandista privilegiavam a produção literária, em detrimento de um trabalho de campo, o que produzia um espectro de apreciação aquém do universo multivocal dos terreiros.

Essa foi a minha grande encruzilhada. Para onde seguir para entender e auxiliar na explicação desse fenômeno? Uma intelectualidade, que se arvora como representante de um *continuum* religioso<sup>5</sup> que, pelo menos parte, não se vê representado. E mais, uma intelectualidade que se apresentou aos meus olhos de forma fragmentária, tal o grau de discordância desses escritores entre si e a pluralidade de seus projetos que visavam embalsamar a Umbanda com seus pressupostos teóricos e o sonho de uma unificação

---

<sup>4</sup> Ver lista de escritores umbandistas pesquisados na bibliografia específica dos escritores umbandistas.

<sup>5</sup> Defino *continuum religioso* para o universo das diversas formas das práticas das macumbas como “as modalidades intermediárias que se organizam, combinando de incontáveis maneiras as soluções ritualísticas e doutrinárias dos extremos, a fácil mobilidade dos adeptos em meio a estas formas objetivas de culto e doutrina e a configuração do início de uma autoconsciência” (Camargo, 1961, XII).

igrejeira, através das tentativas de formações de federações, confederações etc (BROWN, 1985).

Se, como escreveu Bourdieu, “o poder das palavras é apenas o poder delegado do porta-voz cujas palavras (...) constituem no máximo um testemunho, um testemunho entre outros da garantia da delegação de que ele está investido” ou ainda, que há uma necessidade de que esse porta-voz “seja reconhecido” pelo seu receptor como tal (1998, p. 87), de quem esses grupos eram porta-vozes? O que testemunhavam? De uma parte desse *continuum* religioso que eu não identificara em minha pesquisa de campo?

Encontrei algumas pistas fragmentárias em muitas das pesquisas que analisei. A que me definiu o caminho da encruzilhada a seguir foi a deixada por Brumana e Martínez quando, ao escreverem sobre o papel dos intelectuais umbandistas, afirmaram que “mais que a uma descrição do culto ou ao seu desenvolvimento interno, esta produção se destina fundamentalmente à legitimação externa. (...) Em outras palavras, **esta literatura não apresenta um objeto de estudo mas é ela mesma um objeto de estudo** que infelizmente, só exploramos de maneira superficial” (1991, p. 41, grifo meu). Esse era o caminho: explorar esse objeto. Assim o primeiro passo da definição da pesquisa foi dado: a definição do objeto a ser pesquisado: estudar a intelectualidade umbandista. A segunda pista viria dentro dos próprios textos umbandistas.

Como mito de fundação<sup>6</sup>, parte dos teóricos umbandistas registram o dia 15 de novembro de 1908 como marco inicial do advento da Umbanda. A um historiador, o dia e o mês citados não podem passar incólumes. É o advento do nascimento da República no Brasil, com o diferencial apenas do ano, que foi o de 1889. Os conceitos de mito e república me remeteram a outros textos que pregavam o nascimento, ou a invenção, das nações modernas (BENEDICT, 1989; HOBBSAWM & RANGER (Org.), 1984; HOBBSAWM, 1994; CORDELIER, 1998; HALL, 2000) e da República brasileira de uma forma específica (CHAUÍ, 2000; CARVALHO, 1990).

Paralelo a isso, a primeira questão ainda pululava aos meus olhos: “legitimação externa”. A partir dela cheguei à segunda: traçar um paralelo entre o processo histórico do “nascimento” da nação brasileira e os livros dos intelectuais umbandistas. Perceber até que

---

<sup>6</sup> Defino mito de fundação no sentido antropológico do termo, “no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade”. Ele é fundador “porque à maneira de todo *fundatio*, esse mito impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que . ver: Chauí, Marilena. *Brasil Mito fundador e sociedade autoritária*, São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

ponto os elementos que engendraram a República – dentro da crise do Império - também influenciaram no discurso desses intelectuais. Perceber se as marcas da formação da República ficaram sulcadas nas linhas ou entrelinhas dos escritores umbandistas como presenças ausentes, ou seja, representações e de como esses intelectuais se apropriaram desse discurso (CHARTIER, 1986).

Um outro aspecto importante é destacar que a análise da sociedade brasileira será feita através de antagonismos, representados por um mundo da ordem, detentores do poder econômico, elitista, branco, de origem européia, representante da boa sociedade e pelo mundo da desordem, alijado das riquezas materiais, negro e mestiço, representante da miscigenação entre as culturas que se encontraram no Brasil – branca, negra e ameríndia. Mas é também um mundo de combinações entre essas duas realidades. Não é uma gira pura. O *toré* – a mistura – será valorizado nessa análise.

Em muitos momentos serão demonstradas as formações de pontes que interligam e integram essas realidades. Onde normalmente são apresentados limites e rupturas, pretendo apresentar também as continuidades. Como escreve Vianna em relação à obra de Gilberto Freyre, “a dissolução no arco-íris de todas as raças não significa o apagar das diferenças, mas sim o convívio, sem separação, entre diferenças, com infinitas possibilidades de combinações entre elas” (1995, p. 91). Assim é a sociedade brasileira, cheia de identidades e dinâmicas culturais ora se agrupando em torno de umas ora de outras (HALL, 2000; GEERTZ, 1973; CANCLINI, 1998; BHABHA, 1998). Esse é um mundo onde o corredor entre a Casa Grande e a Senzala explica muito do “ser brasileiro”.

A estrutura do corpo desse texto, poderá fazer lembrar, a algum leitor, a saga da leitura de *Os Sertões* de Euclides da Cunha. Obviamente não estou fazendo uma comparação entre a qualidade literária e importância desse livro, com a dissertação, que ora apresento. A comparação se dá no aspecto das composições e seqüências dos capítulos. Como no livro de Euclides, o leitor deverá caminhar por um áspero caminho de pedras até chegar ao oásis de canudos, onde serão encontrados os nossos sertanejos, no caso, os intelectuais umbandistas. Creio necessário que esse caminho ritualístico seja percorrido. O conhecimento da formação do Estado-nação e sua adaptação à realidade brasileira são fundamentais para o entendimento dessa pesquisa. Assim, não se desanime o leitor. Percorra o caminho empoeirado para chegar ao âmago da nossa *Canudos*. Valerá a pena.



Enfim, Oxalá, possa esse trabalho contribuir para aumentar a compreensão sobre as manifestações culturais brasileiras. Onde, vivendo no limes do diacronismo e do sincronismo, possa realizar um diálogo entre as ciências sociais e a História.

Esse é o produto final. Uma análise da formação da produção da intelectualidade umbandista de 1930 a 1960, e de como ela compartilhou de mitos, símbolos e representações com os porta-vozes, intelectuais representantes da invenção da *alva nação Brasil* (1870 a 1950) e, por conseguinte, de como foi ressignificada essa apropriação da cultura religiosa, através da produção de um recorte específico que, muitas vezes, se colocava mais como um elemento de legitimação externa do que propriamente como um porta-voz autorizado dessa expressão religiosa .

Assim, que se abram as cortinas de nosso *gongá*. Que os primeiros cânticos sejam entoados e que os atabaques, porta-vozes da mensagem dos *orixás*, nos ponham em contato com o mundo místico da Umbanda. Enfim, “estão abertos os nossos trabalhos”.

## Capítulo I

# A invenção do Estado-nação

Estão abertos nossos trabalhos  
E nós pedimos a proteção  
A Deus pai todo poderoso  
E à Virgem da Conceição

### 1.1. Origens do Estado-nação

Para compreender como pensava a intelectualidade brasileira ao final do século XIX, é necessário que se remeta ao pensamento europeu do mesmo período, matriz, ainda que desfocada, da nossa produção intelectual. Digo desfocada porque, se a intelectualidade brasileira consumiu teorias como o evolucionismo social, de caráter unilinear, o positivismo, o naturalismo e o darwinismo social, provindas do cientificismo e geradas na Europa, realizou sobre as mesmas, leituras específicas, muitas vezes empobrecendo os seus conteúdos, outras se adaptando à nossa realidade social (SCHWARCZ, 1993). Esse será o primeiro passo. Realizar uma breve análise da produção intelectual europeia, principalmente a partir de 1870, e ver o seu aporatar nos centros de produção intelectual do Brasil.

Um conceito muito identificado com o século XIX é o de nação. Ainda que não originário desse século, é nele que se definem significados mais específicos para esse conceito. Associado a ele, temos um outro e importante conceito, o de Estado. Juntos, formam um binômio definidor do modelo de organização política desse século na Europa Ocidental: O Estado-nação.

A definição mais comum para o conceito de nação pode ser encontrada em dicionários, como sendo um “agrupamento humano, em geral numeroso, cujos membros, fixados em um território, são ligados por laços históricos, culturais, econômicos e lingüísticos” (FERREIRA, 1986). Esse significado, no entanto, não serve para o conceito de nação de uma forma atemporal. Falar de nação como sendo algo estruturado pela conjunção de elementos como território, etnicidade, língua e religião, é remeter a um período específico da história do século XIX.

Seguindo a divisão proposta por Hobsbawm para o conceito de nação no século XIX, é possível perceber uma mudança de seu significado, passando por três etapas. Na primeira, de 1830 a 1880, a nação é identificada ao princípio da nacionalidade. Na segunda, de 1880 a 1918, à língua, à religião e à etnia, e, no terceiro, de 1918 a 1960, à idéia de consciência nacional (1994). Comparando a proposta de Hobsbawm ao o conceito formulado acima, percebe-se que ele se identifica mais com a segunda etapa.

Antes de prosseguir com a discussão acima, primeiro é preciso explicitar que o conceito de nação, não é um conceito estático. É preciso compreendê-lo como sendo uma entidade mutável, logo, ele sofre transformações de acordo com as especificidades históricas de um determinado período. Segundo: é um fenômeno recente que somente se transforma em uma entidade social, ainda no dizer de Hobsbawm (1994, p. 19), quando relacionado a uma certa forma de Estado territorial moderno, ou seja, o Estado-nação.

Assim, ao trabalhar com o conceito de nação estarei me referindo, especificamente, ao período histórico de 1870 a 1950, da qual fazem parte a segunda e a terceira etapa, propostas acima e, que também define a temporalidade dessa pesquisa. Os anos que balizam cada período serão utilizados apenas como referencial, símbolos de mudança. Assim, é possível perceber permanências e rupturas dos conceitos definidores de nação, entre os períodos.

Se, no seu primeiro momento (1830/1870), a preocupação do Estado foi o de definição de fronteiras, onde todos estariam inseridos dentro de um mesmo corpo político, no segundo, com a emergência das lutas sociais, através da organização dos trabalhadores, mister se torna que o Estado conquiste a adesão desses grupos para não perdê-los para os seus concorrentes ideológicos. Construir uma nação, nesse momento, significava criar uma identificação, quase religiosa, entre Estado e cidadão. “Uma religião cívica”: o patriotismo (CHAUÍ, 1996, p. 18).

Para atingir essa finalidade, a de construção do Estado-nação, era necessário transpor muitas barreiras. A tentativa de unidade esbarrava em diversidades, como a lingüística, étnica, religiosa, territorial, que dificultavam a formação de uma identidade nacional. Era necessário definir o papel dos grupos sociais na composição desses “novos” Estados-nação. A nação moderna do século XIX, surgiria, não como o resultado de um progresso cultural e de uma seleção natural de elementos que tinham por base a língua, a etnicidade, a tradição religiosa, as fronteiras naturais, mas sim, como um projeto forjado através de seleções e opções. Dentro dos mosaicos culturais existentes foi necessário realizar escolhas, priorizar elementos de um grupo em detrimento de outros, hierarquizá-los e, o mais importante, fazê-los sentirem-se parte desse todo. É significativa, nesse sentido, a frase de Massimo d’Azeglio, pouco depois

da unificação italiana em 1870, ao admitir que “fizemos a Itália, agora temos que fazer os italianos”.

Na impossibilidade de um “caminho natural” que levasse à formação de uma identidade nacional, esse caminho teve que ser construído; na ausência de tradições comuns a todos, elas tiveram que ser *inventadas*<sup>7</sup>. Em oposição à idéia da nação gerar o Estado, o que se deu foi o contrário: O Estado *inventou* a nação. Coube a ele esse papel, onde o resultado seria a capacidade de uma nação se ver *imaginada*<sup>8</sup> dentro de um mesmo todo. Às instituições educacionais coube o papel de sedimentadoras dessa identidade. Nelas, símbolos como, bandeiras, monumentos, datas cívicas, mitos de fundação, heróis e momentos históricos passaram a ser visitados com extraordinária freqüência. O hábito deveria, em pouco tempo, fazer crer que esses elementos sempre fizeram parte da História, com H maiúsculo, daqueles povos.

Concomitante à construção de uma identidade ou caráter nacional, os Estados-nação europeus viviam, nesse período, um movimento de dominação externa sobre as nações dos continentes africano e asiático, movimento que ficou conhecido como imperialismo. Esse segundo movimento, também levava às formulações de conceitos que visavam caracterizar os países imperialistas como diferentes dos povos dominados; diferentes e superiores. Era necessária uma outra construção que explicasse a superioridade dos dominadores e, por conseqüência, a inferioridade dos dominados. Elas deveriam ser capazes de justificar a dominação sem denunciá-la como tal. Para tal, foram formuladas teorias que destacavam a superioridade dos europeus em seus aspectos culturais – religião, ciência, civilização – e racialistas – que pregavam a superioridade do homem branco sobre os demais (TODOROV, 1993).

Transplantadas das chamadas ciências naturais, que propunham a diversificação e hierarquização das espécies através de uma escala evolutiva<sup>9</sup>, foram produzidas teorias nas ciências sociais, como o positivismo e o darwinismo social. Essas teorias ao colocarem a espécie humana dentro de uma mesma cadeia evolutiva – monogenismo – ou, pregando a

---

<sup>7</sup> Hobsbawm define invenção de tradições como “o conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado” (1984, p. 9).

<sup>8</sup> Anderson, ao trabalhar com o conceito de nação, a define como sendo “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana (1989, p. 14).

<sup>9</sup> O principal desses cientistas foi Charles Darwin, autor, dentre outras produções, da *Teoria da Evolução das Espécies*.

pluralidade dessas espécies – poligenismo – legitimou a superioridade do homem branco europeu, e o seu papel de “guia” da humanidade.

## 1.2. A invenção da *alva nação Brasil*

### 1.2.1. As raízes do projeto da *alva nação Brasil*

O início da década de 1870 começa a explicitar a crise do Império brasileiro e a engendrar um “novo projeto” sócio-político para o Brasil. O Manifesto Republicano, publicado em 1870, conclamava as elites a abandonarem o barco imperial, em adesão ao projeto liberal-conservador. O programa de imigração subvencionada pelo Império, iniciado no mesmo ano, daria um novo “tom” ao mundo do trabalho, com matizes europeus, onde, até então, ele era predominantemente negro. No ano seguinte, a Lei do Ventre Livre demonstrava que o modelo escravista estava fadado ao fim. Ao encontro dos interesses do “novo projeto” seriam importados os “novos” conceitos europeus.

As raízes desse projeto, conforme pretendi denunciar ao usar o *entre aspas*, não são tão novas assim. Vamos encontrar as suas origens dentro da própria construção do Estado imperial brasileiro que, saído de um período colonial, inicia um projeto de construção de uma história nacional. Esse, deveria registrar o que de mais fidedigno se afinasse com a “nova” – olha as aspas de novo – elite política brasileira. Essa construção de um passado histórico, deveria encher de orgulho o caminho percorrido pela jovem nação até então e, por conseguinte, bafejar um futuro promissor. O projeto, entretanto, não seria viabilizado no pós-independência. A nação recém criada ainda precisa definir os seus rumos políticos, antes de escrever sobre os seus atores principais e os coadjuvantes. Somente o segundo império traria a tranqüilidade e as condições necessárias para que os porta-vozes literários dos “donos do poder” pudessem iniciar sua obra de criação histórica da *alva nação Brasil*.

É, portanto, a partir da década de 1840 que a invenção da nação Brasil ganha impulso. Essa, seria uma longa construção, perpassando, até mesmo, a vigência do próprio império, se prolongando pelo século XX. A cada novo autor, maiores seriam as influências dos conceitos que se formavam na Europa. E, como já foi dito anteriormente, eles não foram absorvidos na sua totalidade, mas através de “seleções” ou, como no dizer de Odália, ao se referir às obras de Capistrano de Abreu, de um contorcionismo teórico (1976), que viriam a dar respostas às mudanças pelas quais passariam o império e a república.

Merece ainda destaque, em relação a essas produções nacionais, o papel que viria a representar o desfecho da guerra franco-prussiana (1871) nas produções brasileiras. A matriz francesa, até então preponderante na produção intelectual brasileira, teve que dividir espaço com outros centros, como a Inglaterra e Alemanha. Autores como Comte, Taine, Tarde,

Renan e Lê Bon passaram a dividir espaços nas bibliotecas de nossos intelectuais com as produções de Spencer, Darwin, Buckle, Ranke e Ratzel (REIS, 2002, p. 89).

A mudança do modelo social, de escravista para livre, sinalizada desde o primeiro império, trazia a premissa de novas lógicas explicativas e definidoras do papel de cada grupo social dentro ou fora, como no caso do negro, da nova realidade. Assim, nesse processo, que teve início no império e se manteve no período republicano, “o que estava em jogo era não apenas a construção de um novo regime político, como a conservação de uma hierarquia social arraigada que opunha elites de proprietários rurais a uma grande massa de escravos e uma diminuta classe média urbana” (SCHWARCZ, 1993, p. 27).

Se, ainda no dizer de Schwarcz, alguns conceitos, como o positivismo, mereceram uma “atenção mais pormenorizada por parte dos cientistas sociais”, a questão racial recebeu um “tratamento caricatural no que se refere ao conteúdo, pairando uma espécie de má consciência em relação à larga adoção dessas doutrinas em território nacional”. Mais do que uma cópia do cientificismo europeu, o discurso racial foi “política e historicamente construído nesse momento, assim como o conceito de *raça*, que além de sua definição biológica acabou recebendo uma interpretação sobretudo social” (SCHWARCZ, 1993, p. 15-17).

A seleção e a ressignificação desses conceitos atenderam à demanda desse projeto político-social onde, em boa parte desse período (1840-1930), identificado o atraso brasileiro a sua miscigenação, viu na questão racial um problema central a ser solucionado nesse “novo” Brasil que se desenhava nesse horizonte futurista.

Coube às instituições imperiais e republicanas, gueto das nossas elites intelectuais, o papel de “porta-vozes autorizados” (BOURDIEU, 1998, p. 89) de um “caricaturar” desses conceitos. Ainda que, respeitando as especificidades dessas instituições, “no mais das vezes, dialogavam entre si, reconhecendo e destacando seus pares” (SCHWARCZ, 1993, p. 65).

É nesse contexto que museus, institutos históricos e geográficos e faculdades de medicina se apresentam como “tradutores” do pensamento cientificista europeu, redefinindo-o, dentro das especificidades das transformações históricas pelas quais passava o Brasil<sup>10</sup>.

Das muitas discussões ocorridas nesses centros, vou me ater, mais especificamente, à discussão sobre a questão racial e o lugar que caberia ao negro e sua cultura nesses debates. Traçar um panorama da produção intelectual dos “inventores da alva nação Brasil” é o primeiro passo dessa pesquisa, para depois, relacionar a produção intelectual brasileira sobre

---

<sup>10</sup> Sobre a produção intelectual desses centros de pesquisa ver Schwarcz, L. M. *O Espetáculo das raças: cientistas e instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*, São Paulo: Companhia das Letras, 1983.

a questão racial, acompanhando as suas mudanças, com a produção intelectual dos escritores umbandistas. É preciso desnudar o fato de que a primeira se apresenta como matriz da segunda. Para tal, é preciso alinhar essas duas produções dentro de um mesmo processo histórico, apontando para as marcas que os inventores do Brasil deixaram na produção dos intelectuais umbandistas<sup>11</sup>, ao ponto desses não serem reconhecidos como porta-vozes, por uma parte significativa do seu *continuum* religioso.

Proponho assim, a partir de agora, três momentos na construção desse texto: no primeiro, realizar uma análise da produção dos intelectuais acadêmicos sobre a questão racial e suas variações, sobre o conceito, ao longo do período analisado (capítulo II). Em um segundo, demonstrar como o saber produzido serviu de matriz para os diversos discursos religiosos, que conviveram com o início da produção intelectual umbandista (capítulo III). E, finalmente, em um terceiro, questão central da pesquisa, buscar estabelecer uma relação entre essas produções e a dos intelectuais umbandistas, explicitando a interferência dos dois primeiros grupos, na produção desses últimos (capítulos IV e V).

---

<sup>11</sup> A expressão intelectuais umbandistas é aqui usada se referindo aos escritores que, pertencentes à religião da Umbanda, produziram obras sobre o assunto.



## Capítulo II

### Os inventores da *alva nação* Brasil

Vovó não quer casca de coco no terreiro  
P'ra não lembrar o tempo do cativoiro

O saber cultivado<sup>12</sup> pelos intelectuais umbandistas foi o resultado de diálogos que envolviam o ocultismo europeu, o espiritismo kardecista e ciências como a História, a Sociologia, a Antropologia, a Física, a Química, a Filologia etc. Além de teóricos clássicos como Newton e Lavoisier, ocorre um grande destaque para sociólogos e Antropólogos como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Pierre Verger, Herkovits, Ellis, Max Muller e outros.

Para que as citações não se tornem exaustivas tomemos por base os intelectuais representantes do saber acadêmico no final do Império e início da República, citados na introdução do livro “Umbanda de Todos Nós” de W. W. Matta e Silva (1996), teórico umbandista com uma expressiva participação no meio literato umbandista.

Buscando esclarecer que a palavra Umbanda não existia antes do século XX, o autor nos diz:

Assim, vamos apoiar-nos em vários autores, estudiosos dos costumes e dos Cultos que os africanos trouxeram para o Brasil, por onde demonstraremos que, de fato, esta palavra **Umbanda**, mormente traduzindo em si, uma Lei, era desconhecida até certo tempo. [...] R. NINA RODRIGUES, que serve de "ponto de apoio" a quase todos os escritores do gênero, em "**L'ANIMISME FETICHISTE DES NEGRES DE BAHIA**" - ano de 1900, obra com 72 páginas, não cita uma só vez a palavra **Umbanda**...[...] Do mesmo autor, em "**OS AFRICANOS NO BRASIL**", 3ª edição de 1945, também, **NÃO CITA UMA SÓ VEZ A PALAVRA UMBANDA** e mesmo a dita Embanda, somente o faz por intermédio de uma pastoral (...) de **D. JOÃO NERY**, que diz significar "chefe de mesa", espécie de chefe de confraria a que ele diz chamar-se CÁBULA (p. 31).

“**JOÃO DO RIO** (Paulo Barreto), em sua obra, "**AS RELIGIÕES NO RIO**" - 1904, das páginas 1 à 64, que trata dos Candomblés, feitiços, etc., não faz nenhuma referência aos termos **umbanda** ou embanda. [...] **MANOEL QUERINO** em "**A RAÇA AFRICANA E SEUS COSTUMES NA BAHIA**" - 1917 (já publicado no Vol. 1º dos Anais do 5º Congresso Brasileiro de Geografia, realizado na Bahia em 1916, **NÃO** cita uma única vez os termos Umbanda e embanda... (p. 32).

---

<sup>12</sup> Entendemos por saber cultivado as produções culturais que buscam legitimidade no conhecimento histórico, filosófico, filológico, enfim na erudição (Ortiz: 1991)

No entretanto, pelas alturas de 1934, o ilustre Prof. **Arthur Ramos**, em seu livro "**O NEGRO BRASILEIRO**", averiguou já existir a palavra Umbanda, e na página 102 o faz da seguinte forma: "Registrei os termos umbanda e embanda (do mesmo radical mbanda), nas macumbas cariocas; mas de significações mais ampliadas. **Umbanda** pode ser feiticeiro ou sacerdote. Todavia, o Prof. **Arthur Ramos**, quando fez esse "registro" sobre a palavra Umbanda, não o fez com a convicção de tê-la **POSITIVAMENTE** encontrado com o significado de feiticeiro ou sacerdote e etc., tanto que baseia-se no radical "mbanda", porque havia robustecido o seu conceito, louvado mais no que diz o Sr. **HELI CHATELAIN** em "**FOLK TALES OF ANGOLA** - 1894, página 268, sobre o mesmo radical MBANDA em relação com os termos Quimbanda (Ki-mbanda) e Umbanda (U-mbanda). Para isto, na mesma página 102, faz a transcrição do texto original (em inglês) no qual se arrimou (p. 35).

O Sr. **EDISON CARNEIRO**, em sua obra "**RELIGIÕES NEGRAS**" - 1936, corrente com o Sr. Arthur Ramos, na pág. 96, diz que: "Num Candomblé de Caboclo, consegui registrar as expressões umbanda e embanda, sacerdote, do radical mbanda", dando apenas num cântico a "fonte" desse registro: Mas, por estranho que pareça, o mesmo autor, em seu "**CANDOMBLÉS DA BAHIA**", quer na edição de 1948, quer nesta última 2º edição, de 1954, revista e ampliada, com suas 239 páginas, não faz uma única referência ao termo **UMBANDA** nem tampouco a **EMBANDA** e, note-se, contém um "**VOCABULÁRIO DE TERMOS USADOS NOS CANDOMBLÉS DA BAHIA** com mais de 200 **DESTES TERMOS E RESPECTIVOS SIGNIFICADOS**. Nessa obra, o autor esmiúça crenças, costumes, práticas, etc. (p. 36).

**GONÇALVES FERNANDES**, em "**XANGÔS DO NORDESTE**", edição de 1937, com 158 páginas, (descrevendo os Candomblés ou os chamados Xangôs do Estado de Pernambuco, não faz referência aos termos umbanda e embanda, não obstante dar dezenas e dezenas de toadas ou "pontos cantados") (p. 37).

**DONALD PIERSON**, em seu livro "**BRANCOS E NEGROS NA BAHIA**", edição de 1945, no capítulo XI (p. 337 a 387), em que trata dos candomblés, estuda também os Orixás, divindades, crenças, práticas, apresentando até um mapa completo dos Principais Orixás do Culto Afro-Brasileiro gêge-nagô, na Bahia, em 1937" (...) Tudo isso muito bem particularizado. Pois bem, é inexistente, nesta obra, a palavra Umbanda ou embanda (p. 37).

**ROGER BASTIDE**, em "**IMAGENS DO NORDESTE MÍSTICO**", edição de 1945, em suas 247 páginas, não registra uma só vez as palavras **Umbanda** e **embanda**. [...] E ainda, a título de observação, em "**ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS**", trabalho apresentando ao 1º Congresso afro-brasileiro reunido no Recife em 1934, por **GILBERTO FREYRE** e outros, na página 248 consta um "apêndice" com 150 termos africanos e respectivos significados, muitos, de uso corrente nos candomblés. Aí, também não se encontra a menor referência às palavras umbanda e embanda (p.38).

O texto nos apresenta o grau de informações que Matta e Silva tem dos estudos acadêmicos e de seus principais produtores. É importante ressaltar que o escritor acima é herdeiro de uma base literária umbandista que se torna orgânica a partir do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (FEU, 1942), realizado no ano de 1941(ver: tabela de figuras). Obras que antecederam a produção de Matta e Silva já vinham realizando um diálogo com os saberes acima apontados (BRAGA, 1957; ZESPO, 1953, FEU; 1942).

A análise que realizo a seguir é um mergulho na produção dos intelectuais brasileiros, a partir de um recorte e seleção dos próprios intelectuais umbandistas. Alguns intelectuais,

abaixo discutidos, não foram de forma explícita, citados pelos intelectuais umbandistas, mas, indiretamente servem à formação de suas produções já que serviram de matrizes para os intelectuais citados pelos escritores umbandistas. Revisitar os *inventores da nação Brasil* se torna elemento fundamental para que possamos compreender como essa produção será ressignificada e apropriada pelos escritores umbandistas (ver: tabela de figuras).

## 2.1. A “pré-história” da *alva nação Brasil*

Em 1888, Sílvio Romero, tentando dar um *veredicto* à discussão da questão racial, afirmou: “O Brasil é um povo mestiçado, pouco adianta discutir se isso é um bem ou um mal; é um fato e basta” (1949, p. 85). Apesar da força, as palavras de Romero não encerrariam um debate, que teve início bem antes da frase citada, e, muito menos, trariam um fim ao mesmo, que se prolongou pela primeira metade do século XX. Na construção da história do Brasil, do início do império, aos estertores da Era Vargas, a questão racial fez parte das muitas tentativas de se contar a história do nosso país.

Um bom ponto de partida para essa análise historiográfica, pode ser encontrado na produção intelectual realizada no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, palco de muitos debates sobre o assunto. Criado em 1838, o instituto deveria cumprir, por um lado, a missão de reconhecimento do território nacional, auxiliando na identificação de sua geografia interna e suas fronteiras externas e, por outro, o de “construir uma história da nação, recriar um passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidade em personagens e eventos até então dispersos” (SCHWARCZ, 1993, p. 99). Por certo, as personagens principais seriam encontradas no passado dos membros da aristocracia rural escravista brasileira. Como no dizer de J. C. Reis

era preciso encontrar no passado referências luso-brasileiras: os grandes vultos, os varões preclaros, as efemérides do país, os filhos distintos pelo saber e brilhantes qualidades, enfim, os luso-brasileiros exemplares, cujas ações pudessem tornar-se modelo para as futuras gerações (2002, p. 25).

Caberia ao restante da sociedade, - negros, índios, brancos pobres e mestiços – um papel de coadjuvantes. Muitas versões foram produzidas sobre a nossa história, mas, a ordenação dos papéis continuou sempre a mesma, os colonizadores como astros principais da

epopéia da formação da sociedade brasileira e índios e negros, coadjuvantes no processo, muitas vezes não recebendo boas críticas sobre suas “interpretações” históricas.

Coube ao naturalista alemão Karl Friedrich Philip Von Martius (1794-1868) o papel de pioneiro nessa tarefa. Vencedor de um concurso, produzido pelo instituto sobre a história do Brasil em 1844, teve sua monografia<sup>13</sup> publicada em 1845. Nela, o autor destaca a especificidade da história de nosso país, dando ênfase as três raças, que nos serviram de origem, e ao papel que coube a cada uma nesse processo. Assim o autor se manifesta em sua monografia:

São porém estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de cor cobre ou americana, a branca ou a caucasiana, e enfim a preta ou etiópica. Do encontro, da mescla, das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular (p. 2).

Nessa história, caberia ao branco, que é colocado como principal, o papel de civilizador. Esse papel étnico seria desempenhado pelo “português, que deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente”. E, assim se apresentaria “como o mais poderoso e essencial motor” da colonização (p. 2).

Ao índio caberia um papel intermediário, ele deveria ser compreendido em seu passado mítico e idílico<sup>14</sup>. A busca de explicações que inocente o passado indígena de seu presente bárbaro, é colocada, de forma explícita, nesse livro. O caminho a seguir seria perceber que

dos restos atuais de idéias e cerimônias religiosas conclui por noções anteriores mais puras, e por formas de um culto antigo, do qual os sacrifícios humanos dos prisioneiros, o canibalismo, e numerosos costumes e usos domésticos devem ser considerados com a mais bruta degeneração, e que somente deste modo tornam-se explicáveis (p. 6)

Quanto ao negro, esse teria sorte diversa. Ao lançar a pergunta, que permaneceria como importante questão nos escritos de seus sucessores, se o Brasil teria tido um desenvolvimento diferente sem a introdução dos negros escravos?, a resposta foi peremptoriamente negativa . “Não há dúvida de que o Brasil teria tido um desenvolvimento

---

<sup>13</sup> Von Martius, *Como se deve escrever a história do Brasil*, publicada na Revista do IHGB, em 1845.

<sup>14</sup> É possível perceber uma influência do indianismo, presente no IHGB, na obra de Martius.

muito diferente sem a introdução dos escravos negros” (p. 14). O lugar desse grupo, nesse teatro, seria o do vilão.

Se o movimento indianista, tão presente no IHGB, passaria a louvar, cada vez mais, a figura dos bravos indígenas<sup>15</sup>, ainda que pintando um aborígine imaginário, o papel do negro não mudaria. Mesmo que, em momentos posteriores, os matizes dados a um grupo ou ao outro viessem a sofrer variações no seu gradiente, pintando com tons mais *claros* ou mais *escuras* o papel de índios e negros, uma coisa não mudaria: a hierarquização das três raças. Esse, foi um legado que Martius postergou para a historiografia do período.

Se Martius tinha elaborado, conforme o título de sua monografia propõe, *Como se deve escrever a história do Brasil*, formulando uma base para a construção do *mito da democracia racial brasileira*, caberia a outro escritor o papel de “o grande inventor do Brasil”. Esse papel, no dizer de Reis, coube ao “Heródoto brasileiro”, o Visconde de Porto Seguro, ou, Francisco Adolfo Varnhagen (1816-1878).

Com a sua *História geral do Brasil*, publicada entre os anos de 1854 e 1857, Varnhagen escreve seu nome na historiografia brasileira como fundador de uma história do Brasil<sup>16</sup>. Ainda que membro do IHGB, sua produção intelectual não coaduna, totalmente, com as dos intelectuais da instituição. Foi assim, um forte opositor da corrente indianista, que valoriza o mito indígena brasileiro. Acreditava que isso desmerecia o papel do colonizador português. Foi profundo defensor da ordem vigente imperial e das elites brancas. Tratava a ruptura colonial com muito cuidado, não deixando entrever uma crítica à família imperial, que via, ao lado da aristocracia rural, como herdeiros da civilidade, o progresso, da razão e do cristianismo europeu.

Afirmando a inferioridade de índios e negros, via na miscigenação um caminho para o embranquecimento da população do império. Para ele “a plebe – índios, negros, caboclos, mamelucos, mulatos, pobres em geral – seria desequilibradora do Brasil grande, atrasava-o, desordenava-o, entravava o seu progresso” (VARNHAGEN, 1981, p. 32).

Aos índios dedicou muitas páginas de seu livro<sup>17</sup>. Pintados como “selvagens”, “canibais”, “ferozes” e “inferiores”, os indígenas necessitariam da misericórdia dos

---

<sup>15</sup> O indianismo foi um movimento literário ligado ao romantismo que buscava valorizar a figura do índio na formação da história do Brasil. São expoentes desse movimento José de Alencar (*O Guarani* e *Iracema*) e Gonçalves Dias (*Os Timbiras*).

<sup>16</sup> Apesar do título, outros autores o antecederam como, Pero de Magalhães Gândavo, Frei Vicente de Salvador, Sebastião da Rocha Pinto e Robert Southey (Reis, 2002, p. 23). No entanto, todas essas obras foram produzidas no período colonial, não atendendo a proposta de construção de uma nação livre.

<sup>17</sup> O autor dedica 4 seções do primeiro tomo de sua obra de forma integral ao tema indígena (II,III,IV,XIII) e ainda os insere na discussão de outras seções.

descendentes europeus para saírem da barbárie. Clamava assim, pelo uso “da lei e da religião” dos conquistadores, único caminho para a salvação dessas “alcatéias de selvagens” (VARNHAGEN, 1981).

Ao negro caberia uma atenção bem menor do autor. Dedicando apenas parte da seção XIV do tomo I de seu livro, ele coloca a monocultura açucareira como sendo a responsável pela introdução do trabalho escravo africano. Lamenta-se de que, possuindo o Brasil “uma natureza tão fecunda” não tivesse utilizado o trabalho de colonos e indígenas, onde obteríamos “resultados iguais a de outros países” (p. 223).

Dedicando três linhas de elogios ao “vigoroso braço” negro, que contribuiu no “fabrico do açúcar”, ele fazia votos em que chegasse o dia “em que as cores de tal modo se combinem que venham a desaparecer totalmente no nosso povo os característicos da origem africana” (p. 223-6). Fazia-se presente a teoria eugenista, através de um modelo poligenista ou seja, das misturas das “raças”.

A obra de Varnhagen reforçaria o papel de índios e negros na história do país como atores menores, coadjuvantes na construção da nação e, assim, a sua subalternidade e culpabilidade nos descaminhos ocorridos no Brasil. Suas palavras ganhariam eco e se estenderiam até os intelectuais republicanos que, como ele, trataram de dar seguimento à obra de invenção do Brasil.

## 2.2. A história da *alva nação Brasil*

### 2.2.1. Silvio Romero

Respalhada pelos escritos dos intelectuais do império, a questão racial ganharia maior destaque, no meio acadêmico, através dos porta-vozes da recém criada República. Esse pensamento desembocaria na Escola de Recife, através da pena de um crítico literário, que aprofundaria a discussão sobre a questão racial, propondo-lhe novas interpretações.

Atuando mais no campo da sociologia que no da história, o herdeiro intelectual de Tobias Barreto, Sílvio Romero, viria a contribuir, de forma significativa nos debates a cerca da questão. O bacharel em direito não se colocaria como opositor das hierarquizações, formuladas nas teses de Martius ou Varnhagen. Os seus escritos inovariam no que se refere ao papel da mestiçagem no desenvolvimento do Brasil. Poligenista por convicção, para ele, a mestiçagem deveria ser um caminho a ser seguido, visando o progresso do nosso país. Frases

como “todo brasileiro é um mestiço, se não no sangue nas idéias”, marcariam a trajetória desse intelectual (ROMERO, 1949, p. 85).

O futuro do Brasil estaria nas mãos dos mulatos. Mais adaptado ao meio, caberia ao mestiço o papel de sujeito de nossa história. É necessário cautela na análise dessas palavras. Não nos enganemos com as propostas de Romero. Não há uma proposta de igualdade social em sua tese. “Não tenhamos preconceito”, afirmaria em um dos seus escritos, “reconheçamos as diferenças” (ROMERO, 1895, p. xxxvii). A miscigenação proposta por ele não produziria um tipo mestiço qualquer, mas um, onde o elemento branco se colocasse como matriz preponderante sobre as outras duas raças..

Romero, influenciou um grande número de intelectuais da Escola de Recife, que, partindo do mestre, conseguiram dar um caráter científico as questões jurídicas da república nascente. É, a partir dele, que as teorias evolucionistas européias passariam a respaldar as teorias do direito no Brasil, promovendo um diálogo com outras ciências, como o caso da antropologia. É a partir do “pai fundador” que o direito ganha um estatuto de ciência no Brasil e passa a ter uma maior credibilidade dentro da república que se formava (SCHWARCZ, 1993, p. 155). Romero tornou a “ciência do direito” uma porta-voz autorizada, que contribuiu para a legitimação das questões raciais nesse período.

### 2.2.2. Nina Rodrigues

Dentro desse diálogo, entre ciências, apareceria um contemporâneo de Romero, que se tornaria a figura de maior projeção no campo da questão racial, relacionada à cultura negra. Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), é figura fundamental de nosso debate. Etnógrafo, criminalista, patologista e sociólogo, são alguns dos títulos atribuídos a esse maranhense. Nina, teria no estado da Bahia o seu grande laboratório para estudos raciais. Seus estudos, publicados em jornais, como a Gazeta Médica, ou em livros como *Animismo Fetichista e Africanos no Brasil*<sup>18</sup>, dão a ele o título de pioneiro dos estudos africanos no Brasil.

Bebendo nas fontes brasileiras e européias sobre a questão racial no Brasil e, repetindo, através de ressignificações, Nina Rodrigues não se afastou da matriz que condenava os negros a uma inferioridade racial. Segundo ele, o negro “era um dos fatores de nossa inferioridade como povo”. Mas, o diferencial na obra desse autor é a diferenciação que

---

<sup>18</sup> *Animismo Fetichista* foi publicado originariamente na Revista Brasileira, em 1896, tomos 6,7 e 9; *Os Africanos no Brasil*, em 1932.

ele faz em relação à diversidade dos grupos negros africanos, enviados para o Brasil como escravos, e suas influências sobre a nossa cultura. Para ele, o problema central não estava nas **raças puras**, como o caso do grupo sudanês, oriundo do noroeste africano, conhecidos no Brasil como Nagô ou Yoruba e sim nas misturas entre os negros de outras raças e entre negros e brancos. Os Banto, grupo originário da região central africana, foi o alvo preferido, nas críticas desse intelectual. Entendamos, um pouco mais, sobre essa diversidade étnica.

A expressão, nagô, define um grupo de escravos vindos para o Brasil em oposição a dois outros grupos que aqui chegaram, vindos de diferentes regiões do continente africano. Ioruba ou Nagô - e suas divisões queto e ijexá -, jeje, fanti-ashanti são algumas das nações do chamado grupo **sudanês**; angola congo, cabinda, benguela, Moçambique, do grupo **Banto**; haussa, peul, mandiga, tapa, **nações islamizadas** (MAGNANI, 1991, p. 15). Intelectuais, como Nina Rodrigues, afirmam que os primeiros teriam conseguido manter a tradição africana dentro de suas práticas religiosas de uma forma mais significativa que os outros dois grupos.

Assim, os nagôs seriam os detentores de uma religiosidade verdadeiramente africana. Aos Bantos coube o rótulo de misturados ou, em dialeto sudanês *toré*. Quanto aos grupos de bases islâmicas, fortemente combatidos pelo Império, principalmente após as Revoluções Malês (1835), deixaram apenas reminiscências de sua religiosidade na cultura brasileira.

Nina Rodrigues se tornou um grande defensor de terreiros de candomblé nagô na Bahia<sup>19</sup>. Seus argumentos, em defesa de uns e em detrimento de outras casas de culto “afro-brasileiras”, estavam pautados no conceito de pureza nagô, uma tentativa de reencontrar a “África no Brasil”. Assim, esses negros se livrariam do epíteto de miscigenados, condição tão desprezível na concepção de Nina (Dantas, 1988).

A sua influência seria muito forte em outros estudiosos da religiosidade “afro-brasileira”. A lista é grande, por isso me atenho aos principais. Arthur Ramos, Manoel Querino, Edson Carneiro e Roger Bastide foram pesquisadores que muito avançaram nas temáticas das culturas “afro-brasileiras” em relação ao mestre, Nina Rodrigues. No entanto, uma questão perpassou a obra de todos esses intelectuais, além de outros não citados; a questão da **pureza racial nagô**.

A aplicação desse conceito, tão construído ou inventado, como o processo histórico da nação-Brasil, produziu um campo de defesa, contra os ataques realizados pelos idealizadores desse novo Brasil e, principalmente, contra os ataques dos braços armados da República nascente. Aos outros, os não protegidos por uma voz autorizada, os não-nagô,

---

<sup>19</sup> Podemos citar como exemplos A Casa Verde, o Axé opon afonxa e o Gantois.



coube o enfrentamento com o mundo da ordem ou a busca de outros subterfúgios para que se colocassem “ao lado da ordem e do progresso”. E, não excluamos, as variantes entre esses dois pólos.

Sei, ser esse assunto, por demais interessante. Mas, ainda me falta cumprir o caminho de alguns poucos escritores-inventores. Falta concluir a obra de criação do Brasil. Faltam poucas peças. Mas, mesmo assim, indispensáveis. Vamos a elas.

### 2.2.3. Gilberto Freyre

Gilberto Freyre e Capistrano de Abreu encerram a breve, e espero não por isso menos profícua, viagem pelos inventores da alva nação Brasil. Para alguns escritores, como o caso de Astrogildo Pereira, os dois autores acima se colocariam dentro de uma mesma escola de interpretação da história do Brasil. O argumento para tal é que eles tomariam, de igual forma, as massas anônimas como protagonistas de nossa história, diferindo dos autores, anteriormente citados. Reis discorda, em parte, dessa leitura.

Apesar de concordar com o argumento exposto, vê “um grande abismo entre os dois”, aproximando mais Freyre de Varnhagen do que de Capistrano. Nessa visão “Freyre prossegue o caminho inaugurado por Varnhagen na defesa do passado colonial brasileiro”. Mais que uma nova proposta, Freyre manteria sua produção, através de uma análise “continuista, conservadora, passeísta, lusófila, patriarcalista, escravista, colonizadora” (2002, p. 58).

Percebendo a riqueza das visões expostas acima, proponho uma análise do livro *Casa Grande e Senzala*, como sendo liminar a esses dois tempos. Creio que a melhor explicação a essa liminaridade está no tempo vivido por Freyre e seu olhar sobre a história. Contemporâneo de Capistrano de Abreu, Oliveira Vianna e Sérgio Buarque de Holanda, que olhavam a história do Brasil com vistas no futuro, Freyre tinha o seu olhar no passado e ali permaneceu.

Na sua construção histórica, entre os mundos da casa grande e da senzala, o destaque seria dado ao caráter de uma psicologia-social do brasileiro. O aspecto econômico, quando citado, é responsabilizado pelos erros históricos do país. Para ele, ao contrário de seus antecessores, o grande vilão não foi o negro, mas a estrutura latifundiária escravista. Esta, teria atrapalhado o desenvolvimento da nação.

É inédito, para o período, o destaque que Freyre dá à contribuição da cultura negra na formação do Brasil. Ele reservou, em seu livro, um longo capítulo, intitulado “O escravo

negro na vida sexual e de família do Brasileiro”, para apresentar essa contribuição. Desde nomes introduzidos na língua portuguesa, passando por mitos, lendas, brincadeiras, hábitos etc., o autor vai desfiando um rosário de contribuições feitas por esses grupos à cultura brasileira.

Também é Freyre que se coloca como ardoroso defensor da multiplicidade étnica que aportou no Brasil, durante o período escravista. Discorda da tese de Nina Rodrigues, sobre a questão da hierarquização dos tipos étnicos aportados no Brasil, no período escravista. Ele se opõe a Oliveira Vianna, quando esse compara os negros brasileiros aos dos Estados Unidos, vendo a superioridade desses últimos em relação aos primeiros.

Mais uma vez, no entanto, não devemos nos enganar. O papel do negro na obra de Freyre é de submissão ao do branco colonizador. Ainda que este seja influenciado pelo negro, o livro *Casa Grande e Senzala* mantém papéis bem distintos para os dois grupos de atores. Ao branco, coube o papel de condutor da epopéia formadora do Brasil. Ao negro o de coadjuvante. Mesmo merecendo mais destaque em Freyre que em seus antecessores, o lugar do negro na hierarquia social brasileira foi mantida.

Banido do cenário intelectual brasileiro, entre as décadas de 1950-70, ressurgiria, como fênix, na década de 1980. Agora, com o título de precursor da Nova História.

#### 2.2.4. Capistrano de Abreu

João Capistrano Honório de Abreu (1853-1927) é o último intelectual a ser visitado nessa fase da pesquisa. Autor de livros, como *Capítulos de história colonial* (1907), esse maranhense é produto de um novo tempo histórico. A sua produção convive com o ocaso do império e com um período em que as influências do cientificismo europeu estão no seu auge. É ele um grande representante da escola que se utilizou, de forma “caricatural”, do cientificismo europeu em suas produções. Sobre esse uso, Canabrava (1980) afirma que, apesar de Capistrano dialogar com o cientificismo franco-inglês - na primeira fase da sua produção intelectual - e com a escola científica alemã – rankiana -, na segunda, ele não dominava muitos dos conceitos formulados pelas ciências sociais (1971). É a ele que Odália acusa de fazer contorcionismo teórico ao adaptar, sobremaneira, os conceitos europeus à explicação da história do Brasil (1976).

Essa, não foi uma marca exclusiva de Capistrano. Ele foi, por um lado, um intelectual do seu tempo. Como os seus contemporâneos, Nina Rodrigues e Sílvia Romero, ele busca dar

um caráter cientificista aos seus estudos. Para tal, sem se preocupar em demasia com a essência das teorias que se utiliza, busca colocá-las a serviço da sua história. Mas também avança em relação aos seus pares intelectuais. É ainda em Canabrava que vamos encontrar uma leitura de Capistrano como sendo um elo entre dois tempos. O seu, citado acima, de autodidata e amador e que estaria por chegar no século XX. Nesse, as novas gerações de intelectuais seriam formados, se profissionalizariam, através de universidades. O tempo da formação de uma intelectualidade independente, chegava ao fim com Capistrano.

É este fronteiroço que, em seu livro citado, vai reservar um lugar de destaque para o índio. Muito influenciado pelo indianismo, dedica todo o primeiro capítulo – Antecedentes indígenas – a um estudo da natureza e dos indígenas.

Dando ênfase ao papel deste personagem, ele irá construir, em um Brasil dividido, o seu lugar de destaque. Em seu livro, ele vê dois brasis. Um primeiro, litorâneo, onde os portugueses, utilizando a mão de obra escrava negra, se fixariam. Este seria o Brasil português. Um Brasil mestiço de Branco e negro. Um segundo Brasil, é o interiorano. É no sertão que os “novos brasileiros” vão florescer. Os mamelucos, resultado do cruzamento de bandeirantes e índios, seriam os conquistadores do Brasil. Essa seria uma história de brasileiros conquistadores, não de portugueses.

Se o índio mereceu de Capistrano um lugar nobre na história, mais uma vez, esse não foi o espaço reservado ao negro. Em relação a este, ele será “muito reticente, quase silencioso”. O seu papel será de um mero coadjuvante, participando fugazmente dos atos escritos pelo autor. E, quando chamado em cena, será apenas em rápidos momentos e sem qualquer peso histórico (REIS, 2002, p. 99).

Ao branco, mais uma vez coube o papel principal. Como ficou colocado acima, esse papel não será ofertado a um colonizador português, mas sim a um brasileiro nato. A opção racial de Capistrano pelo branco é tal, que ele chegará a ser acusado, junto com Oliveira Vianna, de germanofilia (CHACON, 1993, p. 92). Se, aos atores secundários, as luzes da ribalta se alternam, entre um luzir fosco e uma obscuridade cênica, ao branco foi reservado o proscênio, o lugar de mais destaque nesse teatro.

### 2.2.5. A década de 1930

Durante a década de 1930 o caráter racialista vai caindo em desuso na produção intelectual brasileira. Falo racialista e não racista<sup>20</sup>. Este, ao contrário daquele, se mantém vivo e em destaque na obra e no discurso de teóricos e membros do corpo burocrático da Era Vargas.

É Ruth Landes, que viveu no Brasil entre os anos de 1937-38, que nos proporciona o registro de uma voz autorizada desse período. Desembarcando no Rio de Janeiro no início do golpe de 1937, se dirige, ao então ministro Osvaldo Aranha, para que ele autorize suas pesquisas sobre os negros baianos. Segundo ela, isso era necessário porque “o governo receava espiões”. Era o perigo vermelho, forte elemento no discurso golpista dos varguistas desse período, após a malfadada “Intentona Comunista” de 1935 e suposto golpe, também comunista, “descoberto”, o Plano Cohen.

Após estar acomodada em uma poltrona, a pesquisadora americana teria ouvido do ministro, ao se referir aos rumos do Brasil, que

o nosso atraso político, que tornou essa ditadura necessária, se explica perfeitamente pelo nosso sangue negro. Infelizmente. Por isso, estamos tentando expurgar esse sangue, construindo uma nação para todos, “embranquecendo” a raça brasileira (2002, p. 41).

Se, por um lado, o discurso do ministro ainda carregue elementos do discurso racialista, por outro, ele é fortemente marcado pelo arianismo, racismo de origem prussiana, que se projetou com fortes influências em parte dos intelectuais orgânicos brasileiros desse período. Esse discurso oficial não resistiria muito tempo. A “opção” do governo Vargas pelos aliados, se opondo ao nazi-fascismo, iria arrefecer esse discurso arianista na intelectualidade desse período.

Com o final da Era Vargas (1945), o Brasil passaria por grandes modificações em seu cenário intelectual. Os grandes “amadores” da nossa produção seriam agora substituídos por escolas de pensamento intelectual. Nelas ocorre uma profissionalização da produção intelectual, proporcionando um maior rigor nas análises sobre os conhecimentos científicos

---

<sup>20</sup> Todorov difere os conceitos de racialismo e racismo, onde o primeiro se refere a uma ideologia de uma doutrina referente às raças humanas e, o segundo, ao ódio e desprezo com respeito a pessoas com características físicas bem definidas e diferentes das nossas (1993, p. 107).

que aportavam no Brasil. É desse período o grupo, liderado por Florestan Fernandes, na famosa escola sociológica da USP.

Essa nova forma de produção, agora acadêmica, se identificará, em grande parte, com os intelectuais marxistas do período. Nela, a questão racial cederá lugar a uma discussão, que terá como elemento central a luta de classes. O negro agora passa a ser visto, pelo menos nos textos produzidos, como parte do mundo do trabalho e fazendo parte do proletariado, historicamente explorado pelo capital ou burguesia. A questão racial, vai assim, perdendo espaço dentro do universo intelectual e de suas produções científicas.

É hora de mudar de assunto. Espero que a exposição feita até aqui, tenha sido suficiente para a compreensão de como foi construída ou inventada a nossa história. De como os seus produtores utilizaram-se dos conceitos do cientificismo europeu, ainda que através de um contorcionismo intelectual, para legitimar a dominação de uma sociedade branca e elitista sobre os outros grupos sociais.

Que tenha ficado claro o papel da questão racial na produção dessa *alva nação Brasil* e o papel, que as suas análises reservaram, para os diferentes atores sociais. O passo seguinte, é o de identificar nas agências religiosas no Brasil, de matrizes européias ou africanas, a influência dessas produções em seus discursos. E, mais especificamente, como elas utilizaram-se do discurso autorizado para questionar a legitimidade do papel dessas manifestações religiosas afro-brasileiras nesse mercado de bens simbólicos. Cumprindo essa segunda etapa da dissertação, estarei pronto para a discussão central: o papel da intelectualidade umbandista dentro dessa realidade histórica. É hora de virar a página.

## Capítulo III

### A disputa dos mercados de bens, nem sempre, simbólicos

Você diz que cavalo é boi  
Cavalo não é boi não  
Meu boi sobe no lajedo  
Cavalo não vai lá não

#### 3.1.O saber cultivado das religiões na disputa do mercado de bens simbólicos

A partir das bases evolucionistas e racialistas européias, traduzidas para a realidade brasileira por seus porta-vozes autorizados nas instituições de pesquisa, as agências de saber religioso buscaram produzir um saber cultivado<sup>21</sup>. Essas produções procuravam legitimidade para os seus discursos através de uma adequação ao discurso oficial. Cada qual, a sua forma, buscava se inserir, fazer parte da “modernidade brasileira” através de uma identificação com a construção da identidade nacional. Dois caminhos, não necessariamente excludentes, foram percorridos. O primeiro buscava associar a agência religiosa como parte do processo histórico que estava sendo construído; o segundo, demonstrando estar afinada com os novos conceitos, importados da Europa e adaptados, pelos nossos intelectuais, à construção da história da *alva nação Brasil*. Enfim, pertencer ao passado histórico brasileiro, fazer parte de uma cultura civilizada e estar no topo da cadeia evolutiva social, passaria a fazer parte do discurso cultivado pelos intelectuais religiosos do período.

Esse, não seria apenas um discurso afirmativo. Legitimar o seu lugar nessa nação era também, muitas vezes, negar espaço para os outros saberes religiosos. Se, atrelado ao discurso afirmativo estavam os conceitos de civilização, progresso, evolução e modernidade, ao negativo, o que buscava deslegitimar os outros saberes, estavam os seus antagonistas como: barbárie, atraso cultural e inferioridade racial. Se desvencilhar do passado escravista e de uma sociedade miscigenada, se identificando com o mundo civilizado europeu, essa seria a tônica dos discursos religiosos. Negar um passado real e inventar um passado imaginário, de pertencimento histórico-social, esse seria o papel dos intelectuais religiosos.

---

<sup>21</sup> Entendemos por saber cultivado as produções culturais que buscam legitimidade no conhecimento histórico, filosófico, filológico, enfim na erudição (Ortiz, 1999, p. 173).

### 3.1.1. Catolicismo *versus* religiões de possessão

Desde a Antiguidade Clássica o Cristianismo mantém uma forte relação com o Estado. O enfraquecimento do Império Romano do Ocidente foi inversamente proporcional ao fortalecimento da Igreja Cristã. De perseguida no século I, ela se tornou tolerada e por fim parceira do Império até o seu desaparecimento. As invasões bárbaras e o fim do Império Romano do Ocidente não alteraram esse processo. Mantendo a sua trajetória ascensional, ela se torna elemento fundamental de organização e legitimação da sociedade de ordens do mundo feudal. Assim, quando da formação dos Estados Nacionais europeus a Igreja no ocidente, a partir de 1054, chamada de Católica Apostólica Romana é fiel depositária dos interesses do mundo da ordem. Em relação ao Brasil ela possui um conhecido passado histórico ligado ao processo de colonização. Responsável por catequizar os indígenas, ministrar a educação formal aos filhos dos senhores de engenho e garantir a ordem social, com a dominação da aristocracia rural escravista, a Igreja sempre esteve presente nos projetos metropolitanos para a Colônia. O advento do Império não mudaria essa realidade. A Constituição de 1824 coloca a Igreja como religião oficial do país. Essa realidade só mudaria na forma com o advento do republicanismo. Apesar de separada do Estado pela Constituição de 1891 ela se manteve como “religião oficiosa do Estado”, ocupando papel de destaque na República Nascente.

Em sua trajetória ela enfrentou várias crises institucionais. Para manter a sua sobrevivência teve que dar respostas às mudanças pelas quais o mundo ocidental passava em suas mudanças, quer de caráter estrutural – como o nascimento do capitalismo – quer conjunturais. Com o início da República a Igreja terá que disputar o mercado de bens simbólicos com as instituições européias que aportam no Brasil. Essa luta não começou na República. É conhecida a chamada “Questão Religiosa” que envolveu a Igreja e o Império, em seus estertores, e a Maçonaria. Sem o aparato oficial, a Igreja teve que assumir para si a luta contra as manifestações que buscassem dividir o seu rebanho espiritual. Dois adversários serão detectados ainda no século XIX: o Protestantismo e o Espiritismo. Para os fins da pesquisa interessa o segundo caso. Partirei dessa análise para chegar a questão central que é a disputa entre a Igreja Católica e a Umbanda, dentro do mercado de bens simbólicos.

O perigo kardecista já era detectado pela Igreja no final do século XIX. Artur César Isaia mapeia em seu artigo *Hierarquia Católica e religiões mediúnicas no Brasil na primeira metade do século XX* (2001), esse caminho de percepção e organização de defesa realizado pela Igreja. É no apostolado do papa Pio XI que o espiritismo europeu aparece “como o mais

terrível inimigo que jamais enfrentou a Igreja”. No Brasil é a partir de 1889 que documentos começam a denunciar os perigos do Espiritismo. É desse ano a Carta Pastoral de Dom Silvério Gomes Pimenta, que, como coloca Isaia, é de uma “notável riqueza imagética”. Nela o religioso coloca que há “duas calamidades piores mil vezes que a seca e a fome . Falo do protestantismo e do espiritismo, ambos filhos de Satanás, o qual se esforça a todo poder por inoculá-los nesta diocese”<sup>22</sup>. Esse documento simboliza o início de uma disputa explícita entre as duas religiões pela dominação do mercado de bens simbólicos.

Apesar da Igreja se dirigir nesses documentos especificamente ao espiritismo, por certo a Macumba e a Umbanda também serão afetadas, ainda que indiretamente. É fato de que no Brasil os intelectuais umbandistas disputaram com os kardecistas o domínio da expressão espírita. Desde a década de 1920 existiam centros de Umbanda usando as palavras “Centro Espírita” como iniciais no nome de suas instituições. Essa designação seria uma forma dos terreiros de Macumba ou Umbanda se defenderem da perseguição policial (NEGRÃO, 1996, p. 27).

Em pesquisas realizadas no estado de São Paulo na década de 1950 foi constatado que os entrevistados preferem “no primeiro contato” se identificarem como espíritas. Somente posteriormente alguns expõem a sua origem religiosa como sendo a Umbanda (CAMARGO, 1961: 14). Esse uso em comum acabou fazendo com que os ataques que a Igreja Católica realizava contra os kardecistas acabassem por atingir aos freqüentadores das macumbas ou, conforme prevaleceu *a posteriori*, os umbandistas.

O olhar da Igreja somente se volta, de forma específica para a Macumba ou a Umbanda, na metade do século XX. Com o fim da Era Vargas as perseguições policiais contra os terreiros de Macumba vão se reduzindo até a sua extinção. A Igreja, mais uma vez, deve assumir para si a luta contra os concorrentes no mercado de bens simbólicos. O maior representante para esses assuntos e algoz dos umbandistas é o Frei Boaventura Kloppenburg. Através de artigos publicados em jornais ou livros como *A Umbanda no Brasil* ele utilizará o discurso produzido pelos porta-vozes da *alva nação Brasil*, para realizar os seus ataques. O campo preferido pelo Frei é o médico. Seguindo a lógica de Nina Rodrigues, ele verá nas manifestações mediúnicas uma demonstração de anomalias psíquicas. Os médiuns são enquadrados no campo das doenças psicossomáticas. A utilização do argumento de práticas demoníacas, utilizadas contra os kardecistas, tão comuns na primeira metade do século XX, cede lugar às explicações mais racionais e científicas para o fenômeno.

---

<sup>22</sup> Pimenta, Monsenhor Dom Silvério Gomes. Carta Pastoral [s.n.t.] p.2. in: Isaia, 2001, p. 71.



Para referendar o discurso médico, Kloppenburg elabora em 1953 um questionário, dirigido aos psiquiatras do Rio de Janeiro sobre a questão mediúnica. O resultado não poderia ser menos óbvio. As críticas sobre o fenômeno mediúnico serão contundentes e baseadas em explicações da medicina psiquiátrica.

É, mais uma vez, recorrendo a Isaia, que cito uma das respostas do psiquiatra Alves Garcia. Nela, ele diz que

tornam-se médiuns autênticos os neuróticos de certa classe, - histéricos e obsessivos, que possuíam suficiente sugestibilidade para crer e deixarem-se induzir, e certos dons volitivos, para resistirem às práticas monótonas e exaustivas, ensinamentos e execução do ritual espiritista. Os doentes que tenham uma psicose manifesta ou latente deixam-se identificar como tais e não levam a termo o “desenvolvimento”; todavia o seu delírio toma o colorido e a linguagem ou gíria espiritista do candomblé ou macumba” (2001, p. 77-8).

Merece destaque nesse texto, além do linguajar médico-psiquiátrico, a utilização do termo macumba como categoria de acusação. Esta expressão, tão comum nos discursos dos adversários da Macumba, foi fundamental para a substituição dessa designação pelo termo Umbanda que, apesar de também perseguida, encontrava nos departamentos jurídicos de suas federações e confederações um instrumento legal na sua defesa.

A década de 1960 traria uma mudança no discurso da Igreja em relação aos cultos mediúnicos. O símbolo dessa mudança é o Vaticano II. De práticas satânicas, passando por doença psíquica, os cultos de possessão passariam a ser vistos como expressões da religiosidade popular. Como tais deveriam ser tratadas como ovelhas desgarradas do rebanho do senhor, expressões de uma religiosidade popular, que deveriam ser esclarecidas para que fosse possível o seu retorno à verdadeira religião: a Católica. O próprio Frei Kloppenburg mudará o seu discurso, de acusatório para conciliatório, buscando resgatar esses rebanhos desgarrados. Ortiz registra uma passagem de Kloppenburg nessa guinada de posição perante os cultos de possessão. Em seu artigo *Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda*, ele escreve que a Igreja passa a “valorizar positivamente os ritos, usos, e costumes da religião umbandista” encontrando neles “uma forma mais eficaz dos ensinamentos bíblicos” (ORTIZ, 1991, p. 207-9).

No entanto é na fase dos anos quarenta e cinquenta do século XX, que a legitimação externa dos intelectuais da *alva nação umbandista* se produziria com mais ênfase. E esse foi um momento em que as produções, como a de Kloppenburg, evidenciam

um novo inimigo, contra o qual prescrevia um novo tipo de exorcismo. Esse inimigo era identificado no “atraso”, na situação de indigência material e cultural em que

estavam mergulhadas extensas camadas da população brasileira. 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 (ISAIA, 2001, p. 79).

Esses ataques externos seriam mais um elemento influenciador na construção dos escritos dos intelectuais umbandistas. Afastando-se do mundo da Macumba esses intelectuais procurariam dar respostas a essas acusações, utilizando-se do mesmo discurso científicista. As marcas da crítica católica ajudariam a moldar o discurso dos intelectuais da *alva nação umbandista*. Antes de realizar uma análise desse discurso, é necessário apresentar um outro concorrente e crítico dos umbandistas no campo religioso: os kardecistas.

### 3.1.2. “Onde índio bom, nem morto”<sup>23</sup>

Camargo foi o primeiro intelectual acadêmico a realizar uma análise comparativa entre esses dois campos religiosos. Em seu livro *Kardecismo e Umbanda: uma análise sociológica* ele postula a tese de que esses dois cultos mediúnicos estariam inseridos dentro de um mesmo *continuum* mediúnico. A originalidade do trabalho é ver elementos comuns naquilo que, antes dele, só fora percebido como realidades estanques.

As pesquisas de campo ou participante que realizei e as de outros pesquisadores as quais tive acesso demonstram que as influências kardecistas se fazem presente em algumas práticas da chamada Umbanda branca. Indo além, é possível ver que essa influência, está menos presente nos terreiros de Macumba-Umbanda, e mais nas produções dos intelectuais umbandistas. O caráter tríplice nas obras do Pentateuco kardecista<sup>24</sup>, Ciência, Filosofia e Religião, é bastante claro na construção das produções umbandistas.

Ao utilizar o conceito de *continuum* religioso nessa dissertação, limitando esse gradiente nos extremos entre a Macumba-Umbanda e a Umbanda branca, não pretendi romper com o conceito de *continuum* mediúnico de Camargo. Propus esses limites porque postulo que boa parte da Umbanda praticada nos terreiros se identifica mais com o modelo da

---

<sup>23</sup> É atribuída a John Wayne a frase “índio bom é índio morto”. Em relação ao kardecismo os espíritos de indígenas, caboclos, são vistos como inferiores, daí a expressão “onde índio bom, nem morto”.

<sup>24</sup> É chamado de Pentateuco kardecista o conjunto das obras codificadas por Allan Kardec, reunindo mensagens de diversos médiuns europeus em sua maioria. Ele é composto pelas obras: O livro dos espíritos, O Evangelho segundo o Espiritismo, O livro dos médiuns, Céu e inferno e a Gênese.

Macumba do final do século XIX do que com aquela apresentada nas produções dos intelectuais umbandistas. Esse *continuum* estaria assim limitado aos cultos que originaram a Umbanda no Brasil, do qual excluo o Kardecismo.

Entre esses dois campos religiosos o que aqui mais interessa para essa pesquisa é o diálogo entre eles, através das acusações mútuas, do que dos elementos convergentes. Ao ver os intelectuais da *alva nação umbandista* como legitimadores externos do campo religioso da Macumba-Umbanda, interessa explicitar as marcas que as críticas dos kardecistas realizaram nas produções desses intelectuais e quanto do contorcionismo literário dessas produções, são uma consequência daquelas críticas. É sobre essas críticas, realizadas pelo primeiro grupo sobre o segundo que me aterei nessa parte.

### 3.1.2.1. O mundo do(s) espírito(a)s

O espiritismo kardecista desembarcou no Brasil no início da segunda metade do século XIX, oriundo da Europa, onde encontrou solo fértil para o seu plantio e desenvolvimento. Parte da população brasileira, bastante acostumada com os cultos de possessão, verão no kardecismo uma forma de manterem as suas crenças em um mundo metafísico e, ao mesmo tempo, se afastarem da matriz negra dos cultos mágicos e de feitiçaria tão criticados pelos intelectuais do mundo da ordem. Devido a essa aceitação o kardecismo não apenas se desenvolverá rapidamente mas, também, não sofrerá, na mesma proporção, os ataques realizados contra os cultos “afro-brasileiros”.

O Kardecismo surge na Europa no período em que o cientificismo vivia o seu auge. A identificação com essa matriz, na produção dos textos dos intelectuais kardecistas, os colocariam dentro da modernidade proposta pelos porta-vozes desse cientificismo. Ao chegarem ao Brasil eles não serão identificados com o atraso, a barbárie e a incivilidade, categorias muito utilizadas contra os cultos de origem negra. Ao contrário disso, serão vistos como o que havia de mais moderno dentro do campo das chamadas religiões de possessão.

Em livro basilar da produção Kardecista, *O livro dos espíritos*, codificado por Allan Kardec<sup>25</sup>, os conceitos de evolução, progresso e civilização são apresentados como estruturadores dessa teoria. O *darwinismo social* se transforma em *darwinismo espiritual*. A organização dos planetas e o lugar dos espíritos no universo, estão dentro de uma cadeia

---

<sup>25</sup> Pseudônimo do codificador do Kardecismo, Hipolite Leon Denizard Rivail

evolutiva. Em relação a essa evolução entre os homens, é expressa a diferenciação entre barbárie e civilização. São assim colocadas essas questões nas perguntas e repostas transcritas abaixo:

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 animam essas raças?

R: Chegarão, 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 (KARDEC, 1994, p. 366-367).

O fragmento escolhido trabalha com os conceitos colocados acima. Existem povos atrasados e adiantados e essa diferenciação tem por elemento norteador valores das culturas que praticam, ou se pressupõe que pratiquem, o antropofagismo e a selvageria. Esses adjetivos são relacionados, principalmente, no século XIX, a povos nativos dos continentes Africano e Americano. Não se deve esquecer que esses continentes fizeram parte do processo de dominação que os europeus, desde o início da Idade Moderna, desenvolveram: o colonialismo. Assim, a África negra, ainda que implicitamente, faria parte da literatura kardecista, ocupando um lugar de povos atrasados.

Quando de sua chegada ao Brasil, os adeptos do kardecismo terão que disputar o mercado de bens simbólicos com os seus congêneres que, como eles, mantinham contatos mediúnicos com o mundo dos mortos. A sua similaridade com os praticantes da Macumba-Umbanda os colocaram como inimigos diretos.

É importante ressaltar que os candomblecistas, principalmente os dos candomblés denominados puros (nagô-ioruba), não se constituíam em adversários principais, à medida que eles não se colocavam como intermediários entre o mundo dos homens “vivos” e “mortos”. Em sua lógica religiosa eles se colocavam como intermediários entre os homens e os deuses – seus orixás. Não quero com isso dizer que eles foram poupados das críticas kardecistas. Afirmando apenas que os macumbeiros-umbandistas mereceram uma maior atenção por parte dos kardecistas em suas críticas.

A literatura umbandista, produzida entre as décadas de 1930 e 1960, oscilaria entre uma aproximação com a matriz kardecista ou o seu afastamento da mesma. O *status* de cientificidade que os kardecistas obteriam, além de uma presença mais significativa do mundo da ordem em seus círculos religiosos, comparados, com os da Macumba-Umbanda,

proporcionaria um espaço mais seguro para a manifestação de suas práticas religiosas. Buscando se inserir nesse contexto muitos terreiros de macumba-umbanda ou seus intelectuais, procuram compartilhar da expressão “espíritas” com os kardecistas. Fundaram centros, realizaram, encontros e fundaram federações utilizando essa expressão. No entanto, a reação kardecista para essa tentativa foi expressiva. Isaia afirma que:

A aproximação tentada pelos primeiros umbandistas com o kardecismo no Brasil, contou com enérgica oposição dos círculos espíritas do centro do país. Esses não admitiam a ligação entre o kardecismo, que se credenciava à sociedade com uma identidade próxima aos valores consentidos pela elite e a Umbanda, ainda presa a conteúdos imagéticos que a confinavam aos subterrâneos sociais. (s.d.p., p. 5)

O autor cita um fragmento do Primeiro Congresso Espírita, reunido em São Paulo no ano de 1947 que chama a atenção de seus praticantes para a:

Disseminação de práticas exóticas, misto de magia e de superstição, com a introdução de ritos de outros credos, e cerimônias religiosas de estranho aspecto e significação, tudo o que está designado como “baixo espiritismo”, mas não passa de falso espiritismo. (ANAIS DO PRIMEIRO CONGRESSO ESPÍRITA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1947, p. 6.)

Conforme apresentarei no último tópico desse capítulo, a expressão “baixo espiritismo” já se constituía em jargão dos discursos policiais e judiciais. Estavam inseridas nessa categoria, principalmente, as manifestações da religiosidade “afro-brasileira”.

É ainda um dos líderes do kardecismo brasileiro, o médium Francisco Cândido Xavier, que coloca os limites entre esses dois campos religiosos. Sendo entrevistado na década de 1960, em um programa da TV Tupi, intitulado “Pinga Fogo”, o médium responderia a uma pergunta, dirigida por um umbandista da seguinte forma:

LEPORACE - Então Chico, quero saber até onde sua religião, o Espiritismo, admite, tolera ou contesta o Umbandismo?

CHICO XAVIER – Respeitamos, no Umbandismo, uma grande legião de companheiros muito consideráveis, consagrados à caridade que Jesus nos legou; grandes expositores da mediunidade que auxilia, alivia o próximo e credores do nosso maior carinho, **conquanto estejamos vinculados aos princípios codificados por Allan Kardec, de nossa parte** (XAVIER, 1972, p. 14, grifos meus).

Apesar de bem mais ameno que os seus confrades do congresso de 1947, o médium mineiro não deixa dúvidas entre as naturezas distintas das duas formas de manifestações

religiosas. As críticas kardecistas acabariam por marcar de forma significativa a construção da *alva nação umbandista*, conforme será exposto nos dois próximos capítulos.

### 3.2. Mundo da ordem *versus* mundo da desordem

As críticas produzidas contra a macumba-umbanda não ficaram reduzidas ao campo religioso. Os porta-vozes autorizados do mundo da ordem também buscaram combater essas práticas que, até o século XIX, ocuparam espaços, como o da medicina, que passariam a ser de fundamental importância na construção do discurso da *alva nação Brasil*. Nesse combate, discursos médicos, policiais e da justiça, engrossaram o coro que condenava as práticas de curandeirismo, magia e feitiçaria dos terreiros de macumba-umbanda.

#### 3.2.1. O surgimento da alva nação médica

Um campo, fartamente ocupado pela cultura negra, foi o do tratamento das doenças. A lógica da colonização, dentro do sistema mercantilista, visava o enriquecimento da metrópole e não o desenvolvimento da colônia. Mesmo que para explorar, os portugueses tivessem acabado por criar um desenvolvimento, essa lógica mercantilista deixou espaços que as práticas curativas indígenas, negras e da própria cultura médica leiga européia, acabaram por ocupar.

Em um magistral trabalho, “Da doença à desordem: a magia na umbanda”, Paula Montero demonstra como, durante o período colonial e imperial brasileiro, as práticas médicas estiveram nas mãos dos segmentos acima citados. Mesmo a tentativa de controle dos Jesuítas sobre essas práticas acabou resultando em um processo de composição entre esses saberes não oficiais e a tentativa de domesticação desse mundo da desordem por parte da Companhia de Jesus. Isso se deveu por uma quase total ausência de profissionais<sup>26</sup> e escolas de formação desses segmentos no Brasil, além de uma incapacidade de fiscalização do Estado português, no que dizia respeito a essas práticas “médicas” .

Foi somente no ano de 1808, com a chegada da família imperial ao Brasil, que se deu a fundação de escolas de Medicina e de periódicos especializados no assunto (MONTERO,

---

<sup>26</sup> Em 1789 o vice-rei Luiz de Vasconcelos queixava-se à metrópole da existência de apenas quatro médicos em toda a colônia (SCHWARCZ, 1993, p. 193).

1985). Essas medidas não trouxeram soluções satisfatórias. A ausência ou falta de eficácia do poder público no campo da medicina continuou durante o período imperial. Schwarcz relata que “mesmo com os avanços, as faculdades continuam a sofrer penúrias e a desorganização” (1993, p. 196). Essa desorganização, afetando principalmente as parcelas mais excluídas da sociedade, os mais pobres, proporcionou a manutenção de um campo fecundo para as práticas terapêuticas, historicamente utilizadas por curandeiros como os pajés, boticários, barbeiros, “herbalistas”, sangradores, macumbeiros etc.

O projeto de construção da *alva nação Brasil* viria a criar um espaço de disputa entre o saber médico oficial e esses saberes tradicionais. A legislação imperial, de perseguições às práticas curativas, viria a ser substituída, no início da República, por novas leis, também proibitivas. O Código Penal de 11 de outubro de 1890, instituiu em seus artigos 156, 157 e 158 a proibição de práticas de curandeirismo, ou medicina ilegal e de magia ou feitiçaria. As vozes autorizadas da República, recém criada, passaram a atuar de forma significativa sobre os praticantes da medicina não oficial, agora chamados de charlatões.

Schwarcz cita uma dessas demandas, do ano de 1902, onde o médico José Ribeiro Couto se coloca sobre essas práticas, escrevendo no jornal *Brazil Medico* que “o charlatanismo invade a profissão, reduz os nossos *intellectuais medicos* a um verdadeiro proletariado *scientifico*”. Em outra citação se afirma que “os charlatões e os burlões devem ser implacavelmente combatidos pois proliferam espontaneamente em nosso meio. Urge combater-los com vigor” (1993, p. 222).

A Era Vargas viria consolidar a perseguição às práticas de curandeirismo. Um dos maiores perseguidores dos praticantes das “curas ilegais foram os próprios médicos. Em *O medo do feitiço* Yvonne Maggie narra a perseguição do Dr. Leonídio Ribeiro, possuidor de um vasto currículo a serviço do Estado – médico legista da Polícia Civil em 1917 e diretor do Instituto de Identificação da Polícia Civil de 1930 a 1946 – contra o Centro Redentor, situado na cidade do Rio de Janeiro. Segundo as descrições, citadas por Maggie, o Centro parecia mais um manicômio ao estilo do início do século. Após assistir uma reunião de “cura” Dr. Ribeiro soube que no dia seguinte ocorreriam consultas médicas. Deixo o médico falar por si:

Informado de que havia naquele centro sessões diurnas de consultas médicas, voltei no dia seguinte na companhia do delegado, Dr. Augusto Mendes e policiais, conseguindo, então, prender, em flagrante de exercício legal da medicina, alguns de seus diretores e fechar o centro (*apud* MAGGIE, 1992, p. 211-212).

Nos processos judiciais pesquisados pela mesma autora vê-se a importância dos depoimentos médicos contra os curandeiros ou charlatões. Essa cruzada anti-charlatanismo atingiu ao novo Código Penal que entrou em vigência em 1940, substituindo o de 1891. O Artigo 157 de 1891, foi substituído, agora versando sobre o charlatanismo. Não há porque se acreditar que esse novo código tenha sido mais influente que o anterior. A sociedade, de então, conforme tentei demonstrar, não vivia uma relação de animosidade completa no que concerne a essas práticas curandeiras. A ausência de um Estado eficiente estimula o uso delas para soluções de problemas ligados à saúde.

### 3.2.2. Se a justiça é cega a sua lei é branca

Yvonne Maggie em *Medo do Feitiço*, faz uma interessante relação entre “a criação das instituições reguladoras do combate aos feiticeiros e associações que procuravam se diferenciar dos feiticeiros”. Reproduzo o quadro proposto pela autora:

**Quadro I**

1890- Decreto que institui o Código Penal	Miríade de práticas de cura e tipos de espiritismo. Existe apenas a Federação Espírita Brasileira como órgão centralizador.
1904- Criação do Juízo dos Feitos da Saúde Pública	
1927- Criação da comissão do delegado Mattos Mendes para a repressão ao baixo espiritismo.	1920- Criação da Umbanda por Zélio Moraes. Criação de federações e disputa entre elas (Centro Redentor e Federação Espírita Brasileira).
1934- Criação da 1ª. Delegacia Auxiliar especializada na repressão do baixo espiritismo.	As federações estabelecem acordos para livrar os seus associados da prisão.
1937- Criação da Seção de Tóxicos e Mistificação dentro da 1ª. Delegacia Auxiliar, especialmente destinada ao combate da mistificação.	1939- Criação da União Espírita da Umbanda do Brasil.
1941- Filinto Muller exige que os centros sejam registrados também na Delegacia de Política.	Ano do Primeiro Congresso de Umbanda no Rio.
1942- Promulgação do Código Penal que modifica o artigo 157 do Código Penal de 1890.	As federações já são organismos fortes, tanto as de umbanda quanto as de espiritismo.

Fonte: Yvonne Maggie, 1992, p. 192.



A partir desse quadro a autora postula a tese de que “tanto um lado quanto outro surgiu e se desenvolveu dentro de um mesmo panorama histórico de urbanização” (p. 192). Para fins dessa pesquisa interessa a relação dos intelectuais umbandistas e seus órgãos representantes, as federações e confederações, com as instituições que representavam os interesses dos porta-vozes da *alva nação umbandista*.

Antes de uma análise específica do quadro, acima exposto, vou retroceder até o período imperial para ver como a legislação e suas instituições se colocaram frente a essa questão.

A Constituição de 1824, primeira do pós-independência, instituiu em seu artigo 5 que:

A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo.

A Constituição de 1891 instituiu em seu artigo 11, parágrafo 2 que: “É vedado aos Estados, como à União: estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”; em seu Art.72, parágrafo 3 que:

A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 3º - 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.

No entanto o Código Penal de 1890, que antecede a constituição institui em seus artigos 156, 157 e 158 o seguinte texto:

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para facilitar e subjugar a credulidade pública.

Art. 158 – Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro.

Comparando os dois códigos pode-se perceber que as chamadas religiões de possessão foram excluídas do caráter, me perdoem a redundância, religioso. A permissão a todas as

religiões partia de um pressuposto que era da aceitação de um determinado campo como sendo religioso. O tripé básico da macumba – curandeirismo, magia e feitiçaria – a incluía dentro do campo das não-religiões e a inseria dentro do campo da criminalidade, por isso constante do Código Penal. A Liberdade proposta pela Constituição republicana encontra limites na concepção cultural do mundo da ordem sob o que vinha a ser uma religião ou não.

É ainda Maggie que chama atenção para a ligação entre os artigos, acima expostos, do Código Penal de 1890, com a questão higienista, desenvolvida no Rio de Janeiro no início do século XX. Em sua análise:

O regulamento sanitário e as leis referentes à Saúde Pública se reportam a esses artigos. Com a Reforma da cidade do Rio de Janeiro e com a discussão da necessidade de higienização travada por seus administradores, amplia-se o debate sobre o controle da magia e dos curandeiros. Em 1904, o Decreto n.º 1.151, de 5 de janeiro, que reorganiza os Serviços de Higiene Administrativa da União e possibilita o “bota abaixo” de Pereira Passos no Rio, define a competência do Juiz dos Feitos da Saúde Pública. Uma de suas funções é o julgamento dos crimes e contravenções de higiene e salubridade públicas, inclusive os tratados nos três artigos do Código Penal (1992, p. 43).

É ainda da República Velha, no ano de 1927, a criação da comissão do delegado Mattos Mendes que seria responsável pela repressão ao baixo espiritismo. A expressão “espiritismo”, que constava do artigo 157 do Código Penal de 1890, vem agora adjetiva de “baixo”. Isso se deve ao fato de que determinadas instituições das religiões de possessão, principalmente grupos de classe média do chamado kardecismo, tiveram influência para buscar uma diferenciação entre aquilo que eles praticavam – o espiritismo de base européia - e o que era praticado pelos chamados macumbeiros. A capacidade organizacional desse grupo, através da criação da Federação Espírita Brasileira (1890), além de possuírem um maior número de pessoas de extratos sociais “superiores”, possibilitou um maior diálogo com os poderes constituídos. Se isso não encerrou as perseguições a esses grupos com certeza as amenizou.

A Era Vargas (1930-1945) não traria mudanças significativas da lógica existente na República Velha. A Constituição de 1934 estabeleceria em seu artigo 17 que, parágrafos primeiro e segundo que:

Art 17 - É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:  
[...] II - estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;  
III - ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo;

No entanto é do mesmo ano a criação da 1ª. Delegacia Auxiliar que ficaria responsável pela repressão do baixo espiritismo. O não reconhecimento das religiões de possessão era mantido, reafirmando a diferença entre uma religião e aquilo que era praticado pelas religiões

mediúnicas, principalmente as agora rotuladas de baixo espiritismo, ou seja: as chamadas religiões “afro-brasileiras”.

É ainda durante a vigência da Era Vargas que outros códigos surgiriam sem alterar a realidade exposta. A Constituição de 1937 em seu artigo 32 instituí que “é vedado à União, aos Estados e aos Municípios: (...) b) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”.

A manutenção da liberdade, mais uma vez, viria acompanhada de um novo cerceamento. No mesmo ano seria criada a Seção de Tóxicos e Mistificação dentro da 1<sup>a</sup>. Delegacia Auxiliar, com fins específicos de combater as chamadas mistificações. A perseguição prossegue e, em 1941, Filinto Muller passa a exigir que os centros espíritas, que incluem todas as religiões mediúnicas, deviam ser registrados na Delegacia de Polícia Política.

Antes do final desse período ainda seria instituído o Código Penal de 1940. Nele o artigo 157, do código anterior, seria modificado, passando o texto a ser assim redigido:

Charlatanismo

Art. 283 - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Curandeirismo

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

As pressões dos organismos médicos, conforme exposto no item anterior, foram os grandes responsáveis pela inclusão da “nova” expressão charlatanismo (SCHWARCZ, 1993; MONTERO, 1985). A expressão curandeirismo que remetia mais a uma forma de “medicina tradicional” será desmembrada e seu novo congênere, o charlatanismo, se referiria mais ao caráter ludibriador agora também inculcado nos antigos curandeiros.

Concluindo esse capítulo espero ter demonstrado que a construção da *alva nação Brasil* despertou conflitos entre os macumbeiros-umbandistas e os outros mercados, quer de bens simbólicos – como no caso da Igreja Católica e do Kardecismo -, quer em outros mercados – como no caso do controle sobre as doenças e suas soluções e nas instituições públicas de controle sobre a sociedade, como o caso do poder legislativo, judiciário e os seus órgãos de repressão.

Não importa, para fins desse trabalho, se essas perseguições surtiram os efeitos desejados por seus produtores. O que importa é como, de forma coletiva ou individual, esses discursos canalizaram a produção literária da *alva nação umbandista* e a remeteram para fora

de seu *continuum* religioso, colocando-a mais como uma legitimadora externa, ao responder aos seus acusadores, do que como representante dos macumbeiros-umbandistas. São as marcas que esses ataques externos produziram na literatura umbandista que irei me ater no próximo capítulo, demonstrando o quanto esses influenciaram na criação da *alva nação umbandista*, distanciando-os da sua base religiosa.

## Capítulo IV

### A invenção da alva nação umbandista

Eu vou pedir licença a Zâmbi  
P'ra meio mundo eu governar  
Governo o sol, governo a lua  
Governo a terra, governo o mar

#### 4.1. Da sobrevivência do “Feiticeiro Negro”

A tese de que a Umbanda teria surgido de um grupo de classe média, egressos de centros kardecistas, defendida por Brown e seguida por outros intelectuais acadêmicos, não me parece factível (1985: 9). Apesar da autora relativizar essa questão, ela a coloca como seu ponto de partida. A sua opção por estudar a Umbanda através de seus setores de classe média é reforçada quando afirma que, ao estudar a o envolvimento da Umbanda com a política ela continuará a se “concentrar nas atividades dos líderes da Umbanda” (BROWN, 1985, p. 19). O conhecimento que os representantes intelectuais desses grupos demonstram ter sobre as práticas religiosas afro-brasileiras, aponta para outro caminho. Para dominar esse código ritualista, eles devem ter mantido um estreito contato com os terreiros de macumba, existentes desde o século XIX. É possível que eles compartilhassem de saberes religiosos diversos, como o código kardecista e o da macumba, mas não apenas do primeiro.

Não creio que seja uma questão de classe social mas de dinâmica cultural (HALL, 1997; GEERTZ, 1973; BHABHA, 1998). As discussões realizadas a partir de Baktin (1987), chamada por Gisenburg de **circularidade cultural**, e aprofundada no campo da História Cultural nos permite a utilização desse conceito. Mas do que culturas distintas o que é possível perceber é que a sociedade vive essa **dinâmica cultural** e através do uso da sua utensilagem mental ressignificam e se apropriam desse universo cultural disponível de acordo com as suas percepções e interesses. A religiosidade afro-brasileira, perdoem a redundância, é brasileira, e como tal produto dos contatos culturais e das transformações produzidas por esses contatos.

Conforme poderemos ver abaixo, diversos grupos, a priori, de classes sociais distintas, conviveram com essas expressões religiosas se identificando com elas de alguma forma.

O contato e a participação de “brancos” com as práticas de curandeirismo, magia e feitiçaria, elementos básicos da macumba, vêm merecendo registros desde o período colonial.

Ronaldo Vainfas desenvolve uma pesquisa sobre uma das primeiras práticas religiosas documentadas, que realiza uma inversão no fenômeno da dominação religiosa. Por volta de 1580 se desenvolveu a “Santidade de Jaguaripe”, no recôncavo baiano. Essa “abusão religiosa”, fartamente documentada pelo visitador do Santo Ofício, Heitor Furtado de Mendonça, revela a participação de brancos em uma seita controlada por índios que ressignificavam as práticas católicas segundo as concepções metafísicas desses índios (1995).

A inserção da mão de obra negra, de forma significativa, a partir da segunda metade do século XVI, colocaria em destaque a cultura negra como responsável pela introdução de outras práticas, também curativas, mágicas e de feitiçarias, no cotidiano da sociedade brasileira. A relação de brancos com esses grupos também foi documentada.

Montero, se utilizando de legislações municipais do Império, nos oferta alguns desses registros, como o que coloca, no ano de 1831, que:

Todo indivíduo, branco ou preto forro, que em sua casa fizer ajuntamento de pretos que dizem feitiçarias ou Bangalez, ainda mesmo que consista em sua casa desamparada por esta forma de seus senhores, incorrerá em pena de 15 dias de prisão e dez mil-réis de condenações pagos na cadeia (1985, p. 37).

Ou, um outro, de 1845, afirmando que:

Todo o que a título de curar feitiços, ou de adivinhar, se introduzir em qualquer casa, ou receber na sua algum para fazer semelhantes curas por meios supersticiosos e bebidas desconhecidas, ou para fazer adivinhar e outros embustes será multado, assim como o dono da casa... (1985, p. 37).

As participações de grupos não escravos nesses modelos religiosos continuam sendo apontados por intelectuais da nascente República brasileira. Nina Rodrigues, o pioneiro nos estudos da religiosidade “afro-brasileira”, registra em *O animismo fetichista* que, em relação à sociedade baiana:

Pode-se afirmar que na Bahia todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se tornarem negras. O número de brancos, mulatos e indivíduos de todas as cores e matizes que vão consultar os negros feiticeiros nas suas aflições, nas suas desgraças, dos que crêem publicamente no poder sobrenatural dos talismãs e feitiços, dos que em muito maior número, zombam deles em público, mas ocultamente os ouvem, os consultam, esse número seria incalculável... (1935, p. 186).

Um contemporâneo de Nina, o cronista João do Rio diz que “é provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros” (RIO, 1951, p. 34).

Ou ainda:

Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas e notas aos gritos dos negros malcriados que bradavam (RIO, 1951, p. 41).

Peter Fry, também recorrendo a João do Rio, diz que ele

descreve os centros de culto nos morros e mostra também como muitos freqüentadores eram membros da elite branca que buscavam comprar serviços mágicos a fim de derrubar rivais políticos e conseguir amantes. Ele descreve metaforicamente essa relação nos seguintes termos ‘somos nós que lhes asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz’. (...) Mais uma vez, os cultos, embora estigmatizados, pela classe dominante, eram usados por ela e se tornaram, de certo modo, dependentes dela (ESTERCI, 2001, p. 39).

Perdoe-me o leitor mas vou recuperar o trecho citado por Fry com mais riqueza de detalhes.

Vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras de *babaloxás e yauô*, somos nós que lhes asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz. O Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração. Exige, damos-lhe; explora, deixamo-nos explorar e, seja ele *maitre-chanteur*, assassino, larápio, fica sempre impune e forte pela vida que lhe empresta o nosso dinheiro (RIO, 1951, p. 35).

É possível perceber pelos relatos acima, que essa é uma sociedade que se exclui aferindo lugares distintos aos grupos sociais, assumindo identidades distintas. De um lado temos as senhoras distintas e enluvadas, os políticos e policiais; do outro os negros e negras, assassinos e larápios. Mas, é também, uma sociedade onde ocorrem encontros, trocas, combinações. Indo além, geram uma dinâmica que não nos possibilita uma análise isolada dessa produção cultural como sendo elemento de uma classe social. É na dinâmica da cultura que o mundo da ordem freqüenta as casas dos habitantes da desordem; onde se reúne a *caterva* (multidão) de feiticeiros negros que diante dos crimes – a feitiçaria é proibida por lei - saem “sempre impunes”, devido ao financiamento recebido dos homens da boa sociedade.

Hermano Vianna em *O mistério do samba* apresenta uma tese dessa combinação entre essas partes distintas da sociedade. Um encontro entre representantes do mundo da ordem – Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda – e do mundo da desordem – Pixinginha, Patrício Teixeira e Donga – é o *mott* para um caminho que busca explicar as combinações realizadas entre essas duas realidades. E é um mistério que, como o próprio autor afirma, explica mais que o “mundo do samba”, ele explica uma realidade brasileira (2002).

É Vianna ainda que nos fala da intimidade que modernistas brasileiros como Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral demonstravam possuir para com as “coisas brasileiras” ou sobre a visita realizada por Darius Milhaud, compositor francês, e Villa-Lobos a um terreiro de Macumba na década de 1910. Essa combinação entre o erudito e o popular é de tal forma significativa na tese do autor que, ao invés de utilizar a expressão aproximação para se referir à relação entre essas culturas, ele prefere o termo “redefinição” pois, segundo ele, “nunca houve uma ruptura ou afastamento radical nessa relação” (VIANNA, 2002, p. 97-98). Essas análises trazem a público a existência de um corredor que liga a *Casa Grande* e a *Senzala* de Freyre, ainda pouco visitado, nas análises dos intelectuais que se dedicam ao estudo da cultura brasileira.

Creio que os exemplos acima são suficientes para que se compreenda que é mais pertinente pensar, que os setores sociais que buscaram se identificar com a construção da *alva nação brasileira*, citados por Brown fossem frequentadores, quer como partícipes “ativos”, quer como “passivos”, dos rituais da Macumba e mais, que compartilhassem de um mesmo nicho cultural e que, ao se sentirem pressionados pela perseguição desenvolvida contra os elementos da cultura identificada como negra, na construção do Estado-nação brasileiro, buscaram se afastar dessa matriz negra, carregando consigo os aprendizados adquiridos nessa dinâmica cultural, através da forte presença desse modelo religioso na cultura brasileira.

#### 4.2. Se o feiticeiro é negro, o feitiço é de todos

Retornado ao período histórico que compõe a realidade acima, vamos nos deparar com o final da escravidão que veio a desfazer os limites sociais, antes existentes. O *status* de liberto não garantia mais ao não-escravo uma identidade própria. Ex-escravos e libertos, com a Lei Áurea, corriam o risco de serem incluídos dentro de um mesmo *status* social e, muitos brancos vinham recebendo tratamento jurídico ou policial discriminatório, sendo incluídos como membros das expressões religiosas, antes, específicas dos negros. Caberia a esses inventores da *alva nação*



*umbandista* configurar o seu discurso de acordo com o oficial, discurso esse, que buscava apagar o passado negro na construção da nação brasileira.

Se, por um lado, seria possível a esses formar um discurso que os apartava da identificação com as práticas negras, por outro, não seria o de abrir mão do mercado de bens simbólicos, proporcionados pela prática da macumba, caminho de crença, soluções de problemas e de melhoria na inserção social, práticas já há muito arraigadas na cultura brasileira

Esse era um capital simbólico caro a muitos, que buscavam ocupar um espaço dentro de uma sociedade excludente (BOURDIEU, 2000). Em outras palavras, seria possível que essa apropriação do universo cultural brasileiro, fosse realizado através de um discurso que execrasse o conceito pejorativo de macumba; mas, não seria possível excluir a importância que a macumba possuía no imaginário cultural brasileiro; ela já fazia parte da nossa cultura. Ela ocupava, e ainda ocupa, um papel de destaque em uma sociedade que, historicamente, reservou os direitos de acesso ao mundo da ordem como um privilégio aos mais abastados. Nessa realidade, a macumba se coloca como uma instituição capaz de resolver questões e de estabelecer pontes entre essas duas realidades.

Quantos pedidos de emprego foram realizados nesses terreiros. Quantas pessoas doentes buscaram a cura para seus males nesses espaços. Quantas injustiças sociais foram transformadas em trabalhos de magia, que buscavam sanar, o suposto erro, resgatando uma justiça social. Quanta respeitabilidade um líder religioso merecia de seu meio social e quantos benefícios ele poderia obter com essa inserção no mundo branco (BRUMANA & MARTÍNEZ, 1991).

E, não se engane o leitor, pensando que me refiro apenas às soluções metafísicas e espirituais; questões de fé. Ainda é João do Rio que afirma: “Há feitiços de todos os matizes, feitiços lúgubres, poéticos, risonhos, sinistros. O Feitiço joga com o Amor, a Vida, o Dinheiro e Morte”. Refiro-me, também, as trocas de favores, aos compadrios – não à toa os exus são chamados carinhosamente na Umbanda por compadres -, de troca de capitais simbólicos por favores materiais. Essa influência extrapola o campo do mundo privado, o da casa, para se espriar pelo da rua. É nesse espaço, público, que o poder do macumbeiro ganha notoriedade. É nele, que o cronista, acima citado, exagerando nas palavras, diz que são os “babalorixás que muitas vezes fazem os deputados e decidem o rumo da política nacional” (RIO, 1951, p. 38).

A Macumba, era literalmente uma instituição que atuava em um ramo de negócios que, tendo por ferramenta o poder espiritual, se propunha a alterar o *status quo* vigente. Com ela,

eram realizadas trocas no mundo da casa e no da rua; entre o mundo da ordem e o da desordem e, indo além, ela era uma realidade que extrapola os limites dessas supostas divisões. E, em tais negócios, a moeda circulante era o poder do feitiço, da magia ou da macumba.

Não é por acaso que, com o surgimento do projeto da *alva nação Brasil*, seriam criadas leis proibitivas, referentes às práticas ilegais da medicina, magia e curandeirismo, e que, temas como esses, tenham merecido tão destacada atenção de nossas autoridades competentes<sup>27</sup>. Em muitos espaços, aonde as benesses do mundo branco não chegavam, aparecia a macumba, realizando pontes entre essas duas realidades e propondo soluções para os problemas diversos.

A história da Macumba é a história, em suas raízes, de um Brasil negro e excluído, mas é também a história de um Brasil que vai se tornando mestiço. É esse um mundo de exclusões sim, mas o é também de ressignificações, apropriações e combinações. É nele que, “onde o olho não enxerga a umbanda é quem vê”<sup>28</sup>. Onde as instituições do império e da república nascente não estiveram presentes, por lá rufaram os tambores, clamando aos guias e orixás um lugar no mundo, transformando essa expressão religiosa em instrumental que tornasse os seus partícipes sujeitos de sua própria história. Por certo, alguns “protetores encarnados” – policiais, políticos, funcionários públicos, “senhoras enluvadas” etc -, em muitos momentos, ofertaram uma mãozinha aos “protetores desencarnados”. A Macumba era assim uma, já citada, “amante atriz”, da elite “enluvada” do mundo da ordem.

Acho que me desviei um pouco do objeto principal da pesquisa, a intelectualidade umbandista, mas creio ser necessário finalizar ainda essa análise. Permita-me o leitor apenas um último retoque nessa questão.

Um, dos muitos segredos da Macumba, foi revelado em *O segredo da macumba*, de Lapassade e Luz. A luta entre Umbanda e Quimbanda representando, respectivamente o mundo da ordem e o da desordem, foi a tese central dos autores. Ela revela a existência de um espaço de resistência do mundo da desordem ao mundo da ordem nos terreiros de macumba. Nela

A quimbanda exprime sempre o desejo total de libertação, o sonho de uma República negra – [onde] a libertação do homem oprimido e escravo será total ou inexistente.

---

<sup>27</sup> O Código Penal de 11 de outubro de 1890, instituiu em seus artigos 156, 157 e 158 a proibição de práticas de curandeirismo, ou medicina ilegal e de magia ou feitiçaria, também denominados de baixo espiritismo.

<sup>28</sup> Trecho de um ponto cantado em um ritual umbandista, recolhido por mim em um terreiro carioca.

Por outro lado a Umbanda conta a história da repressão sangrenta deste desejo, isto é, a submissão a “Oxalá” senhor do céu e da terra, o rei de Portugal e seu aparato colonial de repressão (1972, p. xi).

Essa constatação coloca o trabalho, um pouco esquecida, como obrigatória na discussão sobre a religiosidade “afro-brasileira”. Mais que uma carnavalização, ou inversão da ordem vigente por alguns momentos, como propõe Bakhtin para esse conceito (1987), nessa tese, o *feiticeiro negro* permanece vivo e disputando um lugar na sociedade brasileira.

Não se pode negar a carnavalização realizada nos terreiros. Camargo chama a atenção sobre essa questão, colocando-a como forma de “compensação da vida cotidiana” (1961, p. 124-5). No entanto, a prática da Umbanda ou Macumba, extrapola a esse momento de inversão. Mais que isso ela é, na produção citada, espaço de sobrevivência e, para tal, é mister que se acompanhe as transformações da nossa dinâmica cultural. Nessa análise os antigos *feiticeiros negros* deveriam resistir à *morte branca* e, fazer do mundo da magia e feitiçaria, o seu espaço de resistência, e reconhecimento, sem abrir mão das transformações que ocorriam em nosso universo cultural.

Ainda na análise dessa dinâmica entre os porta-vozes da criação da *alva nação Brasil e o cotidiano dos partícipes da macumba*, creio que se revela um outro aspecto, um outro *segredo da macumba*: parafraseando Romero, o *feiticeiro negro*, ao final do século XIX, foi como, “todo brasileiro”, “um mestiço, se não no sangue nas idéias”. Perceber a Macumba do final do XIX como algo pertencente exclusivamente a um mundo negro é formular uma falsa questão que se desdobrará em outra, também falsa, onde somente é possível ver a Umbanda como **surgindo** de um grupo de classe média, oriundo do kardecismo.

O *feiticeiro negro*, matriz africana da cultura brasileira há muito havia se amasiado com a Maria Padilha de Marlyse Meyer, que de amante de um rei de Castela se tornara Pomba-Gira nas macumbas brasileiras (1993) e com as iaras das mitologias dos povos indígenas. Desse amasiamento vieram os descendentes que aprenderam os muitos *segredos da macumba*. Essa mestiçagem tinha extrapolado o campo da etnicidade e penetrado na “alma” do brasileiro. Para evitar a “falsa questão”, que não explica a inserção do mundo branco na Macumba, é mais factível ver a Macumba como algo originário predominantemente do mundo negro sim, mas, ao

final do XIX e início do XX, já bastante compartilhado pelo universo cultural brasileiro; e esse sem cor e sem classe distintas<sup>29</sup>.

As combinações realizadas entre essas matrizes atualizaram o *feiticeiro negro* que, alias, estava acostumado historicamente a realizar “adaptações”. Afinal de contas, segundo o grande Oswald de Andrade em seu Manifesto Antropofágico, “somente a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (1990). Quanto mais ressignificações o feiticeiro negro realizava, quanto mais diversidades ele açambarcava, mais se tornava brasileiro e mais se tornava difícil de se ser identificado para ser alvo da morte branca.

Patrícia Birman em *O que é a Umbanda* coloca que “as linhas dos espíritos na Umbanda se traçam, se cruzam, se encontram de diversas maneiras, formando novas configurações, novos personagens que, apesar de tudo, guardam identidade com o princípio da religião” (1985, p.88)<sup>30</sup>. O “princípio da religião” é a questão central nesse outro *segredo da macumba*. As formas como ele se expressa variaram ao longo dos séculos no Brasil, mas o seu princípio, o uso do curandeirismo, da magia e da feitiçaria como armas de resistência, negociação e composição, que visavam transformar o *status quo* vigente, permaneceram intactas.

A plasticidade da Macumba permite que periodicamente novos elementos sejam introduzidos em seu cerimonial, ritual e panteão, sem que a sua essência se altere. Para citar como exemplo, o panteão umbandista, composto no início do século XX basicamente por caboclos, pretos-velhos, crianças e exus, vem sofrendo a incorporação de outras formas de manifestações, como boiadeiros, malandros, baianos, marinheiros, próprios das transformações culturais sofridas pelo povo brasileiro no percurso da sua história e do papel marginal, para o mundo da ordem, que esses personagens representam nas transformações históricas pelas quais passa a sociedade brasileira (SOUZA, 2001, p. 304-317; SÁ JUNIOR., 2003).

Utilizando esse corredor entre a *Casa Grande* e a *Senzala* ou, em outras palavras, partícipes dessa dinâmica cultural, foi possível, aos futuros inventores da *alva nação umbandista*

---

<sup>29</sup> A tese de Karasch sobre a Umbanda ser originária dos cultos Banto e que, ao contrário de um sincretismo – como sinônimo de mistura -, foi combinando outras práticas, mas mantendo a sua base, parece bastante interessante para analisar essas combinações (Karasch, 2000).

<sup>30</sup> A presença de grupos Banto nas regiões onde se desenvolveram cultos de possessão, como a Macumba, e sua estrutura religiosa, voltada para o culto aos antepassados, deixam rastros fortes de ligações entre essas “duas” realidades.

dominarem esses códigos religiosos e formular uma proposta de embranquecimento da Macumba.

Contudo, mais uma vez, não se iluda o leitor. Se o feiticeiro negro se tornou mestiço, a justiça continuou branca. Nos processos criminais que envolviam magia, curandeirismo e exercício ilegal de medicina, dependendo da ascendência étnica, ou, mais explicitamente, a cor da pele, o feiticeiro obtinha um resultado favorável ou desfavorável. Boris Fausto em *Crime e Cotidiano*, realiza uma análise de processos judiciais entre os anos de 1887 a 1924. Uma conclusão obtida foi a de que as absolvições e arquivamentos de processos ocorriam, de forma majoritária, quando o acusado era branco e de condenação quando no caso de um negro (1984). Se a Macumba ganhava tons mestiços, o feiticeiro mereceria tratamento diferenciado de acordo com a sua origem étnica ou social. Não se discutia mais a pertinência ou não da Macumba, mas a cor da pele e/ou a posição social de seus partícipes.

Assim, quando do alvorecer da República uma encruzilhada se colocava no caminho dos praticantes da Macumba, ou seja: como manter os benefícios, oriundos das práticas mágicas e feiticeiras, sem ser identificados com o mundo negro, parte de um passado cada vez mais desprezado no projeto teórico da construção do Estado-nação brasileiro? Para tal, duas respostas básicas seriam fornecidas. Dois projetos distintos mas que, de igual forma, reinterpretavam a cultura brasileira inventando, cada um a sua forma um passado mítico dessa religiosidade.

A primeira, aquela que deseja ver a origem da Umbanda em um passado milenar mítico e afastado do passado africano. Esse, em última instância, teria servido para macular a pureza religiosa umbandista. Os defensores dessa corrente podem ser encontrados no Primeiro Congresso de Umbanda, realizado no ano de 1941 (FEU, 1942).

A segunda, que pretende ver na **pureza racial negra**, tese defendida por Nina Rodrigues, a legitimidade de suas práticas. Nessa versão, a Umbanda seria originária da África e seria, justamente o passado africano, **não miscigenado**, que garantiria a sua legitimidade. Nesse grupo, se incluem os fundadores da Federação Espírita Umbandista, em 1952, que tinham como figura de destaque, Tancredo da Silva Pinto (PINTO, 1970) .

#### 4.3. O feitiço: da oralidade à escrita

As pesquisas propostas para essa dissertação ficaram restritas aos intelectuais umbandistas que, baseados nos pressupostos teóricos dos inventores da *alva nação Brasil*, fundaram a *alva nação umbandista*. Essa designação vem como um sinônimo de outras expressões que identificam as produções desse grupo como sendo o de uma *Umbanda Branca* ou *Umbanda Esotérica*.

Seguindo as propostas eugenistas, de embranquecimento racial, caberia aos intelectuais desses grupos praticantes, adequá-las aos seus propósitos. Era preciso embranquecer a macumba; extrair dela o que de negro houvesse. Seria preciso inventar a Umbanda. Essa seria adjetivada de branca ou pura.

Não se engane aquele que vê o final da macumba com o início da Umbanda literária e branca. Ainda hoje uma parte significativa dos seguidores das macumbas, apesar de se auto-definirem como umbandistas, não se vêem identificados com os teóricos dessa Umbanda<sup>31</sup>. A ausência dessa produção intelectual nos terreiros de Macumba é muito significativa. Para um setor significativo desse *continuum*, ler é um sinal de fraqueza mediúnica, já que os saberes religiosos devem advir do mundo espiritual, através dos ensinamentos dos guias espirituais (BRUMANA & MARTÍNEZ, 1991, p. 401; NEGRÃO, 1996, p. 327).

Outro aspecto que chama a atenção nos terreiros é o uso cotidiano da expressão Macumba para designar sua prática religiosa. Em muitos de seus pontos cantados eles ainda se referem a sua forma de expressão religiosa como macumba<sup>32</sup> e não como Umbanda. De igual forma, é corriqueira a expressão “vamos bater macumba” se referindo à realização de uma sessão de seu culto religioso.

Yvonne Maggie, em *Guerra de Orixás*, onde realiza um estudo de caso de um terreiro de Umbanda em um subúrbio do Rio de Janeiro, nos traz um exemplo disso. Em nota referente ao capítulo um ela diz que:

Os membros do terreiro estudado não viam, aparentemente, diferenças fundamentais entre umbanda, macumba e espiritismo. Falavam nos “fundamentos da umbanda” por exemplo, e sempre que se referiam a esses termos usavam trabalho: “ele trabalha na macumba” (2001, p. 135).

---

<sup>31</sup> Ver sobre o assunto: Birman (1985); Brown (1985); Brumana & Martinez (1991) e Negrão (1996).

<sup>32</sup> Por exemplo: “Foi nas almas, foi nas almas que conheci a macumba”, “Estava na beira da praia, chorou, chorou (...) Chora na macumba Iansã” (Pinto, s/d)

Essas “permanências culturais”, ainda são muito expressivas em um grande número de terreiros e, fora deles, na própria cultura brasileira que, através de músicas, poesias, nomes de lugares, enredos de escolas de samba etc. mantêm a Macumba presente na vida do povo brasileiro.

Para muitos, a adoção do termo Umbanda surge como uma defesa contra os ataques externos. Com o surgimento das federações e confederações foi possível receber apoio jurídico contra as agressões sofridas por parte do poder público. O lugar para nomenclaturar essas manifestações, por vezes, tão diversas, que açambarcavam o universo da Macumba estava em litígio na primeira metade do século XX.

A associação da expressão Macumba como sinônimo de Umbanda não foi a única forma de defesa encontrada pelos macumbeiros. Foi tentado também o batismo de Espiritismo, mas os kardecistas, já dominavam esse termo e bateram forte contra a tentativa de apreensão do mesmo pelos macumbeiros (CAMARGO, 1961, p. 14). A Macumba e os macumbeiros acabaram adotando de forma majoritária a expressão Umbanda para o seu culto e de Espíritas para se referirem a sua religiosidade.

A macumba, ainda é expressão de uso comum em nosso repertório cultural. Os trabalhos de campo, realizados nos últimos cinquenta anos, revelam isso. De Roger Bastide (1985), passando por Camargo (1961), chegando até Negrão (1996) as provas são contundentes. Aqueles que, como Ortiz, viram *A morte branca do feiticeiro negro* (1991), em parte se enganaram. Digo em parte, por dois motivos. O primeiro, porque certamente existe um número de terreiros que, através da dinâmica cultural, passou pelo “embranquecimento”. Mas, certamente, não são eles majoritários. E, em segundo, porque essa dinâmica permite trocas entre matrizes diferenciadas, não representando isso, uma perda de identidade, dos grupos envolvidos nessas aquisições (BAIRRÃO, 2002).

Cabe ainda destacar que, apesar da intelectualidade umbandista arvorar para si a criação da expressão Umbanda para designar o culto produzido por eles em seus trabalhos escritos, é factível pensar que a expressão Umbanda já existia como expressão cotidiana nos terreiros de macumba. A presença dessa expressão em centenas de pontos cantados, recolhidos por intelectuais umbandistas, mantidos vivos pela tradição oral dos terreiros reforça essa tese.

Arthur Ramos, um dos pioneiros nos estudos sobre religiosidade “afro-brasileira”, em *Introdução à Antropologia brasileira*, traz uma contribuição nesse sentido, ao dizer que:

O grão-sacerdote de Angola, o Quimbanda, passou ao Brasil com os nomes de Quibanda, Quimbanda, umbanda, embanda e banda (do mesmo radical mbanda), significando ora feiticeiro ou sacerdote, ora lugar da macumba ou o próprio processo ritual.

A palavra Umbanda, que é derivada de Ki-mbanda, merece um registro especial, pois tomou no Brasil o significado geral da própria religião dos negros do Rio de Janeiro (CARNEIRO, s.d.p., p. 285)

Tendo por base a pesquisa participante ou de campo, que realizei nas cidades do Rio e Janeiro (RJ) e Dourados (MS) (SÁ JUNIOR, 2003) e, as de outros intelectuais acadêmicos (BRUMANA & MARTÍNEZ, 1991; NEGRÃO, 1996) é possível afirmar que as Macumbas, também chamadas de Umbanda, se mantêm vivas nos terreiros. Elas continuam ocupando um papel que outras instituições deixaram vagas. Parafraseando um famoso compositor da MPB, eu diria que “há muito tempo eu ouço dizer esse papo furado que a macumba acabou, só se foi quando o dia clareou”. Os terreiros estão à espera de pesquisadores que possam fortalecer essa tese.

Mesmo em parte dos terreiros embranquecidos, a dinâmica religiosa é a mesma dos outros terreiros. Não nos enganemos com as aparências. A finalidade da maioria desse *continuum* religioso se mantém, basicamente, a mesma; utilizar as prerrogativas da magia, do curandeirismo e do feitiço, visando alterar o *status quo* vigente. São os favores materiais e espirituais, característicos de nossa sociedade, historicamente clientelista, que arrastam multidões aos terreiros, visando solucionar, por meios metafísicos, aquilo que as instituições do mundo da ordem não apresentaram soluções.

Assim, de volta aos intelectuais umbandistas, quero aqui apresentá-los, não como representantes, da totalidade ou da maioria, desse *continuum* religioso. Mais que representantes do universo religioso apresentado, permeado de resistências, trocas e combinações, quero demonstrar que esses intelectuais formularam seus discursos, criaram seu universo mítico, influenciados pelas transformações históricas pelas quais passou o Brasil no período de 1870 a 1945. Pretendo apresentar sua produção, como uma tentativa de legitimar as suas práticas religiosas, perante o mundo da ordem, uma legitimação externa, através da utilização do código proposto pelas vozes autorizadas, dos nossos intelectuais inventores da *alva nação Brasil* .



O caminho escolhido para esse momento da pesquisa foi o de analisar a produção intelectual umbandista, a partir dos conceitos fundamentais que nortearam a invenção da nação brasileira. E, partindo desses conceitos - mito fundador, progresso, civilização, cientificismo, pureza racial – explicitar como a invenção da *alva nação Brasil* foi basilar na construção da *alva nação umbandista*.

De que o projeto intelectual umbandista tinha, de forma intencional, a finalidade de se ver identificado com o projeto oficial de construção de uma história para o Brasil, disputando esse espaço com outras instituições religiosas. Para tal, foi realizado um “contorcionismo” das suas práticas religiosas para que pudessem caber na lógica desses conceitos. Foi uma tentativa de caricaturar o caricaturado. Negrão coloca que

“a racionalização do culto e da doutrina, entendida como a adoção, pela Umbanda, de um discurso pseudocientífico que a poria em compatibilidade com a ciência, limitava-se aos livros dos intelectuais umbandistas, muito pouco lidos (...) e ao universo de alguns poucos pais-de-santo mais próximos às federações.”(1996, p. 332).

Em meio a tantas mutações, o produto final acabou afastando os teóricos umbandistas da sua matriz religiosa, de seu *continuum* religioso.

## Capítulo V

### O Mito fundador da *alva nação umbandista*

Ô nego cambinda  
Que fala nagô  
É nego da costa fina  
É filho de babalaô

#### 5.1. Aqui, e só aqui, jaz o “feiticeiro negro”

Em sua busca de definir o conceito de mito, Chauí coloca que além do “sentido etimológico de narração pública de feitos lendários da comunidade” ele também possui um sentido antropológico. Nesse, a narrativa seria “a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade”. Esse mito se torna fundador quando ele se coloca como referente “a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo...” (2000, p. 9). Assim, teria sido construído o mito fundador do Brasil, como o resultado dos “conflitos e contradições” da crise histórica pela qual passava o Brasil, a partir da década de 1870, com a crise do império e de seu modelo escravista.

O mito fundador da *alva nação umbandista* se processa de igual forma. A sua invenção está associada a esta crise histórica e a uma busca de identificação dos intelectuais umbandistas com esse modelo sócio-político, proposto pelos intelectuais da *alva nação Brasil*, para o passado imaginado dessa nação.

Esse mito de fundação, talvez seja um dos poucos pontos comuns entre a intelectualidade umbandista, relatado em boa parte dessa literatura. Muitos desses intelectuais reconhecem na história de Zélio de Moraes, a história de fundação da Umbanda. Desde o Primeiro Congresso de Umbanda, realizado em 1941, esse mito fundador vem ganhando notoriedade. Mas, foi somente no livro de Saraceni, que o encontrei com a riqueza de detalhes que aqui exponho. Vou me basear nesse autor para fazer a análise do mito fundador da *alva nação umbandista*, sem contudo deixar de compará-lo com outros relatos similares.

Saraceni narra, em *Os decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda*, que no ano de 1908 o jovem Zélio Ferdinando de Moraes, então com dezessete anos, se preparava para ingressar na Escola Naval, após ter concluído o curso propedêutico, espécie de ensino médio, quando “fatos estranhos” começaram a acontecer. O jovem teria começado a apresentar comportamentos estranhos, onde

ora ele assumia a estranha postura de um velho, falando coisas aparentemente desconexas, como se fosse outra pessoa e que havia vivido em outra época; e, em outras ocasiões, sua forma física lembrava um felino lépido e desembaraçado, que parecia conhecer todos os segredos da natureza, os animais e a plantas (2003, p. 21).

A preocupação da família teria encaminhado o jovem a procurar auxílio na medicina, já que os “chamados ataques” não cessavam. Os resultados obtidos descartavam a possibilidade de “loucura”. Os próprios médicos sugeriram que fosse procurado um padre, pois “o garoto parecia estar endemoninhado”. A narrativa prossegue colocando que

como acontecia com quase todas as **famílias importantes** da época, também havia na família um padre católico. Por meio desse sacerdote, também tio de Zélio, foi realizado um exorcismo para livrá-lo daqueles incômodos ataques. Entretanto, nem esse nem os outros **dois exorcismos** realizados, posteriormente, inclusive com a **participação de outros sacerdotes católicos**, conseguiram dar à família Moraes o tão desejado sossego, pois as manifestações prosseguiram, **apesar de tudo.**” (2003, p. 21, grifos meus).

Sem sucesso na medicina e no catolicismo a família acabou seguindo a sugestão de alguém que disse ser aquilo “coisa de espiritismo” e encaminhou o jovem para a “recém fundada Federação Kardecista de Niterói”. Esse encontro entre o jovem Zélio e a Federação Espírita se deu no dia 15 de novembro de 1908. Lá os “ataques” aconteceram e houve um entabular de conversação entre um membro da federação, Sr. José de Souza, e as manifestações de Zélio. Médiun vidente, ou seja, capaz de ver os espíritos desencarnados, o Sr. José interpelou o espírito que via no jovem, perguntando:

Sr. José: Quem é você que ocupa o corpo deste jovem?

O Espírito: Eu? Eu sou apenas um caboclo brasileiro.

Sr José: Você se identifica como caboclo, mas eu vejo em você restos de vestes clericais.

O Espírito: O que você vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui padre, meu nome era Gabriel Malagrida e, acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da

Inquisição por haver previsto o terremoto que destruiu Lisboa em 1755. Mas, em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como caboclo brasileiro.

Sr. José: E qual é seu nome?

O Espírito: Se é preciso que eu tenha um nome, digam que sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não existirão caminhos fechados. Venho trazer a Umbanda, uma religião que harmonizará as famílias e que há de perdurar até o final dos séculos (p. 21-22).

O espírito continuou, segundo Saraceni, a responder uma série de perguntas, não narradas no livro. Mas, uma pergunta foi registrada. Sr. José teria perguntado ao espírito se já não existiriam religiões suficientes, dando ênfase para a existência do espiritismo (kardecismo). Sobre essa questão o espírito teria respondido que

Deus, em sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal: rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornam iguais na morte. Mas **vocês homens preconceituosos**, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se, apesar de não haverem sido pessoas importantes na terra, também trazem importantes mensagens do além? Por que o “não” aos CABOCLOS E PRETOS-VELHOS? Acaso não foram eles também filhos de Deus? (p.22, grifos meus).

Dando um caráter profético a sua mensagem o espírito teria dito que

este mundo de iniquidades mais uma vez será varrido pela dor, pela ambição do homem e pelo desrespeito às leis de Deus. As mulheres perderão a honra e a vergonha, a vil moeda comprará caracteres e o próprio homem se tornará afeminado. Uma onda de sangue varrerá a Europa e quando todos acharem que o pior já foi atingido, uma outra de sangue, muito pior do que a primeira, voltará a envolver a humanidade, e um único engenho militar será capaz de destruir, em segundos, milhares de pessoas. O homem será uma vítima de sua própria máquina de destruição (p. 22-23).

Finalizando, o espírito comunica a fundação da Umbanda que seria concretizada no dia seguinte, na casa de Zélio. Dando detalhes do culto religioso, ele diz que lá

haverá uma mesa posta a toda e qualquer entidade que queira ou precise se manifestar, **independente daquilo que haja sido em vida**, todos serão ouvidos e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos àqueles que souberem menos e **a nenhum viraremos as costas e nem diremos não**, pois esta é a vontade do Pai. (p.23, grifos meus).

O nome dado à casa de culto foi o de Tenda Nossa Senhora da Piedade, onde, “da mesma forma que Maria ampara nos braços o filho querido, também serão amparados os que se socorrem da UMBANDA”. O nome de Tenda seria justificado porque “Igreja, Templo, Loja dão um aspecto de superioridade, enquanto que Tenda lembra uma casa humilde (p.23).

Um equívoco de data, assaz interessante, ocorre nesse momento da narrativa quando Saraceni escreve que

dessa forma, em São Gonçalo das Neves, vizinho a Niterói, do outro lado da Baía de Guanabara, na sala de jantar da família Morais, um grupo de curiosos Kardecistas compareceu, no dia **quinze** de novembro de 1908, para ver como seriam estas incorporações, para eles **indesejáveis** ou **injustificáveis**. O diálogo do Caboclo das Sete Encruzilhadas, como passou a ser chamado, havia provocado muita especulação e alguns médiuns, **que haviam sido escorraçados de mesas kardecistas, por haverem incorporado caboclos, crianças ou preto-velhos**, solidarizaram-se com aquele garoto que parecia não estar compreendendo o que lhe acontecia e que de repente se via como líder de um grupo religioso, obra que deveria durar toda a sua vida e que só terminaria com a sua morte, mas que suas filhas Zélia e Zilméia prosseguem com o mesmo afã. (p.23, grifos meus).

Após o encontro do dia **quinze** de novembro de 1908 na Federação Kardecista de Niterói, Zélio se reuniria, no dia seguinte, em sua casa. Esta data também é registrada como sendo **quinze** de novembro. Teria ocorrido um erro gráfico, uma confusão do autor ou um ato falho, como nos diria o velho Freud?. Não me ocuparei desse aspecto agora. Voltarei à discussão mais adiante (p. 74).

Quanta riqueza contém esses relatos! Dessas páginas transbordam uma riqueza simbólica, de tamanha expressividade, que chego a temer a possibilidade de deixar escapar entre os dedos algo de muito significativo, ali exposto. Por onde começar? Opto por uma lógica simplista: começar do começo.

O mito fundador da **alva nação umbandista**, se inicia colocando a condição social e intelectual do jovem Zélio. Logo de início se percebe que ele não é um personagem qualquer. Aos 17 anos, o garoto “de família importante” já havia concluído o seu “curso propedêutico”. O texto não deixa margem para erros. Zélio pertence ao mundo da ordem e, por conseguinte branco. São credenciais desse mundo, na narrativa, a formação intelectual do jovem e a estruturação de sua família. Nela, havia médico e “até padre”. Essa é uma família branca e aristocrática que, por certo, encontraremos referências na família patriarcal de Gilberto Freyre, em sua *Casa Grande &*

*Senzala*. A sua origem está associada a essa *casa grande* e, logo de cara, distanciada da *negra senzala*. Ainda que os anos se distanciassem, do final do império e da abolição da escravidão, assim poderíamos definir a situação do jovem Zélio: “um sinhozinho” da casa grande de Freyre.

Essas credenciais são apresentadas por muitos outros escritores umbandistas. O domínio do código escrito, o grau de alfabetização, apresentação de patentes militares, conhecimento de outras línguas, citações de livros de importantes intelectuais, conhecimento histórico, apresentações se seus trabalhos feitas por nomes ou patentes importantes, são alguns requisitos bastante caros nas livros dos intelectuais umbandistas. Essas credenciais buscam afirmar o afastamento desse grupo do mundo negro e analfabeto.

A seguir, o mito de fundação realiza uma primeira aproximação entre a Umbanda que está sendo inventada e o seu passado negro e macumbeiro. Os “fatos estranhos” que acontecem com Zélio, se remetem a arquétipos de manifestações de espíritos na macumba. Os pretos-velhos e os caboclos. Nelas, o primeiro fala “coisas aparentemente desconexas”. Assim é o falar caricatural dos preto-velhos nos terreiros de umbanda. Falam com erros crassos da língua portuguesa e misturam, nessas falas, o português e reminiscências de dialetos africanos, simbolizando uma forma de falar dos escravos brasileiros.

Já, na referência ao caboclo, diversas mensagens subliminares são incutidas no texto. Esse, não é um caboclo qualquer, ele é um “caboclo brasileiro”. A afirmação de uma identidade nacional, está assim colocada. Os teóricos umbandistas se esforçam em apresentar a Umbanda como única religião nacional, verdadeiramente brasileira. A sua forma física de “felino lépido”, conhecedor dos segredos da natureza dos animais e das plantas, o aproxima do modelo indígena, desenvolvido por autores como José de Alencar, em seus romances indianistas.

Mas, ele não deve ser associado a um primitivo aborígine. Usando do recurso reencarnatório, próprio do espiritismo kardecista, esse caboclo ganha um passado, em “outras vidas”, intelectualizado e de sensibilidade metafísica. Sim, metafísica, o caboclo brasileiro já trazia de vidas passadas os dons mediúnicos, o que lhe permite, encarnado como o padre, prever o terremoto de Lisboa. Se em sua última reencarnação Deus lhe concedeu “o privilégio de nascer como um caboclo brasileiro”, as suas credenciais, de vidas passadas, lhe garante um lugar no mundo branco e intelectualizado, através da encarnação anterior, na figura do Padre Gabriel Malagrida.

Não é possível deixar de registrar, ainda sobre a figura do Caboclo das Sete Encruzilhadas ou Padre Malagrida, a lembrança que ele traz à tona sobre a igreja católica medieval e moderna. O relato não deixa de ser uma resposta às acusações que os macumbeiros e umbandistas sofrem da igreja, que os trata como atrasados, bárbaros e incivilizados, logo aquém de poder ocupar um espaço no progressista mundo da república. Ao lembrar o passado inquisitorial e das fogueiras católicas, a mensagem ganha um caráter acusatório. Ele traz à tona práticas que, por certo, seriam identificadas com os adjetivos acima imputados aos adeptos da Macumba e Umbanda.

Bairrão chama a atenção para um outro aspecto desse momento do mito. O fato de que o padre “perseguido” pela inquisição agora vem como precursor da Umbanda, que se coloca como “uma religião brasileira acolhedora de todos os excluídos” (2002, p. 65). O perseguido de ontem vem “acolher” os perseguidos e excluídos de hoje.

Outra aproximação realizada no mito com as práticas da macumba ainda se encontram implícitas no próprio nome do caboclo. O número sete é um número que foi absorvido pelos praticantes da Macumba, possivelmente oriundo de uma tradição européia<sup>33</sup>, e a palavra encruzilhada se refere a um espaço de cruzamento de duas estradas ou ruas, em forma de cruz, onde os adeptos deixam algumas oferendas ao orixá exu. As livros dos intelectuais viveram esse dilema de forma constante. Era preciso se afastar do mundo negro mas manter uma identidade que o fizesse reconhecido no *continuum* religioso. Assim, muitas vezes, o corredor que liga a *Casa Grande* à *Senzala* teve que ser percorrido. A exclusão, proposta pelos intelectuais umbandistas ao mundo negro, teve que conviver com a sua combinação (VIANNA, 2002). Não seria possível abrir mão de alguns aspectos cerimoniais, ritualísticos e do próprio panteão da Macumba. A negação desses elementos poderia levar a um risco de perda da identidade histórica da magia e do feitiço, no embranquecimento proposto, já que eles estavam profundamente identificados com o mundo da Macumba.

Sei que combinei dois momentos diferentes do relato apresentado do mito fundador umbandista. Não me proponho realizar uma análise linear. No entanto, para não confundir o leitor, sinalizo que estou retornando ao início do mito. É lá que a Umbanda passará por algumas provas de fogo. A primeira com uma outra arqui-inimiga, representante do saber oficial: a medicina.

---

<sup>33</sup> Sobre a influência de tradições européias na Macumba ou Umbanda, ver: Meyer, 1993.

É nesse terreno, bem representado pelas obras de Nina Rodrigues, que é possível encontrar uma grande oposição aos cultos “afro-brasileiros”. A inferioridade do negro é de origem racial. E, é através de uma patologia “animista-fetichista” que é possível compreender as manifestações religiosas desses homens. Para que não permaneça dúvidas sobre as naturezas distintas entre a Umbanda e a macumba, o mito fundador se submete a uma análise médica, recebendo um atestado de idoneidade mental. Após “um exame de vários dias” o médico, diga-se de passagem, também da família, encaminha a Umbanda, à sua segunda prova: a religiosa.

O poder da Igreja Católica será testado quando, por meio de um sacerdote, adivinhem, também tio de Zélio, ocorrerão algumas seções de exorcismos. Mais uma vez a Umbanda sai vencedora. Para não ficar em uma questão de família, o médium se sujeita a outros sacerdotes católicos. As manifestações continuaram acontecendo, demonstrando que aquela não era uma manifestação diabólica pois, se o fosse, seria exorcizada pelos poderes da Igreja Católica.

O próximo desafio é de um congêneres religioso que, habitando o mesmo espaço como religião de possessão, teria nesse encontro os marcos delimitadores entre os dois saberes. Foi assim na Federação Espírita Kardecista. Além desse momento, do mito servir como legitimador do passado branco e intelectualizado do Caboclo das Sete Encruzilhadas, como procurei demonstrar acima, ele também servirá a um outro propósito. E mais uma vez o mito se aproxima da macumba.

Esse momento do relato explicita, na visão dos intelectuais umbandistas, que condiz com relatos de pessoas frequentadoras de alguns terreiros<sup>34</sup>, o caráter excludente do Kardecismo (BRUMANA & MARTÍNEZ, 1991, p. 434). Acusados de representantes do “baixo espiritismo”, visão essa, legitimada pelos kardecistas, através de lógicas evolucionistas, que colocariam uma hierarquização entre os espíritos, os umbandistas se defendem. A resposta umbandista acusa os kardecistas de “homens preconceituosos” que estabelecem, além de hierarquias no mundo dos vivos, também gradações evolutivas para o “mundo dos mortos”. O Kardecismo é acusado de reproduzir no “mundo dos mortos” uma hierarquia própria do “mundo dos vivos”, ou seja, entre o mundo da ordem e da desordem, entre o mundo branco e o mundo negro e indígena.

A pergunta é clara: “Por que o ‘não’ aos CABOCLOS e PRETOS-VELHOS?” [sic] Quanto da excludência de Martius, Varnhagen, Sílvio Romero e Nina Rodrigues, dentre outros

---

<sup>34</sup> No Rio de Janeiro pude verificar esse discurso no Centro Espírita de Jesus, Tenda Cabocla Jurema, dentre outros. Em Dourados, MS, na Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá e Terreiro Ogum de Lei.



intelectuais, se encontra nessa pergunta. E, ela, ainda ecoa, sem uma resposta satisfatória para macumbeiros e umbandistas, nos terreiros que pesquisei.

Essa questão, marcaria uma importante diferença nas duas concepções religiosas, sobre a hierarquia dos espíritos. Na *alva nação umbandista* esses espíritos teriam lugar e, não um lugar inferiorizado; mesmo que fosse no “mundo dos mortos”. Nas macumbas cariocas esse fenômeno se repete. Ocorre uma carnavalização da sociedade vigente. Lá, muitos brancos, pertencentes ao mundo da ordem, se tornam menos importantes na hierarquia religiosa, comandada por caboclos – símbolo do indígena – e pretos-velhos – símbolo do negro escravo. Essa hierarquia espiritual é acompanhada de uma material, também carnavalizada. Nessa, homens e mulheres, oriundos do mundo da desordem, comandam os representantes do mundo da ordem. Negros, operários, analfabetos, muitas vezes estão à frente da direção de terreiros, ou ocupando posição de destaque, enquanto, brancos, doutores, intelectualizados ocupam posições subalternas nessa hierarquia. Se isso não se dá de uma forma absoluta nos terreiros, se dá de forma majoritária<sup>35</sup>.

O próximo passo do mito é o de demonstrar o poder profético da Umbanda que “nascia”. O caboclo então apresenta uma série de revelações sobre o futuro do mundo. Dentre outros, os que mais se destacam são as que se referem às duas guerras e a bomba atômica. A riqueza de precisão é impressionante. Comentando o mito, Saraceni escreve que “a história se encarregou de mostrar a exatidão das previsões do Caboclo das Sete Encruzilhadas” (p.23). Esse, era mais um atributo apresentado, sobre os poderes da Umbanda.

Após marcar o encontro para o dia seguinte, o caboclo explica o porquê do terreiro se chamar tenda. Mais uma vez, algumas críticas são feitas indiretamente. Nomes como, “Igreja, Templo e Loja”, não poderiam ser usados porque dão “um aspecto de superioridade”. Mas, essa superioridade recebe em oposição à expressão humildade. A superioridade de religiões, que apresentam o seu espaço de encontro em forma de igreja ou templo, ou de grupos, possivelmente maçônicos, que usam a expressão loja, é colocada de forma pejorativa. A superioridade aqui apresentada vem como sinônimo de orgulho e de vaidade.

Vou retomar, nesse ponto, a questão das datas, citadas anteriormente. É interessante notar, no relato de Saraceni, o equívoco em relação à data de 15 de novembro, quando ele repete a data de quinze de novembro, do encontro na Federação Espírita Kardecista, para o dia do encontro na casa de Zélio. Sei ser esse um equívoco de data. Outros autores apresentam, respectivamente, os

---

<sup>35</sup> Sobre o conceito de carnavalização ver Bakhtin, 1987.

dias quinze e dezesseis como sendo os dias dos dois encontros (RIVAS NETO, 1991, p. 25). O simbolismo do equívoco é que é interessante. O dia quinze de novembro tem, na história republicana brasileira, uma importância extremada. É nesse dia que ocorre a proclamação da república no Brasil. E, a cada ano, essa data é lembrada nas escolas, em cerimônias produzidas pelo governo e outros tipos de eventos.

É, por demais significativo, que o mito de fundação da *alva nação umbandista*, tenha a mesma data. Isso coloca a fundação da Umbanda associada ao nascimento da república. Essa associação está contida em produções dos intelectuais umbandistas. Ao se referir ao período que instaurou a república, Rivas Neto coloca que

a situação no século XIX, entre os anos de 1888 e 1889, em que fervilhavam as mudanças sociais, políticas e culturais, foi o momento propício para o plano astral superior imprimir uma mudança aos ditos cultos miscigenados, pois era inevitável e extremamente oportuno (RIVAS NETO, 1991, p. 25).

Nesse trabalho, o autor traz novos elementos ao mito de fundação da umbanda. Zélio faria parte de um segundo momento da fundação. O primeiro, seria o citado acima, quando o “plano astral superior”, liderado pelo Caboclo Curugussú<sup>36</sup>, vê no ocaso do império o “momento propício” para a fundação da Umbanda. Em nota de rodapé de página o autor coloca, ao se referir a esse primeiro momento, que “esse é o marco oficial do astral; oficioso ao plano físico”. Ou seja o surgimento da Umbanda está associado no mito de Zélio ao mesmo dia e mês do início da República. Rivas, aperfeiçoando o mito, consegue estender, também, ao ano de fundação da República. Assim, a Umbanda se identifica com a República em dia, mês e ano de fundação.

Apenas como registro, vale a pena destacar a idéia de purificação dos cultos “miscigenados” contido nesse fragmento de texto. Essa questão será trabalhada mais adiante, quando for feita uma análise da questão racial.

A correlação das duas datas não é exclusiva de um único autor. Epaminondas Oliveira, em *Aumbhandan – o elo de volta ao supremo*, ao se referir ao mito fundador, Zélio, lembra que “era aquela uma época em que o Brasil comemorava dezenove anos de proclamação da República do país” (1996, p. 30). A ligação entre as duas datas é, não só conhecida, como reafirmada por esses intelectuais.

---

<sup>36</sup> Segundo o Prof. Dr. Jorge Eremites, UFMS, especialista em história indígena, essa expressão se origina do Tupi e quer dizer alguém grande.

Finalizando a análise do mito, vamos ao encontro do dia dezesseis de novembro, realizado na casa de Zélio. Nesse momento, mais uma vez, o kardecismo é provocado. As pessoas que chegavam à casa do jovem médium tinham sido “escorraçadas de mesas kardecistas”. O motivo? receberem espíritos de “caboclos, crianças e pretos-velhos”. Aos dois arquétipos da macumba, já apresentados aqui, se une um terceiro: as crianças. Essa foi uma herança que a macumba herdou do candomblé. Nele se encontra o culto a “Beji” ou “Ibeji”, orixá representado por figuras de crianças. Como o culto fala na figura de dois irmãos gêmeos, possivelmente isso levou a uma associação com os santos Cosme e Damião do catolicismo. É dessa forma que ele se apresenta nas macumbas<sup>37</sup>. Os médiuns, ao receberem esses espíritos, passam a apresentar uma postura infantil, usando chupeta, falando errado, comendo doces e tendo outras atitudes, próprias de crianças. O mito fundador, mais uma vez se aproxima das tradições da macumba.

O mito analisado está, boa parte do tempo, dialogando com campos externos ao da Umbanda. Mais do que falar de si, o mito define a Umbanda pelo outro. Mas do que aquilo que ela é, se apresenta aquilo que ela não é. E sobre isso, pode-se dizer que ela não é de origem humilde ou negra, não é doente, não é demoníaca, não é baixo espiritismo.

Esse diálogo, entre intelectuais umbandistas e os grupos externos, não fica restrito ao mito fundador da *alva nação umbandista*. Ele irá perpassar por toda a literatura umbandista que, de alguma forma, estará se dirigindo a um outro. Prossigamos nesse diálogo.

---

<sup>37</sup> Sobre o mito ver: Prandi, 2001, 366-377.

## 5.2. A questão racial

Tentei apresentar no primeiro capítulo dessa dissertação como a questão racial, oriunda de discussões européias, aportou no Brasil, gerando teorias “originais” sobre o tema. A questão da pureza racial surge no Brasil, no momento que a delimitação social existente, a da escravidão ou liberdade, deixa de existir. A questão racial vem auxiliar na demarcação de uma nova fronteira social, onde a pureza racial e a origem européia branca, se tornam paradigmas para referendar a superioridade de uns e, logo, a inferioridade de outros. Essa questão irá merecer um grande destaque na literatura umbandista.

A produção intelectual de Nina Rodrigues e seus seguidores, iriam contribuir na formação do debate dos intelectuais da Umbanda, sobre a questão racial. Em *Africanos no Brasil e Animismo fetichista*, o autor desenvolve uma tese sobre a pureza racial negra no Brasil. Após admitir a inferioridade da raça negra (1977, p. 5), Nina desenvolve uma hierarquização entre os grupos, originários da África. Esses estudos viriam a formular a questão da “busca da África no Brasil”, já que o elemento norteador dessa hierarquização se encontrava na maior ou menor quantidade de permanências africanas nessas culturas. É de Romero a frase que coloca a África no Brasil ao dizer “que temos o material em casa, que temos a África nas nossas cozinhas como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões...” (1888, p. 10). Encontrar a África era encontrar uma pureza, ainda que negra.

Essa pureza ficou, entretanto, restrita ao grupo sudanês que, em boa parte, foi trazido como escravo para o nordeste brasileiro e, em especial, para a Bahia. Os nagô ou yoruba, como ficaram conhecidos genericamente os sudaneses no Brasil, foram eleitos por Nina como os portadores dessa pureza racial. Aos outros grupos e as suas expressões culturais, foi negada a pureza e as benesses que elas trariam.

A negritude, vista em um primeiro momento como sinal de inferioridade, foi transformada em elemento possuidor de positividade. Mas, isso não se deu no Brasil como um todo. Foi um fenômeno regional, restrito apenas ao nordeste brasileiro e, especialmente na Bahia. Guerreiro Ramos já havia atentado para essa questão, colocando-a como uma “patologia”, uma espécie de “complexo de inferioridade nordestino”. Exaltar o negro era valorizar o nordeste, denegrir o negro era denegrir o nordeste (RAMOS, 1957).

Se a exaltação da cultura negra nordestina nas obras de Nina e seus seguidores é colocada como uma bandeira em defesa desses grupos, no sudeste ocorre, justamente, o inverso. Ali, principalmente após a chegada maciça de imigrantes europeus na segunda metade do século XIX, a questão do embranquecimento da sociedade, como caminho para a evolução e progresso, se deu de forma mais acirrada. Para legitimar essa inferioridade regional dos negros, Nina produz uma tese que opõe os negros nordestinos aos do sudeste. Se os primeiros mantêm as tradições, a pureza, os segundos são vistos como distantes dessas origens africanas.

O debate de regional se desdobra em um de caráter étnico. Em oposição à superioridade nagô, será colocada a inferioridade Banto. Esta oposição, levada a diante, por seguidores de Nina, extrapolam o caráter regional e ganham fórum de disputas no próprio nordeste. Carneiro, ao se referir ao assunto, afirma que a influência espírita nos candomblés baianos teria levado a que, parte deles, passasse por um processo de degeneração e afastamento da sua matriz nagô, aproximando-se “do negro Banto e do chamado baixo espiritismo” (1991, p. 235).

Dantas, realiza uma magistral análise dessa oposição em *Vovó nagô papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Contrariando uma linhagem de intelectuais, que se inicia com Nina Rodrigues chegando a Roger Bastide, ela coloca como essa pureza foi construída por esses próprios intelectuais e, de como essa oposição, nordeste e sudeste, foi utilizada como bandeira do “regionalismo dos anos 30”. Coloca como a religião dos nagô, sai do campo da feitiçaria e ganha o status de religião, ao contrário de suas congêneres não-nagô, que se mantêm no campo da feitiçaria (1988).

A constatação de que a produção acadêmica privilegia o Candomblé, adjetivado de nagô, recebe agora a sua explicação. Ao procurar a *África no Brasil* os intelectuais elegeram os candomblés nagôs como ilhas desses africanismos. Logo, mereceram os mais aprofundados estudos. Ao contrário, os outros modelos degenerados, deturpados, não merecem o mesmo tratamento, já que, sem a **pureza**, são menos interessantes e profícuos para estudos que os primeiros.

Não deve causar espanto que, quando os primeiros intelectuais se dispuseram a estudar a Umbanda, essa irmã bastarda do candomblé nagô, vissem a sua origem na mistura. Arthur Ramos nos ofertou uma dessas pérolas ao explicar o nascimento da macumba - espécie de base para a formação da Umbanda - como o “sincretismo jeje, nagô, muçulmano, Banto, caboclo, espírita e católico (1942, p. 6)”.

Assim a Umbanda, a Macumba, os Candomblés de Caboclo e de Angola, na medida em que se afastam da pureza, são tidos como ‘degenerados’, ‘deturpados’, ‘sobrevivências religiosas *menos interessantes*’ (DANTAS, 1988, p. 21).

Ainda sobre a questão da pureza, cabe aqui uma reflexão proposta por Mary Douglas. Segundo ela, impuro é

qualquer coisa que está fora do lugar. (...) A impureza nunca é um fenômeno único, isolado. Onde houver impureza, há sistema. Ela é o subproduto de uma organização e de uma classificação da matéria, na medida em que ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados (s.d.p., p. 50).

A Macumba e os Candomblés não nagô, foram identificados como fora de lugar. O Império e a República, ao inventarem uma nação para o Brasil, relegaram aos representantes dessas culturas o papel de subalternos em suas nações imaginadas. Delimitando esse espaço, a pureza surge como antídoto a uma possível contaminação. Esta, ao contrário daquela, “é inimiga da mudança, da ambigüidade, do compromisso”. Pureza, como sinônimo de permanência, impureza como de ruptura. A permanência do passado inventado não deveria sofrer com a possibilidade de permanências e rupturas de um mundo real, oriundo da desordem.

A intelectualidade, mais uma vez, seria uma voz autorizada desse mundo da ordem, estabelecendo os limites de pertencimento a essa nação imaginada. Os intelectuais da *alva nação umbandista* atacariam essa questão, recusando o seu passado negro e recriando um outro, tão mítico como o da história brasileira, que tem início no paraíso terrestre da carta de Caminha.

### 5.3. A origem mítica da Umbanda

A origem mítica da Umbanda seria construída, ao longo das décadas de 1940 e 50, nas produções dos intelectuais umbandistas. Essa origem, que a princípio é diversa, vai ganhando uma homogeneidade no transcorrer dessas duas décadas. Contudo, essa construção, tem um elemento comum. Não ocorre, como pode parecer a princípio, uma negação de um passado africanista da Umbanda, o que se nega é a sua origem africana. Essa diferenciação possibilita realizar uma crítica ao período africano da Umbanda, sem negar as influências africanas na produção intelectual umbandista.

Originária de lugares e povos míticos ou muito antigos, a Umbanda teria uma longevidade tamanha que seria apresentada como religião ancestral. Grosso modo, esse caminho é apresentado como, partindo da Lemúria, passando pela Atlântida, dividindo-se em sub-raças – que ocuparam a América, a África e Ásia – chegando, de forma fragmentária aos dias atuais. Coube à “corrente do astral superior”, com o advento da república e da revelação feita por Zélio – vale lembrar, ambas em quinze de novembro –, depurar os equívocos, produzidos por essa longa caminhada, através de diversos povos (TRINDADE, 1991, p. 54).

Essa construção é desenvolvida tanto nos encontros desses intelectuais, na parte teórica de seus livros, como nos pontos cantados, também registrados nesses trabalhos. Consta na ata do Primeiro Congresso de Umbanda, de 1941, uma parte dedicada a explicar o passado histórico da Umbanda. Segundo seus organizadores, ele se encontraria na “antiga civilização, da idade média até aos nossos dias, de modo a demonstrar à evidência a sua profunda raiz histórica” (FEU, 1942, p. 4).

Um dos organizadores desse congresso, Diamantino Coelho Fernandes, confirma a tese acima ao escrever que:

Morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, - segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca – os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau em degrau, até ao nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida. (FEU, 1942, p. 46-7).

Corroborando com a origem mítica da Umbanda, Emanuel Zespo, em *O que é a Umbanda*, coloca que “todas as tradições religiosas, quer dos ários, quer dos semitas, quer dos

amarelos, quer dos ameríndios, teve por fonte primitiva a Atlântida, e esta, por sua vez, partiu da Lemúria” (1953, p. 15).

Outro intelectual, mais contemporâneo que Zespo, aprofunda, ainda mais, essa discussão. Segundo ele “a Umbanda teve sua origem há milhares de anos. Sua origem remonta aos tempos da Lemúria”. Essa, explica o autor, teria sido um continente que “abrangeia as Américas e a África juntas...”. O centro desse continente seria o que hoje é o planalto central brasileiro. Vale destacar, que esse livro foi produzido na década de 1980, quando já existia Brasília, capital do Brasil, e toda a sua mística sobre local de grande força espiritual<sup>38</sup>.

A civilização “Atlante”, seguindo os caminhos de Zespo e dos membros do Congresso, seria a sucessora dos lemurianos. Mas, ela teria sido dizimada por questões de “orgulho, vaidade e egoísmo”. Sobre o assunto o autor escreve que “nesse período negro da civilização atlante, a Umbanda começou a se fragmentar e a se deturpar” (RIVAS NETO, 1991, p. 24). O texto não deixa claro o sentido da expressão **período negro**, deixando uma dubiedade sobre, se o autor se refere a um domínio da “raça negra” ou se procura na expressão, apenas um sinônimo para a palavra dificuldade.

Mas à frente no texto, o autor se faz mais claro. Após passar pela Lemúria e a Atlântida, período governado pela **Pura Raça Vermelha**, do qual são descendentes os índios americanos, o autor chega ao Egito. A riqueza de detalhes justifica a longa citação abaixo.

O Egito, milenar império do continente africano, teve em sua poderosa civilização conhecimentos sobre a Umbanda, a qual era ensinada a raríssimos iniciados nos templos de Osíris e Ísis. Toda a Mesopotâmia também conheceu esses fundamentos. Os EGÍPCIOS, os MÉROE, os CALDEUS passaram esse conhecimento, da Umbanda, ao povo de **mídia**, os midianitas, que eram negros e tinham como grande líder e patriarca o poderoso **Jetro**, que viria a ser sogro de Moisés. Por aí já podemos observar como os Nagôs, os Angolanos, os Conguenses, em fragmentos muito deturpados, aprenderam e guardaram, através da tradição oral, os Fundamentos da Umbanda (RIVAS NETO, 1991, p. 24).

É possível, mergulharmos, ainda mais nessa questão, buscando na obra de Matta e Silva, mestre de Rivas Neto<sup>39</sup>, a explicitação do papel do passado negro na Umbanda. Em *Umbanda – sua eterna doutrina*, escrita em 1956, o autor afirma que “umbandismo não é africanismo. Isto é: não é e jamais o foi como muitos versem doutrinariamente – como pura e simplesmente sendo

---

<sup>38</sup> Essa tese não leva em conta que a separação dos continentes é anterior ao surgimento do hominídeo.



culto africano, chamado de candomblé”. E, seguindo a linha mitológica da origem umbandista, diz que o

vocábulo Umbanda (...) somente pode ser identificado – até o presente – dentro das qualidades de línguas mortas, assim como no sânscrito, no pelhvi, nos sinais védicos e diretamente, na língua ou alfabeto adâmico ou vatânico – dito primitivo da humanidade (1985: 24-25).

Buscando diversificar essas fontes, vamos a outro intelectual umbandista que, ao se referir à África como “a mãe da raça negra”, alerta: “Situio a raça negra com o tipo superior, **não no negro degenerado** mas no Abissínio e no Núbio, em que se conserva o molde da raça no apogeu” (OLIVEIRA, 1996, p. 40, grifos meus).

Outro intelectual importante na formação da *alva nação Brasil*, foi Lourenço Braga, também participante do Primeiro Congresso de Umbanda, de 1941, no qual foi apresentado o livro *Umbanda e Quimbanda*. No corpo do texto o autor não faz referência ao passado mítico da Umbanda. Mas, ao apresentar os pontos cantados, essa questão se revela, através das origens das entidades que ele recomenda sejam lembradas, através desses pontos. Assim, são registrados pontos cantados como os que abaixo reproduzo.

Ponto dos gauleses ou romanos

Gauleses, Gauleses,  
Nós somos soldados gauleses!  
Gauleses, Gauleses,  
Nós somos guerreiros de Umbanda!  
Gauleses, Gauleses,  
Viemos vencer demanda!

Ou ainda,

Ponto dos Aztecas

Azteca vem, Azteca vai,  
Nosso povo é valente,  
Tombam e não cai.

Outro, ainda,

---

<sup>39</sup> Matta e Silva passou em cartório um documento que colocava Rivas Neto como seu único representante (Rivas Neto, 1991, p. 21)

Ponto de Ory do Oriente

Ory, Ory, Ory do Oriente...

Ory chegou minha pai!

Ory baixou minha gente.

Ory vem de Aruanda,

Vem salvar filhos de Umbanda ...

Ory, Ory, Ory, do Oriente ... (BRAGA, 1957, p. 89)

Nesses pontos, povos e lugares, de tempos distantes, se confundem. Gauleses e romanos, da Europa, Astecas, da América e orientais, expressão normalmente utilizada para designar a Ásia, vem “baixar na Umbanda, auxiliá-la a “vencer demandas”. Merece destaque a expressão “aruanda”, muito usada, como origem mítica dos orixás, caboclos e preto-velhos. Essa expressão é, possivelmente, uma corruptela da palavra Loanda, atual capital da Angola, uma das bases de procedência dos escravos Banto para o Brasil. É interessante que os intelectuais, por mais que busquem uma distância desse passado negro africano, acabem por se aproximar do mesmo.

O afastamento da origem negra é apresentado como um pedido de passaporte ao mundo da ordem, ao se aproximar dos postulados propostos pelos intelectuais da *alva nação Brasil*. Seguindo essa lógica, o negro será colocado, na produção intelectual umbandista, como incivilizado e bárbaro. Tudo aquilo que se remete ao passado negro será encerrado dentro dos muros da magia negra ou, como se popularizou chamar, da Quimbanda. O lado branco, inventado por esses intelectuais, receberá o rótulo de Umbanda. A macumba seria dividida em duas. À primeira, a Quimbanda, caberiam todas as críticas, que o mundo da ordem – imperial e republicano – propunham. À segunda, a Umbanda, uma total identificação com esse mundo. Os mundos da barbárie e da civilização estariam representados nessas duas concepções. Mais uma vez é hora de virar a página.

## Considerações finais

Estão fechados nossos trabalhos  
E nós pedimos a proteção  
Ao Deus Pai todo poderoso  
E à Virgem da Conceição

Como uma boa gira é hora de “fechar os trabalhos”. O raiar de um novo dia se coloca à frente e se faz necessário encerrar o que se começou para que se possa inaugurar um novo tempo. Foram cerca de quatro anos envolvidos com esse projeto, o resultado final eu entrego à discussão acadêmica.

Vale lembrar que esse trabalho foi fruto de um estranhamento, sobre como um conjunto de livros umbandistas produzidos a partir da década de 1940 no Brasil, produziam um modelo de Umbanda tão distante das práticas de boa parte dos terreiros que tive a oportunidade de conhecer e/ou pesquisar. Esse foi o motor inicial desse trabalho. A partir desse incômodo iniciei uma pesquisa que buscasse esclarecer essa questão. A minha intuição me dizia que mais que uma resposta sobre a especificidade da questão eu poderia obter uma melhor compreensão da própria sociedade brasileira da metade do século XX.

As leituras desses intelectuais me remeteram a um conjunto de outros intelectuais, citados em suas obras, que, de uma forma ou de outra, estiveram presentes na construção dos conceitos de nação e nacionalidade brasileira. Uma nação que, a partir do século XIX, busca se livrar da pecha da escravidão e se aproximar dos conceitos europeus de civilização, modernidade, dentro de um caráter de explicação cientificista, através de um modelo evolucionista. É nesse caudal intelectual que os escritores umbandistas, aqui pesquisados, vão buscar identificar a religiosidade umbandista e, por conseguinte, afastá-la de seu mundo originariamente negro, pobre e de forte influência africana; elementos estes, vistos, a partir da segunda metade do século XIX como atrasados, bárbaros e involuídos. Apagar das práticas umbandistas essas marcas significava mais que simplesmente se afastar desse passado, significava se aproximar de um universo conceitual que desse credibilidade e legitimidade as práticas religiosas das quais esses escritores não abriam mão mas ao mesmo tempo percebiam e criam deveriam ser alçadas a um patamar mais de acordo com a modernidade proposta.

Debrucei-me durante um bom tempo sobre uma questão: por que não abandonar essas práticas e adotar outras, como o espiritismo europeu, que vinham embaladas dentro desses novos

modelos conceituais? Por que insistir em um modelo religioso tão renegado na proposta da criação de uma alva nação brasileira? A minha conclusão me levou a formulação de um dos principais elementos norteadores das pesquisas que continuo a realizar sobre o tema religiosidade afro-brasileira: o poder do feitiço. Falo de feitiço em uma acepção extremamente ampla. Refiro-me às possibilidades que o feitiço ou práticas mágicas oferecem aos seus usuários e de como elas ocupam um papel, ou diversos papéis, onde o Estado esteve historicamente ausente.

Em relação à primeira parte, as das possibilidades, como conviver, conhecer e praticar os poderes do feitiço trouxeram possibilidades de transformações na vida de seus partícipes, através de negociações, encontros com pessoas de diferentes grupos sociais, o uso desse poder como mercadoria – simbólica ou monetária -, enfim que ferramenta, que arma maravilhosa possui aquele que domina as práticas do feitiço ou dela faz uso. Esse é um universo cultural onde a crença nas práticas de feitiçaria açambarca boa parte daqueles que ou desembarcaram na América ou eram nativos daqui. Ele fazia parte de um imaginário pertinente a boa parte desses grupos, o que propiciava uma interlocução entre os mesmos, um diálogo sobre as questões e respostas para os problemas mais diversos apresentados pela vida.

No que diz respeito à Segunda parte, a da ausência do Estado, as práticas mágicas ou a feitiçaria ocuparam espaços que o Estado deixou em branco. Refiro-me a questões como a da saúde, da justiça, do trabalho, da moradia etc. Essas práticas reuniam conhecimentos da medicina natural e proporcionava à população curas, ou crença na mesma, para suas doenças de natureza física ou espiritual. Através de ervas, banhos, benzeduras, orações e despachos se prometiam curas que não eram obtidas em outros lugares. Em um século, como o XIX, quando o modelo escravista vai sendo, pouco a pouco abandonado, a vida de homens escravos, forros e livres pobres, cada vez faz mais parte de um amálgama de necessidades. Libertos, mas não inseridos na sociedade, os ex-escravos, necessitam de trabalho de moradia e de justiça social. “Onde o olho não enxerga / a Umbanda é quem vê”<sup>40</sup>. Onde a ausência do poder público se faz presente o feitiço vem ocupá-lo para atender as reivindicações da população. E o grupo que buscava soluções nessa realidade metafísica, como tentei demonstrar anteriormente, era bem mais plural do que simplesmente os ignorantes, os pobres, os negros, os escravos. A plêiade de pessoas que buscavam o feitiço como solução para os seus problemas era bem maior, incluindo pessoas como as “senhoras enluvadas da alta sociedade”.

Abrir mão desse capital e na crença que muitos dos seus adeptos depositam nele não fez parte dos planos dos grupos sociais que vestiram a camisa do embranquecimento social e, por conseguinte, religioso, das práticas mágicas de origem africanas como a Umbanda. Eles seguiram um outro caminho; embranquecer o feitiço, dar-lhe um *status* social aproximando-o dos pré-requisitos para fazer parte dos quadros pretendidos para a alva nação brasileira.

Algumas pesquisas acreditaram que eles obtiveram sucesso nesse processo, que teria ocorrido “a morte branca do feiticeiro negro”. Minhas conclusões foram outras.

Em primeiro lugar, vale ressaltar que esse movimento intelectual não passou despercebido pelos terreiros que ignoravam as tentativas de formar uma doutrina para a Umbanda. Em um meio adverso como historicamente tem sido o experimentado pelas classes menos favorecidas – etnicamente, socialmente e economicamente – a organização que os intelectuais umbandistas buscaram em federações e confederações, encontros e participações na vida política do país serviram de elementos de defesa das práticas religiosas desse vasto contínuo religioso umbandista. Ter na parede de se seu terreiro um registro de uma federação não significa uma submissão doutrinária desse espaço religioso a um grupo forâneo ao seu cotidiano religioso. Significava uma arma contra a arbitrariedade dos corpos de polícia e justiça que, desrespeitando as constituições vigentes, tratavam como caso de polícia as manifestações dos adeptos das religiosidades afro-brasileiras, onde, dependendo do prestígio da casa religiosa, poderia ser mais ou menos assediada por esses órgãos. Assim, as casas menos protegidas puderam buscar nas federações e confederações uma forma de unir forças ou poder utilizar, por exemplo, um serviço jurídico em momentos de conflitos.

Um segundo aspecto é que, de uma forma geral, a utilização dos serviços prestados por essas instituições religiosas aos terreiros não resultaram em um controle sobre os mesmos. A religiosidade afro-brasileira possui um caráter anárquico, em uma leitura ocidental, ou se preferirmos um caráter tribal, na africana. As relações entre as casas religiosas existem e muitas vezes são sólidas e duradouras<sup>41</sup>. No entanto elas se desenvolvem de uma forma muito específica. Ouso dizer que elas estão submetidas à reminiscência de uma lógica muito mais comum a uma

---

<sup>40</sup> Ponto cantado no “Centro Espírita Jesus”, Inhaúma, Cidade do Rio de Janeiro, captado por mim em 1998.

<sup>41</sup> Tenho acompanhado um terreiro de Umbanda em Dourados – Tenda Caboclo Tupinambá –, por cerca de 8 anos, e, ao longo desse período, registrei que eles realizam visitas periódicas a outros terreiros em dias de festas ou em algum ritual específico. Essas visitas tem sido realizadas em um mesmo grupo de casas religiosas que, em contrapartida, também realizam visitas ao terreiro citado.

África dos séculos XV a XII, onde reinos se formavam e mantinham contatos culturais com outros reinos, tribos, ou clãs, do que através de uma lógica ocidental. Se, por um lado, nessas sociedades existia uma hierarquia, uma espécie de vassalagem entre os grupos, por outro existia um espaço para a autonomia e alteridade. Aproximações e afastamentos se davam com grande constância de acordo com os interesses e possibilidades desses grupos (SOUZA, 2002).

## QUADRO EXPLICATIVO DAS FIGURAS

FIGURA 1 – Capa do livro *Trabalhos de Umbanda ou magia prática*. O autor, Lourenço Braga, é um dos organizadores do Primeiro Congresso de Umbanda realizado em 1941. A figura da capa busca relacionar a Umbanda com outros elementos exotéricos, planetários e de cores, visando dar um caráter científico ao livro.

FIGURA 2.1, 2.2, 2.3, 2.4 – Interior do livro “O que é a Umbanda”, de Emanuel Zespo, também participante do Primeiro Congresso de Umbanda, que busca relacionar, através das palavras colocadas, a Filosofia (p. 86), o evolucionismo darwinista (p. 87), o passado mítico (p.88), o Cristianismo e o Kardecismo (p.89), e o nacionalismo (p.90) com a Umbanda.

FIGURA 3 - Figura contida na obra “Noções de Umbanda e Quimbanda nas palavras de um preto velho”, de W. W. da Matta e Silva, propondo uma síntese religiosa e científica para explicar a xosmogonia umbandista.

FIGURA 4 – A utilização da numerologia na obra, *Umbanda de todos nós*, de W. W. da Matta e Silva, fazendo uma associação entre os números e o evolucionismo constante tanto no discurso cientificista do século XIX, quanto nas obras kardecistas (ver bibliografia).

FIGURA 5 – Mapa, da mesma obra anteriormente citada, que procura criar uma lógica entre os diversos orixás da Umbanda, através de uma correspondência entre os mesmos.

FIGURA 6 – Construção de uma lógica explicativa e delimitadora, da mesma obra anteriormente citada, para os pontos riscados (ver glossário) na Umbanda. Como boa parte da literatura esse modelo não reconhecido em boa parte dos terreiros de Umbanda que pesquisei.

FIGURA 7 - Ainda da obra supracitada de Matta e Silva a tentativa de associar os elementos científicos (plexos), com exotéricos (chakras), com os astros aos orixás da Umbanda.

FIGURA 8 – Uma nova tentativa, do autor acima, de associar a Umbanda com fenômenos da natureza como os quatro elementos, buscando uma aproximação com o discurso da Química.

FIGURA 9 – o AUTOR Rivas Neto, em sua obra “Lições básicas de Umbanda” busca relacionar os orixás e espíritos da Umbanda em um cadeia evolucionista e hierarquizada.

**FIGURA 1**



**FIGURA 2.1**

**FIGURA 2.2**

**FIGURA 2.3**

**FIGURA 2.4**

**FIGURA 3**

**FIGURA 4**

**FIGURA 5**

**FIGURA 6**



**FIGURA 7**

**FIGURA 8**

**FIGURA 9**

## Glossário

**Caboclo** – Manifestação de espíritos que incorporam nos médiuns da Umbanda. Apresentam semelhança mítica com os indígenas brasileiros.

**Erê** – Manifestação de espíritos que incorporam nos médiuns da Umbanda. No Brasil são associados aos espíritos infantis e aos santos católicos Cosme e Damião.

**Exu** – Manifestação de espíritos que incorporam nos médiuns da Umbanda. No Brasil são associados, por algumas pessoas, ao diabo católico.

**Guias** – Termo utilizado para designar os colares utilizados pelos médiuns como amuleto; sinônimo de espíritos protetores.

**Macumba** – Nome genérico que se dá as diversas formas religiosas que tem por base o culto aos antepassados de base banto.

**Médium** – Pessoa que incorpora os espíritos dos mortos.

**Paramentos** – Roupas e objetos utilizados pelos espíritos que os identificam perante os participantes dessas expressões religiosas.

**Ponto Cantado** – Músicas entoada(s) pelos participantes dos rituais de Umbanda durante os seus encontros.

**Ponto Riscado** – Desenhos realizados pelos espíritos que incorporam em seus médiuns com a finalidade de identificação, uma espécie de assinatura ou texto mágico.

**Preto velho** – Manifestação de espíritos que incorporam nos médiuns da Umbanda. Apresentam semelhança mítica com os escravos brasileiros.

**Quimbanda** – Gira de Umbanda realizada pelos exus; magia negra.

**Quizila** – Briga, conflito entre os participantes dos terreiros de religiosidade afro-brasileira ou entre os espíritos que se manifestam nela.

**Sessão** – Encontro dos participantes da Macumba ou Umbanda para fins religiosos.

**Terreiro** – Lugar onde ocorrem os encontros das macumbas ou Umbanda.

**Toré** – Religião misturada, falta de pureza.

**Umbanda** – Nome dado a religião que tem por base a Macumba.

## Bibliografia

- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Rio de Janeiro: Ática, 1989.
- ANDRADE, Oswald. Manifesto antropofágico. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1990.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. *Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista*. *Memorandum*, 2, 55-67. Retirado em 30/6/2003, da World Wide Web: <http://fafich.ufmg.br/~memorandum/artigo02/bairrao01.htm>. 2002.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- Estética da criação verbal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- O Candomblé da Bahia - Rito Nagô*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.
- BELLAMY, Richard. *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo: UNESP, ver ano.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 1998.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer Estilo Criando Gêneros*. Rio de Janeiro: UERJ/Relume Dumara, 1995.
- O Que é Umbanda?*. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense. Coleção Primeiros Passos. 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BROWN, Diana. *et al. Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero. 1985.
- BRUMANA, Fernando G. & MARTINEZ, Elda G. *Marginália Sagrada*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1991.
- BURKE, Peter (org). *A Escrita da História*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1992.
- CAMARGO. Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.
- Canabrava, Alice P. 1980: "Varnhagen, Martius e Capistrano de Abreu", in Separata do III Colóquio de Estudos Teuto-brasileiros, UFRS, POA
- CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1998.

- Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*, São Paulo: Studio Nobel: Instituto Cultural Ítalo Brasileiro-Istituto Italiano di Cultura, 1996.
- CARNEIRO, Édison. *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.p.
- Religiões Negras, Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 3a. ed. 1991.
- CARVALHO, José Murilo. *A Formação das Almas – O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999.
- CHARTIER, R. *A História Cultural - Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Memória e Sociedade, 1986.
- CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo (col. Mito História do povo brasileiro), 2000.
- CÓDIGO PENAL de 1890. In: <http://www.profpito.com/dirconst.html>, captado em 12/10/2003.
- CÓDIGO PENAL de 1940. In: <http://www.profpito.com/dirconst.html>, captado em 12/10/2003.
- CONSTITUIÇÃO de 1824. In: <http://www.profpito.com/dirconst.html>, captado em 12/10/2003.
- CONSTITUIÇÃO de 1891. In: <http://www.profpito.com/dirconst.html>, captado em 12/10/2003.
- CONSTITUIÇÃO de 1934. In: <http://www.profpito.com/dirconst.html>, captado em 12/10/2003.
- CORDELIER, Serge. (coord.) *Nações e nacionalismos*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar. 1983.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOUGLAS, Mary. *Ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.39, s.d.p.)
- DURKHEIN, Émile. *As formas Elementares de Vida Religiosa*, São Paulo: Paulinas, 1991.
- ESTERCI, Neide. et al. *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.
- Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- FAUSTO, Boris. *Crime e Cotidiano*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- FAUSTO, Boris. *Crime e cotidiano*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

- FERREIRA, A. B. HOLANDA. *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1986.
- FERREIRA, Marieta de Moraes (org). *História Oral: Desafios Para o Século XXI*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, Casa de Oswaldo Cruz, CPDOC, Fundação Getúlio Vargas, 2000.
- FRY, Peter. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GASPAR, Eneida D. (org). *Guia de Religiões Populares no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: CTC, 1989.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2000.
- HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. (orgs). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOBBSAWM, Eric. *Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- ISAIA, Artur César. *A Umbanda: as imagens do inimigo no discurso católico de meados do século XX*. In: [www.imaginario.com.br/artigo/a0031\\_a0060/a0056-01.shtml](http://www.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0056-01.shtml), capturado em 09/10/2003.
- Catolicismo versus Umbanda: lutas de representação e identidade nacional*. Revista de Ciências humanas, Florianópolis: EDUFSC, n.16, p.28-42, outubro de 1998.
- Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX*. In: Revista de Ciências humanas, Florianópolis: EDUFSC, n.30, p.67-80, outubro de 2001.
- O elogio ao progresso na obra dos intelectuais umbandistas*. In: [http://www.geocities.com/ail\\_br/oelogioaoprogressonaobra.htm](http://www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm), captado em 23/10/2003.
- KARASCH. Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro 1808/1850*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.
- KLOPPLEBURG, Frei Boaventura. *A Umbanda no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1961.
- LANDES, Ruth . *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2a. ed.2002.
- LAPASSADE, Georges. LUZ, Marco Aurélio. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LEAL, Vitor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 3a. Edição, 2001. *Medo de Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGNANI, José G. C. *Umbanda*. São Paulo: Ed. Ática. 1992.



- MARTIUS, C. F. P v. *Como se deve escrever a história do Brasil*, Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo VI, 1844.
- MATTOSO, José. *A escrita da história – teorias e métodos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- NEVES, Margarida de Souza. HEIZER, Alda. *A ordem e o progresso: o Brasil de 1870 a 1910*. São Paulo: Atual, (col. História em documentos), 1991.
- ODALIA, Nilo. *Formas do pensamento historiográfico brasileiro*. Anais de História, Fac. De Filosofia de Assis, n. 8, v. 8, 1976.
- ORTIZ, Renato. *A morte Branca do Feiticeiro Negro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- Mitologia dos Orixas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.
- RAMOS, Arthur, *O Negro Brasileiro*. São Paulo: Ed. Nacional, [1934],1940.
- REIS. J. Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagem a FHC*, Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2002.
- RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro – artistas da revolução, do CPC à era da tv*. Rio de Janeiro – São Paulo: Editora Record, 2000.
- RIO, João do. *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1951.
- RODRIGUES, R. Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional. [1933], 1977.
- ROMERO, S. *O evolucionismo e o positivismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria Clássica de Álvares & C, 1895.
- ROSENFELD, Anatol. *Negro, Macumba e Futebol*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. Baianos e malandros: a sacralização do humano no panteão umbandista do século XX. Artigo apresentado à Revista Fronteiras do Programa de Pós-graduação em História da UFMS, no prelo, 2003.

SOUZA, André Ricardo. Baianos novos personagens afro-brasileiros. In: Prandi, Reginaldo. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

TODOROV, Tzedan. Nós e os outros – *A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, F. Adolfo. História geral do Brasil. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia – EDUSP, [Coleção Reconquista do Brasil], 1981.

VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia - 1850*. Bahia: Corrupio, 1981.

VIANNA, F. J. *Evolução do Povo Brasileiro*, São Paulo: xxxx, 1933.

VIANNA, Hermano. *O mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 2002.

VOGT, Carlos & FRY, Peter. *Cafundó. A África no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

## Bibliografia umbandista

ANAIS DO PRIMEIRO CONGRESSO ESPÍRITA DO ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo: s. ed, 1947.

BRAGA, Lourenço. *Umbanda (Magia Branca) e Quimbanda (Magia Negra)*. Rio de Janeiro: Eco, 1957.

*Umbanda e Quimbanda – 2ª. parte*. Rio de Janeiro: Edições Spiker, 1961a.

FERNANDES, Diamantino Coelho. O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos. In: *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

FEU - FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

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

LANSDOWNE, Zachary F., *Chakras e a cura esotérica*, São Paulo: Roca, 1991.

MATA E SILVA, W.W. *A Umbanda de Todos Nós*. São Paulo: Ícone, 1996.

*Lições de Umbanda e Quimbanda na Palavra de Um Preto Velho*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1995.

*Macumbas e candomblés na Umbanda*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977.

OLIVEIRA, Epaminondas. *Aumbhandan – o elo de volta ao supremo*. Rio de Janeiro: Jotanesi, 1996.

PINTO, Altair, *Dicionário da Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, s.d.p.

PINTO, Tancredo da Silva. *A Origem da Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1970.

RIVAS NETO, F. *Lições Básicas de Umbanda*. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1991.

SILVA, Ornato J. *Iniciação de Muzenza nos cultos Bantos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

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

*Umbanda – sua eterna doutrina*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1985.

*Trabalhos de Umbanda ou magia prática.* Rio de Janeiro: Edições Spiker, 1961.

ZESPO, Emanuel. *O Que é Umbanda.* Rio de Janeiro: Biblioteca Espiritualista Brasileira, 1953.