

## *O índio brasileiro entre a Umbanda e o Espiritismo na primeira metade do século XX*

Artur Cesar Isaia <sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v13i38.52581>

**Resumo:** Este texto aborda a presença do índio brasileiro como referente discursivo, tanto na Umbanda quanto em uma realidade religiosa liminarmente postada entre o Espiritismo e aquela. Na primeira direção discute alguns aspectos identitários da figura do índio conforme aparecem em algumas fontes escritas umbandistas da primeira metade do século XX, como a considerada obra pioneira de Leal de Souza de 1933, as teses do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, acontecido em 1941 e na obra “O culto da Umbanda em face à lei”, da autoria de vários intelectuais de Umbanda, surgida em 1944. No segundo caso, coloca em discussão a produção literária da Cabana Antônio de Aquino, tomando como fonte, principalmente a sua Revista “Irradiação”, em circulação desde 1938, bem como a publicação que a antecede, a Revista “Novo Horizonte”, órgão da Cabana de Lysis, em circulação desde 1932. Tanto nas primeiras fontes quanto nas segundas, o índio brasileiro aparece relacionando-se com o nacionalismo do período e com a representação miscigenada por ele assumida. Especificamente sobre a documentação da Cabana Antônio de Aquino e da Cabana de Lysis, conclui-se pela coexistência da representação do índio assumida pelos Caboclos da Umbanda.

**Palavras-chave:** Umbanda; Religiões Mediúnicas; Índios.

### **The Brazilian Indigenous between Umbanda and Spiritism in the first half of the 20th century**

**Abstract:** This text discusses the presence of the Brazilian Indigenous as a discursive referent, both in Umbanda and in a religious reality that is clearly placed between Spiritism and that one. In the first direction, it discusses some identity aspects of the Indigenous figure as they appear in some Umbanda written sources from the first half of the 20th century, such as the work of Leal de Souza from 1933, considered pioneer, the the First Congress of Spiritism in Umbanda theses, which took place in 1941 and in the

<sup>1</sup>Universidade La Salle (Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais); Universidade Federal de Santa Catarina (Programa de Pós-Graduação em História); Pesquisador do CNPq, o qual financia a pesquisa a que este texto está integrado.. Email: arturci@uol.com.br.

work “The cult of Umbanda in the face of the law”, written by several intellectuals from Umbanda, which appeared in 1944. In the second case, it discusses the literary production of the “Cabana Antônio de Aquino”, taking as its source, mainly its magazine “Irradiação”, in circulation since 1938, as well as the publication that precedes it, the magazine “Novo Horizonte”, an organ of Cabana de Lysis, in circulation since 1932. Both in the first sources and in the second, the Brazilian Indian appears to be related with the nationalism of the period and with the miscegenated representation assumed by it. Specifically about the documentation of Cabana Antônio de Aquino and Cabana de Lysis, it concludes by the Indigenous representation coexistence assumed by Caboclos da Umbanda.

**Keywords:** Umbanda; Mediumistic Religions; Indigenous.

### **El indio brasileño entre Umbanda y el espiritismo en la primera mitad del siglo XX**

**Resumen:** Este texto discute la presencia del indio brasileño como un referente discursivo, tanto en Umbanda como en una realidad religiosa que se coloca claramente entre el Espiritismo y este. En la primera dirección, analiza algunos aspectos de identidad de la figura del indio tal como aparecen en algunas fuentes escritas de Umbanda de la primera mitad del siglo XX, como el trabajo de Leal de Souza de 1933, considerado pionero, las tesis del Primer Congreso de Espiritismo en Umbanda, que tuvo lugar en 1941 y en la obra "El culto a Umbanda frente a la ley", escrita por varios intelectuales de Umbanda, que apareció en 1944. En el segundo caso, analiza la producción literaria de la “Cabana Antônio de Aquino”, tomando como fuente, principalmente, su Revista “Irradiação”, en circulación desde 1938, así como la publicación que lo precede, la revista “Novo Horizonte”, un órgano de Cabana de Lysis, en circulación desde 1932. Tanto en las primeras fuentes como en la segunda, el indio brasileño parece estar relacionado con el nacionalismo de la época y con la representación mundana asumida por él. Específicamente sobre la documentación de Cabana Antônio de Aquino y Cabana de Lysis, concluye por la coexistencia de la representación del indio asumida por los Caboclos da Umbanda.

**Palabras clave:** Umbanda; Religiones mediáticas; Indios

*Recebido em 08/03/2020 - Aprovado em 19/05/2020*

## ***Introdução***

A partir do segundo quartel do século XX intensificou-se a presença de autores e publicações dedicados a questões doutrinárias, tanto na Umbanda, quanto em realidades religiosas, em alguns aspectos postados sem contornos definidos, entre o Espiritismo codificado por Allan Kardec e a nova religião umbandista. É a época em que se notabilizou a expressão “Espiritismo de Umbanda”, como evidência do esforço da nova religião em aproximar-se do Espiritismo (ISAIA, 2013), religião mediúmica portadora de uma maior acumulação simbólica devido a seu esforço cientificista e à sua identidade livresca. Como indício deste esforço, a expressão “Espiritismo” apareceu já no título da primeira grande reunião umbandista, celebrada no Rio de Janeiro em 1941: “Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda”. Igualmente as liminaridades em relação ao Espiritismo apareceram em uma das obras pioneiras da nova religião, publicada em 1933: “O Espiritismo, a magia e as Sete Linhas de Umbanda”. Esta obra foi escrita por um jornalista gaúcho, natural de Santana do Livramento, chamado Antônio Eliezer Leal de Souza, o qual escrevia no “Diário de Notícias” do Rio de Janeiro (Trindade, 2010). Estas evidências empíricas apontam para, entre outros sentidos, um inequívoco trabalho de pensar o Brasil a partir de uma representação harmônica, na qual a ideia de sincretismo<sup>2</sup> aparecia com importância capital.

Neste contexto, aparece com saliência a presença do índio como referente discursivo em fontes, ou explicitamente ligadas à Umbanda, ou postadas (pela coabitação de alguns significados) imprecisamente entre o Espiritismo codificado por Allan Kardec e a nova religião. Na primeira direção o texto discute alguns aspectos identitários da figura cultural do índio, presentes na literatura umbandista da primeira metade do século XX, tendo como corpus documental a obra pioneira de Leal de Souza, as teses do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda e a obra da autoria de vários umbandistas, reunidos no livro “O Culto da Umbanda em face à lei”, da primeira metade dos anos 1940. No segundo caso, coloca em discussão a produção literária de dois templos cariocas, a Cabana Antônio de Aquino e a Cabana de Lysis, não umbandistas, mas nos quais a presença de espíritos de índios aparecia em aproximação à representação assumida pela Umbanda: o Caboclo. O corpus documental neste segundo momento será formado pelas publicações “Irradiação” e “Novo Horizonte”, órgãos, respectivamente, da Cabana Antônio de Aquino e da Cabana de Lysis. O corte temporal que o artigo persegue diz respeito às décadas de 1930 e 1940, período no qual se acentuam as cores de um nacionalismo no qual se afirma uma representação miscigenada e sincrética da realidade

---

<sup>2</sup> Não uso aqui a expressão como categoria analítica, seu uso está restrito ao sentido de evidência empírica, conforme aparece nas fontes consultadas. No sentido estrito em que a expressão é aqui usada, ver Isaiá (2011).

nacional (SCHWARCZ, 1995). O recorte temporal aqui perseguido e os nexos de inteligibilidade espacial da produção literária das casas espíritas aqui focalizadas na última seção relacionam-se com estudos de Maggie (1992). Esta autora, analisando os agentes de serviços mágicos à disposição no Rio de Janeiro do final do século XIX até a primeira metade do XX, identifica a expressão “Caboclo” como própria do repertório das entidades colocadas à disposição pelos médiuns da então capital federal. Segundo a autora, esta expressão torna-se mais frequente a partir da década de 1930.

Não se desconhece a pluralidade de significados abrigada no substantivo Caboclo, o qual, absolutamente, não pode ser identificado única e exclusivamente com o considerado primeiro dono da terra no Brasil. No trabalho pioneiro de Edson Carneiro (2008) o termo Caboclo aparece ligado a um prisma de significados que ia dos Orixás nagôs e Voduns jejes aos santos e anjos guardiões católicos. Igualmente, Maggie (1992) mostrou a inflação de significados englobados historicamente no significante Caboclo, o qual aparecia como “protetor” e podia referir-se aos santos católicos. Já Boyer (1999) abordou a multiplicidade empírica de significados própria da palavra Caboclo existente em sua pesquisa na cidade de Belém, os quais poderiam fundir-se a outras entidades como Pretos Velhos, Crianças e Exus. Da mesma forma, Tall (2012) mostrou a enorme diversidade cultural presente no uso do significante Caboclo na Umbanda, o qual poderia dizer respeito a personagens estereotipados do Brasil colonial como “o marinheiro, o boiadeiro, a prostituta”, chegando mesmo a “personagens da mitologia greco-romana”. Para a autora, “o termo genérico de Caboclo agrupa todas as figuras ancestrais que não são de origem negro-africana” (TALL, 2012, p. 82). Em relação ao Ceará, os trabalhos de Pordeus Jr. abordaram os trânsitos semânticos próprios da palavra Caboclo. Para o autor, o Caboclo enquanto categoria está ligada ao processo de espoliação das terras indígenas, próprio da implantação do pacto colonial. Com o aparecimento da Umbanda no estado, o termo Caboclo passaria a referir-se à teatralização de uma identidade indígena já não visível (PORDEUS JR, 2002; 2003).

Nos limites deste artigo, escolhi trabalhar a representação indígena do Caboclo, conforme aparece de maneira direta desde os Candomblés de Caboclo baianos, passando pela Umbanda e em íntima relação com realidades liminares às religiões afro-brasileiras, encontrando sua vulgarização na iconografia umbandista e no mercado de imagens religiosas. Escolhi trabalhar, portanto, com a representação mais “imediate” do Caboclo como o ancestral índio, tal como se impôs na Umbanda e em realidades a ela liminares.

Quanto à inexistência de fronteiras identitárias precisas entre Espiritismo e Umbanda, as mesmas são encaradas neste texto de duas maneiras. A primeira é tributária das análises de Canclini (1995) e Bhabha (1998), ambos criticando uma apreensão essencialista e monolítica das identidades e encarando as mesmas enquanto

narrativas, sendo neste sentido, construções culturais marcadas pela negociação e pela hibridez. A segunda, em um sentido restrito ao reconhecimento de DaMatta (1981,2003) à positividade das situações liminares (contrariando a antropologia clássica e a lógica formal ocidental)<sup>3</sup>. Abordando as identidades enquanto narrativas, nelas não existe qualquer ilusão denotativa, sentidos prévios, fechados, incomunicáveis, estando imersas no interdiscurso, na “memória discursiva” (ORLANDI, 1993,1995,2003). Conforme Orlandi (2003, p. 32), “as palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas ‘nossas’ palavras”<sup>4</sup>.

Sobre a presença da iconografia do índio neste texto, assumi o aspecto narrativo e propositivo da imagem que, tal como a fonte escrita, comunica e interpela o tecido social. Desta forma, a fonte iconográfica é encarada em uma perspectiva interacionista. Para Canclini o uso da imagem não acontece devido a um valor intrínseco, mas às vivências históricas da mesma, como “resultado de interações e rituais” (CANCLINI, 2013, p. 219). Desta forma, as representações iconográficas do índio são aqui apreendidas como materialidade simbólica de interações sociais e de formas peculiares de cultuá-lo. Imersa nas relações vividas, a imagem aparece no sentido a ela emprestado por Didi-Huberman (2010), ou seja, tanto como lugar de memória, quanto lugar de expectativa, apontando para projetos de futuro. Também com Didi-Huberman (1984), assume-se o estatuto cognitivo da fonte iconográfica, ultrapassando a mera ilustração e o papel lateral da imagem frente a uma escrita soberana na produção do conhecimento. A presença da iconografia neste texto, contudo, não é preocupação central (com certeza tal questão demandaria outro trabalho para ser devidamente tratada). Como dito anteriormente, o foco do texto está em um corpus escrito. Desta forma, a presença da iconografia neste trabalho vem ao encontro de duas preocupações principais: 1) em abordar o universo interdiscursivo do corpus documental aqui focado tendo o índio brasileiro como referente; 2) em tornar mais evidentes as liminaridades entre Umbanda e Espiritismo,

---

<sup>3</sup> Saliento e reconheço as oposições teóricas entre, por um lado, tanto as posturas pós-coloniais representadas por Bhabha, quanto os estudos culturais latino-americanos representados por Canclini e, por outro, a chamada “sociologia da inautenticidade” expressão proposta por Jessé Souza (2000), da qual tanto DaMatta, quanto Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda e Raimundo Faoro fazem parte.

<sup>4</sup> Neste sentido, Orlandi mostra como o domínio discursivo não coincide estritamente com os princípios da lógica formal: “quando pensamos discursivamente a linguagem, é difícil traçar limites estritos entre o mesmo e o diferente. Daí considerarmos que o funcionamento da linguagem se assenta na tensão entre processos parafrásicos e processos polissêmicos. Os processos parafrásicos são aqueles pelos quais em todo dizer há sempre algo que se mantém, isto é, o dizível, a memória (...) A parafrase está do lado da estabilização. Ao passo que, na polissemia, o que temos é deslocamento, ruptura de processos de significação. Ela joga com o equívoco” (ORLANDI, 2000, p. 36).

apelando-se para formas não verbais de significação e de relacionamento interdiscursivo (AZEVEDO, 2014). Neste sentido é aqui endossado o posicionamento de Paiva (2002, p. 14), a respeito da fonte iconográfica em história e sua capacidade de relacionar-se ativamente à atividade social imaginária. Para o autor essas fontes são “plenas de representações do vivenciado e do visto e, também, do sentido, do imaginado, do sonhado, do projetado”.



Figura 1 A disseminação da representação de um índio idealizado, estereotipado, vulgarizada pela indústria brasileira de imagens religiosas cultuadas na Umbanda (Foto do Autor).

### ***Espiritismo, Umbanda e projeto identitário***

A Umbanda consolidou-se como opção no campo religioso brasileiro na primeira metade do século XX (ORTIZ, 1991). E apareceu postando-se de forma contraditória frente ao seu relacionamento com as religiões de matriz africana no Brasil. Em um Brasil marcadamente desigual, no qual a abolição da escravidão era ainda um acontecimento bastante recente, a Umbanda jogou com o passado africano de forma bastante

polissêmica. Era difícil a nova religião desvincular-se das antigas formas de culto e de comunicação com os espíritos dos ancestrais, sobretudo existentes entre os povos do grupo etnolinguístico banto. Numericamente mais importante no contingente de escravos vindos para o Brasil, o grupo banto teve que conviver com um olhar extremamente refratário à valorização do seu passado cultural. Este olhar aparecia notadamente na tradição de estudos tributários a Raimundo Nina Rodrigues e existentes em autores como Arthur Ramos, Edson Carneiro e mesmo Roger Bastide. Portanto, a Umbanda, nos seus primórdios, estava inserida em uma zona interdiscursiva extremamente refratária ao negro e às suas manifestações culturais. As práticas mediúnicas da Umbanda ligavam-se justamente, de maneira direta, ao grupo etnolinguístico africano menos valorizado pelos analistas que estudaram a presença africana no Brasil na primeira metade do século XX. Para Parés (2007), os bantos apareciam nas classificações metaétnicas da primeira metade do século XIX como detentores de uma realidade menos complexa e original, mais permeáveis a influências externas.

Esta desvalorização vinha no contexto defendido por Dantas (1988), da ideia de uma pureza ancestral africana como construção sociocultural discursiva, tanto interna às religiões afro-brasileiras, quanto próprias das apreensões do mundo acadêmico.

Tanto Jocélio Telles dos Santos (1995) quanto Robert Slenes (2006) defenderam as reelaborações em solo brasileiro dos antigos rituais de culto e possessão dos ancestrais existentes entre os bantos. Para esses autores o surgimento do índio no panteão afro-brasileiro seguiu as ressignificações das antigas crenças dos bantos e que no Brasil foram ao encontro do culto aos primeiros donos da terra: os índios. Já Silva (1994) defendeu a presença da mitologia banta na constituição dos Candomblés de Caboclo. Slenes (2006) mostrou que os povos provenientes do baixo Zaire e hinterlândia da Luanda formavam a matriz cultural nas senzalas do sudeste já na primeira metade do século XIX. Mostrou, igualmente, a ressignificação no Brasil de antigas crenças e práticas religiosas desse grupo, como a possessão por um determinado espírito. Já Silva (2002) e Giumbelli (1997), a partir das observações de Alfred Alexander no final do século XIX, vislumbraram a presença de índios e africanos entre as entidades familiares às sessões espíritas. Essas entidades passariam por um trânsito: de objetos de doutrinação no Espiritismo a espíritos considerados “de luz”, posteriormente pela Umbanda. Por outro lado, há evidências empíricas da familiaridade brasileira, tanto com a figura cultural do Caboclo, muito antes do aparecimento da Umbanda (TRINDADE, 1991), quanto do reconhecimento social da eficácia dos conhecimentos mágico-míticos do passado ameríndio. Corroborando as relações interdiscursivas entre a vulgarização da figura cultural do Caboclo antes do aparecimento da Umbanda como opção religiosa, já Machado de Assis, no início do século XX, captou o reconhecimento dos poderes mágico-curativos dos índios,

circulando entre a elite e as classes populares. Esta realidade interdiscursiva aparece claramente na personagem Cabocla do Castelo, já no início de “Esaú e Jacó” (ASSIS, 1976).

Tendo que conviver com interditos tão explícitos contra a presença negra e, particularmente, contra os bantos, compreende-se todo um jogo mostrado pelas fontes referentes à Umbanda da primeira metade do século XX, no sentido de desenvolver a ideia de um “Espiritismo de Umbanda” (ISAIA, 2013). Em uma sociedade eivada de conteúdos preconceituosos, com resquícios estamentais visíveis, alguns dirigentes significativos da nova religião procuraram desenvolver uma identidade o mais próxima possível dos valores e normas aceitos socialmente. Neste sentido, trabalhos como os de Bastide (1971) e, principalmente Ortiz (1991), insistiram na face conservadora e próxima dos códigos simbólicos dominantes da Umbanda. Em sentido oposto, Fry (1982) defendeu a Umbanda como metáfora da sociedade brasileira, desenvolvendo um etos marcado pela improvisação e pela informalidade. Particularmente para Ortiz, houve um apagamento da memória ancestral africana na Umbanda, como uma estratégia de seus intelectuais e dirigentes no sentido de tornar a nova religião aceita por uma sociedade ainda profundamente preconceituosa e refratária ao passado africano. Uma dessas estratégias aparece tanto em Queiroz (1988) quanto em Ortiz (1991) e Montero & Ortiz (1976). Diz respeito à presença do livro e dos intelectuais pela Umbanda, diferenciando-se do caráter ágrafo do Candomblé. Desta forma a Umbanda procuraria marchar na direção do Espiritismo, no qual o livro representa um marcador identitário explícito (LEWGOY, 2000; AUBRÉE & LAPLANTINE, 1990). As análises de Queiroz (1988), de Ortiz (1991) e Montero & Ortiz (1976), embora representem estudos extremamente importantes e constituam esforços compreensivos notáveis, parecem generalizar demasiadamente a apreensão do sagrado umbandista e a presença da escrita na nova religião. Desde a década de 1990 encontra-se em Isaia (1999) a defesa do caráter não previsível, não passível de macroexplicações da Umbanda. Desta forma, tanto o caráter conservador quanto o letrado, se podem aparecer como marcadores identitários, ou se são mais perceptíveis nos primórdios da Umbanda, convivem com características totalmente opostas como a improvisação, a atomização da autoridade e mesmo a falta de um esforço letrado. Entre outras explicações para este fenômeno, está tanto a falta de uma codificação doutrinária realmente operante, quanto de uma estruturação hierárquica capaz exercer uma autoridade coordenada e horizontalmente aceita como legítima. Desta forma na Umbanda,

ao contrário de outras religiões na qual existe um livro sagrado fundante e estruturante do seu universo doutrinário,

bem como autoridades institucionalizadas que por elas falam, não possui nem uma coisa nem outra. Na Umbanda, os templos estão mais sujeitos à autoridade do dirigente, que é investido de uma chefia que envolve questões rituais, comportamentais e, logicamente, doutrinárias (ISAIA, 2019, p.125).

Sobre a crítica ao caráter eminentemente letrado da Umbanda, Isaia (1999, p.98) coloca em destaque a prioridade em conhecer a sua característica multiplicidade empírica ao invés de partirmos para explicações por demais enfáticas do sagrado umbandista. Tendo em vista a obra literária dos intelectuais umbandistas, a mesma precisa ser relativizada como projetos identitários que longe estão de ter a palavra final sobre a religião:

Encaramos o “fazer-se” umbandista como dotado de força inventiva suficiente para bloquear a mera reprodução da obra desses intelectuais. Em vez de perseguirmos a obra dos intelectuais de Umbanda como matriz da nova religião, enfatizamos aqui apenas o seu esforço em dialogar e afirmar-se frente a significações historicamente reconhecidas como capazes de nomear a realidade.

Assim, ao focar atenção no esforço escriturístico revelado pela Umbanda a partir do segundo quartel do século XX, relativiza-se o seu peso como marcador identitário. A identidade da Umbanda é encarada em íntima conexão com o seu caráter multifacetado, apreensível diacrônica e sincronicamente, próxima ao que Anjos (2008) enfocou como a característica rizomática das religiões afro-brasileiras.

Desta forma, o “corpus” aqui trabalhado e anteriormente descrito é encarado em sua dimensão histórica, como “monumento”, na acepção dada ao termo por Le Goff (1992). Ou seja, esse “corpus” tem uma história, um contexto sociocultural com o qual interage. Desta forma é possível compreender-se o inegável esforço letrado umbandista e sua tentativa de aproximação com o letramento característico do Espiritismo codificado por Allan Kardec. A intelecção desta documentação como monumento torna compreensíveis os parentescos culturais, as coabitações interdiscursivas entre a obra dos intelectuais e dirigentes umbandistas da primeira metade do século XX e o projeto letrado espírita. Igualmente torna compreensível a produção literária de componentes

liminarmente postados entre a Umbanda e o Espiritismo, conforme as evidências empíricas aqui enfocadas.

As teses aprovadas no Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, em total sintonia com o título do evento, salientaram as continuidades com o Espiritismo, do qual a nova religião aparecia como uma modalidade. Da mesma forma, seus organizadores tentaram mostrar a Umbanda, tanto como uma modalidade do Espiritismo, quanto salientaram a sua supremacia em relação a este. Para os organizadores do evento, os espíritas desconheciam as “origens orientais do Espiritismo”. A busca por essas origens, as quais os organizadores do Congresso apresentavam como comuns ao Espiritismo e Umbanda, apareciam com saliência no esforço identitário da nova religião:

Neste sentido, a codificação realizada por Allan Kardec ainda constitui a obra fundamental sobre a qual se baseam os espíritas do Brasil, desconhecendo a maioria dos adeptos deste correte de pensamento filosófico a grande bibliografia oriental, de cuja fonte multimilenar amanaram todas as seitas, crenças e filosofias, o Espiritismo inclusive. A reunião do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (...) veio trazer uma nova luz ao estudo do Espiritismo entre nós... (FEDERAÇÃO, 1942. p. 6).

### ***O Caboclo da Umbanda: índio “ma non troppo”***

Oswald de Andrade ironicamente escrevendo sobre a construção ficcional do índio brasileiro referia-se a um ser “cheio de bons sentimentos portugueses” (ANDRADE, 1970, p. 16); um Peri, capaz de fazer-se cristão e introjetar os valores da cavalaria europeia, sendo assim aceito no mundo dos brancos. Esta construção do índio brasileiro está muito próxima da forma como este vai aparecer no panteão umbandista nos primórdios da religião. Para Ortiz, a construção umbandista do Caboclo, vai ser altamente tributária do romantismo brasileiro, com o índio visto como “fundador da estirpe brasileira”, sendo “despojado de seus caracteres selvagens” (ORTIZ, 1991, p. 72). A percepção romântica do Caboclo vem desde Edson Carneiro (1991), passando por Silvio Romero (1943) e aparece bem perceptível na construção do índio assumida nos primórdios da Umbanda.



Figura 2 Fazendo concessões aos padrões da época, na década de 1940, uma “índia” brasileira aparecia com o corpo completamente coberto por uma roupa branca em uma representação teatral promovida por uma casa de Umbanda de Porto Alegre, RS (Acervo do Abrigo Espírita Francisco de Assis).

Véronique Boyer (1999) defendeu as transformações operadas nos sentidos da palavra Caboclo no Brasil do século XX. Para autora, a partir de estudos de campo no norte do país, inicialmente a palavra Caboclo vinha carregada de sentidos pejorativos cedendo lugar ao reconhecimento positivo dos seus poderes como curador ou agente mágico. A generalização do reconhecimento dos poderes mágico-religiosos do Caboclo viria a concretizar uma estereotipia, marcada por um uso acrítico da expressão, celebrando um índio que não correspondia necessariamente à realidade empírica (BOYER, 1999). Esta construção ficcional do índio e mais particularmente do Caboclo na Umbanda e suas liminaridades vai acompanhar o que Bourdieu chamou de “deslizamento ontológico” próprio do trabalho de nomeação da realidade por agentes reconhecidos socialmente. Desta forma passa-se “da existência do nome à existência da

coisa nomeada”, tentando impor-se, assim, o nome à realidade empírica (BOURDIEU, 2004, p. 73). Esta operação não foi restrita ao campo religioso, absolutamente. Se não bastassem as explícitas relações com a construção do índio romântico brasileiro pela Umbanda, os anos 1930 mostram de forma interdiscursiva, mesmo nas artes plásticas brasileiras, a presença de motivos indígenas como temática. Assim, afirmou-se um índio ficcional novamente enquanto símbolo da nacionalidade, com evidentes pontos em comum com o indianismo romântico. Particularmente na cidade do Rio de Janeiro, contemporaneamente à fundação da casa espírita cuja produção literária é aqui focalizada, vê-se na arquitetura e artes plásticas o referente indígena atestando a valorização temática, compondo-se de forma interdiscursiva à afirmação do Caboclo enquanto figura cultural. Assim vê-se a utilização do imaginário e vocabulário indígena, mesmo no cenário arquitetônico da cidade. Isto é evidente no bairro de Copacabana, Rio de Janeiro, em prédios construídos entre os anos 1930 e 1940, período aliás, coincidente com o aparecimento da Umbanda enquanto opção religiosa no Brasil<sup>5</sup>. Exemplos neste sentido aparecem nos edifícios Itahy, Itaoca e Guahy em Copacabana, típicos representantes do “art déco” dos anos 1930. O primeiro edifício, ostentando o baixo relevo de uma cariátide, uma Sereia/Iemanjá/Iara<sup>6</sup> em sua fachada central, assinada pelo artista plástico Pedro Luiz Correa de Araujo. Roiter (2010) defendeu a volta da presença do índio enquanto símbolo da nacionalidade, o que vai acontecer nas artes plásticas brasileiras da primeira metade do século XX. Para o autor a importância do índio com atributos positivos de representante nacional é atestada, entre outras evidências, no conjunto de obras com temática indígena existente no terraço do Ministério da Fazenda no Rio de Janeiro, no qual se encontram as esculturas de Hildegardo Leão-Velloso e os mosaicos de Paulo Werneck (ROITER, 2010, p. 22 e 23). Por outro lado, esta valorização do índio enquanto figura cívica cultural dá-se, igualmente, em outras manifestações artísticas do período. Roiter (2010, p. 21) refere-se, a partir das observações de Mário de Andrade, às performances de Eros Volússia, sendo esta a “primeira a levar danças místicas ameríndias para o plano da coreografia erudita” (ROITER, 2010, p. 21).

---

<sup>5</sup> Os números levantados por Ortiz (1991, p. 56 e segs.), a partir dos dados do IBGE e de informações de lideranças umbandistas, mostram o aparecimento da Umbanda enquanto opção religiosa a partir dos anos 1930, na então Guanabara, Rio Grande do Sul e São Paulo.

<sup>6</sup> Câmara Cascudo (1962) defendeu a inexistência da figura da sereia com os atributos próximos à Iara dos índios brasileiros. Para o autor, a mitologia indígena teria sido ressignificada a partir de lendas e mitos clássicos e europeus. Já Ramos (1934), a partir de interpretações psicanalíticas, defendeu a universalidade da difusão das crenças ligadas às águas, estabelecendo equivalências entre a Iemanjá africana, a Iara indígena e a Loreley germânica.



Figura 3 Uma Iemanjá/Iara/Sereia aparece na fachada de um prédio art déco dos anos 1930 no Rio de Janeiro. Tanto o nome do prédio como a sua temática decorativa remetem à importância sociocultural que o índio brasileiro e suas crenças tiveram àquela conjuntura, para além do panteão da nascente Umbanda (Foto do autor).

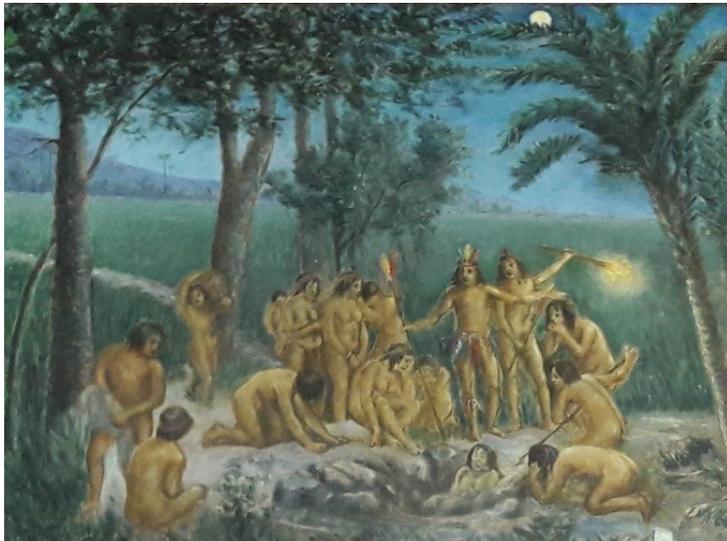


Figura 4 A valorização e a colocação em evidência da tradição mágico-curadora da ancestralidade indígena na Umbanda fica evidente nesta encomenda (CENTENO, 1995), feita pelo dirigente do Abrigo Espírita Francisco de Assis de Porto Alegre, RS, ao pintor Furtado, nos anos 1940, para que pintasse as últimas homenagens tribais a um Pajé. A obra chama-se “A Morte do Pajé” (Acervo do Abrigo Espírita Francisco de Assis de Porto Alegre, RS).

Nos anos 1940, o intelectual umbandista Leal de Souza reconhecia a importância da construção ficcional romântica do índio brasileiro. Segundo o autor, a literatura romântica despertou no povo essa “amorável simpatia pelo índio perdido nas selvas, acuado nas brenhas profundas” (VÁRIOS UMBANDISTAS, 1944, p.24). Por outro lado, Leal de Souza explicitava a representação subalterna, tanto do índio quanto do negro, existente na construção da Umbanda, acorde com as ideias de sincretismo e miscigenação, tão em voga na primeira metade do século XX. Essas ideias remetem para as relações interdiscursivas dos intelectuais umbandistas com a representação triádica da formação da nacionalidade brasileira, altamente tributária de Gilberto Freyre. Para Freyre, o índio, o negro e o branco, como formadores da nacionalidade brasileira longe estiveram de papéis equidistantes, representando o elemento português o papel civilizador e preponderante (FREYRE, 2007). Esta visão, inclusive, estaria bastante presente no discurso da hierarquia católica pré-conciliar, a qual assumiu a representação triádica da formação cultural brasileira sob a ascendência portuguesa, cara a Freyre e Varnhagen (ISAIA, 2011). Jogando interdiscursivamente com essas ideias, um dos mitos

considerados fundantes ou anunciadores da Umbanda faz menção a um índio que teria vindo “trazer” ou “anunciar” a nova religião: o Caboclo das Sete Encruzilhadas, através do médium Zélio Fernandino de Moraes, em 1908, no interior do estado do Rio de Janeiro. A partir desta narrativa mítica, convencionou-se o 15 de novembro como marco da fundação ou anunciação da Umbanda. Para Brown (1985) esta narrativa é vista como “o mito de origem da Umbanda”. Esta visão é relativizada por Giumbelli (2002), o qual defende que a narrativa mitológica é generalizada muito tempo depois do aparecimento da Umbanda enquanto opção religiosa. Sobre o assunto, Isaia (1999) defendeu que o importante seria o estudo da riqueza simbólica desta narrativa e da força com que a mesma se impôs como referencial de memória entre a comunidade umbandista, capaz mesmo de afirmar a data de 15 de novembro como dia da Umbanda por lei federal datada de 2012 (ISAIA, 2015). Nesta narrativa temos claramente, tanto as relações buscadas com o Espiritismo de matriz francesa, quanto a presença branca e letrada como recurso legitimante da presença protagonista do índio. Assim, o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria “se manifestado” inicialmente em uma sessão espírita. Segundo a narrativa mitológica, não sendo aceito em tal ambiente, Zélio teria recebido a missão de criar o espaço adequado (a Umbanda) para que, não apenas os espíritos dos índios brasileiros, mas dos negros africanos outrora escravizados, pudessem “manifestar-se”. Por outro lado, a presença do branco europeu na narrativa é explícita, ao reportar-se a uma das encarnações do Caboclo das Sete Encruzilhadas como o jesuíta de ascendência lombarda Gabriel de Malagrida, condenado à morte pelo Marquês de Pombal, após a publicação de um opúsculo no qual interpretava o terremoto de Lisboa de 1755 como um castigo de Deus, contrariando a orientação iluminista e anticlerical do governo (BUTIÑA, 1902). Portanto, no mito referente a Zélio de Moraes e ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, a reencarnação e o letramento, importantes marcadores identitários espíritas, ajudam a compreender os nexos da construção narrativa:

A teoria da reencarnação proposta pelo Espiritismo servia como recurso discursivo capaz de mostrar o passado letrado de Sete Encruzilhadas, a sua evolução espiritual e a sua familiaridade com o Cristianismo. Este recurso discursivo aparece com frequência na literatura umbandista da primeira metade do século XX (ISAIA, 2012, p. 14).

A importância do Caboclo enquanto realidade cultural pode ser atestada, entre outras evidências empíricas, na afirmação do passado indígena em modalidades litúrgicas e doutrinárias no interior da Umbanda. Nesta direção apontam as ressignificações da

Umbanda a partir de Benjamin Gonçalves de Figueiredo, no Rio de Janeiro. Este, na década de 1920, reinterpreta a Umbanda colocando em centralidade o passado indígena, com a proeminência do Caboclo Mirim. A narrativa mítica do Caboclo Mirim seguiu, tal qual a do Caboclo das Sete Encruzilhadas, as relações dialógicas, interdiscursivas, com o Espiritismo, bem como a sua recepção e extrema penetração no universo axiológico da sociedade brasileira (AUBRÉE & LAPLANTINE, 1990). Surge no contexto espírita, transforma-se em realidade cultural dentro da Umbanda e conserva boa parte da matriz doutrinária anterior do Espiritismo. A centralidade do índio fornecendo um conteúdo doutrinário e organizacional para Umbanda aparece claramente na hierarquia dos “trabalhadores” espírituais nas casas fundadas a partir da tradição do Caboclo Mirim. Os adeptos aceitam que, esta hierarquia “foi baseada na terminologia da língua Nheengatu, da antiga raça dos índios Tupi” (TRINDADE, 2018, p. 54).

Leal de Souza, nos anos 1930, assumia o mito fundante ou anunciador da Umbanda que remetia a Zélio de Moraes e ao Caboclo das Sete Encruzilhadas (LEAL DE SOUZA, 2008). Igualmente, assumia a representação triádica, segundo a qual a Umbanda, como o Brasil, nasceria do encontro de “três raças”. Nesta direção, salientava o papel do índio como primeiro habitante do território brasileiro. Embora Leal de Souza endossasse esta narrativa, salientava que os espíritos de índios brasileiros já estariam presentes em práticas mediúnicas em épocas anteriores. Citava a presença do Caboclo Curuguçu, o qual teria tido a missão de “preparar”, já no século XIX, a Umbanda:

A Linha Branca de Umbanda é realmente a religião nacional do Brasil, pois que, através de seus ritos, os espíritos ancestrais, os pais da raça, orientam e conduzem sua descendência. O precursor da Linha Branca foi o Caboclo Curuguçu, que trabalhou até o advento do Caboclo das Sete Encruzilhadas que a organizou, isso é, que foi incumbido pelos guias superiores que regem o nosso ciclo psíquico, de realizar na terra a concepção do espaço (apud TRINDADE, 1991, p. 56).

Igualmente, Leal de Souza fez questão de defender que o Caboclo cultuado na Umbanda, em muitos casos possuía um histórico evolutivo que o identificava com uma experiência cultural para além das tribos brasileiras:

Entre os Caboclos, numerosos foram europeus em encarnações anteriores, e a sua reencarnação no seio dos

silvícolas não representa um retrocesso, mas o início, pela identificação com o ambiente, que, como espíritos, depois de aprendizado no espaço, teriam de desempenhar na terra. Outros pertenceram, na última existência terrena, a povos brancos do Ocidente ou amarelos, da Ásia, e nunca passaram pelas nossas tribos (LEAL DE SOUZA, 2008, p.87).

A postura de Leal de Souza, recorrente em alguns intelectuais umbandistas do período focado neste artigo, insistia no caráter pedagógico e evolutivo, típico do Espiritismo francês do século XIX (ISAIA, 2017, 2018). Desta forma, defendia que os Caboclos da Umbanda seguiam um percurso formativo: vinham das matas brasileiras, mas passavam por uma aprendizagem no “espaço” até chegarem aos terreiros ou tendas como entidades mentoras:

O Caboclo autêntico, vindo da mata, através de um aprendizado no espaço, para a Tenda, tem o entusiasmo intolerante do cristão novo, é intransigente como um frade, atirando-nos à face os nossos defeitos, e até com as nossas atitudes se mete. Ouvindo queixas dos que sofrem as agruras da vida, responde zangado que o Espiritismo não é para ajudar ninguém na vida material, e atribui os nossos sofrimentos a erros e faltas que teremos de pagar. Mas, em dois ou três anos de contato com as misérias amargas de nossa existência, suaviza a sua intransigência e acaba ajudando materialmente os irmãos encarnados, porque se condói de sua penúria e deseja vê-los contentes e felizes (LEAL DE SOUZA, 2008, p. 67).

Nota-se na descrição que Leal de Souza faz do Caboclo, que o escritor chega a um diferencial da Umbanda em relação à frieza da contabilidade cármica proposta pela doutrina espírita. Esta atenuação da lei da causa e efeito espírita foi estudada por Warren (1984,1986)<sup>7</sup> no interior do próprio discurso do Espiritismo brasileiro, no qual

---

<sup>7</sup> Warren chega a essas conclusões a partir do estudo da importância que os princípios terapêuticos foram postos em centralidade pelo Espiritismo brasileiro, o que credita às idiosincrasias da recepção do Espiritismo no Brasil, principalmente através da ação do médico cearense Adolpho Bezerra de Menezes.

haveria a proeminência da ideia de caridade em detrimento da contabilidade cármica estrita, pregada na obra de codificação espírita.

### ***O Caboclo ultrapassando as fronteiras identitárias entre o Espiritismo e a Umbanda***

Encaradas como discursos, “bólios de sentido” como quer Orlandi (1993) ou como realidades semióticas que impõem ao pesquisador a tarefa de apreendê-las (GEERTZ, 1989), as religiões estão além do esforço de seus porta vozes autorizados. Estes tentam impor suas autoridades e suas exegeses canônicas como definitivas, inquestionáveis sobre uma realidade complexa demais para ser simples e definitivamente manipulada (BOURDIEU, 1996). No domínio religioso, como amplamente no cultural, há projetos de regulação levados adiante por aqueles que desfrutam de legitimidade social para tanto ou que almejam a esta legitimidade. Nas relações entre a Umbanda e o Espiritismo ficam evidentes os jogos capazes de mostrar as aproximações possíveis e as tensões estabelecidas. Conforme Conconne & Rezende (2010), se a Umbanda traduziu facilmente as concepções espíritas, o Espiritismo longe esteve de atitude recíproca. Os porta vozes autorizados do Espiritismo brasileiro tenderam justamente para uma postura capaz de demarcar território, tentando perenizar o desfrute de um capital simbólico acumulado com a construção de sua identidade como “terceira revelação” cientificamente embasada. Isto fica evidente na postura da Federação Espírita Brasileira (FEB), finalmente explicitada na década de 1970, não reconhecendo o status de espíritas às manifestações religiosas afro-brasileiras (ISAIA & AMORIM, 2014). Tanto a presença dos Caboclos e Pretos Velhos, quanto a realidade ritual da Umbanda motivaram diferentes reações do Espiritismo. Através de sua instituição representativa, a FEB, ao mesmo tempo que lutava para manter a integridade da obra de codificação de Allan Kardec, englobava, desde 1926, a multiplicidade de práticas mediúnicas, incluindo as manifestações de Caboclos e Pretos Velhos como espíritas. Contudo, esta postura foi se fechando ao longo do tempo, à medida que a Umbanda firmava-se no campo religioso brasileiro, até chegar a FEB à negativa total de reconhecimento como espíritas às manifestações mediúnicas afro-brasileiras em 1978 (ISAIA & AMORIM, 2014). Hoje, como no passado, nem todos os centros espíritas estão filiados à FEB, mantendo os não filiados uma maior independência doutrinária e uma maior capacidade de vivenciar experiências diferenciadas. É nesse espaço liminar entre o nominalmente espírita e a coexistência de práticas, valores e significados com a Umbanda, os quais vão de encontro ao purismo proclamado pelas vozes reconhecidamente autorizadas do Espiritismo, que vamos encontrar a presença dos Caboclos em uma casa espírita do Rio de Janeiro: a

Cabana Antonio de Aquino, fundada em 1934<sup>8</sup>. Esta casa originou-se do Núcleo Espírita de Amigos Pitagóricos, surgido também na cidade do Rio de Janeiro em 1926, o qual passou a publicar nos anos 1930 as revistas “Cabana de Lysis” e “Novo Horizonte”. A pesquisa na última publicação mostra a proeminente presença dos espíritos de índios, com características bastante próximas à representação iconográfica dos Caboclos assumida na Umbanda.

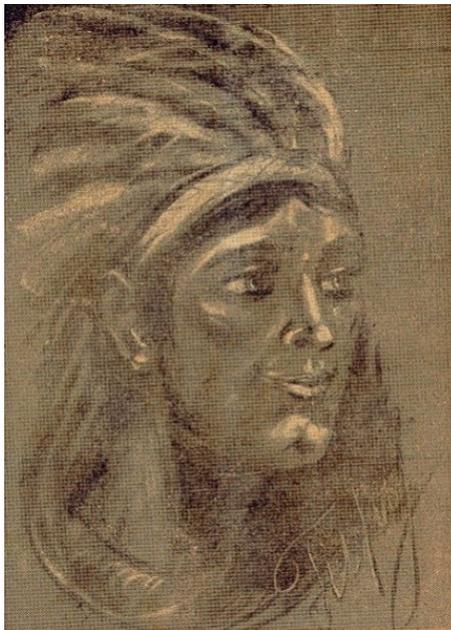


Figura 5 Uma psicopictografia realizada no Núcleo Espírita de Amigos Pitagóricos faz referência a Tupy, apresentado como um dos mentores da casa. Tupy aparece com uma representação familiar à construção do Caboclo indígena cultuado na Umbanda e já popularizada nos Candomblés de Caboclo, indo de encontro ao esforço limitador do que é tido como exterioridades (quadros, imagens, por exemplo) pelo Espiritismo assumido pela Federação Espírita Brasileira (RETRATO, 1933, p.101).

<sup>8</sup> Na cidade do Rio de Janeiro há um campo vasto para o estudo das realidades religiosas liminares entre o Espiritismo kardequiano e a Umbanda, se fazendo sentir a presença de Caboclos em várias casas fundadas na primeira metade do século XX. Esta presença se faz sentir de várias maneiras, dependendo da casa. Pode acontecer, por exemplo, através da psicografia, ou através da permissão da “manifestação” dos Caboclos em sessões públicas com uma performance típica da Umbanda, ou através da presença iconográfica dessas entidades.

A casa que surge do Grupo Espírita de Amigos Pitagóricos, a Cabana Antônio de Aquino, manteve um acervo das psicografias ali realizadas ao longo do tempo, principalmente devido à manutenção até os nossos dias de uma publicação periódica: a “Irradiação”, a qual começa a circular em 1938. Igualmente manteve um acervo das psicopictografias ali existentes, nas quais a representação externa do Caboclo aproxima-se da figura cultural umbandista. Claramente houve desde o início um esforço institucional no sentido de não confundir tal acervo com significados extremamente familiares ao universo cultural, afetivo e cognitivo da população brasileira e traduzidos em uma familiaridade com o além que ultrapassava as exegeses espíritas (WARREN, 1984, 1986; VELHO, 1991). Neste sentido, na década de 1930, a diretoria da casa justificava e tentava uma explicação doutrinária centrada no Espiritismo codificado por Kardec a este acervo:

Os retratos que ilustram os quadros da Cabana são a expressão material de como se manifestam nossos guias espirituais. São meros desenhos psicográficos, legítimo trabalho de mediunidade. Não são, pois, imagens de nenhum santo que se ofereça à adoração de quem quer que seja, porque no corpo da doutrina espírita não há lugar para idolatrias; são simples provas de amor que eles nos ofereceram como lembranças suas, com o mesmo intuito que os terrenos, entre amigos (ASSOCIAÇÃO, 2019).

A manifestação acima, na direção de uma explicitação da identidade espírita, de sua linearidade com a obra de codificação kardequiana, pode justamente ser indiciária de uma disposição oposta, ou seja, da possibilidade da existência de uma apreensão deste acervo não abrigada na ortodoxia espírita. Neste sentido, o próprio Espiritismo francês não esteve imune a influências externas à sua construção de uma identidade racionalista e cientificista. Entre essas influências o próprio universo devocional católico esteve presente, desfazendo fronteiras identitárias construídas por seus porta vozes autorizados (LADOUS, 1989, VOVELLE, 2010). No Brasil essas influências aparecem mesmo na apreensão literária do Espiritismo. Um exemplo está no universo ficcional de Coelho Neto, capaz de captar justamente as liminaridades entre o Espiritismo brasileiro e práticas devocionais, negadas pela ortodoxia espírita. No romance “Turbilhão”, por exemplo, Coelho Neto capta as “continuidades entre o imaginário católico e as práticas vivenciadas pelo Espiritismo brasileiro, apesar dos interditos identitários traçados por ambos” (ISAIA, 2006, p. 37).

Nas psicografias encontra-se a recorrente força narrativa do índio com os marcadores identitários próximos ao culto umbandista ao Caboclo. Essas narrativas se articulam com todo um “já dito”, portanto com uma realidade interdiscursiva pré-existente, com o campo da memória segundo Orlandi (1993,1995). Este “já dito” interdiscursivo está presente, tanto na forma como as narrativas psicográficas assumem as características dos Caboclos umbandistas, quanto na representação iconográfica dos mesmos. Ambas remetem à construção ficcional do Caboclo, como uma estereotípia do índio não necessariamente correspondente à realidade empírica (BOYER, 1999), tal qual aparece no panteão umbandista.

Emblemática da construção narrativa do Caboclo é uma psicografia datada de 1958 e publicada na edição comemorativa dos oitenta anos da Cabana Antônio de Aquino. Conta a história de um índio, considerado um dos mentores da casa, chamado Canagé. A psicografia narra as diversas encarnações de Canagé, como poeta, como monge, como astrônomo. Coabitando interdiscursivamente com a narrativa mítica do Caboclo das Sete Encruzilhadas umbandista, no qual o passado reencarnatório remetia-o ao letramento, a narrativa de Canagé aprofundava esta característica, capaz de diferenciá-lo do índio brasileiro. Tal como a narrativa mítica fundante ou anunciadora da Umbanda, a doutrina da reencarnação acrescentava, no caso de Canagé, um substrato letrado e erudito à identidade do índio que “viveu às margens do Araguaia” “no tempo que essa terra era só mato, sem cidades como hoje” (UMA HISTÓRIA, 2014, p. 14). Tal como o índio umbandista, próximo “aos bons sentimentos portugueses” segundo a ironia de Oswald de Andrade, o índio Canagé aparece na narrativa psicográfica antecipando as noções de cidadania e os sentimentos cristãos. Por outro lado, o amor romântico e o modelo cristão de família aparecem como marcadores identitários da narrativa “autobiográfica” de Canagé. Esses marcadores explicitamente apontam para os valores normativos da época do surgimento da publicação, os quais contrariavam e condenavam a diversidade sexual e a pluralização afetiva entre os índios brasileiros estudados por Fernandes (2017) e por Fernandes & Arisi (2017). Na narrativa, Canagé conhece uma índia, Itaci, com ela constituiu família monogâmica, teve filhos e trabalhou “para a grandeza desta terra”:

Canagé vibra também convosco, Canagé foi brasileiro, viveu às margens do Araguaia, caboclo há séculos. Itaci foi cabocla brasileira, mangaba das vossas matas, cheirosa como o anis silvestre, e é por isso que Canagé e Itaci não podem deixar de vibrar convosco no dia de hoje. De certo, naquela época nós desconhecíamos inteiramente a grandeza desta

terra, mas tínhamos a alma voltada para Tupan, o nosso deus e o louvávamos, e rendíamos homenagens às estrelas do vosso céu e nosso céu. e quando a lua boiava no céu, era ela a nossa deusa, a deusa do nosso amor bem brasileiro, o nosso amor ardente... (BRASILEIROS, 1939, p. 11-12).

Em meio à ditadura do Estado Novo, portanto, a uma experiência política que redimensionava a noção de cidadania, aproximando-a do mundo da produção e da regulação estatal (DINIZ, 1999), Canagê cantava as excelências das “leis do trabalho”:

Brasileiros espíritas, *trabalhadores do Brasil*, no aperfeiçoamento que ides conquistando diariamente para as vossas almas, ides, de certo trabalhando proximamente para a grandeza deste povo, para a luminosidade desta terra, porque o exemplo que fica daquele que sabe cumprir com o seu dever de homem que tem a consciência tranquila, que preza a sua pátria acima de tudo, o exemplo é de certo duradouro, e feliz é o homem que pode dizer contrito ao cerrar os olhos para o mundo: *Cumprir com o meu dever de pai, dei bom exemplo. Pelo menos procurei cumprir com o meu dever de cidadão, porque trabalhei honestamente. Cumprir com meu dever para com Deus porque procurei ser-lhe sempre fiel. Mas é preciso e oportuno, amigos, lembrar-vos as leis do trabalho. Trabalhar pela pátria, pela família, cumprindo os ensinamentos do Cristo de Deus e, portanto, perante a Deus* (BRASILEIROS, 1939, p. 11-12, grifo nosso).

A narrativa “autobiográfica” de Canagê aprofunda os marcadores temporais que, em parte, a explicam. Canagê chega a cantar a bandeira nacional, em poesia justamente “ditada” a 19 de novembro de 1940, dia da bandeira. Esta data era particularmente importante para a ditadura varguista, a qual suprimira as bandeiras estaduais em correspondência simbólica com a desconstrução da federação:

Tem o verde-esperança da floresta, E tem do mar também a ondulação, A nuvem branca sua cor empresta E o sol lhe dá toda fulguração. Tem do azul e da constelação, A linguagem de luz branca, irial! Ordem e Progresso - eis a definição: - Almas, uni-vos para o mesmo ideal! Ó rio, ó terra, ó mar!...

Campos fecundos...Ó brisa que andais por outros mundos,  
Dizei que o céu aqui é sempre anil, E que de glórias um  
poema encerra,O belo pavilhão de nossa terra, A sublime  
bandeira do Brasil! (SAUDAÇÃO, 1940, p. 9).

As narrativas em torno dos mentores indígenas da Cabana Antônio de Aquino tinham em comum a recorrência à teoria evolutiva herdada da codificação espírita, em coabitação discursiva com a narrativa mítica dos Caboclos na Umbanda. Neste sentido, nelas aparecia de forma persistente, a presença do letramento em vidas passadas. O letramento distinguia a presença de um indígena capaz de trazer em sua marca reencarnatória um atributo caro ao Espiritismo francês do século XIX: a familiaridade com o livro. Nas narrativas referentes aos espíritos indígenas tidos como mentores da agremiação que antecedeu à Cabana Antônio de Aquino, este recurso aparecia, igualmente, de forma recorrente. Assim, a biografia de Caramuru mostrava um índio jovem (viveu apenas vinte e oito anos). Este índio, em encarnação anterior, teria sido o Califa Omar, o qual teria vivido no século XVIII no Egito dominado pelos otomanos (PALESTRAS DO ALÉM, 1933). Omar, “doutor em filosofia e ciências herméticas” teria eleito as selvas brasileiras para exercitar como Caramuru, a caridade entre os índios Guaiporés do Mato Grosso, tendo ali vivido no século XIX (PALESTRAS DO ALÉM, 1933).

### ***Para Concluir***

A presença do índio brasileiro, tanto na Umbanda quanto em manifestações religiosas postadas liminarmente em relação à valorização cultural do Caboclo umbandista, acompanhou a representação de um Brasil miscigenado e sincrético. Ou seja, presença intertextual ancorada na memória, no interdiscurso. Por outro lado, ideias como harmonia, conciliação fizeram-se presentes, tanto na análise sociológica do período, quanto no discurso oficial, o que é hipertrofiado durante a ditadura varguista (ISAIA, 2009, 2012). A Umbanda apareceu como opção religiosa justamente neste período, acentuando, na obra daqueles que tinham a pretensão de por ela falarem (seus intelectuais e dirigentes), as cores de um Brasil harmônico e conciliador. Desta forma ao construir o índio no seu panteão, a Umbanda revestiu-o de características capazes de traduzirem-no próximo ao modelo romântico assumido por seus intelectuais e dirigentes. Igualmente, a eficácia performativa desta representação aparecia para além da Umbanda, conforme já abordaram os estudos historiográficos, sociológicos e antropológicos aqui citados e que se debruçaram sobre as ressignificações dos cultos aos antepassados bantos no Brasil. A presença do índio como referente e símbolo nacionalista, por outro lado, conectava o

Caboclo da Umbanda interdursivamente a uma realidade cultural extra religiosa, presente mesmo nas artes plásticas do período, conforme a pesquisa de Roiter (2010), referente à capital federal. Assim, a presença da idealização ficcional do índio brasileiro e o reconhecimento do mesmo como entidade cultural aparecia em realidades religiosas nas quais as fronteiras entre o Espiritismo e as religiões afro-brasileiras não apresentavam a rigidez proclamada pelos porta vozes espíritas. Este é o caso da presença do índio e da índia na psicografia da Cabana Antônio de Aquino, na qual as operações de nomeação da realidade projetaram um indígena cristão, monogâmico e letrado, coabitando interdursivamente com a representação do Caboclo, presente nos primórdios da Umbanda. Ultrapassando a rigidez das fronteiras estabelecidas pela FEB, essas presenças remetem a evidências indiciárias da complexidade das ressignificações apresentadas pelas religiões mediúnicas, indo de encontro a processos normatizadores institucionais.

### **Referências**

- ANDRADE, Oswald de. *Obras completas de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ANJOS, José Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, v.7, n. 13, p. 77-96, 2008. .
- ASSIS, Machado de. Esaú e Jacó. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976 [1904].
- ASSOCIAÇÃO ESPÍRITA CABANA ANTÔNIO DE AQUINO. Pictografia. Disponível em: <https://www.cabana.org.br/a-cabana> Acesso 24/10/2019.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits*. Paris: JC Lattès, 1990.
- AZEVEDO, Aline Fernandes de. Sentidos do corpo: metáfora e interdiscurso. *Linguagem em discurso*, v. 14, n.2, p. 321-335, 2014.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de Civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971 [1958].
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: USP, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOYER, Véronique. O Pajé e o Caboclo: de homem à entidade. *Mana*, n.5, p. 29-56, 1999.
- BRASILEIROS, AMAI VOSSA PÁTRIA E CUMPRI VOSSO DEVER. *Irradiação*: Revista da Cabana de Antonio de Aquino. Rio de Janeiro, v. 2, n.1, p. 11-12, 1939.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

- BUTIÑA, Francisco. *Pombal Y Malagrida*. Barcelona: Francisco Rosal Y Vancell, 1902.  
Disponível em : [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080016507/1080016507\\_01.pdf](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080016507/1080016507_01.pdf).  
Acesso em 20/03/2011.
- CANCLINI, Nestor. Garcia. *Consumidores & Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.  
\_\_\_\_\_. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2013.
- CARNEIRO, Edson. *As Religiões Negras. Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991 [1937].  
\_\_\_\_\_. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1948].
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: INL, 1962 [1954].
- CENTENO, Gilda. *Entrevista* Entrevista concedida a Artur Cesar Isaia. Porto Alegre, 26 de maio de 1995.
- CONCONNIE, Maria Helena Villa Boas; REZENDE, Eliane Garcia. A Umbanda nos romances espíritas kardecistas. *Reciis*, v.4, n. 3, p.51-62, 2010.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.  
\_\_\_\_\_. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, v.7, n.1, p. 7-29, 2000.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Charcot, L'Histoire et L'Art. Postface. In: CHARCOT, Jean-Martin; RICHER, Paul. *Les démoniaques dans l'art*. Paris: Macula, 1984.  
\_\_\_\_\_. Remontages du temps subi. L'oeil de l'Histoire, 2. Paris: Editions de Minuit, 2010.
- DINIZ, Eli. *Engenharia institucional e políticas públicas: dos Conselhos Técnicos às Câmaras Municipais*. In: PANDOLFI, Dulce. *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.
- FERNANDES, Estevão Rafael. Ser índio e ser gay: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil. *Etnográfica*, v.21, n. 3, p. 639-647, 2017.
- FERNANDES, Estevão Rafael; ARISI, Barbara. *Gay Indians in Brazil*. Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities. Cham: Springer, 2017.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2007 [1933].
- FRY, Peter. *Para inglês ver*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos*. Uma história de condenação e legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- \_\_\_\_\_. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: Silva, Wagner Gonçalves da. *Caminhos da alma*. São Paulo: Summus, 2002.
- ISAIA, Artur Cesar. Ordenar Progredindo. A obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*, n. 11, p. 97-120, 1999.
- \_\_\_\_\_. Espíritos e médiuns na obra de João do Rio e Coelho Neto. In: COSTA, Cléria Botelho; MACHADO, Maria Clara. *História & Literatura*. Identidades e Fronteiras. Uberlândia: EDUFU, 2006.
- \_\_\_\_\_. O outro lado da repressão. A Umbanda em tempos de Estado Novo. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Crenças, sacralidades e religiosidades*. Entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Insular, 2009.
- \_\_\_\_\_. Religiões afro-brasileiras, sincretismo e representação triádica da nacionalidade no discurso católico brasileiro pré-conciliar. *Debates do NER*, v. 12, n. 19, p. 29-51, 2011.
- \_\_\_\_\_. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. *Fênix*. Revista de História e Estudos Sociais, v.9, n.3, p.1-22, 2012.
- \_\_\_\_\_. O universo mágico no Espiritismo de Umbanda. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 5, n. 15, 2013.
- \_\_\_\_\_. A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. *Revista de História das Religiões*, v.7, n.21, 2015.
- \_\_\_\_\_. Espiritismo, educação e estado laico. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 10, n.28, p.63-80, 2017.
- \_\_\_\_\_. Discurso espírita e educação no contexto da laicização do estado francês. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v.11, n.31, p. 123-142, 2018.
- \_\_\_\_\_. Direitos Humanos e diálogo com o século XXI na Carta Magna da Umbanda. *História: Debates e Tendências*, v. 19, n. 1, p. 124-134, 2019.
- ISAIA, Artur Cesar; AMORIM, Pedro Paulo. O Almenara: as religiões afro-brasileiras em um periódico de oposição à Federação Espírita Brasileira (meados do século XX). *Mneme*. Revista de Humanidades, v.15, n. 34, p. 166, 2014.
- LADOUS, Régis. *Le Spiritisme*. Paris: Éditions du Cerf, 1989.
- LEAL DE SOUZA. *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008 [1933].
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1992.
- LEWGOY, Bernardo. *Os espíritos e as letras*. Um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no Espiritismo Kardecista. São Paulo: USP (Tese de Doutorado em Antropologia Social), 2000.

- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: UnB, 1988. [1933].
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso e leitura*. Campinas: UNICAMP, 1993.
- \_\_\_\_\_. *As formas do silêncio*. No movimento dos sentidos. Campinas: UNICAMP, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Análise de discurso*. Princípios & Procedimentos. Campinas: Pontes, 2003.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1991 [1978].
- PAIVA, Eduardo França. *História & Imagens*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- PALESTRAS DO ALÉM. Biografia de Caramuru. *Revista Novo Horizonte*, v. 2, n. 10, p. 101, 1933.
- PARÉS, Nicolau Luis. *A formação do Candomblé*. História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: UNICAMP, 2007.
- PORDEUS JR, ISMAEL. *Umbanda*. O Ceará em transe. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.
- \_\_\_\_\_. Os processos de reetnização da Umbanda no Ceará. *Revista de Ciências Sociais*, v.34, n.2, 2003.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade nacional: religião, expressões culturais. In: SACHS, Viola (org.). *Brasil & EUA*. Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- RAMOS, Artur. O Negro Brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981, [1934].
- RETRATO DE TUPI. *Novo Horizonte*. Rio de Janeiro, v.1, n.1, p. 30, 1932.
- ROITER, Márcio Alves. A influência marajoara no art déco brasileiro. *Revista UFG*, v. 8, n. 20, p; 19-27, 2010.
- ROMERO, Silvio. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *Os caboclos nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SAUDAÇÃO À PÁTRIA. *Irradiação*: Revista da Cabana de Antonio de Aquino, v. 3, n.1, p. 9, 1940.
- SCHWARCZ, Lília Katri Moritz. Complexo de Ze Carioca. Sobre Uma Certa Ordem da Mestiçagem e da Malandragem. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 29, n.10, p. 17-30, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda*. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Caminhos da alma*. Memória afro-brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2002.

- SLENES, Robert. A árvore de Nsanda: cultos kongo de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBB, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (orgs.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa séculos XVII e XIX*, São Paulo: Annablume, 2006.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB, 2000.
- TALL, Emmanuelle Kadya. O papel do Caboclo no Candomblé Baiano. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. *Índios e Caboclos. A história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- TRINDADE, Diamantino. *Umbanda e sua história*. São Paulo: Ícone, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A construção histórica da literatura umbandista*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A tenda espírita Mirim*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2018.
- UMA HISTÓRIA DE CANAGÉ. *Irradiação*, v. 76, n. 910-913, p.14, 2014.
- VÁRIOS UMBANDISTAS. *O culto de umbanda em face da lei*. Rio de Janeiro, [s.ed.], 1944.
- VELHO, Gilberto. 1991 Indivíduo e religião na cultura brasileira. Sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos*, 31, p. 121-129, 1991.
- VOVELLE, Michel. *As Almas do Purgatório*. Ou o tempo do trabalho do luto. São Paulo: UNESP, 2010.
- WARREN, Donald. A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900. *Religião e Sociedade*, v.11, n.3, p. 56-83, 1984.
- \_\_\_\_\_. A medicina espiritualizada. A homeopatia no Brasil do século XIX. *Religião e Sociedade*, v.3, n.1, p. 88-107, 1986.