

Umbanda, uma Religião que não *Nasceu*: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista

Bruno Faria Rohde* [brunorohde@gmail.com]

Resumo

Este trabalho apresenta algumas considerações a respeito da interpretação mais recorrente em relação ao universo das práticas e crenças hoje chamadas umbandistas, no que diz respeito ao seu processo histórico de constituição. Partindo de um levantamento bibliográfico inicial (trabalhos acadêmicos e livros e revistas umbandistas), busca evidenciar indícios de como tanto entre os adeptos quanto entre os estudiosos da umbanda subjaz um modo de compreensão dessa religião profundamente embasado numa lógica identitária restritiva, pela qual são estabelecidos cortes de tempo e espaço físicos e simbólicos que impedem um entendimento mais complexo e processual do fenômeno religioso considerado.

Palavras-chave: umbanda, processo de constituição, lógica identitária, religiões afro-brasileiras

Abstract

This paper presents some considerations concerning the most recurrent interpretation in the universe of Umbanda's practices and beliefs, with regard to their historical process of formation. So far, according to a previous review of the literature (academic papers, books and umbanda magazines), this study seeks to show signs of a way of understanding this religion based on a highly restrictive logic of identity among fans and students of umbanda, which sets frames of symbolic and phisical time and space, preventing a more complex and processual understand of the considered religious phenomenon.

Keywords: umbanda, process of formation, logic of identity, afro-brasilian religions.

* Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade Universidade Federal da Bahia - Mestrando no Programa.

Introdução

Um tema central nas discussões a respeito da umbanda sempre foi a questão das *origens* da religião, o “problema do surgimento” (Giumbelli 2002: 196) que mobilizou e mobiliza diversas opiniões entre os adeptos e os estudiosos. A importância dessa questão torna-se evidente se levarmos em conta que as conclusões tiradas sobre a história de um grupo relativamente delimitável (a *umbanda branca* ou *pura*, como veremos) transformam-se nas conclusões a respeito da história de um movimento muito mais amplo, ou seja, a questão da origem é o campo de batalha onde se define o *começo* de um fenômeno, o momento em que ele passa a existir enquanto tal e que, portanto, torna-se visível, representativo. Na umbanda essa lógica interpretativa é soberana, há uma tendência generalizada em se tratar da história, do processo de constituição da religião como um todo a partir das referências que se tem em relação à origem de uma de suas partes constitutivas. Um movimento específico que, ao ser considerado como *fundador*, acaba por condicionar as interpretações feitas sobre a religião por adeptos e estudiosos e o modo de vivenciar o universo das práticas e crenças umbandistas.

Alguns autores acadêmicos referem-se à umbanda como sendo o resultado de uma síntese transformadora, algo novo que se diferencia de todas as vertentes que contribuíram com aspectos culturais em sua formação. Esta religião seria então, na visão de Ortiz (1999), seguido por Oliveira (2008), um produto direto das transformações ocorridas em um determinado período no contexto da sociedade brasileira.

Constataremos assim que o *nascimento* [grifo meu] da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha um papel determinante. (Ortiz 1999: 15)

O emprego da palavra *nascimento*, no trecho citado, é bastante significativo. Representa a perspectiva de abordagem da umbanda como tendo uma *origem* muito bem delimitada no

tempo e no espaço (físicos – tempo cronológico e espaço geográfico – e simbólicos – tempo mítico e espaço identitário), buscando uma segurança interpretativa desse fenômeno religioso que não condiz facilmente com a enorme multiplicidade manifesta na umbanda. Porém esta é uma estratégia que serve bastante aos interesses e necessidades de estudiosos e adeptos, os quais formularam diversas versões sobre a *fundação*, o *aparecimento*, o *surgimento* (e outros termos afins) da religião.

Uma interpretação histórica dominante: o marco-mito do *nascimento* da umbanda

Mas será tão simples assim atrelar as dinâmicas e a pluralidade das características da religião a um momento histórico *fundador*? Esse momento, que numa análise mais pormenorizada apresenta variações entre os diversos autores, umbandistas ou não, de maneira geral diz respeito ao período compreendido entre o final do século XIX e o início do século XX. É neste intervalo de tempo que ocorrem mudanças importantes como a abolição da escravatura, a proclamação da República e o início do processo de relativa integração dos negros a uma sociedade urbana e de classes nascente. De acordo com Ortiz (1999), são essas transformações que propiciam no Rio de Janeiro, inicialmente nas camadas mais pobres da população e depois alcançando a classe média, um contato entre os elementos rituais dos cultos sincréticos reunidos sobre o termo *macumba* com o espiritismo kardecista, que havia chegado ao Brasil na segunda metade do século XIX e já gozava de certa expansão. Dessa síntese principal teria *nascido* a umbanda. E é também esse contexto que dá origem ao que se tem chamado (entre os escritores acadêmicos) de *mito de fundação* da religião, ou então de *anunciação* da umbanda (entre os adeptos), datado de 15 de novembro de 1908.

Tal *marco-mito* já foi narrado ou mencionado inúmeras vezes nos mais diversos contextos, como livros de umbandistas e estudiosos da religião (duas categorias que obviamente podem se sobrepor), revistas umbandistas, sites diversos e apostilas formuladas por terreiros e federações. É difícil encontrar um texto, acadêmico ou não, sobre a umbanda (a não ser quando trata de questões muito específicas) que não faça uma referência direta ou indireta a ele, tratando-o como mito propriamente dito ou como marco histórico. Este fato por

si só demonstra a preocupação existente na fixação do surgimento da umbanda num período histórico determinado, momento do qual este mito seria como uma metáfora (entre os que julgam tal narrativa mais *mito* do que *realidade*) ou então o ápice de um período embrionário que resultou no *anúncio* da nova religião pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando teria sido nominada e definida ritualisticamente (entre os que consideram a narrativa mais *realidade* do que *mito*).

A *anúnciação* da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas teria ocorrido em dois tempos: no dia 15 de novembro de 1908 houve a primeira manifestação do caboclo mencionado numa mesa espírita à qual o jovem Zélio de Moraes (na época com 17 anos) havia sido levado devido a um problema de saúde que os médicos não conseguiam curar (alguns falam em paralisia, outros numa série de crises semelhantes à epilepsia). Não há consenso sobre se Zélio já chegou curado à reunião espírita ou se sua cura se processou durante os acontecimentos daquela noite. Nessa reunião começaram a se manifestar diversos espíritos de negros escravos e indígenas nos médiuns presentes, e esses espíritos eram convidados a se retirar pelo dirigente da mesa que os julgava (como era e continua sendo comum entre os kardecistas) atrasados espiritual, cultural e moralmente. Foi então que *baixou* pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas, proferindo um discurso de defesa das entidades que ali estavam presentes, já que estavam sendo discriminadas pela diferença de cor e classe social (Giumbelli 2002).

Os dirigentes da reunião espírita tentaram afastar o próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando então este avisou que, se não havia espaço ali para manifestação dos espíritos de negros e índios considerados atrasados, seria fundado por ele mesmo na noite seguinte, na casa de Zélio, um novo culto onde tais entidades poderiam exercer seus trabalhos espirituais e passar suas mensagens. Às 20 horas do dia seguinte, 16 de novembro de 1908, em meio a uma pequena multidão de amigos, parentes, curiosos e kardecistas incrédulos que se aglomeravam na casa de Zélio, *baixou* novamente o caboclo referido e declarou que se iniciava a partir de então uma nova religião na qual pretos velhos e caboclos poderiam *trabalhar*. Determinou também que a prática da caridade seria a característica principal do culto; que este teria como base o Evangelho Cristão e como mestre maior Jesus; que o uniforme utilizado pelos médiuns deveria ser branco; que todos os atendimentos seriam

gratuitos; e que a religião se chamaria *umbanda*. Além disso, fundou naquele dia aquela que, nesta narrativa, é descrita como a primeira tenda de umbanda da história, a *Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade* (Giumbelli 2002).

Segundo Giumbelli (2002), dez anos depois da fundação dessa primeira casa, portanto em 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que seguia trabalhando com o médium Zélio de Moraes, teria determinado a fundação de sete novos templos que seriam os responsáveis pela difusão ampla da nova religião, todos com o prefixo *Tenda Espírita*: São Pedro; Nossa Senhora da Guia; Nossa Senhora da Conceição; São Jerônimo; São Jorge; Santa Bárbara; e Oxalá. Merece ser destacada uma variação nos dados fornecidos por outros pesquisadores em relação ao período de fundação das primeiras tendas: Brown (1985) acredita que a fundação da umbanda por Zélio de Moraes na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, depois seguida pelas demais, tenha ocorrido em meados da década de 1920; já Ortiz (1999) localiza na década de 1930 tais acontecimentos.

Todos esses fatos descritos acima constituem de maneira geral o chamado *mito de origem* ou *de fundação* da umbanda, expressão cunhada por Brown (1985: 10) e que depois foi utilizada por muitos dos estudiosos da umbanda quando se referem à história da religião – exemplos são Giumbelli (2002), Isaia (s.d. [a] e s.d. [b]), Ligiério e Dandara (1998), Oliveira (2008) e Sá Júnior (2004). Existem também textos que se referem com maior ou menor proximidade a esses fatos, porém sem a denominação de *mito de fundação*, mas sim tratando-os como um marco histórico efetivo, senão de *fundação*, pelo menos um momento importante na organização da umbanda enquanto religião *nova*, variando dados como as datas, locais específicos e detalhes no desenrolar dos acontecimentos. Nesta perspectiva se encontra a maioria dos autores umbandistas em seus livros, como Matta e Silva (1987), Prestes (1994), Sales (1991) e Saraceni (2002); também as revistas umbandistas (REVISTA ESPIRITUAL DE UMBANDA [R.E.U.], nº 01, 2003; R.E.U., nº 03, 2003; R.E.U., nº 17, 2008; R.E.U., nº 18, 2008; REVISTA PLANETA – CANDOMBLÉ E UMBANDA, nº 114-a, 1981); além de diversos livros e artigos de estudiosos, como é o caso de Amaral (2002), Birman (1985[a] e 1985 [b]), Negrão (1994), Ortiz (1999) e Seiblitiz (1985). Além de todos esses textos citados, foi realizado um grande evento de comemoração pelos 100 anos de umbanda intitulado 1º Congresso Brasileiro de Umbanda do Século XXI, nos dias 14 a 16 de

novembro de 2008 em São Paulo, o que demonstra a importância consensual do relato da *anunciação* da umbanda em 1908 entre os umbandistas e os estudiosos.

Pessoalmente, enquanto pesquisador da umbanda e umbandista, não descarto a princípio a validade do discurso sobre a grande *virada*, digamos assim, na religião representada simbolicamente por Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Mesmo que os episódios narrados não tenham acontecido, ou que tenham mais componentes míticos do que históricos, eles simbolizam um período de toda forma muito importante no processo de constituição da umbanda tal como a conhecemos (em parte) atualmente. Só que a importância do conteúdo relatado no mito de fundação não pode de forma alguma ser tomada como exclusiva, nem no todo, nem em parte. Tampouco podemos atribuir importância exclusiva a qualquer outro líder ou momento específico na história do complexo universo umbandista, o que certamente configuraria uma redução interpretativa injusta. Assim, acredito que a história de Zélio, de alguma forma que não podemos precisar, pode ser verdadeira enquanto marco importante (talvez no plano espiritual) para a umbanda em seu processo constitutivo constante.

Giumbelli (2002) pesquisou e escreveu sobre o papel efetivo de Zélio de Moraes na organização da umbanda no Rio de Janeiro, analisando as menções feitas a esse personagem central em livros e jornais acadêmicos e umbandistas a partir da década de 1920. Sua conclusão é de que a referência a uma centralidade de Zélio na organização da umbanda carioca deu-se tardiamente, sendo que relatos destacando sua atuação só são encontrados a partir da década de 1960, e sobretudo em meados da década de 1970, quando morre Zélio. Para o autor, a história da *anunciação* é uma “construção tardia” e atribui esse fato a “um interesse pela ‘fundação’ e pela ‘origem’ de ‘uma religião’ exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável” (Giumbelli 2002: 189).

O fundamental seria, assim, não uma questão de prioridades e fundadores, mas sim de compreender um processo que aconteceu “rizomaticamente, sem direção única e sem controle centralizado” (Giumbelli 2002: 209). Porém, embora se fale aqui de *processo*, a

perspectiva delimitadora para a qual chamo a atenção está fortemente presente em Giumbelli, já que para ele a

nova [grifo meu] religião, com fronteiras minimamente definidas e sistemas doutrinários e rituais minimamente codificados, designada como 'umbanda', só [grifo meu] se explica por um movimento de institucionalização dominado por expoentes imbuídos da cosmologia kardecista. (Giumbelli 2002: 211)

Mas será tão exclusivo assim o papel desse grupo egresso do kardecismo na constituição da umbanda?

A constituição da *umbanda branca* no século XX

Precisamos compreender o que exatamente surgiu a partir do início do século XX, num movimento iniciado ou representado pelo marco-mito do dia 15 de novembro de 1908. A partir de então, um grupo de indivíduos brancos de classe média assume um papel fundamental na história umbandista. Descontentes com o espiritismo kardecista devido a uma divergência no que diz respeito à qualificação moral, cultural e evolutiva mais baixa atribuída aos espíritos de negros e índios que baixavam nas mesas kardecistas desde o século XIX, os quais eram tratados como entidades carentes de luz que deveriam ser no máximo doutrinadas e dispensadas, esse grupo tratará de organizar aquilo que é compreendido por muitos como uma *nova* religião, a umbanda (leia-se *umbanda branca*, e não o todo umbandista). Esta seria o resultado da reorganização de alguns elementos dos cultos de origem negra, como as macumbas predominantemente banto e os candomblés nagô e angola, associados a resquícios de práticas indígenas e a valores morais católicos, e tudo isso emoldurado pela doutrina kardecista, a qual por sua vez tem como inspiração idéias hinduístas como os ciclos de reencarnação e a lei do karma (ou da causa e efeito), além de um caráter cientificista herdado do contexto europeu do século XIX, quando foi sistematizada ou codificada por Allan Kardec (pseudônimo de [Hippolyte Léon Denizard Rivail](#)).

Nesta *nova* religião, os espíritos de negros, de índios ou de qualquer outra ordem não seriam mais desprezados *a priori* como no kardecismo, e sim cultuados e valorizados pelas suas mensagens e pelo trabalho espiritual de caridade que empreendiam realizando curas,

abertura de caminhos, desobsessão, etc. As práticas rituais aplicadas neste contexto, mesmo tendo influência direta dos cultos negros e indígenas, haviam sido transformadas em relação a suas antecessoras, prevalecendo então a postura kardecista, inclusive no nome dos primeiros templos fundados por esse grupo, chamados *Tenda Espírita de Umbanda...*, e no modo de organização do culto, mais silencioso, ordenado, simplificado, muitas vezes seguindo o padrão das mesas kardecistas. Mas este era e continua sendo *um* tipo de umbanda...

Levando em consideração o contexto (primeira metade do século XX) em que esse grupo de intelectuais da classe média procurava legitimar suas práticas, no qual predominavam ideais racistas, evolucionistas e nacionalistas (Isaia s.d. [b], Schwarcz 1998), não é difícil entender o porquê do discurso extremamente intolerante e profundamente marcado por uma lógica identitária empregado para diferenciar o que fazia parte da assim chamada *umbanda branca* ou *pura* do resto de práticas *bárbaras, fetichistas, primitivas* das macumbas, candomblés e outros cultos chamados genericamente de *magia negra*. Para que a religião que estava sendo organizada passasse a existir socialmente, sendo percebida como distinta num contexto maior, era preciso demarcar suas fronteiras, atribuir suas características diferenciais, processo que não podia ser feito senão através do que foi descrito por Bourdieu (2007) como “luta das classificações”:

[...] lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de divisão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo. (Bourdieu 2007: 113)

Isaia (s.d.[b]), Oliveira (2008) e Ortiz (1999) analisam com minúcia os discursos que surgem então entre os intelectuais umbandistas caracterizando suas práticas e diferenciando-as das demais. Ortiz (1999) emprega o termo *embranquecimento* para designar o movimento levado

a cabo pelos umbandistas oriundos do kardecismo, associando a *umbanda branca* ao progresso, a cultos milenares dos quais teriam herdado a sabedoria pura, ao cientificismo e a uma erudição cultural. Sobre a relação entre *umbanda branca* e a idéia de progresso, presente com muita força na sociedade brasileira do início do século XX, o melhor texto que conheço é o de Isaia (s.d.[b]). Já Oliveira (2008) faz uma análise da legitimação buscada por esses umbandistas principalmente em relação ao projeto político-cultural nacionalista do período do governo Getúlio Vargas, sobretudo no Estado Novo, onde se tornou mais intensa a perseguição oficial do Estado, apoiado pela Igreja Católica, aos cultos *atrasados* e *mistificadores* (principalmente de origem negra) que serviriam apenas para enganar incautos e sofredores. Oliveira (2008) entende, então, o discurso de integração adotado pelos intelectuais umbandistas aos valores correntes na sociedade do período, além da identificação da umbanda como religião absolutamente brasileira (entendida por alguns como a única), como um jogada política do movimento buscando uma maior liberdade de culto. Esta conclusão certamente pode ser considerada verdadeira, mas Oliveira deixa de lado um aspecto fundamental que caracterizava o contexto da época, e que exercia enorme influência nos discursos sociais: o racismo em sua variante brasileira.

Schwarcz (1998) faz um apanhado muito interessante dos diversos momentos e especificidades da questão racial no Brasil. Aponta para a existência de duas tendências opostas, uma *pessimista* e outra *otimista*, em relação ao tema da miscigenação brasileira no fim do século XIX e início do século XX. A primeira corrente, de teses biologizantes, apostava na possibilidade e necessidade de um branqueamento progressivo da população, já que a mestiçagem era em si a própria degenerescência. A segunda perspectiva afirmava e valorizava a mistura das três raças formadoras – branca, negra e indígena –, passando da detração à exaltação (retórica) do mestiço, tornado nos anos 1930 o principal ícone nacional, paralelamente à afirmação de um mito de Estado da *democracia racial*, derivado da obra de Gilberto Freyre – uma forma pretensamente harmoniosa de convivência entre os diferentes grupos raciais. Como consequência da formação político-social brasileira e da instauração desse mito, a questão da raça tornou-se quase um tabu no Brasil, e o racismo aqui presente adquiriu sua principal característica: a naturalização, a estabilização, o apagamento, o silenciamento.

É importante ressaltar, como faz Schwarcz (1998), as singularidades do processo brasileiro de abolição da escravatura: presença da crença no branqueamento progressivo da nação; libertação sem lutas e conflitos; e ausência de distinções legais subseqüentes baseadas na raça. Tudo isso gerou uma certa resignação que favoreceu a imagem da democracia racial e de um certo caráter *benigno, brando* da escravidão. Assim, a hierarquização social passa para o campo do não-dito, e a mestiçagem pode tornar-se ícone. Nos anos 1930, em plena elaboração de uma identidade brasileira, de uma nacionalidade *imaginada*, a miscigenação é tomada como a *verdadeira* característica nacional, reconhecida e exaltada pelo Estado Novo. Nesse processo em que o *mestiço* vira o *nacional*, ocorre a desafricanização, o clareamento simbólico de inúmeros elementos culturais de origem propriamente negra. Schwarcz (1998) cita a feijoada como exemplo principal, e eu retomo a umbanda.

Não por coincidência, o discurso do grupo que buscava ordenar a umbanda (sob o viés mais próximo ao kardecismo, mais *branco*) reproduziu os aspectos fundamentais do discurso racial oficial brasileiro ao longo do tempo. Isso não quer dizer que essa religião tenha sido considerada merecedora de apoio ou proteção efetiva do Estado em qualquer momento, por exemplo; esta é uma outra questão. O que me importa é a constatação da lógica racista, mesmo que *silenciosa*, do desenvolvimento interno da umbanda no século XX; sua capacidade de reproduzir e ao mesmo tempo negar os jogos hierárquicos de *raça* e de *cor* da sociedade brasileira através do discurso da miscigenação, da mistura harmônica das *três raças* (representada na religião pela presença pacífica do *caboclo* e de *preto velho*). A umbanda *verdadeira* e *pura* seria a *branca* que aceita o mestiço, em oposição a todos os outros cultos de *magia negra* (quimbanda, candomblé, catimbó, batuque, xangô, etc.), expressão que se tornou uma ofensa terrível entre os praticantes da umbanda.

Bem mais do que *branca*: o processo de constituição do universo umbandista

A meu ver, a idéia de que a umbanda teria *nascido* naquele movimento de base kardecista no início do século XX deixa de levar em consideração o processo de constituição longo e complexo de um universo religioso que se insere no ainda mais amplo universo cultural afro-brasileiro. Afinal, diversas variações de cultos da época e também de hoje, e que são

compreendidos atualmente como pertencentes ao complexo umbandista, mantêm semelhanças ritualísticas e culturais profundas em relação aos exemplos de formas de religiosidade sincrética presentes no Brasil desde o século XVII. Mesmo que a institucionalização e a nacionalização da umbanda tenham se dado, sobretudo na primeira metade do século XX pela ação dos tais grupos de classe média oriundos do kardecismo, as características rituais, os elementos materiais e simbólicos, as memórias e o imaginário do universo umbandista não podem ter sua constituição reduzida a esse período, mas antes o contrário: possivelmente a maioria destes elementos já vinha se moldando há muito tempo. A seguinte afirmação exemplifica o tipo de postura interpretativa que estou aqui questionando:

A institucionalização da umbanda, a partir da criação de federações, foi um reflexo do processo de mudança pela qual passa a sociedade brasileira. (...) a preocupação em edificar uma religião centrada na possibilidade de manifestação de espíritos oriundos das três etnias que formam a nação brasileira, foi certamente influenciada pelo intenso nacionalismo do regime de Vargas e pelo esforço de criar uma cultura nacional como base para a unificação do povo brasileiro. (Oliveira 2008: 109)

Concordo que existe uma grande relação entre o movimento de institucionalização da umbanda e as transformações pelas quais passava o contexto brasileiro nesse período. Este movimento representa certamente uma virada fundamental na história da religião, influenciando profundamente o modo como hoje ela se apresenta, mas outra coisa bem diferente é afirmar que foram determinadas nesse período as categorias de entidades que passariam a *baixar* nos terreiros de umbanda representando as “três etnias que formam a nação brasileira”, sendo elas os caboclos (indígenas), pretos velhos (negros) e as crianças (brancos, mas não somente). Isso por que esses tipos de espíritos ancestrais já se manifestavam muito antes do tal período da institucionalização, possivelmente desde os primeiros cultos sincréticos documentados em solo brasileiro, já no século XVIII.

Há um exemplo substancial da presença de diversas, talvez da maioria, das características fundamentais das práticas umbandistas em um culto documentado bem antes do período designado pelos adeptos e estudiosos da umbanda como sendo o do *nascimento* da

religião. Trata-se de um *calundu* do período colonial, termo este utilizado para se referir de maneira genérica aos primeiros e diversos cultos em solo brasileiro envolvendo sincretismo de elementos religiosos negros, indígenas e europeus. Este caso, descrito por Mott (1994) e retomado por Silveira (2006), ainda não foi considerado em nenhum dos trabalhos que conheço a respeito da umbanda, campo de estudos ao qual tem valiosos dados a acrescentar.

Luzia Pinta foi a protagonista de um *calundu-angola* que funcionou na Vila de Sabará, em Minas Gerais, entre os anos 1720 e 1740 – era, portanto, um culto bem estruturado, pois funcionou durante duas décadas. Luzia era angolana, nascida escrava e trazida ainda criança e já batizada para o Brasil, onde viveu na Bahia até 20 anos de idade, mudando-se depois para Minas Gerais. Aos 30 anos de idade comprou sua alforria e pode estabelecer-se em Sabará, onde organizou seu calundu. A existência de documentação suficiente a uma boa descrição de suas práticas deve-se ao fato dela ter sido presa, interrogada e torturada pela Inquisição em Lisboa, para onde foi transportada em 1741-2. Os depoimentos das testemunhas do seu processo trazem descrições muito importantes sobre o funcionamento do culto e sobre as possíveis entidades que atuavam com Luzia (Mott 1994; Silveira 2006).

As cerimônias organizadas por Luzia eram abertas ao público e freqüentadas por negros e brancos, e eram acompanhadas de cantos e toques de atabaques. Os objetivos relatados das reuniões eram a purificação da comunidade, a cura de doenças ou malefícios e a realização de adivinhações esclarecedoras. A música e a dança começavam até que Luzia entrava em transe, quando então era paramentada com as roupas da entidade incorporada. Sim, ela trabalhava com diferentes entidades e também faziam parte de seus ritos de cura missas para Santo Antônio e São Gonçalo, e em algumas ocasiões ela também aparecia vestida como um anjo (Mott 1994; Silveira 2006). Esses dois aspectos, a influência do cristianismo e a capacidade de incorporar diferentes categorias de entidades, são marcantes na umbanda tal como a entendemos hoje, sem falar da música percussiva, da dança ritual e dos objetivos das sessões. A partir das descrições das roupas e utensílios utilizados por Luzia, Silveira (2006) propõe uma interpretação sobre as entidades que ela recebia:

Este conjunto de dados sugere portanto que Mameto Luzia, além do anjo, tinha a capacidade de incorporar entidades de diferentes ordens, tanto ancestrais quanto divindades. Nesse sentido, a descrição dos figurinos de Luzia indica que ela devia provavelmente receber um caboco, mas também os inkisses Kaiongo e Inzaze. O que aliás não surpreende, porque não é muito raro que sacerdotes de grandes tradições sejam capazes de incorporar dois, três ou mais espíritos distintos. (Silveira 2006: 226)

Não apenas não é surpreendente, mas é comum entre os médiuns de umbanda o trabalho com diferentes entidades. Grande parte deles recebem ao menos duas categorias de espíritos (um caboclo e um preto velho; um caboclo e um exu; um preto velho e um exu; etc.), e alguns chegam a receber várias entidades de acordo com a ocasião (inclusive duas numa mesma sessão), variando também a natureza das entidades, entre espíritos desencarnados e divindades, tal qual Luzia Pinta.

A idéia de uma *edificação* orientada da religião por um grupo de pessoas bem determinado num período específico dificulta e até mesmo impede a percepção de um processo de constituição bem mais caótico e prolongado do que sugere um *momento fundador*, processo no qual lentamente se formam as condições imaginárias, culturais, sociais e espirituais para a emergência da umbanda. Não me parece sensato dispensar análises mais cuidadosas e bem embasadas sobre o período anterior à entrada em cena dos intelectuais umbandistas de classe média influenciados pelo kardecismo, como tem sido constantemente feito entre os adeptos e estudiosos da umbanda. Ora, se em 1720 já existia no Brasil um culto sincrético de elementos africanos, portugueses e indígenas voltado ao atendimento de um público indiscriminado, no qual eram realizadas curas, limpezas espirituais e adivinhações acompanhadas por música percussiva e danças, com a presença de entidades de diferentes categorias, como afirmar que a umbanda *nasceu* em 1908, ou na virada do século XIX para o século XX?

Não são poucos os estudiosos que vêm na *umbanda branca* o início da umbanda como um todo complexo. Na verdade há quase um consenso sobre isso, muito prejudicial a meu ver. Por sinal, de todos os autores que estudam a religião e que tenho citado neste texto,

somente Ligiério e Dandara (1998) têm uma perspectiva diferenciada, que valoriza igualmente diversas vertentes e dinâmicas de formação da umbanda, divididas em *tradições orais* – ameríndia, kongo e iorubá –, *tradições escritas* – católica portuguesa e espírita kardecista – e *outras tradições* – onde incluem os malês, a maçonaria, o orientalismo, os ciganos, o vegetalismo e a medicina popular. A influência dos intelectuais umbandistas é, como em nenhum outro trabalho, relativizada. Outros autores também se referem a diferentes correntes de formação cultural da umbanda, porém sempre de maneira simplista, muitas vezes repetindo preconceitos já bastante estabelecidos na literatura antropológica, como aqueles referentes aos negros bantos, que seriam incapazes de estabelecer cultos complexos e organizados, além de não possuírem divindades próprias, mas somente culto aos antepassados:

No início do século XIX a *macumba era ritualmente pobre* e muito *próxima da estrutura do culto praticado pelos bantos* [grifos meus], no qual invocavam os espíritos dos antepassados tribais. Os orixás nagôs ainda não haviam assumido um papel mais importante no culto. Foram lentamente introduzidos a partir do crescimento do prestígio do candomblé. (...) A *primitiva macumba, longe de ser um culto organizado* [grifos meus], era um agregado de elementos da cabula, do candomblé, das tradições indígenas e do catolicismo popular, sem o suporte de uma doutrina capaz de integrar os diversos pedaços que lhe davam forma. É deste conjunto heterogêneo que nascerá a umbanda, a partir do encontro de representantes da classe mais pobre com elementos da classe média egressos do espiritismo kardecista. Foi este último grupo que se apropriou do ritual da macumba, impôs-lhe uma nova estrutura e, articulando um novo discurso, deu início ao processo de legitimação. (Oliveira 2008: 76)

Então quer dizer o autor que todos os cultos dos negros bantos, inclusive a macumba e os calundus e candomblés-angola, eram *ritualmente pobres* e sem divindades próprias, tendo que esperar a chegada dos orixás iorubás para ter algum deus? Além disso, a macumba não passaria de um *agregado de elementos* variados de diversas procedências, sem nenhuma sistematização mitológico-ritual, tendo que esperar os arautos da classe média kardecista para que passasse a ser um culto relativamente organizado, já sob o nome de *umbanda*?

Poderíamos então supor que não existiu nenhum religioso de origem banto sério o suficiente para manter um culto que não fosse um oba-oba, e que também entre as casas desses cultos *primitivos* não houve qualquer tipo de articulação, de rede social? É realmente preocupante como interpretações completamente distorcidas da realidade de toda uma parcela da população negra podem ser repetidas incansavelmente ao longo de décadas, enquanto o papel tardio de um pequeno grupo de indivíduos brancos (os intelectuais umbandistas) é tomado como única referência válida na análise da história da umbanda.

Assim, o peso atribuído por Birman (1985[b]), Brown (1985), Concone e Negrão (1985), Giumbelli (2002), Oliveira (2008), Ortiz (1999) e Seiblitiz (1985) à relação entre o grupo responsável pela institucionalização da religião com o projeto político-cultural nacionalista de Vargas através da fundação de federações umbandistas deve ser tratado de forma mais cuidadosa. Isso por que, mesmo que tal relação tenha trazido modificações profundas nos modos de fazer religioso de determinados grupos umbandistas, outros segmentos do culto como hoje o entendemos continuavam a exercer suas práticas e crenças paralelamente ao grupo mais intelectualizado e preocupado com a legitimidade da umbanda no campo religioso brasileiro. Exemplos disso são a própria quimbanda, as diversas macumbas que provavelmente não se integraram ao movimento de institucionalização-nacionalização, e os outros cultos que se mesclaram ao longo do tempo com o universo umbandista, tendo hoje suas fronteiras regidas mais por opções pessoais do que por dinâmicas amplas de grupo, como a jurema, o catimbó, o vegetalismo, a wicca e outros.

Observando as fronteiras de uma nuvem: considerações finais

Para compreender a complexidade submersa sob a articulação entre intelectuais umbandistas e o projeto político-cultural nacionalista de Vargas, tomo como exemplo mais claro a quimbanda. Ora, na época em que foi empreendida essa articulação política e identitária-discursiva para legitimar socialmente a umbanda, um dos principais desafios dos intelectuais envolvidos nesse processo era afastar física e simbolicamente da religião umbandista todas as práticas que se assemelhassem aos rituais *bárbaros* e *primitivos* da *magia negra*, designada como *quimbanda*, significando o oposto da umbanda, a *magia branca* e *pura*. Foi assim estabelecida uma oposição simbólica derivada da dicotomia cristã “Bem X Mal” entre duas modalidades de culto, uma trabalhando com os caboclos, pretos

velhos e crianças (*entidades de luz*), e a outra com os exus e pombagiras (*entidades das trevas*). Este tipo de procedimento é conhecido nos estudos sobre identidade como o estabelecimento de um *exterior constitutivo*, lógica da criação discursiva das fronteiras que separam *nós* dos *outros*, os quais, por serem apontados como *outros distintos de nós*, acabam por delimitar o *nós*, através do que *nós não somos* (Bourdieu 2007; Cuche 2002; Hall 2000; Silva 2000; Woodward 2000).

Esta oposição entre umbanda e quimbanda foi um motivo para inúmeras controvérsias ao longo do século XX entre os umbandistas (entendidos agora como a totalidade do grupo, e não apenas os da *umbanda branca*). Enquanto aquelas casas e indivíduos mais próximos ao kardecismo, mais ocidentalizados, renegavam a presença dos exus em seus cultos, outros grupos afirmavam (e afirmam, pois tal polêmica ainda não teve fim) a indispensabilidade dos exus, associados às demais entidades, para um bom funcionamento dos trabalhos e para a defesa das casas e médiuns, e outros ainda – os conhecidos como *quimbandeiros* – trabalhavam e trabalham apenas com os exus.

O interessante nessa história toda é que, hoje em dia, como demonstram diversos livros de autores umbandistas – incluindo os mais renomados atualmente, como Rivas Neto (1996) e Rubens Saraceni (2002 e 2004) –, revistas e sites sobre umbanda, os exus e pombagiras estão plenamente incluídos no universo umbandista, constituindo o que se tem chamado *linha de esquerda* ou *povo da rua*; a quimbanda agora é uma parte constitutiva de um universo maior denominado umbanda. Essa aceitação da quimbanda como intrínseca à umbanda, embora não seja total, pois existem casas que ainda dizem não trabalhar com exus, aconteceu processualmente, o que impede que se precise um momento exato para tanto. Além disso, ela é bastante ilustrativa daquilo para que venho chamar a atenção: partindo do dado contemporâneo da aceitação da umbanda como um universo complexo e plural constituído de diversas *escolas*, um “ecossistema de idéias religiosas” (Ligiério; Dandara 1998), como seria possível entender o processo de constituição desse universo a partir da referência exclusiva ao momento fundador de *uma* variedade de culto organizada por um grupo restrito (mesmo que influente) de indivíduos num determinado momento, quando ocorre a articulação entre intelectuais umbandistas e o projeto político-cultural nacionalista?

Será que os quimbandeiros, os macumbeiros, os catimbozeiros, os juremeiros, os ayhuasqueiros e praticantes de outras variedades rituais que numa visão complexa da umbanda passaram a fazer parte de seu universo, mesmo mantendo cultos e características específicas, foram todos vinculados aos ideais nacionalista, cientificista e evolucionista na época da institucionalização da umbanda? Sugiro que a articulação política-identitária com esses valores tenha sido obra apenas dos intelectuais responsáveis por um movimento que não corresponde hoje e nem correspondia na época à totalidade do universo de crenças e práticas que hoje denominamos umbandistas. Ora, e é justamente sobre esse fragmento do processo de constituição da umbanda (o período, os atores e os locais da institucionalização) que recaem todas as pesquisas a que já tive acesso que buscam datar um *nascimento* da religião propriamente dita. Há um marco temporal-espacial (físico e simbólico) relativamente bem delimitado que separa o que é chamado genericamente de *macumbas* (sobre as quais nenhuma ou poucas referências mais aprofundadas são feitas) ou *baixo-espiritismo* do momento em que *surgiu* efetivamente a umbanda.

Reafirmo que não estou querendo dizer que não houve uma grande virada, uma transformação importante no universo da umbanda mediante a influência dos grupos de intelectuais da classe média oriundos do kardecismo e da modalidade de culto organizada por eles. O que defendo é que essa modalidade de culto, conhecida como *umbanda branca* ou *pura*, não pode emprestar a história de sua constituição, seu mito de fundação, suas crenças e práticas a uma compreensão da totalidade do complexo fenômeno umbandista, como vem sendo feito indiscriminadamente por adeptos da umbanda e, o que me parece ainda mais preocupante, por estudiosos que poderiam aprofundar suas pesquisas em perspectivas não consensuais sobre esse universo.

Ou seja, parece-me impossível interpretar dinamicamente o todo, o universo umbandista, dando ênfase analítica quase que exclusiva a um dos fragmentos constituídos por uma lógica identitária, como vem ocorrendo entre estudiosos e adeptos da umbanda em relação à *umbanda branca* – mesmo que este grupo tenha adquirido uma proeminência social, política, cultural e histórica inigualável. O que proponho então é justamente uma mudança de ênfase no plano analítico, deslocando a interpretação da história e das características sócio-culturais-espirituais da umbanda de um grupo específico organizador de uma *identidade*, que

se tornou em certo sentido dominante (a *umbanda branca* organizada inicialmente no Rio de Janeiro), para o processo longo, complexo e descentrado de constituição da *nuvem de sentimentos, práticas, objetos e memórias* que hoje chamamos de umbanda. A vantagem de uma mudança de postura metodológica dessa ordem é que ela não significa absolutamente o apagamento, a negação, a exclusão daquilo que já foi pesquisado a partir da *umbanda branca*, nem tampouco do peso efetivo que tal grupo exerceu e exerce na história umbandista. O que acontece é que essa importância, antes tida como única merecedora de análises aprofundadas, passa a ser integrada numa concepção mais ampla, menos redutora, do universo umbandista.

Bibliografia

- AMARAL, K. P. 2002 “As construções da identidade religiosa da umbanda através das perspectivas sociológicas e antropológicas”, <http://www.rj.anpuh.org/Anais/2002/Comunicacoes/Amaral%20Kelly%20Pereira.doc>. Acesso em: 15 jun 2007.
- BIRMAN, P. 1985(a) *O que é umbanda*, São Paulo, Abril Cultural, Brasiliense.
- _____. 1985(b) “Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda”, in BROWN, D. (et al) *Umbanda e política*, Rio de Janeiro, Marco Zero, pp. 80-121.
- BOURDIEU, P. 2007 “A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região”, in BOURDIEU, P. *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 10ª ed., pp. 107-132.
- BROWN, D. 1985 “Uma história da umbanda no Rio”, in BROWN, D. (et al) *Umbanda e política*, Rio de Janeiro, Marco Zero, pp. 9-42.
- CONCONE, M. H.; NEGRÃO, L. N. 1985 “Umbanda: da repressão à cooptação – o envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982”, in BROWN, D. (et al) *Umbanda e política*, Rio de Janeiro, Marco Zero, pp. 43-79.
- CUCHE, D. 2002 *A noção de cultura nas ciências sociais*, Bauru, EDUSC, 2ª ed.
- GIUMBELLI, E. 2002 “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”, in SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, São Paulo, Summus, pp. 183-217.

- HALL, S. 2000 “Quem precisa da identidade?”, in SILVA, T. T. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 6ª ed., pp. 103-133.
- ISAIA, A. C. s.d.(a) “Huxley sobe o morro e desce ao inferno: a umbanda no discurso católico dos anos 50”, http://www.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0056-01.shtml. Acesso em: 15 jun 2007.
- _____. s.d.(b) “O elogio ao Progresso na obra dos intelectuais de Umbanda”, http://www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm. Acesso em: 15 jun 2007.
- LIGIÉRIO, Z.; DANDARA. 1998 *Umbanda: paz, liberdade e cura*, Rio de Janeiro, Record, Nova Era.
- MATTA E SILVA, W. W. 1987 *Umbanda e o poder da mediunidade*, Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 3ª ed.
- MOTT, L. 1994 “O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”, *Revista do IAC*, Ouro Preto, 1: 73-82.
- NEGRÃO, L. N. 1993 “Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada”, *Tempo Social*, São Paulo, v. 5, n. 1-2: 113-122.
- OLIVEIRA, J. H. M. 2008 *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*, Limeira, Editora do Conhecimento.
- ORTIZ, R. 1999 *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 2ª ed.
- PRESTES, M. 1994 *Desvendando a umbanda*, Rio de Janeiro, Pallas.
- REVISTA ESPIRITUAL DE UMBANDA. nº 01, 2003; nº 03, 2003; nº 17, 2008; nº 18, 2008, São Paulo, Escala.
- REVISTA PLANETA. nº 114-a, 1981, São Paulo, Três.
- RIVAS NETO, F. 1996 *Fundamentos herméticos de umbanda: a tradição cósmica rediviva*, São Paulo, Ícone.
- SÁ JUNIOR, M. T. 2004 *A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)*, dissertação (mestrado em História), Dourados, UFMS.

- SALLES, N. R. 1991 *Rituais negros e caboclos: da origem, da crença e da prática do candomblé, pajelança, catimbó, toré, umbanda, jurema e outros*, Rio de Janeiro, Pallas, 3ª ed.
- SARACENI, R. 2004 *Código de umbanda*, São Paulo, Madras.
- _____. 2002 *Umbanda sagrada: religião, ciência, magia e mistérios*, São Paulo, Madras, 2ª ed.
- SCHWARCZ, L. M. 1998 “Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade contemporânea”, in SCHWARCZ, L. *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 174-243.
- SEIBLITZ, Z. 1985 “A gira profana”, in BROWN, D. (et al) *Umbanda e política*, Rio de Janeiro, Marco Zero, pp. 122-154.
- SILVA, T. T. 2000 “A produção social da identidade e da diferença”, in SILVA, T. T. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 6ª ed.
- SILVEIRA, R. 2006 *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*, Salvador, Maianga.
- WOODWARD, K. 2000 “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”, in SILVA, T. T. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis, Vozes, 6ª ed., pp. 7-72.