



UMBANDA OU UMBANDAS? LEITURA SOBRE A FORMAÇÃO DE UMA ESCOLA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

CARNEIRO, João Luiz

*Professor Doutor do Programa de Teologia da Faculdade de Teologia Umbandista
joacarneiro@ftu.edu.br*

RIVAS, Maria Elise

130

RESUMO

A Umbanda possui múltiplas formas de percepção e análise no discurso científico. A proposta deste texto é compreender a umbanda valorizando a prática do *insider*. Muitas são as formas de entender a história umbandista que podem ser enfeixadas em três perspectivas: mito fundante do Caboclo das 7 Encruzilhadas, umbanda como movimento coletivo, e a umbanda como um constructo das décadas de 1920 e 1930. Todas serão discutidas na presente pesquisa.

Palavras-chave: Escolas das Religiões Afro-brasileiras, Mito Fundante, Umbanda.

ABSTRACT

Umbanda has multiple forms of perception and analysis in scientific discourse. The purpose of this text is to understand the Umbanda valuing the practice of insider. There are many ways to understand Umbanda history that can be bundled into three perspectives: the founding myth of the Caboclo 7 Crossroads, Umbanda as a collective movement, and Umbanda as a construct of the 1920s and 1930. All will be discussed in this research.

Keywords: Schools of Afro-Brazilian religions, Founding Myth, Umbanda.



Muito se pesquisou sobre o termo umbanda. Mas um autor religioso em especial promoveu uma das melhores buscas nos trabalhos acadêmicos para tal questão. Trata-se de Woodrow Wilson da Matta e Silva¹, fundador da umbanda esotérica.

Renato Ortiz (1991) reconhece em Matta e Silva o religioso que melhor concatenou de forma racional as ideias religiosas praticadas na umbanda e faz várias citações de sua doutrina como referência para compreender o movimento umbandista no que diz respeito ao ritual e a respectiva cosmovisão². Rivas Neto³ reconhece em seu mestre o preconizador da teologia que permitira ofertar importantes bases para fundação da Faculdade de Teologia Umbandista.

Sendo assim, a extensa pesquisa de Matta Silva (2004, p. 32-38) sobre o termo umbanda merece ser apresentada em detalhes. O autor foi em Nina Rodrigues, João do Rio, Manoel Querino e em nenhum momento localizou a palavra umbanda como religião. Sua pesquisa continuou com Arthur Ramos, um dos primeiros a localizar o vocábulo em África por meio da pesquisa de Heli Chatelain, e também não foi encontrado o vocábulo como forma de denominar a religião. O mesmo ocorreu ao estudar as obras de Edson Carneiro e Roger Bastide.

A pesquisa de Matta e Silva (2004, p. 37-38) também vai passar por Gonçalves Fernandes, Waldemar Bento, Donald Pierson e Gilberto Freyre. Em nenhum momento o vocábulo umbanda é encontrado nos termos como hoje a umbanda é aceita: o de culto organizado ou mesmo religião. A primazia desse feito se deve, no campo acadêmico, a Procópio Camargo (1961) a partir da década de 1960.

Isso não quer dizer que a inexistência do termo no significado de religião indique uma visão de não existência da prática umbandista. O próprio Matta e Silva (2007) não possuía essa visão.

¹ Woodrow Wilson da Matta e Silva, mais conhecido como W. W. da Matta e Silva ou Mestre Yapacany. Nascido na cidade de Garanhuns em 28 de junho de 1917, foi um dos mais importantes sacerdotes e escritores umbandistas. Fundou a escola de umbanda esotérica, publicou nove livros. O primeiro, “*Umbanda de Todos Nós*” em 1956. Seu último livro escrito foi “*Macumbas e Candomblés na Umbanda*” em 1970. Fundou e dirigiu também seu terreiro denominado “Tenda Umbandista Oriental” (T.U.O.), em Itacuruçá, no estado do Rio de Janeiro.

² “Um problema de escolha se coloca de início: visto que não existe uma classificação espiritual unanimemente aceita pelos teóricos, qual delas utilizar? A resposta pode ser dada facilmente se considerarmos que, apesar da alternância dos elementos no interior das classificações, a estrutura religiosa permanece fundamentalmente a mesma. Isto permite uma certa arbitrariedade na escolha daquela que nos parece ser representativa do pensamento umbandista. À guisa de descrição da organização espiritual, consideraremos a classificação estabelecido por Matta e Silva. A razão desta escolha é que o autor conseguiu, melhor do que outros teóricos religiosos, racionalizar o universo espiritual de forma coerente e profunda. As informações provenientes de outros autores serão consideradas, na medida em que elas esclarecem o quadro teológico da religião” (ORTIZ, 1991, p. 78). O livro que Ortiz utiliza em sua pesquisa é “*Umbanda de Todos Nós*”, edição de 1969 da Freitas Bastos.

³ Comunicação pessoal



Em 1978, Matta e Silva (2007, p. 21-22) descobre a obra que primeiro falou e descreveu a umbanda no Brasil com conotação de culto ou religião propriamente dita. Mais uma vez a contribuição veio do senso religioso.

E foi do mesmo Leal de Souza, com o mesmo título (...), de sua entrevista citada adiante – “Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda” –, editado em 1933, com 118 págs., nas antigas oficinas gráficas do Liceu de Artes e Ofícios, na Av. Rio Branco, 174, Rio. Esse “livrinho” de Leal de Souza é uma Coletânea de Artigos, desde “O Mundo Espírita (1925) até o “Diário de Notícias”, de 1932. (...) Foi ainda esse mesmo Leal de Souza quem *PRIMEIRO* formulou um conceito sobre Linhas de Umbanda (desde 1925). Reconheçamos que a Umbanda popular está “grávida” há 53 anos de 7 filhas gêmeas⁴ (grifo do autor) (MATT A E SILVA, 2007, p. 21)

Ainda sobre o “início” da Umbanda, Matta e Silva (2007, p. 34) entrevista alguns pais de santos que relatam suas vivências dentro do terreiro anterior a 1908, data associada ao mito fundante da umbanda apoiado por Leal de Souza e que será discorrido mais a frente. O médium Olímpio de Melo, por exemplo, trabalhava com o Caboclo Ogum de Lei desde 1904⁵.

O médium Nicanor, que recebia o caboclo Cobra Coral e o preto-velho pai Jacob desde 1890, realizavam suas sessões afirmando que *“eram no giradô da linha branca de Umbanda nas demandas e na caridade”* (MATT A E SILVA, 2007, p. 34). Sendo assim, faz-se necessário entender algumas possibilidades de compreender a umbanda.

A questão passa a ser: como compreender a umbanda relacionando o termo com a prática do povo de santo? Muitas são as formas que podem ser enfeixadas em três perspectivas: mito fundante do Caboclo das 7 Encruzilhadas, umbanda como movimento coletivo, e a umbanda como um constructo das décadas de 1920 e 1930 (RIVAS e JORGE, 2012, p. 122-123).

Sobre a primeira perspectiva levantada, ou seja, o mito fundante de Zélio e o Caboclo das 7 Encruzilhadas. Esse enredo é mais bem conhecido nas regiões sul e sudeste no país, no que pese a crescente disseminação desse mito por meio das mídias sociais e eletrônicas.

Como forma de ilustrar a ampla aceitação de tal mito, alguns historiadores constataram que: “A data tida como ‘oficial’ do nascimento da Umbanda foi 15 de novembro de 1908,

⁴ Cada filha seria um terreiro fundado sob as ordens do Caboclo das 7 Encruzilhadas.

⁵ O médium afirmava para Matta e Silva que praticava “a linha de Santo de Umbanda”. Trabalhava com o Caboclo Ogum de Lei, preto-velho de nome Pai Fabrício e com o Exu Rompe-Mato. Ou seja, entidades típicas da prática ritual umbandista (MATT A E SILVA, 2007, p. 34).



quando em uma sessão espírita kardecista, ‘manifestou-se’, pela primeira vez, no Estado do Rio de Janeiro, o Caboclo das 7 Encruzilhadas” (ISAIA, 1999, p. 103).

Não apenas a assimilação do povo de santo foi ampla. Ocorreu um trânsito para a sociedade civil como um todo também. Como registro dessa tendência de naturalização da fundação da umbanda na figura de Zélio, a presidente da república Dilma Rousseff assinou a lei que decreta o Dia Nacional da Umbanda em 15 de novembro, tomando como base tal mito⁶.

Muitos religiosos, acadêmicos e jornalistas discorreram sobre a história da umbanda a partir do Caboclo das 7 Encruzilhadas. Existem pontos comuns desse relato e os mesmos serão abordados agora.

Zélio Fernandino de Moraes possuía apenas 17 anos quando começou a sofrer problemas de saúde física e psíquica. Na época, sua família tentara vários procedimentos médicos e espirituais no catolicismo, porém sem sucesso. Diante disso, foi aconselhada a levar o jovem Zélio à Federação Espírita de Niterói presidida por José de Souza.

Essa ida de Zélio ao centro espírita ocorrera em 15 de novembro de 1908. Uma vez na federação, dentro do culto propriamente dito, o jovem foi convidado para participar da mesa. Subitamente ele sai do recinto. Passado algum tempo, retorna à mesa e coloca uma flor, mais precisamente uma rosa branca, em cima da mesma. Tal atitude gerou certo desconforto nos presentes, mas a atividade mediúnica prosseguiu.

⁶ “A presidente Dilma Rousseff assinou, na quarta-feira (16), a Lei 12.644 que decreta o Dia Nacional da Umbanda, a ser comemorado anualmente, em 15 de novembro. A decisão foi publicada no Diário Oficial da União desta quinta-feira, 17 de maio. O documento foi sancionado a partir do Projeto de Lei da Câmara nº 187 de 2010(...) 15 de novembro - A data já consagrada à comemoração da umbanda em diversos municípios brasileiros, refere-se ao ano de 1908, em que o médium Zélio Fernandino de Moraes recebeu, em Niterói, a missão de fundar o novo culto. Zélio foi acometido por uma inexplicável paralisia que os médicos não conseguiam conter, logo em seguida levantou-se normalmente e voltou a caminhar como se nada tivesse acontecido. Na ocasião, um amigo da família sugeriu uma visita a Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro, onde por meio de uma manifestação espírita de uma entidade denominada Caboclo das Sete Encruzilhadas foi anunciada a fundação de uma nova religião no Brasil” fonte: Fundação Palmares. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/2012/05/dou-publica-lei-que-decreta-o-dia-nacional-da-umbanda/> Acesso em 07 dez 2012.



Logo após a abertura dos trabalhos, muitos médiuns “incorporaram” espíritos de negros, índios e caboclos. O diretor do culto advertiu de tal prática os médiuns e as entidades⁷. Nesse instante, Zélio entra em transe e incorpora um caboclo, o Caboclo das 7 Encruzilhadas.

O referido caboclo se volta para todos os presentes e questiona a atitude preconceituosa para com os espíritos de negros e índios. Afirma, então, que no dia seguinte estaria na casa do “aparelho”⁸ para estabelecer um novo culto. Tal culto seria marcado pela inclusão de todos, incluindo as entidades que sofriam repulsa na mesa kardecista. Justificava que seu nome era “7 Encruzilhadas” porque, para ele, não haveria caminhos fechados.

No dia seguinte, 16 de novembro de 1908, na Rua Floriano Peixoto, número 30, bairro Neves em São Gonçalo (RJ), tal evento mediúnico teria ocorrido com uma assembleia composta por espíritas, curiosos e doentes. A comunidade iniciada por Zélio e Caboclo das 7 Encruzilhadas passaria a ser chamada Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade⁹.

Esse breve relato do mito fundante deve ser respeitado na sua condição apresentada, a mítica. Classificações do tipo “verdadeiro” ou “falso” não cabem. Trata-se de uma questão de fé para quem acredita ou não em tal relato. Contudo, essa abordagem toca a sociedade de lógica escrita. Sendo assim, os locais, registros e informações podem ser averiguados. É sobre este fato histórico-social que a presente pesquisa se interessa na compreensão da aplicação do termo umbanda à prática umbandista.

Zélio de Moraes, que no relato da sua doença, da posterior cura, e da revelação de sua missão especial para fundar uma nova religião chamada Umbanda fornece aquilo que considero um mito de origem da Umbanda. Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de Umbanda (BROWN, 1985, p. 10).

⁷ Existia com maior força do que hoje certo preconceito de kardecistas no que diz respeito à incorporação de entidades ligadas aos cultos afro-brasileiros. Normalmente, espíritos de índios, mestiços e escravos são encarados como menos evoluídos quando comparados aos espíritos de padres, médicos, freiras e de outras classes sociais que incorporam nos centros kardecistas. Normalmente, os espíritos mais ligados ao culto umbandista são proibidos de se manifestarem. Quando quebram o interdito, tendem a ser “doutrinados” pelos dirigentes da sessão espírita nas sessões típicas de desobsessão.

⁸ Jargão religioso que se refere ao médium que a entidade incorpora.

⁹ O referido terreiro existe ainda nos dias de hoje, mais precisamente em Boca do Mato, em Cachoeiras de Macacu (RJ), muito próximo ao ilê do falecido babalorixá e professor renomado José Flávio Pessoa de Barros.



Nas palavras de Brown, a importância de Zélio de Moraes é grande, mas não ao ponto de ser considerado fundador da umbanda. Seja pela característica plural dessa religião, seja pela falta de evidências mais fortes. Pelo contrário, a pesquisa histórica a nega. Sobre o último aspecto, Oliveira (2007) teceu os seguintes comentários:

Entretanto, consultando o Livro de Atas nº. 1 desta instituição¹⁰, constata-se que o cargo era ocupado por Eugênio Olímpio de Souza. E mais, não consta o nome de nenhum José de Souza entre os membros da diretoria e muito menos na relação de associados¹¹. Tampouco consta no referido livro de atas a realização de reunião naquela data. Segundo informações prestadas pela Diretora de Divulgação da Federação Espírita de Niterói (atual Instituto Espírita Bezerra de Menezes), Yeda Hungria, na ocasião a Federação ainda não dispunha de sede própria, ocupando uma sala na Rua da Conceição – Centro de Niterói –; portanto, não haveria condições do jovem Zélio buscar rapidamente uma flor para enfeitar a mesa (OLIVEIRA, 2007, p. 109).

A abordagem de Oliveira é considerada por Maria Elise Rivas e Érica Jorge (2012, p. 123) com maior proximidade não desse mito fundante, mas do segundo momento do recorte da presente pesquisa, ou seja, a umbanda como um processo coletivo.

Devo ressaltar também que o Caboclo das Sete Encruzilhadas não era um espírito qualquer, segundo o mito, ele fora o padre jesuíta Gabriel Malagrida em reencarnações anteriores. A presença do Catolicismo no mito da “anunciação” da Umbanda pode ser observada também num quadro onde fora pintado mediunicamente a imagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas. A pintura apresenta um indígena no primeiro plano, tendo no plano intermediário um mastro com a bandeira do Brasil tremulando e logo adiante sete caminhos unidos a um único ponto de origem e, no plano de fundo, há elementos relativos à natureza do nosso país¹². O quadro é simbolicamente riquíssimo, permitindo inúmeras interpretações. O que nos interessa aqui, entretanto, são os sete caminhos¹³ que o caboclo tem para percorrer no sentido de propagar a Umbanda. A união destes caminhos, a encruzilhada,

¹⁰ Federação Espírita de Niterói

¹¹ Na história colhida do Zélio, o presidente seria o senhor José de Souza, que nunca fora associado oficialmente à Federação Espírita de Niterói.

¹² Oliveira (2007, p. 109) faz menção a um quadro que teria sido uma pintura “mediúnica” retratando o Caboclo das 7 Encruzilhadas, cujo autor é o médium vidente Jurandy, no ano de 1949. Ou seja, Oliveira argumenta uma proposta de interpretação do mito de fundação tomando como base a percepção imagética de um adepto no final da década de 1940. Aliás, bem distante da hipotética data de fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Sobre o quadro em questão, cf. Adendo, item I.

¹³ Os sete caminhos estão ligados às sete encruzilhadas. O motivo do nome do Caboclo ser esse e não outro, fora dado no próprio mito: para o caboclo, não haveria caminhos fechados. Aliás, uma resposta muito mais próxima ao jargão umbandista do que associar as sete encruzilhadas com os sete dons do espírito santo propugnado pela doutrina católica.



lembra-nos a praça de muitas igrejas do interior, que oferece aos fiéis sete opções de trajetos para chegar até o templo. Estes caminhos fazem referência aos sete dons do Espírito Santo: Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor, cujos valores, são procurados no culto ao Divino Espírito Santo. A análise desta simbologia nos sugere a interpretação de que o Caboclo das Sete Encruzilhadas seria a manifestação de um “espírito santo”, talvez um anjo, que viria “anunciar” o início de uma religião que falaria aos humildes. Portanto, totalmente distante das interpretações que qualificavam as entidades da Umbanda como demoníacas (OLIVEIRA, 2007, p. 109)

No trabalho de Oliveira (2007) existe um “rebaixamento” do mito fundante de Zélio para a condição de “anunciador” da umbanda. Para sustentar tal movimento teórico, realiza paralelos com o catolicismo que estão mais próximos de uma invenção acadêmica com influências de dogmas católicos do que uma *práxis* religiosa umbandista. Inclusive a inexistência dessa relação com a prática se dá também por dentro da vida templária dos seguidores de Zélio, ou seja, daqueles que estão mais próximos das influências católicas.

Retomando os fatos que ensejaram a construção do mito fundante, os registros em livros de Leal de Souza (MATTA E SILVA, 2007) já evocados, bem como o advento de inúmeras instituições umbandistas no cenário carioca e fluminense no início do século XX, não permitem admitir uma percepção tardia do senso religioso sobre a história de Zélio Fernandino de Moraes.

Um caso típico é a primeira federação umbandista que se tem registro, a União Espiritista de Umbanda do Brasil – UEUB (BIRMAN, 1985, p. 87). Segundo seus atuais dirigentes foi fundada em 26 de agosto de 1939 e mantém sua sede funcionando até os dias de hoje na Rua Conselheiro Agostinho 52, Todos os Santos – Rio de Janeiro (RJ).

Todavia, Giumbelli (2002) ao analisar o mito fundante propriamente dito, o considera uma construção tardia. Ele lembra que textos acadêmicos e umbandistas em escala que colocam a posição privilegiada de Zélio Fernandino de Moraes como fundador, ou, pelo menos, pioneiro da umbanda são da década de 60. O volume aumenta justamente depois do falecimento do médium na década de 70 (GIUMBELLI, 2002, p. 189). Na vasta pesquisa em jornais religiosos, instituições e eventos de igual caráter, o nome de Zélio vai aparecer, mas certamente distante da ideia de fundador da religião de Umbanda (GIUMBELLI, 2002, p. 194).



Ainda sobre o mito fundante, é interessante observar o discurso do nativo, ou seja, dos próprios dirigentes da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Maria Elise Rivas (2008) consegue acessar registros de vídeo onde Rivas Neto entrevista Zélia e Zilméa de Moraes – filhas carnais de Zélio – que, quando em vida, foram também as dirigentes da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. As próprias filhas reconhecem que Zélio teria recorrido à umbanda antes de iniciar o seu próprio culto.

Zélia:-“O meu avô era espírita, mas espírita kardecista, então o meu pai ficava com ele naquela mesa. O senhor sabe o que é uma mesa kardecista? Mas, o meu pai ficou doente e teve que recorrer a umbanda, porque era uma doença mais espiritual, mas meu avô não aceitava... nem aceitava os caboclos. Tanto é que eles recebiam os caboclos na mesa, não queriam que os caboclos levantassem. Até que viram a caridade que os caboclos faziam”.

Pai Rivas:- “Me desculpe, mas como assim recorreu a umbanda?”

Zélia:- “A uma rezadeira. Ele recorreu a uma rezadeira. Cândida! Uma preta. Ela não tinha centro, não tinha nada, trabalhava num quarto. Trabalhava com uma entidade chamada tio Antonio. Nós achamos que aquilo era uma manifestação da umbanda. Aquele bem, aquela caridade que ele prestava. O chefe (caboclo das Sete Encruzilhadas) baixou no meu pai quando ele já estava bom e, marcou a data da fundação da Tenda Nossa Senhora da Piedade.” (RIVAS, 2008, p. 13).

As evidências e argumentos dos acadêmicos e *insiders* apresentados afastam a ideia de que Zélio Fernandino de Moraes teria fundado “a” umbanda, mas sim “uma” umbanda. Fazendo uso do aparato teórico aqui exposto, certamente é possível afirmar que Zélio fundou uma de suas escolas, a “umbanda branca”¹⁴, com fortes influências do catolicismo¹⁵ e do espiritismo¹⁶. Sobre essa percepção de Zélio com a umbanda branca, Patrícia Birman (1983) argumenta que o referido médium pertencia à memória apenas desse seguimento.

O segundo momento onde a prática umbandista pode ser encontrada, compreende que a umbanda não surgiu a partir de uma única pessoa ou grupo, mas um movimento realmente coletivo. Essa construção coletiva pulula em vários estados do Brasil, em datas diferentes e vai se concentrar na região sudeste a partir dos rituais denominados macumbas.

¹⁴ Também conhecida como umbanda cristã.

¹⁵ O nome da tenda e o importante papel dos santos e santas católicas em sua liturgia.

¹⁶ A origem religiosa de sua família e da maioria dos médiuns que formaram o seu grupo religioso acabaram por determinar muitas das práticas e crenças. A influência dos livros e da cosmovisão espírita está expresso até na ata de fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.



Rivas Neto (2012, p. 49) compreende o mito de fundação da umbanda dispensável e se fosse necessário pensar em um “início” da religião, ele certamente seria marcado pelo coletivo. Como, aliás, é a realidade de terreiro: só faz sentido em comunidade. Maria Elise Rivas e Érica Jorge defendem que por volta de 1720 já havia um culto sincretizado de elementos africanos, ameríndios e indo-europeus com vários elementos que remetem à umbanda, por exemplo: curas espirituais, adivinhações, presença de espíritos, danças e toques (RIVAS e JORGE, 2012, p. 123).

Maria Elise Rivas (2008) evoca dois personagens históricos que expressam tal característica umbandista antes de 1908. O primeiro, Juca Rosa¹⁷. Antes de se tornar um “feiticeiro” famoso, era alfaiate. Trabalhava com a entidade Pai Quibombo desde 1865 (RIVAS, 2008, p. 78).

Segundo João Maria da Conceição, testemunha do que Juca Rosa fazia, ele exercia a feitiçaria pelo menos desde 1861 (SAMPAIO, 2000, p.124). Juca Rosa “recebia espíritos em seu corpo (...) e então passava agir como Pai Quibombo, e não mais como José Sebastião da Rosa” (SAMPAIO, 2000, p.189). As influências africanas no culto são evidentes. Quando não estava incorporado com Pai Quibombo, estava com Pai Vencedor ou Pai Zuza, alusão direta aos pretos-velhos.

Em sua rito-liturgia havia a presença de um altar, segundo Sampaio (2000), parecido com um oratório, revestido de uma colcha e coberto por renda. Maria Elise Rivas (2008, p. 79) lembra que em 1865 o candomblé de caboclo ainda não existia. Ou seja, a prática de Juca Rosa não era candomblé de caboclo, esta muito mais próxima com a macumba, um princípio de umbanda.

O segundo personagem evocado por Maria Elise Rivas (2008, p. 87-88) está situado em Sorocaba. João de Camargo, no final do século XIX, se envolveu com o espiritismo, cristianismo de forma muito peculiar. Além disso, as influências indígenas também foram presentes em sua vida pessoal e religiosa (ADOLFO FRIOLI e FRIOLI, 1999).

Contudo, a influência cristã era predominante. Ao fundar sua casa de oração, a Capela do Bom Jesus da Água Vermelha em 1906, alguns elementos da igreja tornam-se importantes, pois facilitam a compreensão de sua prática religiosa (ADOLFO FRIOLI e FRIOLI, 1999).

¹⁷ Sobre a história de Juca Rosa, os relatos da teóloga se baseiam em (SAMPAIO, 2000).



O altar principal continha imagens católicas: Senhor Bom Jesus do Bonfim, Menino Jesus de Praga e Nossa Senhora da Ponte. Até o altar, uma profusão de fotografias ficava fixada nas paredes. Outras imagens cultuadas no panteão africano e brasileiro como “índios e caboclos” também estavam presentes. Esse sincretismo imagético é característico dos cultos umbandistas (ADOLFO FRIOLI e FRIOLI, 1999).

Outros importantes cientistas, tanto sociais como da religião, apresentam argumentos que falarão a favor desta segunda corrente, ou seja, uma reconstrução coletiva da umbanda.

Ainda ao tempo das reportagens de João do Rio, os cultos de origem africana do Rio de Janeiro chamavam-se, coletivamente, *candomblés*, como na Bahia, reconhecendo-se, contudo, duas seções principais – os *orixás* e os *alufás*, ou seja, os cultos nagôs e os cultos muçulmanos (*malês*) trazidos pelos escravos. Mais tarde, o termo genérico passou a ser *macumba*, substituído, recentemente, por *Umbanda* (grifo do autor) (CARNEIRO, 2008, p. 139).

Esse excerto, originalmente escrito por Edson Carneiro em 1960, oferta pistas de como a umbanda vai se formando de diversas maneiras. Nessa abordagem, a umbanda vem das práticas de candomblé, provavelmente, banta¹⁸ (RAMOS, 2003, p. 85-113). Afinal, é essa nação que está mais propensa ao sincretismo e possui grande influência na consolidação das macumbas cariocas.

No mesmo texto, compreende as divindades da umbanda em três grandes grupos: orixás nagôs, caboclos e os *cacarucai* (pretos-velhos). Esses últimos componentes da chamada linha das almas (CARNEIRO, 2008, p. 140). Os mesmos elementos encontrados na prática ritual de Juca Rosa e João de Camargo.

A terceira perspectiva entende a umbanda nascendo entre 1920 e 1930. Tal percepção se deve em muito ao fato de que ela não está dissociada com a mudança de certas posturas de espíritas da classe média da região sul-sudeste (SILVA, 2005, p. 106). Essa abordagem é a mais aceita pelas ciências sociais.

Renato Ortiz (1991), para compreender a umbanda, lança mão do contexto sócio econômico do Brasil. Ele se posiciona na década de 30, quando Getúlio Vargas toma o poder e, de certa maneira, divide a história brasileira.

¹⁸ Opinião compartilhada por Malandrino (2008).



Essa divisão está muito relacionada com a saída da centralidade econômica da sociedade agrícola, para a entrada da urbanização, industrialização, enfim das sociedades classistas. Essas mudanças vão produzir claras alterações no sistema político. Nasce uma nova ordem social (ORTIZ, 1991, p. 32).

Diana Brown (1985, p. 9) vai situar o início da umbanda em meados da década de 20, como iniciativa clara dos espíritas de classe média que incorporaram parte das práticas das religiões afro-brasileiras. Mas, a autora também procura trabalhar o viés aqui colocado. “Os primeiros passos da Umbanda coincidiram estreitamente com a subida de Vargas ao poder em 1930. (...) A fundação da Umbanda fez parte dessas relações de classe urbanas em processo de mudança” (BROWN, 1985, p. 12-13)

O terceiro momento de compreensão da umbanda está mais interessado não nas raízes do macumbeiro, mas como essa camada da sociedade urbana, notadamente no eixo Rio-São Paulo, reinterpretou a prática da macumba, preocupada com a constituição de uma religião “genuinamente”¹⁹ brasileira.

Ortiz (1991, p. 33) vai além. Mas do que conservar parte das tradições afro-brasileiras, como esse processo de reinterpretação foi necessário para sobrevivência, culminando com normalizações e codificações por parte dos intelectuais umbandistas. O argumento de Ortiz tem fundamento.

A realização dos congressos de umbanda por parte de seus adeptos no Rio de Janeiro, de fato, possuía o interesse de codificar a umbanda. No século XX foram três. O primeiro em 1941, o segundo em 1961 e o terceiro em 1973. Por exemplo, no primeiro congresso foi registrado como sua principal preocupação etnocêntrica:

Fundada a Federação Espírita de Umbanda há cerca de dois anos, o seu primeiro trabalho consistiu na preparação deste Congresso, precisamente para nele se estudar, debater e codificar esta empolgante modalidade de trabalho espiritual, afim de varrer de uma vez o que por aí se praticava com o nome de Espiritismo de Umbanda, e que no nível de civilização a que atingimos não tem mais razão de ser (ANON, 1942).

¹⁹ Para essas umbandas praticadas no eixo Rio-São Paulo a partir da década de 1920 fica um tanto contraditório afirmar serem de prática genuinamente brasileira quando estão preocupados e calcados em releituras constantes do espiritismo de Allan Kardec, francês. Lembrando que o kardecismo só floresceu no Brasil, e rapidamente distanciou-se das raízes francesas.



Essa tentativa de codificação passou por estratégias diferentes, “a versão que predominou no 1º Congresso localizava as referências originais da umbanda nas tradições místicas orientais; já no 2º Congresso, a tese hegemônica deslocou o foco para a África” (GIUMBELLI, 2002, p. 195).

A maior aceitação da umbanda na sociedade, especificamente os setores mais abastados, ocorre na leitura de Birman (1985, p. 87) por uma aproximação dos modelos de religiões tradicionais. A constituição de federações de umbanda vai ao encontro dessa constatação.

Com efeito, percebemos um triplo movimento por parte das federações: Primeiro, em aceitando os critérios das elites dominantes, aceitam o combate aos curandeiros tentando provar simultaneamente que não se encontram entre estes. Segundo, este processo de distinção faz parte da própria constituição do campo umbandista, ou seja, como critério utilizado internamente pra classificar múltiplos movimentos de concorrência entre os diferentes grupos na luta por melhores posições no campo religioso. E terceiro, as federações passam a se constituir como instâncias que negociam politicamente com a sociedade o lugar de cada terreiro em particular (como religião ou como “caso de polícia”), ou seja, se transformam nos *mediadores* políticos que atuam no espaço de negociação existente em torno da liberdade de cultos. (grifo da autora) (BIRMAN, 1985, p. 91)

Essa modelagem política da federação abriu portas para o senso comum mudar sua opinião da umbanda como baixo espiritismo, marcando espaço na esfera pública de forma indelével. Mas o preço a ser pago não foi muito caro?

Até que ponto essas federações não foram tanto ou mais preconceituosas quanto os primeiros pesquisadores das religiões afro-brasileiras? Para garantir a legitimidade social fora preciso excluir importantes grupos umbandistas (praticantes da umbanda omolocô, macumbas várias, entre outros). Com o agravante de serem eles mesmos, os dirigentes, religiosos e historicamente situados num momento em que este tipo de preconceito era ainda mais inaceitável.

Talvez a própria história tenha dado a resposta. O modelo de federação nesse segmento religioso fracassou. Sua falência incorreu em uma mínima, para não dizer quase nenhuma, importância para os terreiros umbandistas hodiernos. Mesmo para os praticantes da umbanda branca.



O termo recorrente usado pelo *insider* no passado de “espiritismo de umbanda” e que fora registrado em inúmeras pesquisas²⁰ reforça que essa leitura de umbanda é específica de uma escola, tal e qual o primeiro momento que tratou o mito fundante. Trata-se da escola de umbanda branca.

O argumento se justifica quando é evocada, por exemplo, a umbanda traçada²¹. Essa escola umbandista está muito mais próxima das macumbas não influenciadas pelo espiritismo e, sendo assim, as análises feitas por Patrícia Birman, Diana Brown, Renato Ortiz e Vagner Gonçalves das Silva sobre umbanda não caberiam para essa modalidade de umbanda.

Sendo assim, essa leitura ensejada pelo terceiro momento da pesquisa é importante para um setor umbandista. Não pode ser ampliado para toda e qualquer escola umbandista.

Referências Bibliográficas

Anônimo. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

ADOLFO FRIOLI, Campos; FRIOLI, Carlos de Campos. *João de Camargo de Sorocaba o Nascimento de uma Religião*. São Paulo: SENAC SP, 1999.

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

_____. *Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda* In: BROWN, Diana, NEGRÃO, Lísias etc al (orgs). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana, NEGRÃO, Lísias etc al (orgs). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: WMFMartins Fontes, 2008.

CARNEIRO, João. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

²⁰ Por exemplo, “lembramos que a Umbanda na década de 20 e 30 se autorepresentava como um **segmento do espiritismo** kardecista.”Umbandista era uma qualificação do substantivo “espírita” (grifo da autora) (BIRMAN, 1985, p. 87)

²¹ Também conhecida como umbanda mista.



GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Org.). *Caminhos da Alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002.

ISAIA, Artur Cesar. Ordenar Progredindo: a obra dos intelectuais da Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos Noventa*. 5(11):97-120, Porto Alegre: UFRGS, 1999.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. *Umbanda de Todos Nós*. São Paulo: Ícone, 2004.

_____. *Umbanda e o poder da mediunidade*. São Paulo: Ícone, 2007.

OLIVEIRA, José Henrique da Motta. *Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo*. Dissertação de Mestrado da UFRJ-RJ. 2007.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1991.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2003.

RIVAS, Maria Elise. *Teologia usa saias? Mulheres na teologia: da exclusão à profissionalização*. Dissertação de Mestrado da PUC-SP. 2014.

_____. *Mito de origem uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico*. Trabalho de conclusão de curso, Faculdade de Teologia Umbandista, FTU, São Paulo, 2008.

RIVAS, Maria Elise. JORGE, Érica. F. C. Por uma interpretação dos dados do censo 2010: da repressão ao movimento umbandista atual. *Revista Identidade!* v. 17, São Leopoldo: EST, 2012.

RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das Religiões Afro-brasileiras: Tradição Oral e Diversidade*. São Paulo: Arché, 2012.

SAMPAIO, Gabriela do Reis. *A história do feiticeiro Juca Rosa/ culturas e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial*. Tese de Doutorado apresentada ao departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2000

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O candomblé no Brasil – A tradição oral diante do saber escrito*. *Studia africana*. Barcelona: febrer, 1993.

_____. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.