
O universo mágico no Espiritismo de Umbanda¹

Artur Cesar Isaia*

Resumo. O presente texto tem como objetivo analisar a presença da magia nos primórdios da umbanda. Naquela conjuntura, o chamado “espiritismo de umbanda” aparecia como expressão ligada a um esforço de legitimação da nova religião, como estratégia de seus intelectuais e dirigentes no sentido de aproximá-la do espiritismo codificado por Allan Kardec, simbolicamente mais valorizado por importantes discursos, como o médico e o jurídico. Neste esforço, a presença da magia na umbanda vai levar a um esforço exegético no sentido de aproximá-la da obra de codificação espírita.

Palavras-chave: Umbanda, magia, espiritismo.

The magical universe in the Spiritism of Umbanda

Abstract. This text aims to analyze the presence of magic in the early days of umbanda. At that time, the so-called "spiritism of umbanda" appeared as an expression linked to an effort to legitimize the new religion, a strategy of its intellectuals and leaders to bring it closer to the spiritism codified by Allan Kardec, symbolically more valued by keynote speeches, such as the medical and the legal ones. In this effort, the presence of magic in umbanda will lead to an exegetical work in order to bring it closer to the spiritist codification work.

Keywords: Umbanda, magic, spiritism.

Introdução

Os primórdios da umbanda no Brasil foram marcados por um esforço exegético de seus intelectuais e dirigentes, no sentido de trazer as práticas mágicas há muito existentes na ancestralidade afro-ameríndia (ISAIA, 2010, 2012) para um corpo doutrinário letrado. Este esforço afirmou-se como um projeto dos intelectuais e dirigentes umbandistas no sentido de demarcar o território que separaria a umbanda de uma multiplicidade ritual, onde apareciam como realidades evidentes, tanto o candomblé quanto a macumba. Este projeto identitário dos primeiros intelectuais e dirigentes umbandistas aparecia como um esforço em inculcar e desfrutar de um poder simbólico (BOURDIEU, 2001) e, ao mesmo tempo, nomear a umbanda como religião assumidamente mágica. Esses intelectuais e dirigentes, à medida que apelavam para a

¹ Este trabalho integra um Projeto de Pesquisa financiado com bolsa Produtividade em Pesquisa do CNPq.

* Professor Associado, Departamento de História e Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E.mail: arturci@uol.com.br

cultura letrada para explicar a presença mágica na umbanda e separá-la, tanto da ancestralidade africana quanto da macumba, desenvolviam um projeto de nomeação da realidade, no qual a presença da escrita deveria atestar a sua “superioridade” (CERTEAU, 1994, GINZBURG, 2006) frente ao caráter ágrafo daquelas manifestações.

O chamamento ao escriturístico pelos intelectuais e dirigentes umbandistas, portanto, articulava-se ao esforço por eles desenvolvidos em mostrarem-se inseridos, tanto na cultura letrada, quanto na modernidade. Esta atitude é fundamental ao pensarmos que havia um prisma de práticas rituais não reconhecidas como religiosas pelo estado; não reconhecimento este amparado na oposição entre religião e magia, distinção fundamental para compreendermos a regulação legal das atividades religiosas e o nexo de inteligibilidade da formação do campo religioso brasileiro (MONTERO, 2006).

O universo mágico: apreensões teóricas

A magia, reconhecida como inseparável da umbanda pelos seus primeiros intelectuais e dirigentes é encarada aqui, resumidamente, com o um ato de recriação do mundo e da realidade, que se mostra ao mesmo tempo, alicerçado na dimensão simbólica do pensamento (POULAT, 1992) e como uma forma de apreensão do mundo, como um sistema cognitivo (MOULIAN, 2002).

Através da manipulação de elementos materiais e de ritos específicos o mago se habilita a transformar a realidade, que passa a não ser vista como um dado objetivo, insuperável. Na magia a realidade apresenta-se capaz de ser modificada por quem detém conhecimentos capazes até de interromper processos naturais: o mago. Para Jolles (JOLLES, 1976), a magia está relacionada a uma inserção humana no mundo da linguagem, marcada pela fuga do caráter apriorístico da mesma. No horizonte mágico nada tem fixidez, nada está preso a uma identidade e a uma realidade essencial perdurável. Por outro lado, a magia pode ser vista como um sistema cognitivo, capaz de colocar em evidência a ação transformadora da realidade no interior do horizonte de percepção do mundo daqueles que nela acreditam. Para Moulian a eficácia simbólica, a “capacidade geradora de acontecimentos própria de seus signos” é o que define a magia. Assim para os adeptos da magia, a mesma é capaz de intervir com sua força transformadora no cotidiano humano, resolvendo suas apreensões e todo o tipo de problema que enfrentam. (MOULIAN, 2002, p. 121). O posicionamento de Moulian

sobre a magia enquanto sistema cognitivo está em total oposição às explicações evolutivas à maneira de Tylor ou Frazer (TYLOR, 2010, FRAZER, 1995). Ou, guardadas as suas reservas frente ao evolucionismo, mesmo Lévy-Bruhl, o qual vai propor a existência de uma “mentalidade pré-lógica” entre os “povos primitivos”, para os quais a magia estava presente enquanto percepção do mundo (LÉVY-BRUHL, 2008). Na percepção do mundo dos “primitivos” de Lévy-Bruhl não havia diferença entre os fenômenos e suas causas. Esta imprecisão entre fenômenos e causas é fundamental para a compreensão do que o autor denominou de “participação mística”. Os “primitivos”, para Lévy-Bruhl, desenvolviam representações coletivas onde um indivíduo poderia ser, a um só tempo, ele mesmo e receber forças ou qualidades estranhas a ele, emanadas da natureza ou de espíritos, ou de objetos. (LÉVY-BRUHL, 1951, p. 75-79). A ideia de participação mística de Lévy-Bruhl parece-me seminal para compreendermos as futuras críticas e reelaborações com as quais Ernesto de Martino, estudando o universo mágico, a um só tempo o reconhece como estranho aos princípios da lógica formal e foge totalmente de um olhar baseado no estranhamento “civilizado”. Na vertente italiana da história das religiões, Ernesto de Martino (MARTINO, 1999) vai revelar-se um crítico bastante perspicaz, tanto das etnografias do século XIX, quanto da sociologia francesa herdeira de Durkheim e Lévy-Bruhl.

Ernesto de Martino propôs uma abordagem da magia centrada em um esforço compreensivo e empático, capaz de poder captar os nexos do que chamou de “drama mágico”. Este vem para o autor do reconhecimento da labilidade da existência por parte dos que estão inseridos em uma percepção mágica do mundo. A existência humana, em tal mundo, é marcada para Martino por um constante perigo da perda do que chama “ser no mundo”. A inexistência do princípio lógico da identidade, típico da lógica formal ocidental² faz com que a existência assuma um aspecto particularmente dramático em uma existência dominada pela magia para Martino. A qualquer momento corre-se o risco do ser humano ser outra coisa diferente daquilo que ele percebe como sua presença no mundo. Pode sucumbir aos poderes de alguém, ser atingido por ações mágicas mesmo à distância. A incerteza ronda o cotidiano da magia e os homens precisam recorrer ou a práticas culturalmente à disposição dos mesmos ou aos poderes daqueles que detêm conhecimentos necessários para atenuar essa labilidade da

² Obviamente que esta ideia de Ernesto de Martino está em total oposição à “mentalidade pré-lógica” conforme aparece em Lévy-Bruhl.

existência. Em situações onde a magia é o horizonte de percepção e representação do mundo os conhecimentos mágicos são a saída capaz de garantir o ser no mundo. Para Martino esta situação de perigo existencial é tão dramática no mundo mágico que “a própria presença pessoal, o ser no mundo, a alma pode fugir da sua morada, ela pode ser encantada, roubada, comida, etc., pode transformar-se em um pássaro, uma borboleta, um sopro de ar”. Ou pode, através de atos também mágicos, ser “abrigada, protegida, recuperada, ou ela pode ser retida, fixada, localizada” (MARTINO, 1999, p. 98). A abordagem de Martino, centrada na empatia com o mundo mágico, ao mesmo tempo em que foge dos aspectos caóticos da magia, existentes na sociologia das religiões herdeira de Durkheim, bate de frente com a noção de mentalidade pré-lógica. Para de Martino, não só Lévy-Bruhl, mas, por outro lado, os trabalhos etnográficos do século XIX chegaram apenas a um momento do drama mágico, atingiram somente ao que o autor chama de “perigo de não ser”. Por falta de empatia, imersos nos preconceitos ocidentais, insistindo em um tipo de mentalidade, ou na estrutura psíquica dos “primitivos”, esses trabalhos não chegaram a explicar o que de Martino propõe como essencial em sua investigação: o resgate deste perigo de não ser no mundo através de ações mágicas. A este respeito Martino interpreta um relato de Hadson, citado em *Taboo and the perils of the soul*, de Frazer, logicamente em sentido totalmente oposto a este, evidenciando uma solução inserida no mundo mágico e capaz de impedir a perda do não ser:

A.C. Hadson conta que um turik (bornéu) se recusava a separar-se de algumas pedras em forma de gancho, uma vez que estas seguravam sua alma e a impediam de deixar seu corpo. Esta pequena narrativa psicológica, bem instrutiva na sua simplicidade, nos introduz em um dos temas mais importantes do mundo mágico, o perigo de perder sua alma e de poder resgatá-la deste perigo. (MARTINO, 1999, p. 97).

Para Martino, portanto, o mundo mágico tem na materialidade das ações mágicas a solução capaz de impedir os ataques da labilidade da existência e dos que conhecem a arte da manipularem, transformarem, atacarem a realidade. Em outras palavras, Ernesto de Martino mostra que os homens inseridos em uma percepção mágica do mundo e das suas relações interpessoais representam a realidade como uma construção extremamente instável e frágil, recorrendo às ações mágicas como formas de impedirem a aniquilação, o “não ser” no mundo. É aí que voltamos ao nosso objeto empírico e nos perguntamos como pensar a presença da magia na umbanda em uma sociedade como a do Brasil da

primeira metade do século XX, na qual a nova religião afirmava-se nos centros urbanos (ORTIZ, 1991), em lugares nos quais a magia não representa monopolicamente uma “koinomia” simbólica e onde os intelectuais e dirigentes umbandistas recorrem à racionalidade, ao que Renato Ortiz chamou de “discurso cultivado”?

O Espiritismo de Umbanda: magia e letramento

Nada mais distante do espiritismo codificado por Allan Kardec na França de meados do século XIX do que a magia. Ao mesmo tempo, nada mais próximo do chamado espiritismo de umbanda, que aparece, sobretudo na literatura umbandista da primeira metade do século XX e no esforço burocrático da nova religião. A expressão espiritismo de umbanda aparece claramente como indiciária de um processo de identificação desenvolvido pelos intelectuais e dirigentes umbandistas, em um momento em que tentavam afirmar a umbanda no interior do campo religioso brasileiro. Esses escritores e dirigentes davam-se conta da impossibilidade de pensar a umbanda rechaçando o universo mágico, presente, tanto em suas práticas rituais, quanto na doutrina e nas tentativas de trazê-las para o domínio do escriturístico. Neste sentido, particularmente os escritores da umbanda irão recorrer à literatura mágico-ocultista europeia como esforço legitimador, capaz de atestar a “superioridade” dos trabalhos da religião. Em uma sociedade na qual os interditos legais contra a magia constituíam o fundamento da estruturação do campo religioso e principal baliza demarcatória do que não se reconhecia como religião (MONTERO, 2006), os intelectuais e dirigentes umbandistas vão ter que assumir uma postura intelectual conciliatória (ISAIA, 2012), capaz de fazer da umbanda uma religião, a um só tempo próxima da ética cristã e assumidamente mágica. Neste projeto conciliador e legitimador, haverá o chamamento à literatura mágico-ocultista europeia. Sua presença e citação nos livros doutrinários umbandistas da primeira metade do século XX aparecia como uma procura de “erudição”, de superação das práticas mágicas afro-ameríndias. Nomes como Éliphas Lévi, Papus, Saint Yves, Francis Barrett, Madame Blavatski, entre outros, estão presentes na produção dos dirigentes e escritores umbandistas do século XX, como vozes que dão autoridade às suas tentativas exegéticas no sentido de trazer uma multiplicidade de práticas mágicas presentes na umbanda para o domínio do escriturístico. Era como se todo um mundo mágico, herdado pela umbanda de um passado de longa duração, precisasse da recorrência à produção literária mágico-

ocultista³, a fim de retirá-la do domínio da incultura e aliá-la à “erudição” e a “ciência”, projetadas por esses escritores e dirigentes umbandistas.

Em um passado secular, as práticas da magia europeia não letrada estavam presentes no cotidiano da população brasileira, desde o período colonial, conforme apontou Laura de Mello e Souza ao referir-se ao caráter pluricultural do período. (SOUZA, 1993). A autora salienta, referindo-se às práticas de feitiçaria mais frequentes no período colonial e sua vinculação com a magia europeia: “Os malefícios e as práticas mágico-curativas integraram a maior parte da feitiçaria luso-brasileira, como ocorreu, aliás, em boa parte da Europa” (SOUZA, 1993, p. 178). Especificamente em relação à umbanda, Laura de Mello e Souza mostra a persistência das invocações a Maria Padilha entre “as práticas mágicas e de feitiçaria que transmigraram para terras coloniais e conheceram alterações significativas.” (SOUZA, 1993, p. 93) Com referência à Bahia do século XIX, João José Reis, igualmente, mostra os componentes comuns à magia europeia presentes nos “serviços profissionais” oferecidos pelo liberto Domingos Sodré (REIS, 2008). Em relação ao Rio de Janeiro do mesmo período, Gabriela dos Reis Sampaio também nota a recorrência a elementos da magia europeia nas práticas mágico-curativas do feiticeiro Juca Rosa (SAMPAIO, 2003). A mesma autora, estudando a construção ficcional do feiticeiro negro na literatura brasileira do século XIX salienta essa mesma presença de elementos da magia europeia (SAMPAIO, 2006). Também Luiz Mott, ao tratar de um caso de feitiçaria no Piauí do século XVIII salienta a presença de “crendices populares, onde se sincretizam tradições cabalísticas de inspiração medieval portuguesa, com devoções religiosas inspiradas nas culturas ameríndias e africanas” (MOTT, 2006). Mott levanta a hipótese da relação entre as práticas por ele estudadas no Piauí do século XVIII, nas quais se faziam presente a magia europeia, com umbanda brasileira.

Já na produção sociológica da primeira metade do século XX encontra-se a presença da literatura mágico-ocultista na gênese da umbanda. Neste sentido, adquire saliência a obra de Roger Bastide. Este, ao comentar o processo identificado como da entrada dos brancos na macumba, defendia que aí residia a explicação para o “nascimento” da umbanda. Mesmo não endossando esse tipo de argumento, a

³ Prefiro usar o termo ocultismo, por sua maior abrangência. Embora coabitando o horizonte da magia, diferencio ocultismo e esoterismo, a partir de autores como (FAIVRE, 1992) ou (TERRIM, 1996), para os quais o ocultismo abrangeria tanto o ritual, quanto o conhecimento esotérico.

recorrência a Bastide mostra como o mesmo encontrou a presença da literatura mágico-ocultista europeia nas leituras dos dirigentes e escritores, que em sua opinião marcam a transição da macumba para a umbanda. Bastide refere-se, com alguma ironia a uma “nova teologia”, formada a partir de “leituras mal digeridas de filósofos, de ocultistas” (BASTIDE, 1971, p. 440).

Encaro o que Bastide chama de “leituras mal digeridas”, não como um mero desvio de um texto portador de unicidade, mas a partir da atividade criativa da leitura proposta por Chartier, onde a mesma não pode ser reduzida a um sentido meramente denotativo. Como prática dinâmica e criativa, Chartier salienta que a leitura é portadora de sentidos singulares que traem as intenções dos autores ou livreiros (CHARTIER, 1990). Não se pode esquecer que esses primeiros dirigentes do espiritismo de umbanda foram pessoas cujo acesso à leitura não aconteceu necessariamente a partir do ensino formal, mas foi marcada pelo também pelo autodidatismo⁴: a leitura e a familiaridade com o escriturístico afirmando-se como importantes marcadores de distinção social, à medida que “elevam” os seus portadores acima das expectativas sociais. O autodidatismo é justamente visto por Chartier como importante via de acesso à leitura, encarado como um “distanciamento frente ao meio familiar e social e, ao mesmo tempo como uma entrada em um mundo diferente” (CHARTIER, 1999, p. 105).

Encaro essa “nova teologia” proposta por Bastide aos primeiros dirigentes das macumbas cariocas e que o autor mostra como constitutiva da própria umbanda, não pelo seu pretenso “desvio” a leituras canônicas, mas a partir das negociações possíveis entre práticas incrustadas na memória de macumbeiros e, posteriormente, de umbandistas, com as leituras feitas pelos mesmos e depois pelos escritores da umbanda. Em outras palavras encaro essa “nova teologia” macumbeira e, para Bastide, intimamente ligada à palavra escrita na umbanda a partir da noção de circularidade cultural, afirmada por Ginzburg (2006), a partir do olhar com o qual Bakhtin (1993) debruçou-se sobre a concordância entre o cânone erudito e as pulsações da vida popular e cotidiana na obra de Rabelais. Com essas ressalvas, Bastide deixou um importante registro, tanto da escrita nos primórdios na umbanda, como da presença da magia nas práticas que essa religião herdou da macumba. Bastide mostra as reelaborações mágicas trazidas com a vinda dos imigrantes para o Brasil e com sua entrada nas macumbas e,

⁴ Ver a este respeito as rápidas biografias dos escritores umbandistas presentes em (TRINDADE, 2010).

posteriormente, na umbanda. Nesse sentido, referindo-se à presença do imigrante nas macumbas paulistas escreve:

Não se trata de magia erudita, mas de magia popular, de acordo com o nível intelectual e economicamente baixo da plebe das grandes cidades. O material empregado é um mistura de todas as magias do mundo, que o imigrante enriquece com novos processos acrescentados aos dos índios, dos africanos e dos luso-brasileiros; um sírio utiliza talismãs, livros de astrologia e orações em árabe; um francês, as estrelas de Salomão e sinais cabalísticos. Apesar disso, os processos do cerimonial permanecem muito pobres, e as raízes, as ervas, os punhais, dominam quase em toda a parte. (BASTIDE, 1971, p. 413)

A composição de elementos assumidamente mágicos, existentes nas relações vividas, com as elaborações doutrinárias do livro espírita acompanharam a formação da umbanda no Brasil, particularmente o esforço dos dirigentes e intelectuais da nova religião em criar um espiritismo de umbanda. Neste sentido, parecem-me bastante oportunas as colocações de Giumbelli (2002), reforçando o papel do espiritismo na formação da umbanda no Brasil e relativizando a linearidade defendida por Arthur Ramos entre as práticas e crenças dos bantos, pela mediação da cabula e da macumba nas origens da nova religião. Giumbelli refere-se a uma evidência empírica bastante importante nesta direção: as observações de Alfred Alexander no final do século XIX, chegando a alguns estereótipos constantes nas sessões ditas de “doutrinação”: o materialista, o suicida, o raivoso, o vingativo e o padre. A esses, Giumbelli acrescenta o índio e o africano, a partir de alguns testemunhos citados, mostrando a plasticidade como passaram, com o tempo, de espíritos doutrinados a “guias e protetores” (GIUMBELLI, 2002).

Pesquisando as práticas mediúnicas na primeira metade do século XX, deparei-me com a existência da presença de espíritos ancestrais de negros e índios como mentores (ISAIA, 2012), práticas estas autodenominadas espíritas. Obviamente que não se referem às práticas mediúnicas existentes sob a égide de Federação Espírita Brasileira (FEB), que de uma atitude relativamente condescendente em relação às manifestações ocorridas nas religiões afro-brasileiras, postura revelada no primeiro quartel do século XX, vai apontar para o reconhecimento da total separação das mesmas com o espiritismo na segunda metade daquele século. Entre as práticas mediúnicas nas quais se encontrou o “enquadramento” de entidades ancestrais, como os caboclos, às manifestações típicas do espiritismo codificado por Allan Kardec, salienta-se a psicografia. Encontrou-se, na primeira metade do século XX, no Rio de Janeiro,

psicografias nas quais índios “ditavam” mensagens de amor ao trabalho, em moldes completamente inseridos no discurso espírita francês, bem como, durante o Estado Novo, mensagens de amor à pátria totalmente acorde com o discurso oficial (ISAIA, 2012).

Na proposta dos intelectuais e dirigentes que defendiam o espiritismo de umbanda o letramento, característica típica do espiritismo codificado por Kardec (LEWGOY, 2000) assumia uma importância capital. Por exemplo, um dos primeiros escritores umbandistas, Leal de Souza, endossando o mito da “fundação” da umbanda pelo caboclo das Sete Encruzilhadas, através do médium Zélio de Moraes⁵, em 1908, escrevia na década de 1930 que esta entidade tinha extrema familiaridade com o letramento. Esta familiaridade advinha de vestígios de encarnações passadas do caboclo das Sete Encruzilhadas. Portanto, a reencarnação, nos moldes propostos pelo espiritismo francês do século XIX servia de recurso discursivo para “provar” o letramento do caboclo das Sete Encruzilhadas:

E há vinte e três séculos, baixando a uma casa pobre de um bairro paupérrimo, iniciou a sua cruzada, vencendo, na ordem material, obstáculos que se renovam quando vencidos e derrubados [...] O seu profundíssimo conhecimento da Bíblia e das obras dos doutores da igreja autorizam a suposição de que ele, em alguma encarnação, tenha sido sacerdote, porém a medicina não lhe é mais estranha do que a teologia. (LEAL DE SOUZA, 2008, p. 98)

Em uma das narrativas míticas sobre a “fundação” da umbanda pelo caboclo das Sete Encruzilhadas, esta entidade é “vista” por um médium vidente como um sacerdote católico, identificado como o jesuíta Gabriel de Malagrida, missionário em terras brasileiras no século XVIII e nascido no atual território italiano (TRINDADE, 1991, p. 60). Pode-se ver, assim, que a teoria da reencarnação como proposta pelo espiritismo francês do século XIX, servia como recurso discursivo capaz de aproximar Sete Encruzilhadas do letramento e da erudição, qualidades almejadas pelos dirigentes e intelectuais históricos umbandistas. O nexos intelectual do espiritismo de umbanda adquire, assim, contornos mais definidos.

O projetado letramento da umbanda buscou, sobretudo, a explicação para a presença da magia na nova religião e sua articulação com o passado cristão, assumido, tanto pela umbanda quanto pelo espiritismo francês do século XIX. Os dirigentes e

⁵ Para um estudo relativizante da importância do mito fundante do Caboclo das Sete Encruzilhadas, ver Giumbelli (2002).

escritores umbandistas, nesse sentido, vão precisar apelar para uma exegese da magia (ISAIA, 2010), capaz de superar a dicotomia da mesma com a religião, postura assumida, tanto pelas religiões cristãs quanto pelo estado brasileiro de então. Desta forma, um dos elementos mágicos mais conhecidos da umbanda, os pontos riscados, passam por essa tendência exegética, cujo projeto é o de trazer a magia para o caráter ético atribuído à religião. Os pontos riscados, por exemplo, que são um conjunto de sinais mágicos, riscados no chão e que identificam uma entidade (GUIMARÃES & LIMA, 1993, p. 221), submetem-se a uma tentativa exegética, na qual a atividade mágica passa a servir à caridade cristã, extremamente presente no discurso umbandista. Isto fica claro em obra conjunta publicada na década de 1940:

Riscado pelo guia com a pomba, o símbolo é imediatamente por ele mesmo reproduzido no plano astral, constituindo isto uma espécie de registro que o filho lhe pediu e que ele vai fazer em seu benefício. Registrado no astral o ponto que foi feito com a pomba no terreiro, ou seja, a escrito simbólica que exprime o desejo do paciente e pensamento do guia, ficará sob a guarda das entidades designadas para a sua execução. (VV. AA., p. 40)

O mesmo acontecia em relação ao uso do “marafo” (cachaça), o qual se submetia aos “serviços de caridade”, como importante agente capaz de possibilitar o bom andamento dos trabalhos, afastando influências negativas, tanto espirituais quanto materiais. O uso do “marafo”, por outro lado, era visto como procedimento mágico próximo ao ritual católico:

A diferença que há entre o uso do marafo pelas entidades incorporadas e o uso do vinho pelos sacerdotes católicos é que, enquanto estes bebem para reviver a ceia da páscoa, compenetrando-se de que estão bebendo o sangue de Cristo, no terreiro as entidades o fazem para uma melhor preparação psíquica do médium, transmitindo-lhe poderes e forças como elemento de defesa, afastando o espírito do médium, que poderia interferir no seu trabalho, prejudicando-o; para limpar fluidicamente o ambiente; para distribuí-lo por um processo que nos escapa, às entidades inferiores, que acorrem ao local, onde se trabalha sempre para anular os seus malefícios. É muitas vezes uma oferenda que o guia faz às entidades inferiores que se acham presentes. (VV.AA, p. 41)

Em obra que reuniu alguns pioneiros da umbanda no Brasil, José Álvares Pessoa explicava os procedimentos mágicos existentes na umbanda, procurando mostrar que os mesmos possuíam um fundamento próximo às “ciências oficiais”, reforçando o imperativo ético, na busca da conciliação com o cristianismo, com o qual a magia era assumida por esses escritores:

A magia, segundo o sábio Adolfo Weiss, que a estuda à lei das ciências oficiais, revela-se irmã maior da moderna física dos raios e seu domínio é aquele mundo intermédio, entre o mundo conhecido, ou material e o do éter, sobre o qual apenas se pode fazer conjeturas. [...] Todos nós que frequentamos as tendas de umbanda sabemos como se realizam as suas sessões de magia e como chamamos os nossos guias, que outra coisa não fazem senão manejar esses fluidos com sua incomparável maestria.

Hoje, a grande magia é feita às claras e o reconhecimento dos direitos do homem e a liberdade que a este é assegurada pelo domínio da liberal democracia dão à umbanda a oportunidade de aparecer, realizando, na sua humildade incomparável, a missão de defender os que a buscam dos temíveis efeitos da magia negra que, pelos mesmos motivos, também é hoje praticada às claras. (AZEVEDO et al, [s.d], p. 76-77)

Em 1941, durante o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, a tese defendida por Baptista de Oliveira, explicitava a subordinação da magia umbandista aos ideais éticos do cristianismo. Se o autor encarava que “as tendências da umbanda... são francamente para a magia” (BAPTISTA DE OLIVEIRA, p. 114), desde suas origens, argumentava a necessidade da nova religião manter a magia subordinada à prática do bem. Para este autor a magia que a umbanda conhecia era originária do antigo Egito, tendo sido “deturpada” na África Negra, precisando ser elevada no século XX, colocando-a a serviço do ideal de fraternidade (IDEM, p. 124).

Para concluir

Pode-se ver que os escritores da umbanda que teceram interpretações sobre a saliente presença da magia em uma época em que a religião fazia questão de afirmar a sua identidade como espiritismo de umbanda, estão vinculados a um campo religioso, a uma realidade tensional como queria Bourdieu, no qual a magia não desfrutava de uma cômoda acumulação simbólica. Ao contrário, ainda parecem ecoar os interditos legais do primeiro Código Penal Republicano, francamente enquadrador das atividades mágicas. Sendo assim, esses escritores e dirigentes umbandistas não reproduziam integralmente o comportamento das populações imersas no drama mágico como “koinomia” simbólica, conforme foi estudado por Ernesto de Martino. Estão longe de reproduzirem uma situação na qual o agente mágico identifica-se como autoridade máxima, capaz mesmo de colocar em perigo toda sociedade quando falha. Como no caso do xamã, que quando erra, em um meio sócio-cultural que reconhece

horizontalmente seus poderes, coloca a sociedade toda a mercê dos espíritos, que livres e sem controle, começam a possuir os membros do clã e produzir efeitos danosos. A fome pode instalar-se, com os caçadores, por exemplo, não sendo mais capazes de matar os animais ou os agricultores de semearem a terra (MARTINO, 1999, p. 122). Sendo assim é preciso encarar o drama mágico estudado por Ernesto de Martino como um esforço compreensivo para penetrar na cognição do universo mágico umbandista, mas de maneira seletiva, sem pretender que os escritores e dirigentes umbandistas representavam o mundo e se comportavam de forma idêntica à maioria das narrativas veiculadas por de Martino, nos quais havia a ausência total dos princípios da lógica formal. Portanto, a noção do drama mágico, com o medo da perda e as tentativas de resgate e fixação do “ser no mundo” é funcional para a compreensão do “ethos” da magia umbandista, mas não como noção explicativa, preponderante da realidade. O projeto exegético da magia e suas tentativas de subordinação ético-religiosa por parte dos intelectuais e dirigentes da umbanda apontaram claramente para a necessidade dos mesmos contradizerem importantes agentes reconhecidos socialmente.

Referências

BAPTISTA DE OLIVEIRA. Umbanda. Suas origens. Sua natureza e sua forma. FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. *Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Agir Pioneira-USP, 1971.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. As artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. São Paulo: Editora da UNESP-Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

FAIVRE, Antoine. *L'Ésoterisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

FRAZER, James. *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. [1890]

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Wagner. (org.) *Caminhos da alma*. São Paulo: Summus, 2002.

GUIMARÃES, Edyr R., LIMA, Almir S.M de. *Umbanda*. Sua codificação, origem, princípios, fundamentos básicos. Rio de Janeiro: ERCA, 1993.

ISAIA, Artur Cesar. *Les intellectuels de l'Umbanda et le nationalisme des années 1930 et 1940*. Paris, 1(1): 169-189, 2012.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda: a exegese da magia. *Revista Brasileira de História das Religiões*. 5(14): 71-81, set., 2012.

JOLLES, André. *As formas simples*. Legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso memorável, conto, chiste. São Paulo: Editora Cultrix, 1976.

LEAL DE SOUZA, Antônio Eliezer. *O espiritismo e as sete linhas de umbanda*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008. [1933]

LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008. [1922].

LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales das les sociétés inférieures*. Paris: PUF: 1951. [1910]

LEWGOY, Bernardo. *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. São Paulo: USP (tese de doutorado em Antropologia Social), 2000.

MARTINO, Ernesto de. *Le monde magique*. Paris: Institut d'Édition Sanofi-Synthélabo, 1999. [1948]

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*. (74): 47-65, 2006.

MOTT, Luiz. Um congresso de feitiçeras no Piauí colonial. In: BELLINI, Ligia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Editora Corrupio-EDUFBA, 2006.

MOULIAN, Rodrigo. *Magia, retórica y cognición*. Um estudio de casos de textos mágicos y de comunicación ritual. Santiago: LOM, 2002.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

POULAT, Emile. Préface. In: LAURANT, Jen-Pierre. *L'ésoterisme chrétien en France au XIXe. Siècle*. Lausanne: Éditions l'Age de L'Homme, 1992.

REIS, João José. *Domingos Sodré. Um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Majestades do oculto: imagens de líderes religiosos negros na literatura dos oitocentos no Brasil. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.). *Ensaaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Editora Corrupio-EDIFBA, 2006.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos mistérios. Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial. In: CHALOUB, Sidney; MARQUES, Vera Regina B.; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto G. (orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: INICAMP, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

TERRIN, Aldo Natale. *A nova era. A religiosidade do pós moderno*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

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

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*. New York: Cambridge University Press, 2010. [1871]

VV.AA. *O culto de umbanda em face da lei*. Rio de Janeiro: [s.ed.], 1944.

Recebido em 01/12/2012

Aprovado em 20/12/2012