



UMBANDA, INTELECTUAIS E NACIONALISMO NO BRASIL

Artur Cesar Isaia *

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

arturci@uol.com.br

RESUMO: Este artigo persegue a obra de alguns intelectuais da umbanda durante as décadas de 1930 e 1940, sobretudo atendo-se à sua relação com o Estado Novo. Durante este período os intelectuais umbandistas procurarão no estado o seu interlocutor por excelência, tentando afirmar a identidade da nova religião como totalmente acorde com a representação da nação e do estado propalada pelo regime. Assim toma corpo um discurso conciliador e harmônico do Brasil e da umbanda, aproximando-se da visão miscigenada e triádica propalada pelo estado.

PALAVRAS-CHAVE: Umbanda – Religiões Mediúnicas – Intelectuais – Estado Novo

ABSTRACT: This article pursues the work of some intellectuals of Umbanda during the 1930s and 1940s, particularly relying on its relationship with the New State. During this period, the intellectuals of Umbanda looked for their interlocutors par excellence in the state, trying to assert the identity of the new religion as being in total agreement with the nation and the state's representation touted by the regime. As a result, a conciliatory and harmonic speech of Brazil and of Umbanda takes shape, approaching the mixed and triadic vision touted by the state.

KEY-WORDS: Umbanda; Mediumistic Religions; Intellectuals; Estado Novo.

INTRODUÇÃO

Uma das características mais marcantes da constituição da umbanda no Brasil é a formação de um segmento intelectual, imbuído de um projeto normatizador, querendo impor-se às práticas multifacetadas que caracterizaram e caracterizam a religião. A formação deste segmento é particularmente importante para compreendermos as tensões existentes na umbanda entre a norma e a realidade empírica; entre o projeto letrado e a espontaneidade cotidiana; entre o ideado e o vivido.

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Atualmente é professor da Universidade Federal de Santa Catarina. É um dos Coordenadores do Laboratório de Religiosidade e Cultura (LARC) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Penso que não é uma prerrogativa da umbanda o aparecimento desta camada intelectual, com o projeto de decidir e falar por uma massa anônima. Na primeira metade do século XX é aparente o surgimento de intelectuais munidos de um projeto pedagógico e messiânico, pensando a nação e o estado no Brasil. Nesse sentido, Mário de Andrade afirmava, no início dos anos 1930, que era impossível a elite intelectual permanecer no que chamava de diletantismo, mostrando que os anos 1920 no Brasil foram marcados pela “fixação consciente do conceito de intelectual”.¹ Esse ser engajado na luta política e na tarefa de pensar a nação e o povo, em breve estaria presente de forma saliente no interior do estado brasileiro, eleito como “locus” privilegiado para impor-se uma leitura messiânica do nacional. Para Mônica Velloso é, sobretudo a partir dos anos 1930 que esses intelectuais direcionam sua atuação para o âmbito do estado, passando a identificá-lo “como a representação superior da idéia de nação”.²

Ora, ao acompanharmos a história da umbanda no Brasil vamos encontrar algumas características muito próprias de um segmento que, pensando a nova religião, não deixava de pensar o Brasil. Os intelectuais da umbanda pensavam em uma religião tipicamente nacional e capaz de sintetizar a representação miscigenada então propalada por parte da “intelligentsia” brasileira e pelo estado.

“ESPIRITISMO DE UMBANDA” E A QUESTÃO NACIONAL

A expressão “espiritismo de umbanda” aparece claramente como indiciária de um processo de identificação tentado pelos seus intelectuais, em um momento em que a nova religião tentava afirmar-se perante o campo religioso brasileiro. Em um momento no qual a idéia de um Brasil miscigenado afirmava-se como positiva, no qual se atacavam as visões pessimistas e racistas típicas do final do século XIX, a umbanda, através de seus intelectuais passa a pensar em uma solução religiosa conciliatória, harmônica, o mais próxima possível da versão nacional que seria em breve encampada pelo estado brasileiro pós-1930. A conjuntura intelectual dos anos 1930, neste sentido, é muito clara, com Gilberto Freyre defendendo a valorização de uma representação do nacional, que insistia na mestiçagem e nas mediações sócio-culturais entre opostos

¹ ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira**. São Paulo: Martins, 1974.

² VELLOSO, Mônica Pimenta. **Os intelectuais e a política cultural no Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1987, p. 04.

como casa grande-senzala, sobrados-mocambos.³ A conciliação entre lugares opostos, vinha para Gilberto Freyre, juntamente com a visão triádica da formação brasileira, com a mestiçagem entre brancos, negros e índios afirmando-se, sobretudo, como realidade atestadora de uma cultura própria, que assumia no equilíbrio racial e cultural, o papel de negociadora entre as polaridades sócio-econômicas. Mas se Gilberto Freyre assumia a visão triádica da formação sócio-cultural brasileira, não deixava de haver a defesa da proeminência do colonizador. Gilberto Freyre defendia que a mestiçagem no Brasil plasmou uma sociedade ímpar na América no tocante às relações de raça, justamente pela predisposição do português, que tinha na sua formação histórica a característica do cruzamento com negros e mouros, experiência que transplantou para o Brasil. A concomitância da visão triádica da formação sócio-cultural brasileira com a ascendência do colonizador não era novidade nos analistas que pensaram o Brasil. Já no século XIX Varnhagen defendia esta visão na sua “História Geral do Brasil”, onde negros e índios apareciam unidos sob o comando dos colonizadores na construção da nacionalidade. Para José Murilo de Carvalho, Varnhagen revela uma metahistória, na qual o gênio lusitano apresenta-se como elemento civilizador e afirmador da nacionalidade.⁴ Ao advogar a superioridade lusitana, a narrativa de Varnhagen vê a expulsão dos holandeses do nordeste como prelúdio da formação nacional e como episódio que corroborava a ação coordenadora de portugueses e de seus descendentes sobre índios e negros.⁵ Se o elogio ao colonizador aparecia tanto em Varnhagen quanto em Freyre não podemos nos esquecer das peculiaridades dessas visões. Em Varnhagen temos uma história político-administrativa, na qual o elogio português dá-se na direção da continuidade na formação do estado nacional, com uma dinastia portuguesa e sob a fórmula monárquico-constitucional. Em Freyre, ao contrário, a década de 1930 está acentuando a superação do passado colonial brasileiro e com ele o da família patriarcal, de onde provém boa parte das suas experiências pessoais. Para José Carlos Reis, o que Freyre fez como historiador foi

³ FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2007. [1933]; _____. **Sobrados e mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano**. Rio de Janeiro: Record, 2000. [1936].

⁴ CARVALHO, José Murilo de. **Pontos e bordados. Escritos de história e política**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1992.

⁵ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil, por um sócio do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**. Madrid: Imprensa da V. de Dominguez, 1854, p. 362 e segs.

uma transposição, uma transferência de si mesmo ao passado brasileiro, para revivê-lo empaticamente, em sua intimidade, em seu espírito. Sua história criativa do Brasil despreza tudo da história político-administrativa-militar por uma vida rotineira, onde se sente melhor o caráter de um povo. Sua obra é uma aventura de sensibilidade. O passado é repostado no presente, como uma realidade viva que sustenta e contrasta com o presente.⁶

Por outro lado, à formação teórica de Freyre, impregnada pelo culturalismo de Franz Boas, repugnava o racismo existente em Varnhagen, patente na sua defesa de um branqueamento, idéia ainda presente, por exemplo, no Brasil dos anos 1920 com Oliveira Vianna⁷ e na década seguinte com Alfredo Ellis Júnior, em estudo sobre a população de São Paulo.⁸ Em Freyre temos, ao contrário, a admissão de uma cultura miscigenada e de um fenótipo que acompanha o caráter dialético do encontro dos diferentes.

É esse elogio a um Brasil miscigenado, moreno, sincrético, que vai aparecer na obra dos intelectuais da umbanda da primeira metade do século XX, evidenciando o seu caráter interdiscursivo e sua sintonia com o repensar da nacionalidade próprio do segundo quartel do século XX.

O elogio à fórmula conciliatória na umbanda, por outro lado, não a peculiariza frente ao campo mediúnico brasileiro. No espiritismo brasileiro do século XIX a conciliação era assumida como princípio compreensivo da doutrina⁹. Neste sentido, é claro o chamamento ao ecletismo de Victor Cousin na obra do cognominado “Kardec brasileiro”, Adolfo Bezerra de Menezes. Esta influência aparece, sobretudo, na sua etiologia da doença mental, na qual se conciliam medicina materialista, crença na vida após a morte, na sobrevivência da alma e na comunicabilidade entre os espíritos.¹⁰ A influência do ecletismo de Cousin, longe de ser difusa, é assumida com nitidez por Bezerra de Menezes:

À sombra das novas idéias, trabalharam pela restauração do espiritualismo abalado os Jouffroy, os Cousin, os Villermain... O

⁶ REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil**: de Varnhagen a FHC. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, p. 54.

⁷ VIANNA, Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956. [1923]

⁸ ELLIS JUNIOR, Alfredo. **Populações paulistas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

⁹ ISAIÁ, Artur Cesar. Espiritismo, república e progresso no Brasil. In: HOMEM, Amadeu c; SILVA, Armando M. da; ISAIÁ, Artur Cesar (orgs.). **A república no Brasil e em Portugal (1889-1910)**. Uberlândia/Coimbra: EDUFU, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.

¹⁰ BEZERRA DE MENEZES, Adolfo. **A loucura sob novo prisma**. São Paulo: FEESP. [1897]

ecletismo arrancou a humanidade à obsessão do materialismo de Bacon e da teologia de São Tomás e deu à questão da imaterialidade da alma o mais assinalado triunfo.¹¹

A própria expressão “espiritismo de umbanda” aponta claramente para o ideal conciliatório, tentando anular as diferenças entre a doutrina codificada por Kardec e as práticas mágicas afro-ameríndias. A magia aparecia na umbanda dentro de um ideal conciliatório, subordinada, ao mesmo tempo à ética cristã e aos princípios endossados pelo espiritismo. Em outras palavras, os primeiros intelectuais da umbanda tentaram a conciliação entre o cientificismo característico da obra de codificação espírita e a manipulação de elementos materiais com fins mágicos, herança africana e indígena assumida pelas macumbas.¹² Assim, em uma das obras pioneiras da literatura umbandista, escreve Leal de Souza, na década de 1930:

A divergência única entre Allan Kardec e a linha branca de umbanda é mais aparente do que real. Allan Kardec não acreditava na magia, e a linha branca acredita que a desfaz. Mas a magia tem dois processos: o que se baseia na ação fluídica dos espíritos, e esta não é contestada, mas até demonstrada por Allan Kardec. O outro se fundamenta na volatização da propriedade de certos corpos, e o glorioso mestre, ao que parece, não teve oportunidade, ou tempo, de estudar esse assunto.¹³

O caráter conciliatório assumido pelos intelectuais da umbanda aparece com muita nitidez em inúmeras fontes relativas à religião na primeira metade do século XX. A explicação que Lourenço Braga dá para a própria estruturação do ritual na umbanda já acena nesta direção. Por exemplo, em 1941 o autor defendia que a umbanda surgiu no Brasil justamente para socorrer as vítimas dos males, frutos do grau evolutivo em que se encontrava a terra. Para desfazer o mal, praticado pela disseminação das práticas da “magia negra”, para Braga uma herança africana trazida com a escravidão para o Brasil, é que surge a umbanda. Segundo o autor, a umbanda para melhor chegar aos objetivos

¹¹ BEZERRA DE MENEZES, Adolfo. **A loucura sob novo prisma**. São Paulo: FEES, 1977, p. 25.

¹² Nos escritos dos primeiros intelectuais da umbanda, esta aparecia como religião, portanto, dotada de um fundamento ético. Contrapunham à umbanda, tanto as chamadas macumbas ou quimbanda quanto o candomblé, para eles práticas rituais despidas de fundamento ético-religioso. (n/a)

¹³ LEAL DE SOUZA, Antonio Eliezer. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda**. Limeira: Editora do Conhecimento, p. 127-8. [1933] Quando fala em “volatização da propriedade de certos corpos” autor pode estar se referindo, não apenas ao sentido presente na física e na química ao termo, ou seja, à capacidade de certas substâncias de passarem em algumas circunstâncias, do estado sólido ao gasoso, mas, sobretudo, a uma crença básica da magia, segundo o qual não existe a noção de individualização, típico da lógica formal aristotélico-tomista. Inexistindo na magia o princípio de identidade, tudo pode ser transformado a partir da operação mágica. Cf.: DE MARTINO, Ernesto. **Le monde magique**. Paris: Institut Sanofi-Synthélabo, 1997.

colimados de neutralizar o mal, acabou adotando as mesmas práticas já existentes nos rituais de “magia negra”, a fim de ter mais sucesso com os espíritos a eles habituados:

Tais práticas na África, pelos selvagens tinham um ritual e sistema de trabalhar todo especial de acordo com a mentalidade deles e assim, utilizavam-se duas forças astrais ou invisíveis, através de cânticos, de sinais riscados no chão, de música adequada, do fogo, da água, do vento, do sol, da lua etc. Eles mesmos denominavam essas práticas de umbanda quando era para fazer o bem. Nessas ocasiões, em lugares convencionados, faziam suas reuniões para praticarem a magia com cânticos, música e rituais, que tinham e têm o nome de candomblé [...] Os trabalhos realizados nessas reuniões eram, na maioria das vezes, para exercer vinganças, conquista, domínio, etc., sobre pessoas ou grupos de pessoas, visando um lucro qualquer. Tais reuniões feitas com o propósito de praticar o mal, eles mesmo denominavam quimbanda. Os da raça branca passaram a denominar tais práticas de “magia negra”, por ser ela magia praticada por indivíduos da raça preta, com o fito de fazer o mal.[sem grifo no original]¹⁴

Nota-se que Lourenço Braga cria uma África totalmente ficcional, referindo-se a um continente extremamente complexo em suas diferenças regionais no passado, de forma simplificada e uniforme. Esta fabulada uniformidade ritual entre os que denomina de “selvagens” africanos não sofre, para o autor, solução de continuidade no Brasil. Sendo assim, umbanda, quimbanda, candomblé, já existiriam no passado tribal africano. Contudo, no Brasil, as consideradas práticas mágicas aéticas africanas passam por uma reelaboração, fruto da vontade divina, quando a magia passa a ser usada apenas com fins éticos¹⁵ em uma religião brasileira: a umbanda:

Legiões de espíritos já evoluídos, com a permissão do altíssimo, resolveram socorrer as criaturas vítimas das falanges maleficientes e ao mesmo tempo intervir entre os quimbandeiros, visando neutralizar, de algum modo, a violência dos trabalhos por eles realizados, procurando encaminhá-los na senda do progresso espiritual. Sendo eles espíritos evoluídos não podiam usar de violência, porém teriam de usar energia, inteligência, humildade, piedade, etc., aliadas à sagacidade, à astúcia e aos conhecimentos dos rituais usados pelos quimbandeiros. [...] Para melhor se aproximarem dos irmãos afeitos ao mal, dentro dos ambientes constituídos por eles, resolveram os irmãos componentes das legiões do bem, dividirem-se em grupos ou falanges, por afinidade, e tomar as formas humildes de caboclos, de africanos, de sereias, etc., para desse modo, agir melhor e com mais eficiência,

¹⁴ BRAGA, Lourenço. **Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra)**. Rio de Janeiro: Editora Didática e Científica: [s.d]. [1941], p. 5.

¹⁵ Para um estudo da ultrapassagem da dicotomia, herdada da sociologia clássica das religiões, entre magia e religião na umbanda ver: ISAlA, Artur Cesar. **Religião e magia na obra dos intelectuais da umbanda. Projeto História**, São Paulo, v. 37, 2008, p. 195-214.

porém sem humilhar aqueles irmãos transviados. Tais práticas são denominadas “magia branca” ou “lei de umbanda”.¹⁶

Na narrativa de Lourenço de Braga fica patente o ato conciliatório entre a constituição da chamada “lei de umbanda” com práticas mágicas, próprias de uma ancestralidade “selvagem”, ainda distante de um código de ética rígido, como o proposto pelo cristianismo, ressignificado pelo espiritismo francês do século XIX. Não só em Lourenço Braga, mas em vários intelectuais umbandistas do período estudado, vamos encontrar essas operações conciliatórias entre ancestralidade mágica e constituição religiosa na umbanda, compondo-se com a representação de uma nação multifacetada, permeada por relações ambivalentes.

Por outro lado, a conciliação com o espiritismo é fundamental para a compreensão da umbanda. Neste sentido, Giumbelli relativizou as colocações de Arthur Ramos sobre a preponderante linearidade entre os africanos bantos e a umbanda, pela mediação da cabula e da macumba, reforçando o papel do espiritismo na formação da umbanda no Brasil.¹⁷ A expressão “espiritismo de umbanda”, assim, parece indicar essas operações conciliatórias a que antes nos referimos, onde os espíritos de índios e africanos passam de objetos de doutrinação nas sessões de desobsessão¹⁸ a guias espirituais, à medida que as práticas religiosas vão se diferenciando. Referindo-se às observações de Alfred Alexander, no final do século XIX, Giumbelli detecta alguns tipos constantes nas sessões espíritas, ditas de “doutrinação”: o materialista, o suicida, o raivoso, o vingativo e o padre. A esses tipos Giumbelli acrescenta o índio e o africano, a partir de alguns testemunhos citados, mostrando a plasticidade como passaram, com o tempo, de espíritos alvos de doutrinação a doutrinadores, “guias e protetores”.¹⁹

Nossa pesquisa, referente à primeira metade do século XX, apontou para a existência de práticas mediúnicas autodenominadas espíritas, nas quais “manifestavam-se” espíritos ancestrais de negros e índios como mentores. No segundo quartel do século XX, por exemplo, um centro autodenominado espírita, a Cabana de Antonio de Aquino,

¹⁶ BRAGA, Lourenço. **Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra)**. Rio de Janeiro: Editora Didática e Científica: [s.d]. [1941], p. 5-6.

¹⁷ GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner (org.) **Caminhos da alma**. São Paulo: Summus, 2002.

¹⁸ Na obra de codificação espírita a obsessão é vista como a atuação maléfica de espírito (s) sobre os vivos. Daí o termo desobsessão, proposto como tratamento por Bezerra de Menezes no Brasil. Cf.: BEZERRA DE MENEZES, Adolfo. **A loucura sob novo prisma**. São Paulo: FEES, 1977.

¹⁹ GIUMBELLI, 2002, op. cit; p. 203-204.

da cidade do Rio de Janeiro desenvolvia, entre outras práticas mediúnicas, a psicografia. Em 1939 publicava uma mensagem psicografada, onde um caboclo conclamava ao patriotismo e fazia a apologia do bom trabalhador. A publicação da mensagem “ditada” por Canagé deve ser contextualizada a partir do momento político que o Brasil vivia, marcado pela vigência da ditadura do Estado Novo, com a institucionalização de um modelo orgânico, onde se repensava a cidadania, conciliando-a com a representação do brasileiro enquanto produtor. Publicada em 1939, a mensagem teria acontecido em um tempo mítico de “reconstrução nacional”, segundo o discurso oficial. Segundo a publicação, a mensagem foi “transmitida” a 07 de outubro de 1930, portanto, quase simultaneamente à ascensão de Getúlio Vargas ao poder. É evidente o conteúdo político, na defesa do nacionalismo de matiz orgânica, com a defesa da harmonia advinda do trabalho individual. Por outro lado, a mensagem refere-se às “leis do trabalho”. Estaria ela referindo-se ao trabalho como lei aliada à evolução, conforme aparece na obra de codificação espírita, ou a publicação assumiria um tom profético, “anunciando” a legislação trabalhista dos anos 1930? O vocativo “trabalhadores do Brasil”, bastante presente nas falas de Getúlio Vargas parece, igualmente, ir ao encontro do referido tom profético. A data da sua publicação e a data propalada como da ocorrência da mensagem, levam, obrigatoriamente a essas indagações.

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 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 tranqüila, 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: - Cumpri com o meu dever de pai, dei bom exemplo. Pelo menos procurei cumprir com o meu dever de cidadão, porque trabalhei honestamente. Cumpri 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. É preciso fazê-lo com toda a consciência, neste grande dia em que tendes os olhos voltados para a vossa formosa

pátria, a pátria minha. Lembrai-vos de que da vossa honestidade no cumprimento do dever depende a grandeza desta grande pátria e o futuro dos vossos filhos.[sem grifo no original]²⁰

Através de uma operação simbólica, capaz de combinar significados racionalmente antagônicos, a mensagem revelava um Canagé, que, vivendo “às margens do Araguaia”, “caboclo há séculos” e desconhecendo “inteiramente a grandeza desta terra”, mostrava-se antes como brasileiro do que desconhecedor do estado nacional; antes cidadão do que membro de uma tribo; antes como trabalhador que lembra “as leis do trabalho” do que caçador e pescador para quem inexistia um cotidiano marcado pela cadência laboral urbana; antes como cristão do que politeísta. Revelando um ufanismo nacionalista, tão ao gosto do Estado Novo, Canagé cantava a bandeira nacional em uma poesia denominada “Saudação à pátria”. O interessante é que a mensagem foi “ditada” justamente a 19 de novembro de 1940, dia da bandeira, uma data tão significativa para um regime que, já no seu início patrocinara a queima das flâmulas estaduais, reforçando simbolicamente, através do único pavilhão nacional, a centralização política que acabara com o regime federativo.



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!²¹

Na primeira metade do século XX, a narrativa da umbanda como religião nacional, ganha corpo com a valorização dos primeiros habitantes do Brasil. Um dos marcadores narrativos da umbanda e que seria assumido por boa parte dos intelectuais, dirigentes e adeptos da religião diz respeito justamente a figura de um índio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas que teria trazido a mensagem fundante da religião. Como narrativa mitológica, o anúncio da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas devia prestar-se ao esforço rememorativo, atualizando-se no curso temporal, com uma circularidade evidente. A este respeito, Marilena Chauí teorizou sobre o projeto político

²⁰ Brasileiros, amai vossa pátria e cumpri vosso dever. **Irradiação: Revista da Cabana de Antonio de Aquino**. Rio de Janeiro, v. 2(1), 1939, p. 11-12

²¹ Saudação à Pátria. **Irradiação: Revista da Cabana de Antonio de Aquino**. 3(1), 1940, p. 09.

centrado em um imobilismo buscado pelos efeitos narrativos dos mitos de fundação.²² Este imobilismo é obviamente avesso à idéia de transformação histórica, retornando sempre a um acontecimento mitológico ancestral para o qual se voltam as lembranças, principalmente religiosas e cívicas. A longevidade desse recurso narrativo e o efeito claramente circular do mesmo foram estudados por André de Oliveira Pinheiro.²³ Este mito fundante diz respeito a Zélio de Moraes e à primeira “manifestação” de um índio, o já citado Caboclo das Sete Encruzilhadas no dia 15 de novembro de 1908. A narrativa aponta para uma sessão espírita, no interior do estado do Rio de Janeiro, onde a “manifestação” do Caboclo não é bem recebida, fundando-se, por determinação dele, um espaço, onde não apenas Sete Encruzilhadas, mas como as demais entidades do panteão umbandista, como os Caboclos e Pretos Velhos, seriam aceitas, a fim de expandirem-se os chamados trabalhos de caridade. Conforme me referi em um trabalho escrito durante os anos 1990²⁴, a riqueza simbólica advinda do mito de origem é o que importa e é aí que a história reconhece autenticidade. Diana Brown²⁵ já mostrava a especificidade da transposição da narrativa mitológica de origem para o âmbito dos estudos empíricos. Se não se pode afirmar que Zélio de Moraes tenha “fundado” a umbanda, a riqueza simbólica deste mito é altamente indiciária, inclusive, de uma leitura da história assumida por alguns intelectuais da umbanda. Nesta leitura da história brasileira, o “anúncio” da nova religião por Sete Encruzilhadas, justamente na data comemorativa ao advento da república no Brasil integraria um plano traçado no “mundo espiritual” para elevar o Brasil e consorciá-lo com seu povo. A abolição da escravidão em 1888, o advento da república em 1889 e a mensagem fundadora da umbanda em 1908 seriam indícios nesta direção.²⁶ Não se pode generalizar, contudo esta narrativa como presente em toda a obra dos intelectuais da umbanda. O mais correto é admitir-se a existência de uma tradição mitológica referente à fundação da

²² CHAUI, Marilena. **Brasil, Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

²³ PINHEIRO, André de Oliveira. **Revista Espiritual de Umbanda: Tradição e tensões no campo umbandista**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

²⁴ ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90. Revista do Programa de Pós-Graduação em História**, Porto Alegre: UFRGS, v. 11, p.97-120, 1999.

²⁵ BROWN, Diana. Uma história da umbanda no rio. In: _____, [et al]. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

²⁶ ISAIA, 1999. Op. cit.

Umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, assumida por parte da intelectualidade umbandista. Para Giumbelli²⁷, o mito de origem referente a Zélio de Moraes teria difundido-se muito tempo depois, na segunda metade do século XX.

Integrando a tradição de intelectuais umbandistas que afirmavam o mito fundante relacionado a Sete Encruzilhadas, Leal de Souza, na década de 1930 afirmava a umbanda como uma religião nacional e que celebrava o encontro das “raças” formadoras da nacionalidade. Endossando o mito fundante do Caboclo das Sete Encruzilhadas, porém, recuava as práticas que dariam origem à umbanda à “manifestação” de outro índio, o caboclo Curuguçu, que teria “preparado” a estruturação da 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.²⁸

A presença do índio no panteão umbandista, acentuando um nacionalismo já presente na literatura romântica do século XIX, como um ser altivo, valente, um cavaleiro à Walter Scott, que antecipava sem o saber a “civilização” trazida pelo europeu, foi propagada desde Edson Carneiro. A partir dos estudos de Edson Carneiro e Silvio Romero, Renato Ortiz defende a construção da figura mítica do caboclo como tributária da difusão do romantismo brasileiro. Alçado a modelo do brasilianismo, a “fundador da estirpe brasileira [...] o índio é despojado de seus caracteres selvagens”²⁹ para dar lugar a um estereótipo que só vagamente remete ao primeiro habitante do Brasil. Renato Ortiz traduz esta operação simbólica ao referir-se a uma figura ritual “vestindo calças e camisas brancas, calçando tênis, impecavelmente limpos”.³⁰ A umbanda, assim, parecia ser tributária da construção ficcional do índio brasileiro, como

²⁷ GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves (Org.). **Os caminhos da alma**. São Paulo: Summus, 2002.

²⁸ TRINDADE, Diamantino F. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Ícone, 1991, p. 56.

²⁹ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1991. [1978], p.72.

³⁰ Ibid., p. 73.

um ser “cheio de bons sentimentos portugueses”³¹, segundo a ironia de Oswald de Andrade. Lísias Nogueira Negrão acrescenta ao modelo de matriz romântico-indianista, uma versão do caboclo reelaborada pela influência do espiritismo kardecista. Nesta visão à valentia e força do caboclo, referências à figura mítica literária, acrescentam-se virtudes tipicamente cristãs.³² Assim, um índio próximo aos valores da religião dos colonizadores, aparece, tanto na umbanda quanto na ficção romântica brasileira. Não esquecer, neste sentido, que o batismo cristão de Peri em “O Guarani” é o epílogo de sua aceitação plena por D. Antônio de Mariz. Um índio que renegara o seu passado, a sua tribo, que soube dizer não à própria mãe para ficar ao lado do seu grande amor, só obtém a confiança plena de D. Antônio após a sua cristianização. É só a partir daí que D. Antônio confia a proteção de Cecília a Peri, frente ao iminente ataque dos aimorés à sua casa.³³

O papel da literatura brasileira para a formação de uma empatia nacional, capaz de predispor a elevação do índio e do negro a figuras culturais na umbanda é ressaltado em documento entregue às autoridades governamentais em 1944. Nessa direção, os intelectuais da umbanda, autores deste documento, teciam encômios, entre outros, a José de Alencar, Gonçalves Dias e Castro Alves, por trazerem a temática do índio e do negro para a literatura brasileira e, assim, para a consciência nacional. Leal de Souza, ao apresentar a umbanda como uma religião tipicamente brasileira, que celebrava o “caráter nacional” através do elogio à formação histórica de característica triádica e conciliadora, assumia o papel detectado por Mônica Velloso aos intelectuais estadonovistas: o de “descobridores” do veio de autenticidade nacional. É a função de descobridores do nacional que alçava os intelectuais, no discurso estadonovista, à posição de profetas. O intelectual-profeta vislumbrava o autenticamente nacional, propondo uma ação renovadora, com interfaces culturais e políticas.³⁴ Assim é mister deixar claro que os intelectuais da umbanda das décadas de 1930 e 1940 ao voltarem-se para o que consideravam autenticamente nacional procuravam na literatura romântica do XIX, antes de tudo, a identificação temática capaz de trazer o índio e o negro para a

³¹ ANDRADE Oswald de. **Manifesto antropofágico**. Disponível em <http://www.lumiarte.com/luardeoutono/oswald/manifantropof.html>. Acesso em 18/07/2007.

³² NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 211.

³³ ALENCAR, José de. **O Guarani**. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1979. [1857]

³⁴ VELLOSO, Mônica Pimenta. **Os intelectuais e a política cultural no Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1987, p. 41.

consciência nacional e valorizá-lo no panteão da nova religião. Não reproduziam o diletantismo romântico denunciado por Mário de Andrade. Eram cidadãos engajados nos interesses da umbanda. Eram intelectuais, porta vozes frente ao estado de uma religião que assumia a representação miscigenada da nacionalidade, compartilhando-a com o regime vigente. Desta forma, Leal de Souza encarava o trabalho dos escritores brasileiros do século XIX e sua funcionalidade com os interesses da umbanda em meados do século XX:

Trabalho literário e de energética sem dúvida, porque um processo, o da palavra escrita [...] encastada no mais puro estilo de brasilidade, que iria despertar na consciência do povo sequioso de sensações essa amorável simpatia pelo índio perdido nas selvas, acuado nas brenhas profundas, e pelo negro de cachaço nu, batendo enxada para a riqueza do branco e para a sepultura de sua liberdade. Não é de se admirar, portanto, que as tendências dessa miscigenação étnica consagrem a “Linha Branca de Umbanda”, religião necessária aos nossos ancestrais, espiritualizada como as que mais espiritualizadas forem, dirigida aos humildes para a conquista do bem e da virtude.³⁵

Podemos inferir da leitura do documento que os intelectuais umbandistas jogavam discursivamente com a estética romântica, idealizadora do índio e do negro. Não é de causar espanto a coexistência entre a inserção dos intelectuais da umbanda no projeto cultural estadonovista, que se queria “moderno” e a sua recorrência à visão romântica da formação nacional brasileira. A temática da busca das origens do povo brasileiro é um projeto dos românticos, retomado pelos modernistas, obviamente a partir de outro olhar e de outra concepção estética. *Macunaíma* de Mário de Andrade é uma obra emblemática nesse projeto de expressar o que somos e de onde viemos, fora da idealização romântica. Obviamente, que para os intelectuais da umbanda, a idealização romântica apresentava-se bem mais funcional aos seus interesses em criar uma narrativa religiosa que expressasse miticamente o caráter nacional. O índio funcional aos interesses dos intelectuais umbandistas não poderia ser um preguiçoso, lascivo, herói sem nenhum caráter, justamente por isso capaz de metamorfosear-se ao infinito.³⁶

Não era apenas com os românticos que os intelectuais umbandistas flertavam no afã de integrarem-se de forma ambivalente ao “novo” preconizado pela ditadura getulista. Referindo-se ao contratualismo das elites brasileiras do século XIX,

³⁵ VÁRIOS UMBANDISTAS. **O culto de umbanda em face da lei**. Rio de Janeiro, [s.ed.], 1944, p. 24.

³⁶ ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: O herói sem nenhum caráter. Belo Horizonte: Garnier, 2004. [1928]

Temístocles Cezar aponta um projeto historiográfico cujo objetivo era justamente demonstrar a superioridade do branco.³⁷ O próprio mito fundante referente ao Caboclo das Sete Encruzilhadas não deixa de co-habitar este discurso harmônico e conciliador, que remete à ascendência branca sobre as três “raças” formadoras da nacionalidade, conforme Varnhagen. Em uma das narrativas míticas sobre a “manifestação” do Caboclo das Sete Encruzilhadas e a “fundação” da umbanda no Brasil, a entidade é “vista” por um médium vidente como um sacerdote católico, identificado como o padre jesuíta Gabriel de Malagrida³⁸. Nascido em Menaggio, atual território italiano, foi missionário no norte e nordeste do Brasil, granjeando fama de homem santo. Viajando a Portugal a convite da rainha Dona Maria Ana, viúva de D. João V, acabou perseguido pelo Marquês de Pombal e condenado à morte em 1761, após a publicação de um escrito no qual interpretava o terremoto de Lisboa, ocorrido em 1755, como um castigo de Deus, contrariando a versão oficial sobre o sismo.³⁹ 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. Leal de Souza, por exemplo, escrevendo sobre Sete Encruzilhadas, embora não assuma a versão que o remete, no passado, a Gabriel de Malagrida, estabelece a ponte com o sacerdócio cristão, inclusive qualificando o trabalho do Caboclo na terra como “cruzada”:

E há vinte e três anos, 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.⁴⁰

³⁷ CEZAR, Temístocles. Quando um manuscrito torna-se fonte histórica: as marcas de verdade no relato de Gabriel Soares de Sousa (1587). Ensaio sobre uma operação historiográfica. **História em revista**. Pelotas, v. 6, p. 37-58, 2000.

³⁸ Ver a narrativa presente em: TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Ícone, 1991, p. 60.

³⁹ Para uma biografia de Malagrida, escrita sob o viés da Companhia de Jesus, ver: BUTIÑA, Francisco. **Pombal Y Malagrida**. Barcelona: Francisco Rosal Y Vancell, 1902. Disponível em : http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080016507/1080016507_01.pdf. Acesso em 20/03/2011.

⁴⁰ LEAL DE SOUZA, Antonio Eliezer. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda**. Limeira: Editora do Conhecimento, p. 98.

As evidências empíricas abundam, apontando que além da menção ficcional ao romantismo brasileiro, se impôs a importância da leitura espírita do cristianismo na criação da figura do caboclo nas religiões afro-brasileiras. O Caboclo como recriação do índio idealizada pelo romantismo, como propunha Edson Carneiro é relativizada, entre outros, pelo já citado Lísias Negrão e por Jocélio Telles dos Santos. Para Lísias Negrão, há uma evidente valorização da visão evolutiva, bem ao gosto do espiritismo codificado por Kardec na criação umbandista do caboclo na umbanda de São Paulo. O índio aparece, não apenas segundo o estereótipo romântico, mas também como “sábio e cristão”. Trata-se de uma “entidade de luz, instruída, inteligente e moralizada”.⁴¹ Já Jocélio Telles dos Santos, ao estudar os “candomblés de caboclo” em Salvador, defende que além da busca imaginária por um índio ficcional no romantismo brasileiro, existe naqueles candomblés a ritualização dos reconhecidos como “donos da terra”: os índios.⁴² Em relação ao sudeste e estudando as persistências africanas no Brasil, Robert Slenes defendeu uma unidade cultural que atingia a morfologia dos rituais. Para o autor essa unidade ritual explica-se, em parte, pela transplantação para o Brasil do “Kimpasi”, culto de aflição (a palavra quer dizer sofrimento), de morte simbólica e renascimento, a partir da possessão de um determinado espírito. Esse culto está associado a uma espécie de figueira da África Central, a Nsanda e “encerra em seus ramos um complexo de crenças e instituições fundamentais para os kongo (bakongo) e mbundo, povos respectivamente do baixo Zaire e da interlândia da Luanda”.⁴³ O autor está convencido que os povos dessa proveniência formavam a matriz cultural das senzalas do sudeste a partir de 1820. O autor pretendeu mostrar que

o complexo da Árvore de Nsanda sobreviveu à terrível travessia do Atlântico [...] e reapareceu no Brasil, na sua forma mais articulada, em cultos de aflição comunitários (cultos que visavam restaurar a saúde social de seu grupo de referência): em especial em movimentos religiosos de conotação política, mais conhecidos, no que diz respeito aos kongo por kimpasi.⁴⁴

⁴¹ NEGRÃO, Lísias. Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 211.

⁴² SANTOS, Jocélio Teles dos. **Os caboclos nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

⁴³ 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, p. 275.

⁴⁴ Ibid., p. 276.

Além da documentação consultada, Slenes referencia-se nos estudos de Robert Thompson⁴⁵ sobre o transplante da Nsanda para o Brasil. A Nsanda estava identificada com os espíritos locais que habitavam a terra e a água e estavam direcionados aos ancestrais. Assim o autor defende que o culto aos Caboclos pode estar relacionado ao culto aos ancestrais, praticado pelos kongo e que no Brasil sofreram uma transformação, passando a cultuar os primeiros habitantes da terra, os índios.⁴⁶

Penso que as interpretações aqui apresentadas sobre a matriz simbólica dos caboclos na umbanda não são excludentes. A explicação literário-romântica de Edson Carneiro; a busca pela ritualização dos donos da terra nos candomblés de caboclo da Bahia, presente na análise de Jocélio dos Santos; a defesa da proeminência dos kongo no sudeste e as reelaborações de seu universo mitológico incluindo a ancestralidade indígena proposta por Slenes; o reconhecimento do espiritismo na ressignificação do índio em caboclo na umbanda defendido por Lísias Negrão e Emerson Giumbelli, apontam para operações simbólicas muito elaboradas que se somam para pensar o complexo ritual umbandista na sua diversidade e na sua temporalidade. Assim, no período aqui estudado, a vinculação literário-romântica parece ganhar proeminência na obra dos intelectuais umbandistas.

À representação conciliadora e nacionalista da umbanda proposta pelos seus intelectuais faltaria ainda, obviamente, a menção ao estereótipo negro cultuado: os Pretos e as Pretas Velhas. Como em relação ao índio, a figura do negro nos primeiros intelectuais da umbanda aparecia dentro da relação de subordinação ao branco, reafirmando interdiscursivamente posições como a de Varnhagen no século XIX e de Gilberto Freyre na década de 1930. O negro cultuado como Preto Velho na umbanda não aparecia como o produtor da “plantation”, definido por um lugar próprio na estrutura sócio-econômica escravista. Cultuar o produtor direto da “plantation” seria reconhecer ritualmente oposições estruturais que se mostravam como antíteses do mundo conciliador celebrado pela umbanda. Nesse sentido, Georges Lapassade contrastou a figura ritual do negro na umbanda com aquela existente nas macumbas e na chamada quimbanda. Estudando as macumbas no eixo Rio de Janeiro – São Paulo,

⁴⁵ THOMPSON, Robert. **Face of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas**. New York : Museum for African Art, 1993

⁴⁶ 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, p. 285-291.

Lapassade concluiu pela versão contracultural do negro vigente nessas realidades rituais. Em um momento onde os intelectuais da nova religião faziam questão de opor a umbanda à quimbanda (a magia branca à magia negra)⁴⁷ o negro, igualmente, aparecia no primeiro caso como um sábio conselheiro e conciliador, no segundo, como desafiante à ordem estabelecida, lutando por seus direitos, afirmando sua identidade contra o branco opressor.⁴⁸ O Preto Velho cultuado pela umbanda era um negro alquebrado pelos anos, sem força física para rebelar-se. Não aparecendo como um produtor direto, o Preto Velho por sua sabedoria e conselhos tornava-se familiar ao universo branco, mais uma vez atenuando as diferenças estruturais e identitárias, entre negros e brancos. A umbanda ao cultuá-lo, assumia o projeto de mestiçagem cultural, projeto no qual, segundo Alexandra Isfahani-Hammond, fazia-se o elogio a “formas não biológicas de assimilação para produzir figuras geneticamente brancas, mas simbolicamente africanizadas”.⁴⁹ Estreitavam-se os laços entre a casa grande e a senzala, diluindo-se as polaridades estruturais, bem ao gosto gilberteano e bem ao gosto de uma representação nacional bastante propalada pelo estado brasileiro pós-1930. As representações do escravo familiar, não perigoso, de convívio doméstico, capaz de trazer para o mundo dos brancos as rezas, as ervas, os amuletos, enfim tudo aquilo que Nina Rodrigues imputava como indício da “anormalidade”, fruto do “contágio” negro sobre a sociedade branca⁵⁰, tinha na figura, principalmente da Preta Velha a sua encarnação mais visível. Nesse sentido, as palavras do intelectual umbandista Jacy Rego Barros, são altamente indiciárias das elaborações simbólicas dos discursos de parte da “intelligentsia” brasileira e do Estado Novo, no afã de representar um Brasil mestiço, cujo povo ostentava uma harmonia racial que se prolongava nas demais relações sociais. Durante o Estado Novo, Jacy Rego Barros ministrou um curso sobre umbanda, posteriormente publicado, obviamente com autorização governamental, onde fez apologia da figura da “mãe preta”, como exemplo de um passado “harmônico” e “não

⁴⁷ Ver, por exemplo, os já citados trabalhos de Lourenço Braga e de Antônio Leal de Souza.

⁴⁸ LAPASSADE, Georges. **La macumba, une contre-culture em noir et rouge. L’home et la société.** Paris (22):147-70, 1971.

⁴⁹ RONCADOR, Sonia. O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural. **Revista de Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea.** Brasília, UnB, n. 31, p. 129-152, 2008, p. 132.

⁵⁰ NINA RODRIGUES, Raymundo. **As coletividades anormais.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

violento”. A “mãe preta” aparecia como figura emblemática da solidariedade nacional, propalada do Estado Novo:

Tão grande se fazia por vezes a ligação afetiva da mãe preta com seus filhos brancos, que, em tal condição, ela se esquecia da posição servil da própria entidade para dispensar carinhos iguais aos garotos brancos e pretos [...] Tendo o seu catolicismo africanizado, mãe preta passa a seus filinhos pretos e brancos, todas as suas crendices, dizendo dos esplendores das ramas de gameleira, quando conta as histórias do compadre rico e do compadre pobre, tementes a Jesus um e outro.⁵¹

A exaltação da figura da “mãe preta” estava na antítese do pensamento racista em voga no final do século XIX e que condenava o “contágio” negro como propício à degeneração dos brancos, intimamente ligado à propagação da sífilis, à precoce erotização, ao homossexualismo.⁵² A exaltação da “mãe preta” aconteceria no Brasil, justamente com os ataques ao racismo, tendo a obra de Gilberto Freyre e a literatura modernista, como momentos significativos dessa “virada”. Ao contato negro visto como propício à degeneração e à promiscuidade sexual, vai opor-se, na literatura modernista, o contato assexuado das crianças brancas com as “mães pretas”.⁵³ Para Sônia Roncador, o papel de Gilberto Freyre é fundamental nessa operação de afirmação da figura da “mãe preta” sobre o racismo, herdeiro do final do século XIX. De Gilberto Freyre, a apologia à “mãe preta” teria passado para o terreno ficcional, principalmente a partir de José Lins do Rego, ambos os autores centrados em uma visão saudosista do patriarcado rural nordestino.⁵⁴

Endossando a visão triádica e conciliadora da formação nacional, os intelectuais da umbanda buscaram a harmonia com o Estado Novo, procurando mostrar a religião como “acima de qualquer suspeita” e totalmente amparada na legislação em vigor.⁵⁵ Nesse sentido os intelectuais da umbanda seguiam a tendência de focarem sua atuação como representantes religiosos no âmbito do estado. Como já frisou Mônica Velloso entre o “homem de letras” e o “homem político”, o conflito de outrora cedia

⁵¹ BARROS, Jacy Rego. **Senzala e macumba**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1939, p. 107.

⁵² Sobre a figura da “mãe preta” na literatura brasileira ver especialmente: RONCADOR, Sonia. O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural. **Revista de Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**. Brasília, UnB, n. 31, p. 129-152, 2008.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ver a este respeito: ISAIA, Artur Cesar. 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.

lugar à harmonia, à simbiose.⁵⁶ Seja falando “intra” estado, como foram os casos de Carlos Drummond de Andrade, Mário de Andrade, Lúcio Costa, Oscar Niemeyer, Cândido Portinari⁵⁷, que trabalharam com Gustavo Capanema no Ministério da Educação; seja elegendo o estado como interlocutor, como aconteceu com os intelectuais da umbanda, o estado mostrava-se fulcral para o encaminhamento das suas demandas, pois justamente ele aparecia como a potência realizadora, por excelência, das reivindicações sociais. Aliás, não era apenas no âmbito dos intelectuais da umbanda que isso acontecia, a Federação Espírita Brasileira, apesar das restrições institucionais e das incursões policiais ocorridas durante o Estado Novo, parecia contar, junto às instâncias decisórias do regime, “para cada detrator com um defensor de importância equivalente”.⁵⁸

Na sua busca por harmonizarem-se com o Estado Novo, os intelectuais que participaram do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, chegam a endossar a concepção socializada pelo regime, segundo a qual a ditadura varguista consubstanciava as verdadeiras liberdades democráticas, numa democracia adjectiva, adequada à realidade brasileira. Assim, nos anais do referido Congresso, a “polaca” aparecia como um “estatuto constitucional mais consentâneo com a realidade nacional”.⁵⁹ Tal qual aconteceu com o espiritismo, os intelectuais umbandistas tinham, no interior da ditadura getulista, interlocutores de peso, como parece ter sido o caso do general Pedro Aurélio Góes Monteiro.⁶⁰ O caso de Góes Monteiro não parece ter sido ocasional. Um documento datado de 1944 evidenciava a interlocução desses intelectuais umbandistas e o Estado Novo. O documento é endereçado ao Chefe do Departamento Federal de Segurança Pública, coronel Nelson de Melo e tem como objetivo apresentar o projeto de

⁵⁶ VELLOSO, Mônica Pimenta. **Os intelectuais e a política cultural no Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1987, p. 14.

⁵⁷ Não se está afirmando que estes intelectuais tivessem uma identificação com o regime, nem que apoiassem a ditadura e as medidas repressivas por ela tomadas. Trabalharam para o estado, mas longe estavam de identificarem-se com a ditadura, como foi o caso, por exemplo, do grupo de intelectuais que gravitava em torno de Lourival Fontes. Cf., VELLOSO, 1987, Op. Cit., p. 04.

⁵⁸ GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Wagner Gonçalves (Org.). **Os caminhos da alma**. São Paulo: Summus, 2002, p. 260.

⁵⁹ FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. **Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1941, p. 73.

⁶⁰ A este respeito ver referências à entrevista de Alfredo Costa Moura, fundador da Federação de Umbanda do Estado de São Paulo em: NEGRÃO, Lísias. Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 82.

criação de um órgão unificador da umbanda: a União Espiritualista Umbanda de Jesus (UEUJ). A organização do documento, sua argumentação, não deixa dúvida tratar-se de uma estratégia de um grupo de intelectuais umbandistas, visando, tanto a aproximação com o estado e com as autoridades policiais, quanto o reconhecimento da sua identidade, separando-a por completo daquelas manifestações rituais passíveis de enquadramento legal. Frisa bastante o documento, que a UEUJ será um órgão de estudo científico (assim apresenta a “Linha Branca da Umbanda” com o mesmo fundamento científico reivindicado pelo espiritismo kardecista). Por outro lado, insiste na separação entre religião e magia, citando, inclusive, Durkheim. Argumenta que a se a “Linha Branca de Umbanda” tem um fundamento mágico, este está completamente subordinado aos princípios doutrinários do cristianismo. Dessa forma faz, igualmente, uma separação entre os ritos e a liturgia da umbanda. Nos primeiros, apareceriam as características mágicas mais explicitamente, por esta razão estariam destinados apenas aos “iniciados”. O grande público tomaria parte apenas na parte litúrgica da umbanda (aqui o documento revela um conhecimento bastante apurado da etimologia do termo liturgia, recuando até a Grécia clássica e não a restringindo ao aspecto cultural). Por outro lado, o documento apresenta um comentário muitíssimo interessante, já que revela a opinião de um funcionário do Departamento Federal de Segurança Pública do Estado Novo, o Dr. Carlos de Azevedo, opinião esta extremamente reveladora de uma familiaridade com a umbanda. O Dr. Carlos de Azevedo acolhe muito favoravelmente o pleito dos umbandistas e no seu comentário sobre a documentação apresentada mostra não só conhecimento, mas grande simpatia pela umbanda e pelo espiritualismo. Provavelmente o Dr. Carlos de Azevedo não se tratasse de mero simpatizante da umbanda, mas ele mesmo um intelectual da nova religião, militando pela mesma no interior do estado. Seu ponto de vista sobre a umbanda está completamente acorde com a literatura umbandista da época, preocupadíssima em explicar os conteúdos mágicos afro-ameríndios a partir de um substrato religioso. Assim, opondo umbanda a quimbanda, portanto credenciando a primeira e separando-a dos fundamentos julgados aéticos da segunda, escrevia:

A umbanda, plêiade de seres superiores fraternos, tem por missão principal a defesa dos seres terrenos contra a ação maléfica invisível. A quimbanda é, realmente, a praticante da magia negra dos catimbozeiros profissionais consoante afirmam os signatários do Memorial, contrapondo-se à ela a umbanda, cuja plêiade benéfica, respeitabilíssima, digna de aplausos e de ser prestigiada pelas

autoridades, está reunida na denominada Linha Branca de Umbanda. Linha branca, isto é, o oposto à linha negra. Assim como um médico prescreve um anti-tóxico curador do organismo intoxicado, a linha branca pratica atos de neutralização do exercício maléfico da linha negra, sendo esses medicamentos só na aparência confundíveis. Daí o ritual da linha branca conter práticas que aos leigos se antolham condenáveis, mas que os adeptos sabem serem dignas do mais elevado respeito.⁶¹

Sintomático do trabalho qualificador que a umbanda encetava frente ao estado é a comparação que Carlos de Azevedo fazia entre a umbanda e a polícia, frente a um regime para o qual as atividades policiais e repressoras eram fundamentais. Por outro lado, a comparação é completamente funcional aos objetivos do documento, já que o mesmo era endereçado à autoridade máxima do Departamento Federal de Segurança Pública, anteriormente denominado Chefia de Polícia do Distrito Federal:

A umbanda exerce no mundo invisível uma atividade equiparável à da Polícia e da Justiça entre os homens, com a vantagem de não incidir nos erros cometidos pelos encarnados, pois seus agentes aparentemente pequenos, são seres elevadíssimos, sábios e bondosos [...] Se os atos da magia negra só se formam no plano invisível onde têm origem e seus efeitos incontestáveis se objetivaram no plano visível, somente elementos também do plano invisível poderão destruí-los e esses elementos estão na prática do espiritismo, notadamente na Umbanda.⁶²

Credenciando-se frente ao estado, elegendo-o interlocutor privilegiado para viabilização dos seus interesses, os intelectuais da umbanda não tiveram problemas em chegar ao Estado Novo, apesar da propalada repressão da ditadura às religiões afro-brasileiras.⁶³ Em um momento em que o estado brasileiro perseguia um duplo objetivo: firmar-se como lugar por excelência da resolução dos conflitos sociais e impedir que a sociedade se mobilizasse para resolvê-los⁶⁴, os intelectuais umbandistas procuraram encaminhar suas demandas para o que era considerado o “cérebro da nação”.⁶⁵

⁶¹ VÁRIOS UMBANDISTAS. **O culto de umbanda em face da lei**. Rio de Janeiro, [s.ed.], 1944, p. 111-112.

⁶² Ibid., p. 112.

⁶³ ISAIA, Artur Cesar. 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

⁶⁴ SADECK, Maria Teresa. **Machiavel, Machiavéis: a tragédia otaviana**. São Paulo: Símbolo, 1978, p. 89 e seguintes.

⁶⁵ Sobre a representação corporativa do Estado Novo e sua proposta de desmobilização ver principalmente: LENHARO, Alcir. **A sacralização da política**. Campinas: Papirus, 1986. Para uma visão da persistência de longa duração na prática política brasileira, do papel preponderante do estado,

Pactuaram, assim, com a obra de desmobilização que, de modo mais visível a partir de 1935, com a Lei de Segurança Nacional, tentaria dificultar por todos os meios a organização da sociedade. Dentro desse quadro, nada mais funcional do que colocar à disposição do estado uma religião que pregava um Brasil conciliador, harmônico, sincrético. Os conflitos, os jogos de interesses individuais ou grupais eram apregoados como existentes fora da umbanda, nos procedimentos mesquinhos da “magia negra”. Propondo neutralizar caritativamente os conflitos imputados à macumba, ao candomblé e à quimbanda, a umbanda, através dos seus intelectuais, projetava credenciar-se, não só como religião nacional, mas como religião essencialmente acorde com uma representação da nação e do estado encampada pela ditadura getulista.



www.revistafenix.pro.br