

RACISMO RELIGIOSO, BRANQUEAMENTO E LEGITIMIDADE: o caso da Primeira Onda da Umbanda no Rio de Janeiro do início do século XX

RELIGIOUS RACISM, WHITENING AND LEGITIMITY: the case of the First Wave of Umbanda in Rio de Janeiro in the early 20th century

Valquiria da Silva Barros¹

PPGHCA: <https://orcid.org/0000-0002-6175-8996>

DOI: 10.21680/1982-1662.2022v5n35ID29459

Resumo

O objetivo deste estudo é compreender de que maneira o racismo corroborou para a construção do processo de legitimação da religião umbandista no início do século XX, no estado do Rio de Janeiro. O recorte proposto contextualiza a anunciação da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, no dia 15 de novembro de 1908. Esta data foi tomada como um marco fundador que historicizou a religião, fundamentando a diferenciação entre a umbanda e as macumbas populares. Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa qualitativa (MINAYO, 2006) de abordagem exploratória (GIL, 2002). Buscamos identificar, com base na revisão da literatura, como o branqueamento das manifestações étnico-religiosas de origem africana no País foi tomado como o principal instrumento responsável por viabilizar a transição das macumbas populares para a umbanda. Os resultados da investigação apontaram para a forte influência que a classe média branca exerceu no delineamento da religião umbandista com profundos contornos racistas.

Palavras-chave: Racismo religioso. Branqueamento. Legitimidade. Umbanda.

¹ E-mail: valquiria.vsb@gmail.com

Abstract

The objective of this study is to understand how racism contributed to the construction of the process of legitimation of the Umbanda religion in the early 20th century, in the state of Rio de Janeiro. The proposed clipping contextualizes the announcement of Umbanda by Caboclo das Sete Encruzilhadas, on November 15, 1908. This date was taken as a landmark that historicized the religion, substantiating the differentiation between Umbanda and popular macumbas. From the methodological point of view, it is qualitative research (MINAYO, 2006) with an exploratory approach (GIL, 2002). We seek to identify, based on the literature review, how the whitening of ethnic-religious manifestations of African origin in the country was taken as the main instrument responsible for enabling the transition from popular macumbas to umbanda. The results of the investigation pointed to the strong influence that the white middle class exerted in the design of the Umbanda religion with deep racist contours.

Keywords: Religious racismo. Whitening. Legitimation. Umbanda.

Introdução

Os percursos de delineamento da umbanda enquanto religião no início do século XX, no Rio de Janeiro, foram marcados por intensas disputas por legitimidade no contexto religioso brasileiro. Os conflitos identitários presentes na sociedade da época contribuíram para o surgimento de uma religião representada por um intenso processo de branqueamento das manifestações étnicas de origem africana. De acordo com Tito Lívio Cruz Romão (2018), a umbanda expressa desde o início às marcas da multiplicidade étnica que circulou no território brasileiro desde que era uma colônia. Nesse contexto, a religiosidade umbandista se delineou com base nas influências culturais estabelecidas entre povos africanos, indígenas e portugueses, enfrentando os conflitos identitários presentes na sociedade da época e que contribuíram para o surgimento de uma religião com nítido contorno racista, sob um viés branco.

Para investigar como a pressão social, no início do século XX, no Rio de Janeiro, interferiu no processo de branqueamento da umbanda, condicionando sua aceitação e legitimação enquanto religião organizada ancoramos nossa pesquisa no estudo de

abordagem qualitativa (MINAYO, 2006) e, com o objetivo de ampliar o conhecimento sobre produções que já contemplem o tema, foi feita uma pesquisa de cunho exploratório (GIL, 2002). Para maior contextualização da temática, fizemos uma revisão bibliográfica sobre pesquisas produzidas sobre o assunto proposto e cotejamos a temática a partir de referências de cunho teórico-conceitual. Abordamos a construção da umbanda enquanto religião organizada a partir dos estudos de Renato Ortiz (2011), Arthur Ramos (2003), João do Rio (2012), Reginaldo Prandi (1998), Lísias Negrão (1994), Liana Trindade (1991), Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), Léo Carrer Nogueira (2017) e Tito Lívio Cruz Romão (2018). Sobre os embates travados pela umbanda no processo de legitimação e construção da identidade embranquecida e diferenciada das macumbas populares, ancoramos nossa pesquisa nos estudos de Ivone Maggie (1992), Emerson Giumbelli (1995; 2003), Bernardo Lewgoy (2006) e Marion Aubrée e François Laplantine (2009),

Face à diversidade de cultos encontrados no Brasil, para fins desta comunicação nos delimitamos a trajetória da umbanda no estado do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX, durante o período classificado por Alexandre Cumino (2015) como “Primeira Onda” (1908-1928). Pois, acreditamos que, essa fase seja importante porque ela historicizou a umbanda, quando lhe conferiu um marco fundador - a anunciação² da religião em 15 de novembro de 1908, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Tomamos o conceito de historicização a partir da diferenciação que Mircea Eliade (2019) faz entre eventos históricos e eventos mitológicos. Segundo o autor, essa diferença é responsável pelo status de realidade que envolve os dois eventos. Nesses termos, consideramos a historicização da umbanda um marco fundante da religião, que alcança este status, justamente, por se diferenciar hierarquicamente de outras manifestações de macumbas populares.

Ao passo que, a religião umbandista foi historicizada a partir de sua anunciação, o marco temporal da umbanda atualizou os mitos originários e se aproximou da narrativa cristã, concentrando sua teorização teológica nas instruções do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Logo, a umbanda se diferenciou das manifestações populares,

² Segundo Emerson Giumbelli (2002, p. 196), a origem da religião umbandista sempre foi tema central nas discussões a respeito da umbanda, para o autor, existe um “problema do surgimento”. A anunciação da Umbanda se caracteriza pela primeira incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas em seu médium Zélio Fernandino de Moraes, em 15 de novembro de 1908.

agregando valores racionalizados e institucionalizados, com flagrantes configurações racistas. Nesse ponto, a umbanda se submeteu à colonialidade do sagrado visando sua inserção, reconhecimento e legitimação no campo religioso brasileiro. Nesses termos, com a institucionalização da umbanda, a religião passou a ser reconhecida enquanto uma vertente religiosa e, nesse sentido, ela se diferenciou das macumbas populares.

Com este recorte, buscamos compreender, nas próximas seções, de que forma as configurações racistas da religiosidade umbandista conferiram os tons do branqueamento religioso e como norteou as disputas por legitimidade no contexto religioso brasileiro, influenciando o delineamento da umbanda que se organizava no início do século XX.

Fronteiras umbandistas: expressões do racismo religioso

Segundo Renato Ortiz (2011), a formação embrionária do que conhecemos hoje como umbanda seria uma manifestação organizada, que integraria o culto dos espíritos e sua expressão no corpo dos fiéis. O culto foi responsável por manter vivas as memórias de várias tradições e costumes que se reproduziram e se transformaram ao longo dos séculos no Brasil. Segundo Léo Carrer Nogueira (2017), a multiplicidade étnica era uma realidade no espaço público devido à dispersão dos grupos no país. Na perspectiva de Tito Lívio Cruz Romão (2018), o fato de

[...] não ter havido necessariamente uma divisão homogênea das diferentes etnias africanas no momento de sua chegada ao Brasil, no decorrer dos séculos também ocorreu uma "migração" interna de africanos. Isso contribuiu para uma crescente mistura de costumes, línguas, normas de comportamento, experiências sociais e religiosas etc. entre os próprios africanos, mas também entre eles, índios brasileiros e a população portuguesa (ROMÃO, 2018, p. 360).

Por essa razão, a multiplicidade de cultos e de divindades foi uma característica evidente entre as populações de africanos no Brasil. Desse fato decorre a dificuldade de traçar uma possível memória religiosa "original", pois o que existe hoje é considerado resquício de fragmentos de manifestações de variados grupos étnicos, conforme detalham Sergio Pena e colaboradores (2000) no trecho que segue:

No caso das linhagens africanas, sabe-se que a maioria dos escravos trazidos para o Brasil veio da costa oeste da África, da vasta região entre o rio Senegal (no Norte) e a Angola portuguesa (no Sul). Os

escravos chamados de 'minas', aprisionados na parte mais ao norte dessa região, constituíam cerca de um terço do total trazido para o Brasil e concentraram-se inicialmente na Bahia - muitos tinham a religião ioruba, de onde veio o candomblé baiano. A maioria dos escravos do Rio de Janeiro e Minas Gerais veio de Angola - de tribos que falavam dialetos do tronco bantu. Entretanto, as consideráveis migrações de escravos ocorridas entre os estados, no século 19, homogeneizaram sua distribuição (PENA *et al.*, 2000, p. 24).

As manifestações religiosas que ocorriam nos centros urbanos do Rio de Janeiro do início do século XX eram conduzidas na clandestinidade e com alguma proteção de homens brancos, que acessavam os serviços espirituais dos negros. Nesse contexto, segundo Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), organizou-se o que ficou conhecido no Rio de Janeiro como macumba que, segundo os autores, é uma expressão que “vem muito provavelmente do quicongo kumba: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p.?). Para os autores, a macumba pode ser considerada reflexo da diversidade de expressões em terreno colonial e submetida a tentativas de controle. Na perspectiva dos autores, a macumba é uma “potência híbrida” que “escorre para um não-lugar” no processo civilizatório, “não se ajustando, mas se reinventando”. Dessa maneira, algumas reminiscências dos rituais e dos cultos sobreviveram e permanecem em constante adaptação, evidenciando a resistência da cultura preta mesmo em constante embate.

Para Arthur Ramos (2003), não existe um marco referencial para a macumba no Rio de Janeiro. Por outro lado, para João do Rio (2012), apenas se pode identificar características de múltiplos cultos de origem africana, que se caracterizavam pelo transe com Orixá, pelo sacrifício de animais e por cobrança de trabalhos de magia. Conforme descreve João do Rio (2012), as manifestações religiosas encontradas entre os séculos XVIII e XIX eram compostas de muitas deidades, dada a variedade de etnias. Por essa razão, para possibilitar as manifestações de todos, os rituais eram organizados em linhas - origens étnicas das divindades. De acordo com Ramos (2003), a umbanda era uma dessas linhas étnicas e, por alguma razão desconhecida, teve destaque e sobressaiu entre as demais, formando o que ficou conhecido como macumba, um aglutinado de experiências.

Sobre o protagonismo da linha de umbanda no contexto dos cultos, Vagner Gonçalves da Silva (2005) acrescenta que, “é possível supor que, pela sua

popularidade, a inha de umbanda tenha ganhado autonomia em relação às demais e passado a designar um culto à parte”. Segundo ressalta o autor, a criação da umbanda foi marcada pela busca “de um modelo de religião que pudesse integrar legitimamente as contribuições dos grupos que compõe a sociedade nacional”. Neste sentido, a busca por um modelo “adequado” foi iniciada por “segmentos brancos da classe média urbana”.

Renato Ortiz (2011) destaca essa possibilidade como elemento de degradação da memória coletiva negra. Para o autor, a umbanda aparece para traçar “um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e ideologia espírita”. A partir da reconfiguração do culto teriam surgido as linhas de trabalho na umbanda, conforme se apresentam atualmente: Linha das Almas, Linha das Águas, Linha do Mar, Linha do Congo, Linha de Guiné, Linha de Angola etc.

Na primeira metade do século XX, assinala Reginaldo Prandi (1998), as manifestações religiosas eram diversas e eram classificadas como religiões étnicas descendentes de tradições afro-ameríndias, conforme podemos ver no trecho abaixo:

Até os anos 1930, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana. Formaram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro. Na Bahia originou-se também o muito popular candomblé de caboclo e o menos conhecido candomblé de egum. O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar. Trata-se do catimbó, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afroameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de jurema, toré, pajelança, babaçuê, encantaria e cura (PRANDI, 1998, p. 152).

Segundo considera o autor, foi no Rio de Janeiro, após a primeira metade do século XX, que se constituiu a umbanda enquanto religião universal e resultado do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas. O autor enfatiza que a umbanda busca legitimação empreendendo no distanciamento do candomblé, considerado por ele “sua matriz negra”, e no apagamento de “modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava”.

Para Lísias Negrão (1994), a umbanda é uma religião brasileira recente e data da década de 1920, quando seus cultos iniciavam o processo de padronização baseado no sincretismo e na influência do espiritismo kardecista. Para o autor, a padronização dos ritos e do culto umbandista é reflexo da ação de kardecistas de classe média “atraídos pelos espíritos de Caboclos e Pretos-Velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro”. Segundo o autor, esses kardecistas ao passarem a frequentar os terreiros, assumiram a liderança e reconfiguraram as práticas.

Conforme destacado por Renato Ortiz, (2011), a popularização da linha de umbanda nas macumbas desencadeou uma disputa política por domínio no campo de forças atuantes no espaço religioso brasileiro desde inícios do século XX. Segundo o autor, com evidente conotação racista, os autores da literatura umbandista do início do século difundiram duas vertentes distintas para a origem da umbanda: uma na Índia e outra na África. Para o autor, a suposta origem indiana é mais aceita por umbandistas de classe média. Sobre esse aspecto, para Fernandes (1942), a ancestralidade hindu sugeriria uma atribuição de sentido milenar à religião, o autor informa que o termo umbanda advém do sânscrito “*aum-bandhā*” (ombandá), palavra considerada sagrada na Índia. A segunda vertente - a africana - considera a palavra umbanda derivada de dialetos africanos, e é defendida pela Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros (ORTIZ, 2011).

Consideramos que, as supostas derivações da palavra umbanda apresentadas por Ortiz (2011) e por Fernandes (1942) denotam uma evidente conotação racista que parece hierarquizar as definições entre si, evidenciando aspectos do racismo religioso implícito na necessidade de localizar uma possível origem da palavra na Índia. O racismo religioso, no caso das especulações sobre origem da umbanda, se baseia nos discursos hierarquizantes que expressam a discriminação e a intolerância religiosa, que operam valorando manifestações mais embranquecidas ou mais próximas da cultura branca, localizando-as não só verticalmente, uma sobre a outra, mas horizontalmente, uma em oposição à outra. Nesse caso, localizar a origem da palavra umbanda na Índia parece um recurso para afastá-la do continente africano. Nesses termos, ao atribuir uma expressão milenar à origem indiana e não à africana, a escolha parece evidenciar uma postura notoriamente racista que invisibiliza o continente africano, considerado o berço da humanidade e da civilização, denotando

um processo racista instado pelos discursos sociais e reproduzido no âmbito da cultura. Nesses termos, consideramos tal como Sidnei Nogueira (2020) que, “o racismo se caracteriza pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de ‘outrem’”.

Representada pela diversidade e fluidez de suas fronteiras, conforme visto, a umbanda convive desde o início com conflitos identitários e de legitimidade. De acordo com o que podemos observar, a partir do delineamento da trajetória dos cultos destacados até aqui, a religião umbandista parece ter sido gestada no interior das macumbas e progressivamente alcançado algum grau de diferenciação para preservar sua sobrevivência no contexto das perseguições.

A versão mais aceita da umbanda entre os adeptos na atualidade, segundo Nogueira (2017), é a anunciação feita no dia 15 de novembro de 1908, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, incorporado no médium Zélio Fernandino de Moraes. Esse evento ficou conhecido como o marco fundador da religião no Estado do Rio de Janeiro, e destacou a transição daquilo que era reconhecido como macumba para a categoria de religião socialmente legitimada - a umbanda.

A anunciação da umbanda converteu-se em um “acontecimento histórico”, em que se passou a reconhecer a comunicação ou a intermediação entre o céu e a Terra, entre deus e o homem, protagonizada por um ser humano - o caboclo - e localizada no tempo presente. Nesses termos, a anunciação do caboclo conferiu legitimidade à umbanda, ao passo que reatualizou os mitos africanos e processou o intercâmbio com o deus cristão, institucionalizando Jesus sincretizado com Oxalá como o representante supremo da umbanda. Assim, podemos dizer que, a partir da anunciação da umbanda, passaram a integrar o panteão umbandista deuses africanos, indígenas e santos católicos. Assim, consideramos com Eliade (2019) que, a atualização dos mitos presentes na anunciação confere as bases interpretativas para a ordem da vida com base na reatualização constante dos mitos nos ritos umbandistas. Podemos considerar esse processo similar ao seguido pelo Cristianismo que, ao construir uma narrativa histórica para a passagem de Cristo pela Terra, atribuiu-lhe existência a partir de um fato histórico (ELIADE, 2019). Desse modo, o Caboclo das Sete Encruzilhadas pode ser concebido como um humano divinizado que passou pela Terra para trazer uma mensagem de revelação divina.

Das controvérsias históricas que marcaram as transições sofridas pela religião umbandista, a que se destacou como discurso legitimador se fundamenta, de acordo com as pesquisas realizadas por Alexandre Cumino (2015), no desenvolvimento da umbanda a partir de ondas, ou seja, partes:

Primeira Onda, de 1908 a 1928 - nascimento e expansão inicial no Rio de Janeiro; Segunda Onda, de 1929 a 1944 - legitimação e florescimento em outros estados; Terceira Onda, de 1945 a 1980 - expansão vertiginosa e global da umbanda. Refluxo, de 1980 a 1990 - esvaziamento gradual e contínuo; Quarta Onda, de 1991 a 2009 - busca da maturidade e crescimento lento (CUMINO, 2015, p. 136).

O marco fundador da umbanda localiza-se na Primeira Onda e trata-se, conforme descreve Nogueira (2017), de um evento que ocorreu em 1908, envolvendo um jovem branco da classe média fluminense, chamado Zélio Fernandino de Moraes. De acordo com o autor, o jovem tinha 18 anos na época e protagonizou um episódio que chancelou, para muitos, o nascimento oficial da umbanda. Esse evento, segundo Liana Trindade (2009), teria sido a motivação para que a mãe de Zélio buscasse os recursos da Federação Espírita de Niterói. O relato sobre o evento foi feito pelo próprio Zélio em entrevista concedida à jornalista Lilia Ribeiro em 1971 para a revista “Gira de Umbanda” e citado por Nogueira (2017), quando o médium enfatiza a doença, a cura, a incorporação do caboclo e dá indícios de sua missão, conforme podemos notar no recorte que segue:

Eu estava paralítico, desenganado pelos médicos. [...] Isso foi a 14 de novembro de 1908. Eu tinha 18 anos. No dia 15, amanheci bom. Meus pais eram católicos, mas, diante dessa cura inexplicável, resolveram levar-me à Federação Espírita, de Niterói [...] O Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se, realizando a primeira sessão de umbanda [...]. Como primeira prova de sua presença, através do passe, curou um paralítico, entregando a conclusão da cura ao preto velho, Pai Antônio, que nesse mesmo dia também se apresentou. [...]. (GIRA DE UMBANDA, 1971, p. 01-02 *apud* NOGUEIRA, 2017).

De acordo com Liana Trindade (1991), instituição criada por Zélio foi chamada de Tenda Nossa Senhora da Piedade, localizada inicialmente em Niterói, transferindo-se para o Cais da Barra em 1918, também no Rio de Janeiro. Sob orientação de um suposto plano superior, o Caboclo das Sete Encruzilhadas “recebeu ordens e assumiu o comando para a fundação de mais sete Tendias, que seriam uma espécie de Núcleos

Centrais” (p. 67) e “numa sessão de desenvolvimento e estudos, o Caboclo das Sete Encruzilhadas escolheu sete médiuns para fundarem os novos Templos” (p. 67) (Tenda Nossa Senhora da Conceição, 1918; Tenda Nossa Senhora da Guia, 1927; Tenda São Pedro, 1935; Tenda Oxalá, 1935; Tenda São Jorge, 1935; Tenda São Jerônimo, 1939; Tenda Santa Bárbara, 1952). O Caboclo das Sete Encruzilhadas garantiu a difusão de sua vertente a partir da formação de dirigentes que deram continuidade à sua tradição nas filiais espalhadas por todo o Brasil, cumprindo sua missão.

De acordo com Ortiz (2011), a tradição do Caboclo das Sete Encruzilhadas reinterpretoou os Orixás africanos que de energia primordial passaram a entidades relacionadas a espíritos de luz. A religião se organiza com base no que os adeptos denominam “Triângulo da Vida” ou “Triângulo da Umbanda”, representado pelas entidades fundamentais: a Criança, o Caboclo e o Preto Velho. O panteão umbandista, segundo o autor, é agrupado em duas categorias que opõem luz e trevas e são: “a) espíritos de luz: caboclos, pretos-velhos e crianças - eles formam o que certos umbandistas chamam de Triângulo da Umbanda; b) espíritos das trevas - os exus”.

Para Negrão (1996), o ordenamento das entidades na umbanda reflete uma noção de valor que hierarquiza os atributos das entidades: o índio foi idealizado romanticamente; o negro foi o elemento escravizado, ainda submisso e servil; a criança é o branco e homem da classe baixa, carente de valores e de nobreza, que o tornam propício às funções de serviço. Sob essa perspectiva, as entidades de umbanda parecem dar destaque ao caráter central ou marginal exercido por cada uma delas no novo modelo de sociedade da República florescente junto com a umbanda.

Assim, poderíamos associar o “Triangulo da Vida” (caboclo, criança e preto velho) discriminados por Ortiz (2011) como uma continuidade do processo político brasileiro de criação da identidade nacional calcada no branqueamento populacional. Nessa perspectiva, a entidade Criança em referência à nação brasileira, que se inicia a partir da abolição da escravização, uma nação em estado infantil; a entidade Caboclo, representando os povos originários, o espírito selvagem, o ímpeto da nova nação; a entidade Preto Velho em referência aos negros escravizados, recém-libertos, sem protagonismo, tal como o Preto Velho citado anteriormente e que fez o “arremate” do serviço do Caboclo Sete Encruzilhadas. Os Exus, conforme citado por Ortiz (2011), seguem como espíritos das trevas, demonizados e relacionados à escuridão, à sombra,

associados aos marginais, malandros. Nesse ponto, a acomodação da umbanda parece ter se adaptado ao contexto histórico brasileiro em busca da criação de um passado.

Desse modo, podemos dizer que a umbanda refletiu a sugestão de uma tradição brasileira ancorada em personagens idealizados e romantizados. Dessa forma, a partir dos personagens elencados no delineamento das entidades de Umbanda, podemos considerar que, a construção da identidade umbandista do Caboclo das Sete Encruzilhadas (de Zélio Fernandino de Moraes) parece ter buscado legitimidade social a partir da construção de uma versão religiosa que se distanciasse das macumbas pretas tradicionais. Nesse processo de construção de identidade, a umbanda que florescia também parece ter buscado recursos fora do âmbito dos cultos africanos. Foi com a apropriação de elementos do espiritismo de Allan Kardec e do catolicismo que a religião umbandista desenvolveu os aspectos cristãos de seu culto. Sobre esse ponto, na seção que segue, desenvolveremos as estratégias alçadas pela umbanda para construir a legitimidade de seu culto e se distanciar das macumbas populares com a apropriação de fundamentos espíritas.

Intercâmbios entre umbanda e espiritismo: legitimação da branquitude umbandista

O delineamento da nova umbanda que seguia em busca de legitimidade desde sua anunciação se projetou em um contexto em que o espiritismo já estava presente desde 1857 no Brasil, convivendo com as macumbas populares. Desse convívio foram inevitáveis as influências decorrentes do trânsito religioso. Essas práticas conviveram e transitaram de forma secreta, evidenciando a circulação e a relação racial e religiosa, que, mesmo de forma clandestina, adentraram o século XX.

O espiritismo é uma religião de origem francesa e foi codificado por Allan Kardec, pseudônimo do francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, no século XIX e conforme descrito por Deolindo Amorin (1989), prescinde a “demonstração da sobrevivência da alma ou da comunicação entre vivos e mortos, em qualquer parte, dentro ou fora da seara espírita” (AMORIM, 1989, p. 80). Desde sua chegada ao Brasil (1857), o espiritismo enfrentou processos persecutórios, sendo acusado de “curandeirismo” e “charlatanismo”, práticas previstas como crime na Constituição de 1890. Por essa razão, segundo Bernardo Lewgoy (2006), o espiritismo, que já gozava de legitimidade na Europa por influência de seus adeptos pertencerem à intelectualidade europeia, investiu em um intenso trabalho de propaganda na

construção da identidade espírita no Brasil, que serviu de modelo para o movimento umbandista.

Segundo Ivone Maggie (1992), o delineamento da identidade espírita construiu-se com base na diferenciação entre “baixo espiritismo” (umbanda) e “alto espiritismo” (espiritismo) que, segundo a autora, surgiu da necessidade de afastar o espiritismo da possibilidade de fazer o mal e da “crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais”, associando-o ao bem, essa empreitada se relacionava às perseguições judiciais aos cultos das religiões afro-brasileiras. Emerson Giumbelli (2003) acrescenta que, o uso da expressão “baixo espiritismo” foi um recurso para hierarquizar e distinguir os espíritos maus dos espíritos bons. Para o autor, essa construção tinha como objetivo favorecer a distinção das manifestações religiosas nos “embates jurídicos e sociais”.

As investidas do movimento espírita prosseguiram e, segundo o autor, ao longo dos anos 1900 a 1930, intensificou o processo de diferenciação das práticas africanas, e conquistou a legitimação perante as autoridades e a sociedade da época, desvinculando-se, assim, das perseguições. A mais importante estratégia utilizada pelo espiritismo foi a divulgação da noção de caridade e prática do bem como propósitos da religião, promovidos pelas instituições espíritas. O reconhecimento da religião foi reivindicado com fundamentação na moral doutrinária amplamente divulgada por esse movimento religioso, desassociando-o de qualquer relação comercial em seus serviços ou exercício ilegal da medicina. Suas práticas restringiam-se a atividades filantrópicas e curativas de “amor ao próximo” (GIUMBELLI, 1997; 2003). Todo o esforço de distinção entre espiritismo e outras práticas foi capitaneado pela Federação Espírita Brasileira (FEB), e apoiada por órgãos jurídicos e policiais do Estado.

Podemos perceber que o período histórico da propaganda espírita (1900-1930), que objetivava a legitimidade da religião, coincide com o período da Primeira Onda da Umbanda (1908-1928), referida por Cumino (2015) anteriormente. Desse modo, evidencia-se a contemporaneidade das buscas por legitimação das religiões espírita e da umbandista. Ambos os discursos se assemelham no destaque dado ao “amor ao próximo” e à “caridade”. O emblema do movimento espírita é “fora da caridade não há salvação” da mesma forma que o Caboclo das Sete Encruzilhadas conclama os adeptos à “manifestação do espírito para a caridade”. Nessa medida, fica estabelecida

a proximidade moralizante entre as religiões e a nítida intenção de distanciamento das práticas mágicas realizadas pelas macumbas populares.

A nova umbanda parece ter se estabelecido como uma alternativa entre as macumbas populares e o espiritismo, o que nos permite suspeitar que as pessoas que procuravam a umbanda não desejavam nem a macumba nem o espiritismo. A partir dessa observação, procuramos compreender por que a umbanda pode ter se destacado como terceira opção já que a comunicação com os espíritos poderia ser oferecida tanto pela macumba quanto pelo espiritismo.

Esse detalhe poderia nos escapar facilmente se não nos detivéssemos ao caráter moral explícito pelas práticas do espiritismo. Ao tomarmos a função social de prestação de serviço desempenhada pelas macumbas como análise, percebemos que o espiritismo não oferecia o que a classe média urbana buscava às escondidas nas macumbas: os famosos trabalhos espirituais - ou favores, trocas, o que podemos conferir no destaque de Neide Esterci e colaboradores (2001), reproduzido abaixo:

[...] muitos frequentadores eram membros da elite branca que buscavam comprar serviços mágicos a fim de derrubar rivais políticos e conseguir amantes. Ele descreve metaforicamente essa relação nos seguintes termos ‘somos nós que lhes asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz’. (...) Mais uma vez, os cultos, embora estigmatizados, pela classe dominante, eram usados por ela e se tornaram, de certo modo, dependentes dela (ESTERCI *et al*, 2001, p. 39).

Nesse sentido, o nascimento da umbanda em um contexto branco de classe média intelectualizada parece ter representado um alívio para as tensões no campo religioso ao passo que, fornecia a esse público uma alternativa aos serviços das macumbas clandestinas. Nossa consideração sobre o valor atribuído à branquitude da nova umbanda pode ser observada nos comentários de Nogueira (2017) que seguem reproduzidos abaixo:

Nesta história não há qualquer referência aos negros de outrora que praticavam as macumbas e os candomblés. No nascimento “oficial” da umbanda, estes elementos inexistem, provavelmente como forma de afastar dela tudo o que era considerado “atrasado” e sinal de “barbárie” naquele período (NOGUEIRA, 2017, p. 206).

Desse modo, conforme apontado por Nogueira (2017), a umbanda anunciada pareceu, assim, como uma opção que articulou uma gradação colorista entre as manifestações de origem africana, permitindo aos brancos continuarem acessando os “serviços espirituais”, mas em uma casta menos preta - uma tribo de brancos. Cabe ressaltar que, os cultos embranquecidos e os africanos convivem até hoje com conflitos identitários que revelam uma forte disputa por legitimação e, como consequência outras formas de culto resultam das releituras e disputas no espaço religioso.

Segundo Marion Aubrée e François Laplantine (2009), o cenário de intercâmbio de credos religiosos foi favorecido por uma crença cultural dos brasileiros na dualidade das relações entre um “mundo invisível” e um “mundo visível”, propiciada pela incorporação de espíritos e que permite a ideia de mediação/comunicação entre os mundos (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009, p. 25). A consideração destes autores se torna relevante para compreender a relação entre tradições religiosas tão diferentes como a umbanda e o espiritismo a partir do que elas têm em comum - a incorporação de espíritos. Sobre essa perspectiva, Gilberto Velho (1994, p. 66) acrescenta que a crença em espíritos faz parte da mentalidade brasileira porque se ancora “nas suas possibilidades de se comunicarem, manifestarem e influenciarem a vida cotidiana”. Portanto, de acordo com Emerson Giumbelli (1995), um intercâmbio entre espiritismo e umbanda não seria impensável, apesar do racismo e do etnocentrismo que os distancia, pois, como destaca o autor,

[...] há entre espiritismo e as religiões afro-brasileiras uma proximidade considerável, indicada não só pela existência de concepções (intervenção espiritual) e práticas (mediunidade) comuns, como pelo surgimento da Umbanda, criação sincrética juntando elementos do kardecismo, do candomblé, do catolicismo e de doutrinas ocultistas (GIUMBELLI, 1995, p.11).

O trânsito religioso dos adeptos da umbanda e do espiritismo no Brasil favoreceu a difusão das crenças e, ao passo que a umbanda cresceu e se disseminou, seu inevitável intercâmbio com o espiritismo representava intenções evidentemente racistas. Conforme assinalado, as influências do espiritismo na umbanda se refletiram significativamente na atribuição de valor à religião.

Considerações finais

A partir das considerações apresentadas, percebemos que o relato de Zélio Fernandino de Moraes sobre a anunciação da umbanda chama a atenção por um aspecto que articula representatividade e legitimidade no contexto do surgimento da nova religião: a apropriação das crenças de origem africana sem pretos protagonistas em sua gênese. Sua narrativa parece denotar um caráter missionário para a religião anunciada. Sobre esse aspecto, dadas às características de seus personagens e a ausência de protagonistas pretos no contexto da anunciação, podemos enfatizar um possível processo de branqueamento circunscrito a sua missão.

Outro aspecto relevante na mensagem da anunciação é que, embora a mensagem tenha sido transmitida por um espírito que se autointitulou Caboclo das Sete Encruzilhadas, sua real identidade foi revelada por um médium vidente presente na reunião e que afirmou se tratar de um padre jesuíta chamado Gabriel Malagrida. No primeiro momento, esse disfarce poderia indicar uma tentativa de demonstrar humildade, pois sendo um padre jesuíta, escolheu anunciar-se como indígena. Entretanto, a relação entre os personagens evidencia uma possível hierarquia entre os participantes do evento.

Conforme podemos perceber, o evento da anunciação da umbanda é repleto de contradições: um padre branco se passa por um indígena e anuncia uma religião que conta com elementos indígenas e africanos, mas sem a presença de um personagem preto e tampouco indígena na anunciação - uma clara alusão a hierarquia entre os personagens. Outro detalhe que podemos observar implícito na fala dos personagens envolvidos e relatado pelo médium, se refere à hierarquização, só que desta vez, entre o caboclo (indígena) e o preto velho (negro). Conforme informou o médium, no seu primeiro dia de atendimento no novo templo, o Caboclo das Sete Encruzilhadas marcou sua presença curando um paralítico e passando o arremate do trabalho, o papel secundário para o preto velho, Pai Antônio. Dessa forma, aludimos à transferência da subalternidade do preto para o espaço religioso.

De acordo com a narrativa de Zélio, reproduzida anteriormente na entrevista transcrita, nos parece nítido que a nova religião anunciada pelo caboclo não era uma religião para/de pretos ou para/de índios, embora, tenha se apropriado de elementos culturais de ambos. Os rituais da nova religião, além de branqueados, foram também pacificados, domesticados. Na verdade, as sessões, conforme descrito, se

assemelhavam a um imaginário que reproduz uma perspectiva etnocêntrica que apropria e exclui. Nesse sentido, a nova religião anunciada, além de apresentar caráter ideológico e etnocêntrico evidentes, parece expressar um desejo recalcado de brancos por uma versão branqueada das macumbas - uma tribo própria onde pudessem receber os favores dos deuses africanos, mas sem reverenciar sua cor ou sua origem.

A organização das entidades umbandistas apresentada anteriormente também parece evidenciar um processo de branqueamento, que se refletiu na ressignificação do culto dos Orixás africanos, que foi substituído pelo culto das entidades representantes de espíritos de defuntos ou desencarnados. Nesse sentido, se considerarmos a transformação de Orixá para entidade em escala de valor, parece que um defunto estaria hierarquicamente acima de um Orixá, pois foram os defuntos que se tornaram os “deuses” da Umbanda. Essa perspectiva nos permite identificar que a umbanda embranquecida diminuiria, então, a pressão da perseguição racial entre seus adeptos.

Dessa forma, enfatizamos o processo de branqueamento como fator essencial para a constituição da cosmologia umbandista primeva, bem como para seu processo de legitimação enquanto religião organizada a partir do racismo religioso. Também, se notabilizou a reconfiguração ritual que transformou deuses africanos em entidades na cosmologia umbandista, hierarquizando as entidades a partir da atribuição de valor aos papéis sociais específicos. Igualmente ressaltamos a historicização do evento da anunciação da religião como uma estratégia que confere existência legítima ao evento, localizando-a no tempo presente. Logo, a historicização da umbanda parece indicar uma tentativa de realocar a narrativa mitológica (tempo circular) africana (ELIADE, 2019) e aproximá-la da narrativa cristã (tempo linear). Esse procedimento parece ocultar uma mentalidade branqueadora e racista, que hierarquiza a relação entre deuses africanos e Cristo.

Apontamos ainda a intrínseca relação estabelecida entre a historicização da anunciação da religião e o processo de branqueamento, pois ao passo que a religião umbandista se afastou das narrativas mitológicas africanas, assumiu uma relação de ligação entre o céu e a Terra intermediada por Jesus. Nesse sentido, a narrativa umbandista hierarquizou a relação entre deuses africanos e Cristo, estabelecendo uma relação de poder e de hierarquia entre os deuses.

Desta incursão, nos interessou destacar de que maneira a pressão social e a perseguição da etnicidade ritualística africana corroboraram com o processo de branqueamento da cultura tradicional africana no contexto urbano do início do século XX no Rio de Janeiro. A partir dessa observação, identificamos de que forma a classe média branca se apropriou de elementos das culturas africana e indígena para delinear seu próprio culto, em atendimento aos seus interesses. A partir das considerações expostas, podemos assumir, então, que a umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas influenciou as concepções cosmológicas umbandistas da época, evidenciando a representatividade do branqueamento dessa vertente religiosa e tendo como seu elemento fundacional, o racismo religioso.

Referências

- AMORIM, Deolindo. **O espiritismo e as doutrinas espiritualistas**. 4.ed. Rio de Janeiro: CELD, 1989.
- AUBRÉE, Marion.; LAPLANTINE, Françoise. **A mesa, o livro e os espíritos**. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: EdUFAL, 2009.
- CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2015.
- ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 2019.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Mirian. **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.
- FERNANDES, Diamantino Correa. **Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos**. In: Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda. Rio de Janeiro, 1942. pp.17-47.
- GIL, Antônio Carlos. **Como Elaborar Projeto de Pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.
- GIUMBELLI, Emerson. **Espiritismo, Doutrina e Organização**. In: Em Nome da Caridade: Assistência Social e Religião nas Instituições Espíritas, vol. I. Rio de Janeiro: Núcleo de Pesquisas do ISER, 1995. pp.09-17.
- GIUMBELLI, Emerson. **O Cuidado dos Mortos - uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GIUMBELLI, Emerson. **O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 19, julho de 2003. p. 247-281. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/mRXsmGkqyp5qZjVVSktGpx/?lang=pt> Acesso em: 29 de jun. 2022.
- LEWGOY, Bernardo. **Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: Antigas e novas configurações**. Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 6, n. 2, jul./dez. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Porto Alegre, Brasil,

2006. pp. 151-167. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/60> Acesso em 29 de jun. 2022.
- MAGGIE, Yvonne. **O medo do feitiço**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n. 13/1, 1986. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-488434> Acesso em 29 de jun. 2022.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MINAYO, Maria Cecília Souza. **O desafio do conhecimento**. Pesquisa qualitativa em saúde. 9ª edição revista e aprimorada. São Paulo: Hucitec, 2006.
- NEGRÃO, Lísias Negrão. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.
- NEGRÃO, Lísias Negrão. **Magia e Religião na Umbanda**. Revista USP, São Paulo: EDUSP, n. 31, p. 76-89, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25977>. Acesso em 29 de jun. 2022.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. **Da África para o Brasil, de Orixá a Egum: as ressignificações de Exu no discurso umbandista**. 2017. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/7148/5/Tese%20-%20L%3a9o%20Carrer%20Nogueira%20-%202017.pdf> Acesso em 29 de jun. 2022.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978/2011.
- PENA, S. D. J.; CARVALHO-SILVA, D. R., ALVES-SILVA, J., PRADO, V. F. e SANTOS, F. R. 2000. **Retrato molecular do Brasil**. In: *Revista Ciência Hoje*, 159:16-25. São Paulo: SBPC, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYgJbqNGg/?lang=pt> Acesso em 29 de jun. 2022.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa**. Rio de Janeiro: Graphia, 2003/1934.
- ROMÃO, Tito Lívio Cruz. **Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução**. Trab. linguist. apl. 57 (1), jan./abr., 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/BYNWpsPRxzMYh4gGGCwH5Vk/?lang=pt> Acesso em: 03 de jan. 2022.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda caminhos de uma devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- RIO, João. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.
- RUFINO, Luiz.; SIMAS, Luís Antônio. **A. Fogo No Mato: A ciência encantada das macumbas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- TRINDADE, Liana. **Exu: reinterpretaciones individualizadas de um mito**. Religião e Sociedade 8, 29-36, 1982.
- VELHO, Gilberto. **A utopia urbana: um estudo de antropologia social (5a ed.)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

Recebido: 08 jul 2022

Aceito: 13 out 2022