

Umbandas: tradições, mito e tensões

ADILSON MENESES DA PAZ*

ANA CRISTINA MUNIZ DÉCIA**

Resumo: Este artigo se propõe à tarefa de compreender as forjas históricas que formam os territórios religiosos das Umbandas, refletindo sobre os diálogos étnicos e culturais que se desdobram na formação do campo Umbandístico. A paisagem dos manifestos religiosos do século XVI ao século XX é o espectro que delinea resistências e cooperações, forjando uma ontologia da umbanda que dialoga com uma diversidade de cosmovisões. Propomo-nos, ainda, a pensar sobre as implicações da narrativa do mito de origem que se forja a partir de um discurso único, georreferenciado no sudeste do país e protagonizado por Zélio de Moraes, em detrimento de outras narrativas que estavam fora desse território hegemônico de produção de discurso. Portanto, reconhecemos que um modelo único de narrativa mítica apaga as multiplicidades e plasticidades que singularizam as Umbandas.

Palavras-chave: Religiosidades afrobrasileiras; Mito fundador; Umbanda.

Umbandas: traditions, myth and tensions

Abstract: This article proposes to the task of comprehending the historical influences that forge the religious territories of Umbanda, pondering over ethnical and cultural dialogues that unfold into the formation of the Umbandistic field. The landscape of the religious manifests from the 16th to the 20th century is the specter which contours movements of resistance and cooperation, forging an ontology for Umbanda that converses with a diversity of cosmovisions. We also propose to think about the implication of a narrative of origin that states from a singular perspective, georeferenced to the southeast of Brazil and having Zélio de Moraes as the protagonist, obscuring other forms of narrative that happened outside that hegemonic territory of discursive production. Therefore, we recognize that a single model of a mythical narrative erases the multiplicities and perspectives that make Umbanda so unique.

Key words: Afrobrazilian religiosities; Founding myth; Umbanda.



* **ADILSON MENESES DA PAZ** é Doutor pela Universidade Federal da Bahia e professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia.



** **ANA CRISTINA MUNIZ DÉCIA** é Doutora em Educação pela Universidade Federal da Bahia e professora na Universidade Federal da Bahia.

Introdução

Neste artigo, nos propomos a compreender as tessituras históricas que formam os territórios religiosos das Umbandas, assim como pensar sobre as implicações da narrativa do mito de origem que se forja a partir de um discurso único, georreferenciado no sudeste do país, em detrimento de outras narrativas que estavam fora deste território hegemônico de produção de discurso.

Na busca de compreender o mito de origem da Umbanda, evidenciamos a forte presença da classe média, branca e espírita em seu esforço evolucionista e racionalizador. A narrativa do mito de origem da Umbanda, tendo como protagonista Zélio de Moraes, firma-se a partir de um modelo organizador do campo religioso que minimiza as práticas mais africanizadas.

Em nossas discussões compreendemos que o mito da criação, que se propaga no Rio de Janeiro, apaga as contribuições afrobrasileiras e incide na tentativa de controle sobre as práticas e cultos dos centros e terreiros. O modelo único de narrativa mítica apaga as multiplicidades e diversidades que implodem nas práticas, ritos, e divindades que nascem todos os dias nos Centros, terreiros e santuários domiciliares dos grandes centros e periferias.

O artigo contribui para visibilizar o conjunto heterogêneo de experiências culturais e étnicas que se tecem no espectro histórico do século XVI ao século XX, firmando-se em paisagens que se manifestam em diferentes modelagens religiosas. Nesse sentido, as

práticas, ritos, memórias e tradições vão formar o campo religioso da Umbanda, ou melhor, das Umbandas.

Nas trilhas das Umbandas

A tentativa de compreensão dos elementos embrionários dos territórios das Umbandas nos remete às primeiras trocas culturais produzidas no hostil território colonial brasileiro onde populações indígenas e negras, mesmo sobre o crivo da barbárie escravagista, se opuseram ao modelo civilizatório europeu tecendo experiências religiosas híbridas com vieses contestatórios.

Segundo Silveira (2010), as mais antigas manifestações religiosas afrobrasileiras¹, resultaram do diálogo cultural entre os indígenas Tupinambá², capturados em terras brasileiras, e africanos escravizados trazidos do território de Congo-Angola. Segundo Gomes e Schwarcz (2018), que dialogam com Silveira (2010), ainda que a historiografia brasileira evidencie tensões entre africanos e indígenas, pesquisas recentes revelam colaborações e trocas culturais entre estes grupos.

No século XVI, temos registros históricos das manifestações que ficaram conhecidas como Santidades, marcadas pela forte presença indígena, mas contou também com a participação de africanos (SILVEIRA, 2010), que se rebelaram contra a colônia Portuguesa e sua perversa lógica de silenciamento das culturas não europeias, perpetradas na escravidão e pela catequização jesuítica com sua dominadora máquina de evangelização. As Santidades ameríndias se insurgiram contra o modelo colonial português em várias regiões do território

¹ Entendemos como Miranda (2012) que o termo afrobrasileiro deve ser escrito sem hífen, pois as duas descendências nos impregnam de experiências, lógicas e sentidos que se unem e não estão à parte.

² Os Tupinambá – uma das etnias indígenas pertencentes ao grupo tupi-guarani que habitaram parte da região da costa brasileira no século XVI.

brasileiro, difundindo-se não só entre os indígenas, mas também, entre outros grupos étnicos, como nos informa Vainfas (1995): “Na verdade, a santidade não foi monopólio dos ‘índios cristãos’, mas acabou vivenciada por ‘gentio pagão’, ‘negros da Guiné’, brancos, mamelucos...” (p.158).

As Santidades, movimento religioso com caráter contestatário, constituíram-se como espaços de resistências e lutas contra o colonizador, seja pelas suas ações de rebeliões e fugas empreendidas contra os engenhos e fazendas, seja pela sua reinventiva modelagem religiosa que conciliava múltiplos universos culturais. Para Cardoso (2013), as Santidades protagonizaram a condição ativa do indígena no processo de construção histórica, pois, “construíram mecanismos de resistência adaptaram ritos, propagaram os seus símbolos e crenças influenciaram outras culturas e grupos étnicos [...]” (p.13).

As populações indígenas e negras foram submetidas às mesmas privações instituídas a partir de um poder colonial que coisificava qualquer especificidade humana que não se identificasse com o modelo civilizatório europeu. Para Silveira (2010), embora fossem submetidos a condições de existência desestabilizadoras, africanos escravizados e indígenas Tupinambá forjaram laços solidários extremamente proveitosos, evidenciando as relações de cooperação entre esses dois grupos étnicos.

As tradições orais dos angoleiros baianos confirmam tal cumplicidade, ao preservar na memória o fato de que escravos africanos conviveram com indígenas

nas fazendas e nos engenhos, bem como nos colégios jesuítas. Prisioneiros de guerra do mesmo inimigo, sofreram as mesmas restrições e as mesmas punições, desenvolvendo uma forte solidariedade, quando então trocaram experiências rituais e os indígenas transmitiram aos angolanos os segredos dos minerais e flora brasileira. (SILVEIRA, 2010, p.16).

Considerada como um movimento religioso com características anticolonialistas, as Santidades firmaram-se como espaços de luta e cooperação afroameríndia que, em pleno século XVI, forjou modos de resistência ao modelo ontológico, produzido pelo sistema colonial.

No século XVII, percebe-se a presença de práticas religiosas com diferentes matrizes culturais em vários lugares da colônia, denominada de Calundus. Estas manifestações reuniam elementos da religiosidade africana, indígena³, além de práticas e ritos católicos.

O Calundu colonial constituiu-se de um emaranhado de práticas de curas com grande influência das tradições da África Central e Ocidental que, com o advento trágico da escravidão, foram forçosamente recriadas no território brasileiro. No novo território, essas experiências africanas adquiriram ritos e ritmos distintos, porém algumas peculiaridades permaneceram em parte significativa dos espaços de cultos, tais como: o fenômeno de possessão espiritual, a busca de curas de males materiais e espirituais e o uso instrumentos de percussão no culto (SWEET, 2003; DAIBERT, 2015).

³ Segundo Silveira (2010), no período colonial os Calundus com influência ameríndia serão encontrados nos cultos provenientes da área linguística Banto, pois não há elementos culturais

indígenas identificados nos cultos advindos da África Ocidental. A presença do Caboclo nos Candomblés africano-ocidentais da Bahia só aconteceu no início do século XX.

Os Calundus tinham como características essenciais a arte de adivinhação e a intervenção terapêutica sobre quem buscava por seus serviços. Parés (2007) nos traz esclarecimentos sobre a funcionalidade desses cultos:

Essas práticas eram oficiadas por um especialista religioso, às vezes com um número reduzido de assistentes que secundado, ou “incorporado” por “entidades espirituais”, em muitos casos “almas de parentes”, interagem numa relação interpessoal com o “cliente” ou paciente, “dizendo venturas”, prescrevendo remédios ou fazendo curas, assim como “malefícios” (PARÉS, 2007, p. 115).

Nos calundus, os antepassados⁴ ocupavam lugar de prestígio e recebiam oferendas dos participantes do culto. Nos cultos, os espíritos dos antepassados, através do transe, entravam em contato com os corpos de seus sacerdotes que, estimulados por cânticos e toques de instrumentos incorporavam seus mortos que, manifestos nos cultos, prestavam consultas e indicavam curas a partir de ervas e raízes.

A presença dos antepassados nos cultos religiosos do Calundu atenuava as dores e prantos das populações escravizadas e também de colonos que buscavam nestes espaços as resoluções de problemas que afligiam seu cotidiano. Quanto a isso, afirma Souza e Vainfas (2000, p. 23): “Os colonos recorriam aos feiticeiros não só para obtenção de favores especiais, mas também, não raro, para contornar a ineficiência dos remédios de botica”.

Conforme descreve Silveira (2006), os Calundus e seus sacerdotes tornaram-se importantes no período Colonial por sua

eficácia nos acolhimentos de uma série de questões e demandas negligenciadas pelos poderes públicos oficiais.

Curandeiros, mães e pais-de-santo tornaram-se célebres não por satanismo, charlatanismo ou cafetinagem, mas porque estavam constituindo um poder público nas cidades em desenvolvimento, ao mesmo tempo legítimo e alternativo, prestando à população urbana serviços essenciais de que ela, de outro modo, dificilmente disporia (SILVEIRA, 2006, p. 243).

Os cultos dos Calundus dos séculos XVII ao XVIII, constituíram-se como espaços de saberes e práticas que, por sua oferta de serviços espirituais, desafiavam a hegemonia das instituições médicas e religiosas ao compor um outro modelo de prescrever curas e livrar pessoas de diferentes segmentos sociais de desequilíbrios materiais e espirituais.

Em um primeiro momento, restrito nas fazendas e senzalas e depois migrando para os espaços urbanos, a presença dos Calundus revelava a tessitura da cosmovisão africana em contato com elementos indígenas e católicos que se reinventavam a partir das memórias e tradições encarnadas nos corpos de negros, negras e indígenas, que mesmo atormentados pela escravidão, forjaram suas crenças em um território hostil às suas cosmovisões.

A migração para os espaços urbanos trouxe transformações para os cultos dos Calundus, pois diferentes das senzalas e fazendas, os negros podiam assumir mesmo sobre a égide da escravidão, condições menos precárias de sobrevivência, possibilitando assim, a realização dos cultos em moradias fixas⁵,

⁴ Segundo Daiberth (2015) os antepassados nos Calundus são espíritos de parentes próximos que retornam para auxiliar seus familiares ou membros comunidade.

⁵ Segundo Parés (2007, p.116), o culto ou adoração de “ídeos” ou figuras com a presença de altares implicava a necessidade de espaços relativamente estáveis para a prática religiosa.

assegurando os altares de adoração, a organização de calendários litúrgicos e a realização de festas sagradas. Os cultos dos Calundus territorializavam no espaço colonial a inventiva força das populações subalternizadas que, mesmo subjugadas pela trágica experiência da escravidão, firmaram-se nas suas crenças e em seus antepassados, produzindo assim, mecanismos de resistência e insurgência contra a barbárie à qual foram submetidos.

Os Calundus nas suas diversidades ritualísticas preservaram os valores do continente africano no território colonial brasileiro, produzindo modos de significação e apropriação sobre a nova realidade. Além disso, teceu um conjunto de símbolos e sentidos afrobrasileiros baseados em laços de parentescos. Para Silveira (2010), os Calundus nas suas especificidades deram origem às mais diversas tradições religiosas:

[...] alguns como de Luzia Pinta, misturando tradições africanas, europeias e indígenas no mesmo ritual, dando origem ao que é chamado mais habitualmente de umbanda; outros priorizando as divindades ameríndias, mas

adotando elementos rítmicos e coreográficos da forma ritual africana, dando origem ao que na Bahia chamamos de candomblé-de-caboclo; outros ainda priorizando tradições africanas, permeadas por elementos rituais cristãos, porém também adotando tradições ameríndias, fazendo festas dos Inkisses e dos Caboclos em datas diferentes e dando assim origem aos atuais candomblé-de-angola. (SILVEIRA, 2010, p. 44).

Em suas pesquisas sobre as religiões afrobrasileiras, Silva (2005) nos afirma que no final do século XIX muitos elementos formadores do que se designaria Umbanda já estavam também presentes em práticas religiosas com características banto, como é o caso do culto da Cabula. Existem registros de seu culto na região do Espírito Santo e na Bahia, especificamente na cidade de Salvador, onde um dos seus bairros⁶, com forte presença negra congo-angola, leva o nome do culto religioso.

A Cabula mesclava elementos da religiosidade africana, indígena⁷, católica e do espiritismo. As cerimônias religiosas da Cabula aconteciam com maior frequência em áreas de florestas

Foi provavelmente a partir dessa tradição da África ocidental, em oposição às tradições congo-angola, mais baseadas nas atividades individuais dos curadores-adivinhos, que se organizaram os primeiros calundus domésticos em “casas e roças”, com uma estrutura social e ritual mais complexa, que poderíamos chamar de tipo “eclesial”. Silveira (2006) em suas pesquisas sobre os Calundus nos informa que o antropólogo Parés em suas considerações negligenciou dados empíricos, pois em Calundus de origem congolesa e angolana já existiam locais fixos para a realização de rituais coletivos.

⁶ O bairro do Cabula tem uma denominação de origem africana. Segundo Santos et al. (2010, p. 210), [...] o termo Cabula vem do quincongo Kabula, que além de ser verbo, é nome próprio, personativo feminino e também o nome de um ritmo religioso muito tocado, cantado e dançado, daí o bairro tomar o nome do ritmo frequente

naquela área, sendo suas matas utilizadas pelos sacerdotes quincongos.

⁷ A presença dos elementos da cultura indígena nos cultos afrobrasileiros não foi evidenciada pelos primeiros estudiosos das religiões africanas no Brasil, pois autores como Nina Rodrigues (1988), Arthur Ramos (1934) e Edson Carneiro (1976) privilegiaram os cultos Jejes e os Iorubanos em detrimento dos cultos Congo-Angola, estes últimos ao chegarem no Brasil escolheram o Caboclo como representante do espírito ancestral das terras brasileiras. Moura (2004) em seu relato sobre a Cabula apresenta alguns nomes dos espíritos protetores que possuíam os cabulistas em seus cultos – Tata rompe-serra, Tata rompe-ponte, Tata flor de carunga, Tata guerreiro. O relato citado, no nosso entendimento, oferece elementos para aludir sobre a presença também dos caboclos na Cabula.

dando a esta religião um caráter secreto e misterioso. O caráter secreto da Cabula assegurou aos seus adeptos a vivência de costumes e hábitos não aceitos pelo colonizador.

Silva (2005, p. 106) traz informações valiosas para compreender a liturgia sobre a Cabula:

Na cabula [...] o chefe do culto era chamado embanda possível origem do nome da religião que se formou pela ação desses líderes ou se confundiu com suas práticas. Cargos e elementos litúrgicos da cabula também preservaram-se na umbanda, como o de cambone, auxiliar do chefe de culto ou a enba (ou pomba), pó sagrado usado para “limpar” o ambiente dos rituais.

As práticas ritualísticas da Cabula, no final do século XIX, disseminaram-se também em uma outra religião afrobrasileira: a Macumba. E, muitas práticas ritualísticas da Cabula, como: os cantos preparatórios, palmas, uso de velas, incensos e o culto aos antepassados, perpetuaram-se nas práticas ritualísticas da religião citada. Para Silva (2005, p. 85), na Macumba, os cargos de sacerdócio receberam as mesmas denominações da Cabula, tais como: embanda ou umbanda ou quimbanda e os ajudantes do culto serão denominados de cambone ou cambono, porém seus cultos adquirem características menos secretas, pois são praticados nos interiores das residências e se privilegia o culto aos espíritos familiares que se encarnam na umbanda⁸.

A Macumba constituiu-se como culto de possessão com influência de diversas matrizes religiosas e falanges, tal como

afirma Ramos⁹ (1934, p. 96-97): “Há a linha da Costa, linha de Umbanda e de Quimbanda [...], linha de Mina, de Cabinda, do Congo, linha do Mar, linha cruzada (união de duas ou mais linhas)”. Assim, também recebeu forte influência da doutrina espírita de Allan Kardec, que chega no território brasileiro em meados do século XIX. Para Giumbelli (1997) e Ortiz (1999), as evidências destas influências estão nas terminologias usadas no culto da Macumba, “pai de mesa”, “médiuns” e “centros”.

Desse modo, a Umbanda se constituirá a partir deste conjunto heterogêneo de experiências culturais e étnicas que, em diálogo constante com os diversos espectros religiosos no século XX, firma-se como unidade doutrinária-ritual nos discursos de intelectuais umbandistas, assegurando assim, o status de religião.

A construção do mito de origem

No século XX, esse conjunto heterogêneo de experiências religiosas, que será cunhado de Umbanda, começa a atrair um público oriundo da classe média. Ao se identificar com a especificidade desta modelagem religiosa, com forte característica dos cultos africanos, essa camada social institui movimentos que reivindicam para o culto vigente o status de religião. Segundo Rhode (2009, p. 1): “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”. Assim, as narrativas das origens instituem o exercício de produzir identidades e sentidos sobre o fenômeno religioso.

⁸ Esse termo significa o cargo do sacerdote que chefia o culto religioso da Macumba (SILVA, 2005, p. 85).

⁹ Vale ressaltar que não concordamos com o posicionamento do autor no que tange ao seu

entendimento dos cultos de procedência Banto, porém reconhecemos que sua obra – O negro brasileiro, traz descrições etnográficas importantes sobre a Macumba.

Oriunda de uma tessitura forjada a partir de diversos credos e matrizes, esse aglomerado de práticas que será cunhada de Umbanda desemboca no século XX como espaços religiosos com cultos diversos e segmentados. A rede de trocas que se estabelece e da qual a Umbanda se produz ao longo do processo histórico firma sobre ela uma série de variações doutrinárias dando a cada espaço de culto a possibilidade de assimilar e recriar novos símbolos e práticas.

A Umbanda mais praticada, que se dissemina sem nenhum controle, é essa – misturada, que não dá importância à pureza, seja esta de cunho moral com a pretensão de impor códigos doutrinários, seja de caráter ritual. Através da representação das diferenças religiosas como linhas possíveis e legítimas comandadas pelos espíritos e orixás torna-se sempre possível para o umbandista compor, somar, articular princípios diversos na sua prática. Cada uma dessas influências imprime sua marca na prática religiosa, dando um tom diverso à argumentação, direções inusitadas a seus rituais, compondo, em suma, padrões diversificados de se praticar a religião. (BIRMAN, 1985, p. 90).

Entre o fim da década de 1930 e início da de 1940, já existe um movimento¹⁰ umbandista preocupado em produzir uma hierarquia religiosa que teria como missão disciplinar e normatizar os cultos umbandistas. Neste período, a Umbanda vai absorvendo adeptos da classe média, pessoas brancas, espíritas kardecistas,

que vão se identificando com as práticas da Umbanda, instituindo assim novos rumos para sua estrutura religiosa. Brown (1977) revela detalhes da presença desse grupo nas práticas religiosas africanas:

Eram espíritas insatisfeitos e entediados com o que consideravam ser uma ênfase doutrinária superintelectualizada do espiritismo. Isto os conduziu aos terreiros afrobrasileiros, situados nas favelas ao redor das cidades (...) Estes umbandistas pioneiros ansiavam por localizar a origem da Umbanda na respeitabilidade das grandes tradições místicas do mundo e encaravam como sua missão salvar a umbanda das influências negativas associadas ao seu passado africano, purificando-a de suas práticas africanas”. (BROWN, 1977, p. 33).

Com a crescente participação da classe média na Umbanda vai se erigindo entre as federações umbandistas tentativas de promover uma religião unificada em oposição aos cultos das camadas populares que são compreendidas por estes grupos como práticas tomadas pela dispersão e segmentação. Segundo Birman (1985), enquanto as camadas médias tendem a compreender multiplicidade como fenômeno que deve ser extirpado dos cultos umbandistas, as camadas populares são exímios mestres em assimilar novas influências.

Tomados pelas questões de legitimação e institucionalização da Umbanda, intelectuais umbandistas e adeptos oriundos da classe média impulsionaram a construção de uma religião nacional

perseguição policial, patrocinar cerimônias religiosas coletivas, organizar eventos da religião e, na medida do possível, impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias através da administração de cursos e da fiscalização das atividades dos terreiros” (SILVA, 2005, p. 115).

¹⁰ União Espírita de Umbanda do Brasil – primeira federação umbandista fundada por Zélio de Moraes e outros líderes da Umbanda. Esta federação foi a principal articuladora do primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda ocorrida em 1941. Outras federações surgem em outros Estados e tem como objetivo “fornecer assistência jurídica aos seus filiados contra

que adequasse a lógica de uma sociedade urbana, industrial, de classe, com as práticas rituais afroindígenas (Oliveira, 2008).

Os líderes dos movimentos umbandistas, valendo-se então de uma série de mecanismos (como a publicação de livros e jornais, organização de instituições representativas e a realização de congressos), empenharam-se em divulgar um “produto” religioso homogeneizado a tal ponto, que pudessem se referir à “marca” umbanda sem provocar interpretações ambíguas frente aos inúmeros produtos similares existentes no mercado da fé. [...] Como num processo industrial, a padronização dos ritos e a codificação das normas que regem o universo umbandista tornaram-se então imprescindíveis para o gerenciamento do sagrado. (OLIVEIRA, 2008, p. 103).

Inspirados pelos valores das teorias racistas, que também se faziam presentes no início do século XX, os sacerdotes e intelectuais umbandistas tornam-se protagonistas das propostas de embranquecimento racial, social e cultural advindas da Europa¹¹. Neste período, percebe-se um esforço racionalizador que busca minimizar as influências consideradas primitivas sobre a religião umbandista. Como nos afirma Sá Júnior (2004, p. 60): “Seria preciso inventar a Umbanda. Essa seria adjetivada de branca ou pura”.

A narrativa sobre o mito de origem da Umbanda firmada pelos interesses da classe média se encontra

georreferenciada no sudeste do país, em um Centro kardecista de Niterói na cidade do Rio de Janeiro e tem como protagonista o médium Zélio Fernandino de Moraes. Conforme a narrativa, Zélio de Moraes, egresso do espiritismo, aos 17 anos apresenta distúrbios de saúde que são compreendidos como problemas de ordem psiquiátrica. Diante da ausência de sintomas relacionados às questões de ordem clínica, encaminha-se o jovem para um ritual de exorcismo com um padre que também não traz nenhum tipo de mudança para o quadro patológico¹² que o acometia. Logo depois, Zélio foi encaminhado a uma benzedeira que lhe revelou ser sua questão de cunho mediúnico. Diante das questões misteriosas, Zélio é levado à Federação Espírita de Niterói e logo é convidado pelo dirigente a fazer parte da sessão. Após o início da sessão, conforme relato:

[...] manifestaram-se espíritos, que se diziam de pretos escravos e de índios ou caboclos, em diversos médiuns. Esses espíritos foram convidados a se retirar pelo presidente dos trabalhos, advertidos do seu atraso espiritual. Então o jovem Zélio de Moraes foi dominado por uma força estranha, que fez com que ele falasse sem saber o que dizia. Zélio ouvia apenas a sua própria voz perguntar o motivo que levava os dirigentes dos trabalhos a não aceitarem a comunicação desses espíritos e porque eram considerados atrasados, se apenas pela diferença de cor ou de classe social que revelaram ter tido na sua última encarnação.

¹¹ Para Ventura (1991, p. 54) “As teorias científicas postulavam a evolução do ‘simples’ (povos primitivos) para o ‘complexo’ (sociedades ocidentais). Isso pressupunha que os europeus eram superiores racialmente e, em virtude dessa superioridade, eram evoluídos científica e tecnologicamente; por isso, deveriam ser os

condutores da humanidade rumo ao progresso, à ordem e à ciência”.

¹² Não há consenso quanto ao quadro clínico que acometia Zélio de Moraes. “Alguns falam em paralisia, outros numa série de crises semelhantes à epilepsia” (RHODE, 2009, p. 80).

(OLIVEIRA, 1985 citado por GIUMBELLI, 2002, p. 184).

Naquele momento, os responsáveis pela corrente mediúnică tentam convencer o espírito desconhecido a se afastar do espaço doutrinário. Eis que recebem a seguinte resposta do espírito:

Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar sua mensagem e, assim cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. [...] E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (OLIVEIRA, 1985 citado por GIUMBELLI, 2002, p. 185).

Durante a incorporação, um dos médiuns que tinha o dom da vidência, inquiriu o Caboclo das Sete Encruzilhadas o porquê daquela forma de falar, pois, enxergava naquele instante características de um padre jesuíta. Segundo Oliveira (2008): “Cabe lembrar também que o Caboclo das Sete Encruzilhadas não era um espírito qualquer, segundo o mito, ele fora o padre jesuíta Gabriel Malagrida¹³ em reencarnações anteriores” (p. 4).

No dia 15 de novembro de 1908¹⁴, na residência da família de Zélio, no bairro de Neves¹⁵, fizeram-se presentes espíritas, familiares e vizinhos, além de um público de desconhecidos.

¹³ Padre jesuíta italiano que após uma vida de dedicação missionária no Brasil sofre um processo inquisitorial depois de divergir com as posturas do governo português de D. João V (1750-1777). Segundo Assis (2017, p. 1) O padre jesuíta Gabriel Malagrida foi “sentenciado à morte num período de apenas dois anos (1759-1761). [...] Condenado ao garrote vil e queimado na Praça do Rossio, em Lisboa, Malagrida é publicamente supliciado em 1761”.

¹⁴ Segundo o pesquisador Giumbelli (2002, p. 189) os textos acadêmicos e umbandistas só dão

Pontualmente, às 20 horas, o Caboclo das Sete Encruzilhadas tomou o corpo do jovem Zélio de Moraes e deu início a sessão.

[...] que se iniciava naquele momento um novo culto em que os espíritos de velhos africanos, que haviam servido como escravos e que desencarnados, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos de nossa terra poderiam trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que fosse o credo e a condição social. A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal desse culto, que teria por base o Evangelho de Cristo e como mestre supremo Jesus. (OLIVEIRA, 1985 apud GIUMBELLI, 2002, p. 185).

O caboclo estabeleceu as normas em que se processaria o culto: sessões diárias das 20 às 22 horas, os participantes estariam uniformizados de branco e o atendimento seria gratuito. Deu, também o nome desse movimento religioso que se iniciava; disse primeiro allabanda (ou um dos presentes assim anoutou), mas considerando que não soava bem a sua vibratória, substituiu-o por aumbanda, palavra de origem sânscrita que pode se traduzir por “Deus ao nosso lado” ou “o lado de

destaque a figura de Zélio de Moraes como referência para Umbanda após a década de 1960. Para o autor a construção da anunciação da Umbanda é uma construção tardia e “aponta para um interesse pela fundação e pela origem de uma religião quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável”.

¹⁵ Município de São Gonçalo – região metropolitana do Rio de Janeiro.

Deus”. (OLIVEIRA, 1985 apud GIUMBELLI, 2002, p. 185).

O mito da criação forjado por sacerdotes e intelectuais umbandistas teve como finalidade estabelecer um modelo organizador das práticas religiosas dessa religião nascente. Para Birman (1985, p. 93): “Em tal movimento predominava a intenção de fazer da Umbanda cristã a única verdadeira e legítima, excluindo os terreiros e centros mais africanizados”. Ainda que o mito da criação, que tem como protagonista Zélio de Moraes, acolhesse/valorizasse as heranças africanas e indígenas em seus cultos, tal acolhimento se dava a partir de uma modelagem evolucionista que buscava afastar da religião nascente as práticas compreendidas como atrasadas. Segundo Isaia (1999), os intelectuais umbandistas “valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas sob a ótica da evolução constante, capaz de “aprimorar” o que de “selvagem” e “bárbaro” prendia-os a um passado distante da civilização” (p. 105).

O mito da criação ainda que tenha como entidade referencial o Caboclo das Sete Encruzilhadas (entidade espiritual que, no nosso entendimento, reúne as heranças indígenas e africanas, ou seja, o Caboclo e o Exu) traz demarcações claras da presença kardecista com matiz evolucionista no seu mito de origem, aqui a perceber: a Umbanda é anunciada em um Centro espírita, seu médium é egresso do espiritismo, oriundo da classe

média, as referências europeias também aparecem na presença de um espírito do padre jesuíta Gabriel Malagrida e, por último, a narrativa mítica da criação da Umbanda reproduz o olhar moralizante das elites¹⁶ brasileiras que atribui a condição de atraso às religiões africanas.

A Umbanda, consolidada a partir do mito de criação demonstrado acima, demarca as narrativas de um grupo específico que trazia interesses e necessidades próprias para a religião que ora se constituía. Na busca de implantar o que se entendia como a “verdadeira religião”, os intelectuais umbandistas mostraram-se receptivos às práticas africanas, porém, incidem sobre elas princípios e valores cristãos. Para Silva (2005), os umbandistas retiraram as práticas consideradas bárbaras dos cultos africanos, tais como: sacrifícios, uso de álcool, danças frenéticas, uso de fumo e etc. E além disso, buscaram estabelecer suas origens nas grandes religiões milenares¹⁷.

É necessário relativizar o mito da criação apresentado como único referencial de regras e valores para a Umbanda, pois, segundo Ortiz (1999), neste mesmo momento histórico existem outros Centros com práticas muito próximas da Umbanda de Niterói, como é o caso da Tenda Espírita Mirim, fundada no Rio de Janeiro, em 1924 por Benjamin Figueiredo; o Centro Espírita Reino de São Jorge, fundado no Rio Grande do Sul, em 1926, por Otacílio Chacirão, além de outros Centros e Terreiros de outras

¹⁶ Segundo Isaia (1999, p.98) “[...] a elite brasileira tentou impor sobre as camadas pobres uma representação da realidade marcada pela sua desvalorização. Desvalorização que deveria trazer consigo a aceitação do papel messiânico da elite, detentora de “legítimos” saberes e práticas religiosas opostas à “superstição” e ao “atraso”.

¹⁷ O primeiro congresso brasileiro de espiritismo de Umbanda, em 1941, trouxe explicações sobre as práticas da Umbanda nas tentativas de afastá-

la das religiões africanas. Dentre as comunicações apresentadas observa-se o trabalho de Batista de Oliveira, que afirma que a Umbanda remontaria ao antigo Egito; e o de Diamantino Coelho Fernandes, que acreditava que a religião era oriunda do lendário continente da Lemúria. Segundo Fernandes, o vocábulo “umbanda” tinha origem no sânscrito Aum-Bandhã cujo o significado seria “princípio divino” (OLIVEIRA, 2008).

regiões do país que tiveram suas narrativas silenciadas pelos discursos hegemônicos produzidos pelas federações e intelectuais umbandistas.

Considerações finais

Diante do exposto, faz-se necessário afirmar que as Umbandas nascem de multiplicidades de influências culturais que se tecem a partir do exercício do diálogo com o diferente e da resistência às lógicas universalistas e hegemônicas que incidem no apagamento do particular que nelas (re)existem e produzem linhas de fugas¹⁸ que se reinventam em uma pluriversalidade¹⁹ de narrativas, práticas e ritos.

Nesse sentido, é preciso afirmar sua inclinação à plasticidade, à abertura e à pluralidade. As tessituras históricas e embrionárias que constituem as Umbandas escapam à modelagem única. Constituídas a partir de diversas razões civilizatórias, as Umbandas entrelaçam em sua unidade doutrinal diversidades que não se dissolvem, uma vez que sua disposição ao heterogêneo escapa ao apagamento do outro.

Delinear uma origem única para a Umbanda nos levaria ao insucesso, pois, a sua diversidade e plasticidade nos encaminha para a heterogeneidade de narrativas. Estas, se singularizam em estruturas míticas de mulheres e homens que, no diálogo com os encantados, produzem, inventam e recriam origens e sentidos para o sagrado. Reconhecemos a árdua tarefa de busca de legitimação para produção de um campo religioso instituindo um discurso identitário, porém, é necessário afirmar que na

tentativa de crivar princípios para a religião nascente, privilegiaram-se interesses e noções ideológicas pelas quais estavam imbuídos os intelectuais e sacerdotes pertencentes à classe média em detrimento de princípios e valores oriundos das religiões afrobrasileiras.

A Umbanda forjada a partir das narrativas de um mito fundador único apaga as multiplicidades rítmicas e sagradas que emanam nos transes oriundos de corpos mestiços e negros fixados nas periferias, sertões e centros urbanos do território brasileiro. Os mitos, os ritos, as divindades nascem todos os dias; assim, o uno e o estático implodem diante da plasticidade e do diferente que brotam de cada território sagrado das Umbandas.

Referências

- BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BROWN, Diana. Umbanda e classe social. In: **Religião e sociedade**. São Paulo, n°1: HUCITEC, 1977.
- CARDOSO, Jamile Oliveira Santos Bastos. **Ao som dos maracás e sob a fumaça do petum: as santidades de Jaguaripe e a “anticatequese” no cenário colonial**. In: II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais – Salvador, setembro de 2013.
- DAIBERT, Robert. Calundus coloniais: reatualizações da religião dos Bantus na diáspora africana no Brasil. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 28, n. 55. p.7-25, 2015.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.
- ISAIA, Arthur César. **Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da**

¹⁸ A linha de fuga é uma desterritorialização. “O Grande erro. O único erro seria acreditar que uma linha de fuga consiste em fugir da vida; a fuga para o imaginário ou para a arte. Fugir, porém, ao contrário, é produzir algo real, criar vida, encontrar uma arma”. (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 40).

¹⁹ Tomamos aqui o conceito de pluriversalidade de Ramose (2011) por nos negarmos a pensar as Umbandas a partir de um modelo totalizante de produção de narrativa, modo de vida e culto à ancestralidade. Nesse sentido, reafirmamos a ideia de que não existe uma Umbanda, mas Umbandas.

primeira metade do século XX. Porto Alegre, Anos 90, n.11, jul.de 1999, p. 97-120.

GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia** (USP). São Paulo, v. 40, n. 2, p. 31-82, 1997.

_____. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: Silva Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira.** São Paulo: Summus, 2002.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Ed. Madras, 2008.

MIRANDA, Amanaiara Conceição de Santana. A invisibilidade da ação política das ialorixás. **Revista Africanias.com**, Bahia, ed. 03, p. 1-13, 2012. Disponível em <http://www.africaniasc.uneb.br/index.php> Acesso em 10.jul.2017.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira.** São Paulo: Ed. do conhecimento, 2008.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro.** Petrópolis: Vozes, 1999.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** Ed. rev. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Tradução Dirce Eleonora Nigo Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: **Ensaio Filosóficos**, Volume IV, outubro de 2011.

ROHDE, Bruno Faria. **A umbanda tem fundamento, e é preciso preparar: abertura e movimento no universo umbandista.** 2010. 154 f.. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Instituto de Humanidades, Artes e

Ciências Prof. Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. Outro segredo de uma mesma macumba: Novos personagens em velhos papéis. **Revista de teologia e ciências da religião.** V. 3, n. 1., p.113- 137. Dez/2013.

SANTOS, Elisabete et. al. **O Caminho das Águas em Salvador: Bacias Hidrográficas, Bairros e Fontes.** Salvador: CIAGS/UFBA; SEMA, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira.** São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto.** Salvador: Maianga, 2006.

SILVEIRA, Renato da. O candomblé-de-angola na era colonial. In: ALVES, Aristides (Org.). **A Casa dos Olhos do Tempo que fala da Nação Angolão Paketan Kunzo Kia Mezu Kwa Tembu Kisuelu Kwa Muije Angolão Paketan.** Salvador: Asa Foto, 2010.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SOUZA, Juliana Beatriz de; VAINFAS, Ronaldo. **Brasil de todos os santos.** 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GOMES, Flávio dos Santos. SCHWARCZ, Lilian Mortiz. Indígenas e africanos. In: GOMES, Flávio dos Santos. SCHWARCZ, Lilian Mortiz (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SWEET, James H. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770).** Lisboa: Edições 70, 2007.

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

Recebido em 2020-05-31

Publicado em 2021-03-06