



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL

TATIANA JARDIM

UMBANDA: HISTÓRIA, CULTURA E RESISTÊNCIA

RIO DE JANEIRO

2017

TATIANA JARDIM

UMBANDA: HISTÓRIA, CULTURA E RESISTÊNCIA

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Serviço Social.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Vanessa Bezerra

Coorientadora: Prof^ª. Rafaela Ribeiro

RIO DE JANEIRO

2017

Jardim, Tatiana.

Umbanda: História, cultura e resistência / Tatiana Jardim – Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) – Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

112 p.

Bibliografia: p. 111

1. Umbanda. 2. Religião. 3. História. 4. Cultura. 5. Resistência.

TATIANA JARDIM

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Serviço Social.

Aprovado em 21 de julho de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Vanessa Bezerra (ORIENTADORA)

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof^ª. Rafaela Ribeiro (COORIENTADORA)

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Jefferson Lee Ruiz

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Dedico esse trabalho à minha família carnal e espiritual e aos umbandistas da academia universitária.

AGRADECIMENTOS

Minha trajetória universitária foi árdua e longa, com muitos desafios e obstáculos, porém no final dessa jornada vemos que tudo valeu a pena, pois tive a oportunidade de viver tudo o que a universidade teve para oferecer, tanto experiências positivas quanto negativas, e me trouxe um crescimento imenso enquanto pessoa e futura profissional. Então não poderia deixar de agradecer às figuras responsáveis por esse crescimento. Uns, contraditoriamente, responsáveis tanto por meus momentos de fragilidade emocional e psicológica, quanto por momentos de apoio e suporte. Outros responsáveis apenas por alegria e apoio, me dando força para continuar.

Primeiramente, independente de caras e bocas, preciso agradecer meus Orixás e meus guias espirituais, que me deram um apoio impossível de descrever e nunca poderei retribuir tamanho carinho e compreensão.

Em segundo lugar, agradecer a minha família por todo o suporte estrutural, emocional e financeiro para que esse momento fosse possível. Me desculpem por todos os estresses e surtos, pelas ausências e sumiços e por qualquer outra falha da minha parte. Mãe, pai, Simone, vó e meus irmãos, obrigada por me amarem e sempre acreditarem em mim! Amo muito vocês!

Agradeço a minha família espiritual, Rapha, Giulia, Fê e até aquelas que saíram, Raul e Mylla, pelo apoio e compreensão, pela força e alegria, pelo carinho e amizade, fizeram toda a diferença no meu suporte emocional. Amo vocês!

Preciso agradecer também a primeira turma dessa escola, que foi fundamental para que a minha experiência fosse tão maravilhosa: Ique, Livia, Barbara, Janicy, Karine e Daniel. Em especial, meu amigo mais que querido, Ique, meu toddynho, que me ajudou tanto, me deu equilíbrio e força durante toda essa graduação. Dani, uma antiga amiga cuja reaproximação nessa reta final foi muito importante nesse processo. E todas as outras turmas que me receberam e me apoiaram quando fiquei órfã de turma, em especial, aqueles que foram meus amigos.

Agradeço a Vanessa e Rafaela por abraçarem a temática deste trabalho comigo, que foram as professoras que menos tiveram contato com a minha trajetória universitária e mostraram que é necessário mais que apenas profissionalismo para realizar um bom trabalho enquanto educador, é necessário vontade, humanidade e empatia, pois quando faltam resultam em falhas de ambos os lados.

Faltando apenas cinco meses para entregar o trabalho, busquei a Rafaela, que me ajudou incrivelmente a dar um formato acadêmico às minhas ideias e me mostrou que realmente esse projeto era possível. Com a indisponibilidade dela em me orientar, busquei todos os professores que tinha uma boa relação e nenhum aceitou me orientar. Faltando agora apenas quatro meses, novamente, a Rafaela conversou com os professores e a Vanessa se ofereceu a me orientar. Nossa primeira orientação foi longa, mas me deixou bem estimulada, me dando o apoio e a disposição necessária para cumprir a missão (quase) impossível de escrever um Trabalho de Conclusão de Curso em três meses. Assim, totalizando apenas quatro orientações, duas com cada professora, construí esse trabalho.

Agradeço também a todos os professores dessa escola, que com toda a sua contradição, foram responsáveis pela minha depressão e também por muitos momentos felizes, por diversos momentos de fraqueza e também por muito crescimento político. Janaina, primeira professora da escola, que me acompanhou durante toda a graduação e me ajudou em muitos momentos. Lobélia, por sua paciência, compreensão e boa vontade. E todos os outros que de alguma forma contribuíram com a minha trajetória.

E um agradecimento especial aos ilustres professores que esta escola perdeu: Paula, excelente professora que me ensinou mais do que a ética profissional, mas também uma moral necessária no ambiente de trabalho e militância, a dignidade e o amor próprio. E Jefferson, que foi mais que um professor, foi um mentor e um amigo, me ensinou quase tudo que sei sobre a profissão.

Durante esses sete anos de universidade, muitas vezes achei que não ia aguentar e cogitei seriamente em desistir. Foram vocês que me deram força, me trouxeram até aqui e me ajudaram a me tornar a pessoa que eu sou hoje. Então, meu muito obrigada!

UMBANDA, QUEM ÉS?

Por Elcy Barbosa

- Quem sou? É difícil determinar.

Sou a fuga para alguns, a coragem para outros.

Sou o tambor que ecoa nos terreiros, trazendo o som das selvas e das senzalas. Sou o cântico que chama ao convívio seres de outros planos.

Sou a senzala do Preto-velho, a ocará do Bugre, a cerimônia do Pajé, a encruzilhada do Exú, o jardim da Ibejada, o ioga do Hindu e o orun dos Orixás.

Sou o café amargo e o cachimbo do Preto-velho, o charuto do Caboclo e do Exu; o cigarro da Pomba-gira e o doce do Ibejê.

Sou a gargalhada da Rosa caveira, o requebro da Maria Padilha, a seriedade do Seu Marabô.

Sou o sorriso e a meiguice de Maria Conga e de Pai José; a traquinagem de Mariazinha, Risotinho, Joãozinho e a sabedoria do Caboclo Tupinambá.

Sou o fluido que se desprende das mãos do médium levando a saúde e a paz.

Sou o isolamento dos orientais, onde o mantra se mistura ao perfume suave do incenso.

Sou o Templo dos sinceros e o teatro dos atores.

Sou livre. Não tenho Papas.

Sou determinada e forte.

Minhas forças? Elas estão no homem que sofre e que clama por piedade, por amor, por caridade.

Minhas forças estão nas entidades espirituais que me utilizam para seu crescimento.

Estão nos elementos. Na água, na terra, no fogo e no ar; na pomba, na cuia, no mandala do ponto riscado.

Estão finalmente na tua crença, na tua fé, que é o elemento mais importante na minha alquimia.

Minhas forças estão em ti, no teu interior, lá no fundo, na última partícula da tua mente, onde te ligas ao Criador.

Quem sou?

Sou a humildade, mas cresço quando combatida.

Sou a prece, a magia, o ensinamento milenar, sou cultura.

Sou o mistério, o segredo, sou o amor e a esperança. Sou a cura. Sou de ti. Sou de Deus.

Sou Umbanda. Só isso.

Sou Umbanda.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo realizar uma revisão bibliográfica sobre a Umbanda a partir de uma perspectiva histórica e sociológica, com o intuito de ressaltar seu caráter multicultural. A relevância desse trabalho se refere à possibilidade de abrir um espaço de debate para as temáticas que envolvem a cultura brasileira e a cultura das chamadas “minorias”, em especial a Umbanda, como uma expressão da cultura popular, ainda tão discriminadas, no debate acadêmico e na sociedade geral. Abordamos os conceitos e concepções fundamentais para a compreensão dessa nova religião enquanto manifestação da cultura popular, como trabalho, teleologia, subjetividade e cultura como constituintes do ser social. Depois apresentamos um breve histórico do Brasil para contextualizar o seu caráter de país colonizado, que resulta no encontro de diferentes culturas étnicas. Por fim, apresentamos o caráter da Umbanda como uma religião genuinamente brasileira e a sua contribuição da Umbanda para a cultura popular brasileira e, especialmente, carioca.

Palavras-chave: Umbanda, religião, história, cultura, resistência.

ABSTRACT

The present work aims to carry out a bibliographical review about a Umbanda from a historical and sociological perspective, in order to emphasize its multicultural character. The relativity of this work refers to the possibility of opening a space for debate on themes that involve Brazilian culture and the culture of so-called "minorities", especially Umbanda, as an expression of popular culture, still so discriminated without academic debate. Mico and in the general society. We approach concepts and fundamental concepts for a rehearsed understanding of this new religion, such as work, teleology, subjectivity and culture as constituents of the social being. Then we present a brief history of Brazil to contextualize its character as a colonized country, which results in no encounter of different ethnic cultures. Finally, we present the Umbanda as a relatively Brazilian religion and its contribution from Umbanda to a popular Brazilian culture, especially Rio.

Keywords: Umbanda, religion, history, culture, resistance.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	12
1	CAPÍTULO 1 – Considerações conceituais sobre a formação social e histórica do Brasil: a constituição da cultura brasileira	16
1.1	Constituição do ser social na teoria marxiana	16
1.2	Dos conceitos de cultura à cultura popular	20
1.3	O papel da religião na sociedade	26
1.4	Caráter de país colonizado	34
2	CAPÍTULO 2 – O sincretismo na construção da religião brasileira: resgate de nossa ancestralidade	42
2.1	Sincretismo católico	44
2.2	Povo indígena: cultura e rituais	48
2.3	Povo negro: cultura banto, iorubá e o candomblé	51
2.4	Doutrina kardecista	56
3	CAPÍTULO 3 – A Umbanda como manifestação de luta e resistência: história, intolerância e processo de legitimação	62
3.1	Breve histórico do surgimento da Umbanda no Brasil	62
3.2	O mito de fundação: Zélio de Moraes e Caboclo das Sete Encruzilhadas	64
3.3	O Movimento Umbandista e o processo de legitimação	70
4	CAPÍTULO 4 – O que é Umbanda: religiosidade e cultura popular	76
4.1	Definição, como se estrutura, relações sociais e sujeitos	76
4.2	A fé umbandista: crenças e entidades cultuadas	79
4.2.1	Deus, Jesus Cristo, Orixás e Santos Católicos	79
4.2.2	Guias espirituais	81
4.2.3	A relação entre Umbanda e Ciência	83
4.3	A contribuição da Umbanda para a cultura popular	85
4.3.1	Cultura popular brasileira e carioca de origem negra	85
4.3.2	Como a Umbanda se apresenta na cultura popular carioca	88
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
	ANEXO	93
	Carta Magna da Umbanda	
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo realizar uma revisão bibliográfica sobre a Umbanda a partir de uma perspectiva histórica e sociológica, com o intuito de ressaltar seu caráter multicultural, enquanto religião endógena. De acordo com Ortiz (1999), o conceito de religião endógena reflete a capacidade dos principais atores do Movimento Umbandista de superarem o sincretismo espontâneo¹ e promoverem uma síntese brasileira a partir das diversas religiões e cultos que existiram no Brasil em 400 anos de colonização.

A relevância desse trabalho se refere à possibilidade de abrir um espaço de debate para as temáticas que envolvem a cultura brasileira e a cultura das chamadas “minorias”, em especial a Umbanda, como uma expressão da cultura popular, ainda tão discriminadas, no debate acadêmico e na sociedade geral. O objetivo é lançar luz às questões que modulam modos de ser, pensar e agir, envolvendo práticas culturais e religiosas a partir de uma determinada ética e moral específicas, que, porém, convivem no interior da sociedade moderna e, portanto, não deixam de refletir suas contradições.

Entendemos que esse trabalho é importante para o Serviço Social, pois, além das questões já citadas, a religião é um aspecto da cultura desvalorizado pela categoria, apesar de tal desvalorização ir contra os princípios fundamentais do código de ética da profissão.

Quando defendemos a liberdade e as demandas políticas a ela inerentes; os direitos humanos, sociais, políticos e civis da classe trabalhadora; a ampliação, consolidação e aprofundamento da cidadania, da democracia e da socialização da política; a garantia do pluralismo e o incentivo do respeito à diversidade; e, principalmente, *a eliminação de todas as formas de preconceito e discriminação, a participação de grupos socialmente discriminados e a discussão das diferenças*, portanto, dizemos que precisamos valorizar e legitimar este aspecto da cultura popular, pois numa sociedade capitalista alienante, a religião é necessária como estratégia de sobrevivência e resistência.

A motivação da escolha desta temática a partir do meu envolvimento pessoal com a Umbanda e o notável contraste entre a discriminação e um fascínio curioso na academia sobre minha escolha religiosa. Além do incrível desconhecimento de pesquisadores da área da cultura

¹ É importante destacar que de forma alguma entendemos o sincretismo espontâneo como algo que surge do nada, como um processo natural, sem conflitos ou correlações de força durante a história. Entendemos como espontâneo o sincretismo que ocorre sem uma imposição violenta, de forma processual, sem um critério seletivo pensado estrategicamente para a aceitação social.

sobre as religiões populares, inclusive do Candomblé, que já é uma religião com muitas pesquisas na área. Sobre a Umbanda, a partir de uma pesquisa ao Banco de Teses e Dissertações da CAPES, percebemos um grande aumento de trabalhos nas últimas décadas, porém ainda em pequenos números: dois entre 1988 e 1989, trinta e três durante a década de 1990, cem durante a década de 2000, duzentos e dezesseis nos últimos sete anos – totalizando 351 trabalhos em três décadas – e, dentre eles, apenas quatro no Serviço Social durante todo esse período, o que trouxe uma grande dificuldade em encontrar fontes marxistas para a realização desse trabalho.

Desde que identifiquei a falta de trabalhos sobre a temática e a reação surpreendente da academia em relação a minha experiência religiosa, quis escrever sobre a Umbanda. Entretanto, não imaginava ser possível. Fiz um grande esforço explorando outras áreas do Serviço Social, porém, a longa e cansativa trajetória universitária trouxe uma excessiva exaustão mental, que escrever um trabalho dessa magnitude exigiria uma temática que trouxesse um verdadeiro interesse para estudar e escrever. Dessa forma, precisava fazer funcionar a ideia de escrever sobre a Umbanda. Comecei a pesquisar trabalhos na área e tracei um plano de pesquisa.

A partir disto, enfrentei minha maior dificuldade nesse processo: encontrar uma orientação que aceitasse trabalhar com a temática. O que me fez entender que a escolha do orientador não pode ser baseada em afetividade, como tentei fazer inicialmente, e me trouxe muita satisfação encontrar apoio e orientação onde menos esperava. Faltando apenas cinco meses para entregar o trabalho, busquei uma professora de cultura, hoje minha coorientadora, e conseguimos dar um formato acadêmico às minhas ideias e ver que esse projeto era possível. Passei um tempo escrevendo sem orientação e faltando apenas quatro meses, minha orientadora se ofereceu para a tarefa. E assim, com apenas quatro orientações, construí esse trabalho.

No primeiro capítulo abordamos os conceitos e concepções fundamentais para a compreensão dessa nova religião enquanto manifestação da cultura popular. Discutimos os conceitos de trabalho, teleologia e subjetividade como constituintes do ser social, com o objetivo de destacar a relação dialética entre estes conceitos e a produção da cultura, que também é conceituada e desenvolvida em seguida.

Depois apresentamos um breve histórico do Brasil para contextualizar o seu caráter de país colonizado, que resulta no encontro de diferentes culturas étnicas, propiciando a miscigenação e um sincretismo entre suas religiosidades, refletindo, mais tarde, no surgimento de uma nova religião: a Umbanda. Também fazemos uma breve apresentação de como a religião se estrutura socialmente e espiritualmente, suas crenças, práticas e algumas de suas lendas.

Por fim, apresentamos o caráter da Umbanda como uma religião genuinamente brasileira, anunciada por seu suposto fundador, Zélio de Moraes, em 15 de novembro de 1908, em São Gonçalo/Niterói – RJ, disseminada a partir da década de 1930, especialmente após a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939) e ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), apresentando todo o seu processo de luta por legitimação em uma sociedade recentemente urbanizada e industrializada, apesar do preconceito e opressão da classe dominante e do Estado ditador de Vargas. E finalizamos demonstrando também a contribuição da Umbanda para a cultura popular brasileira e, especialmente, carioca.

SOU EXU

Por Jorge Amado

Não sou preto, branco ou vermelho
Tenho as cores e formas que quiser
Não sou diabo nem santo, sou exu!
Mando e desmando, traço e risco, faço e desfaço
Estou e não vou, tiro e não dou
Sou exu
Passo e cruzo, traço, misturo e arrasto o pé
Sou reboição e alegria
Rodo, tiro e boto, jogo e faço fé
Sou nuvem, vento e poeira
Quando quero, homem e mulher
Sou das praias e da maré
Ocupo todos os cantos
Sou menino, avô, maluco até
Posso ser João, Maria ou José
Sou o ponto do cruzamento
Durmo acordado e ronco falando
Corro, grito e pulo, faço filho assobiando
Sou argamassa de sonho, carne e areia
Sou a gente sem bandeira
O espeto, meu bastão
O assento? O vento!
Sou do mundo, nem do campo, nem da cidade
Não tenho idade
Recebo e respondo pelas pontas, pelos chifres da nação
Sou exu
Sou agito, vida, ação
Sou os cornos da lua nova, a barriga da rua cheia!
Quer mais? Não dou.
Não tô mais aqui!

1. CONSIDERAÇÕES CONCEITUAIS SOBRE A FORMAÇÃO SOCIAL E HISTÓRICA DO BRASIL: A constituição da cultura

O tema da cultura e da identidade nacional no Brasil é um debate antigo, porém permanece atual, pois é o que fundamenta e estrutura toda e qualquer temática em torno do que é nacional. Para discutir Umbanda, uma religião brasileira, não seria diferente.

Tão importante como os aspectos econômicos (a produção), políticos (o Estado), social (a sociedade civil e as classes sociais) é o estudo da cultura. Definimos cultura como todas as manifestações e criações do homem, quer em seus aspectos materiais, quer em seus aspectos intelectuais e artísticos (OLIVEIRA, 2008, p. 16).

Para isso, iniciamos apresentando a discussão da origem e constituição do ser social, abordando os conceitos de trabalho, teleologia e subjetividade, a fim de destacar a relação dialética entre os conceitos apresentados e a produção da cultura, pois entendemos ser importante para conceituar a cultura como pretendemos.

1.1. Constituição do ser social na teoria marxiana

Durante milênios, os animais sobreviveram através de sua capacidade de se adaptar à natureza, transformando-a quando necessário a fim de se adaptar às suas necessidades. Desde suas garras, dentes afiados, cascos duros, venenos, até esconderijos e casas como das formigas, abelhas, coelhos e tatus; represas como dos castores, colmeias das abelhas, entre outros.

Entretanto, o ser humano, diferente dos outros animais, é dotado de mais que apenas programação biológica instintiva de sobrevivência. O que o diferencia dos outros animais e o constitui como um ser social são dois fenômenos centrais: *teleologia* e *subjetividade*.

Porque o homem, diferente do animal que é o seu corpo, *tem* o seu corpo. Não é o corpo que o faz. É ele que faz o seu corpo. É verdade que a programação biológica não nos abandonou de todo. As criancinhas continuam a ser geradas e a nascer, na maioria das vezes perfeitas, sem que os pais e as mães saibam o que está ocorrendo lá dentro do ventre da mulher. E é igualmente a programação biológica que controla os hormônios, a pressão arterial, o bater do coração... De fato, a programação biológica continua a operar. Mas ela diz muito pouco, se é que diz alguma coisa, acerca daquilo que iremos fazer por este mundo afora. O mundo humano, que é feito com trabalho e amor, é uma página em branco na sabedoria que nossos corpos herdaram de nossos antepassados (ALVES, 1981, p. 17).

Para conceituar cultura, assim como teleologia e subjetividade, é interessante discutir a categoria *trabalho* apresentada por Karl Marx (2017)², pois à medida que nos coloca no centro

² MARX, K. O Capital: crítica da economia política; livro I; cap. 5: O processo de trabalho.

da questão dos *homens produzindo em sociedade*, também nos coloca frente às respostas também produzidas socialmente para o que consideramos fundamental para a reprodução das relações sociais.

O trabalho é muito mais do que apenas um elemento teórico da Economia Política e das Ciências Sociais, ele é realmente uma categoria, que, para além de imprescindível para entender o modo de produção capitalista, é também, e principalmente, a categoria fundante do ser social. Isto é, o trabalho é a base do modo de ser do ser humano e da sociedade, da relação do homem com a natureza e com a humanidade, “categoria central para a compreensão do próprio fenômeno humano-social” (NETTO e BRAZ, 2012, p. 41).

O **trabalho** é, por definição, *a atividade do ser humano de transformar a natureza (matéria-prima) em produtos que supram suas necessidades*, sejam elas objetivas ou subjetivas, é a ação transformadora do ser social através de sua interação com a natureza.

As condições materiais de existência e reprodução da sociedade – vale dizer, a satisfação material das necessidades dos homens e mulheres que constituem a sociedade – obtêm-se numa interação com a natureza: a sociedade, através dos seus membros, transforma matérias naturais em produtos que atendem às suas necessidades. Essa transformação é realizada através da atividade a que denominamos *trabalho* (NETTO e BRAZ, 2012, p. 42).

Como falamos, todos os animais realizam atividades que transformam a natureza para atender às suas necessidades. Porém, para os outros animais, estas atividades são determinações de sua herança genética, isto é, são executadas instintivamente, numa relação imediata com a natureza em resposta a uma necessidade básica de sobrevivência, não são pensadas ou planejadas previamente. O que chamamos aqui de trabalho é diferente destas atividades.

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimentos as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animalescas, do trabalho (MARX, 2017, p. 255).

O trabalho, como diz Netto e Braz (2012), rompeu com o padrão natural das atividades dos animais, portanto, “o trabalho não se opera com uma atuação imediata sobre a matéria natural” e “não se realiza cumprindo determinações genéticas” (p. 42-43). Ao contrário, para se caracterizar trabalho, além das características acima, é necessário o uso de *instrumentos*, *habi-*

idades e conhecimentos adquiridos mediante *aprendizado* e, principalmente, a chamada *capacidade teleológica*³. Sendo assim, conclui-se que o trabalho é uma atividade exclusiva dos seres humanos.

E quando nos perguntamos sobre a inspiração para estes mundos que os homens imaginaram e construíram, vem-nos o espanto. E isto porque constatamos que aqui, em oposição ao mundo animal onde o imperativo da sobrevivência reina supremo, o corpo já não tem a última palavra. O homem é capaz de cometer suicídio. Ou entregar o seu corpo à morte, desde que dela um outro mundo venha a nascer, como o fizeram muitos revolucionários (ALVES, 1981, p. 17-18).

A **teleologia** (de *telos*, que, em grego, significa fim, propósito) é a capacidade do ser humano de idealizar o produto final de seu trabalho antecipadamente e, assim, planejar a atividade necessária para realiza-lo. Sem ela, o trabalho não se realiza, pois é esta capacidade que diferencia a atividade humana da categoria trabalho da atividade realizada pelos demais animais instintivamente para sobreviver.

Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, ou seja, um resultado que já existia idealmente (MARX, 2017, p. 255-256).

Vamos usar um exemplo para diferenciar o animal do homem para atender a uma necessidade biológica objetiva. Um animal comum, ao sentir fome, usará seu faro ou sua capacidade de caça para buscar o alimento mais próximo e irá consumi-lo de forma imediata e crua. O ser humano, ao sentir fome, pensará na comida que quer comer, verificará sua disponibilidade, irá cozinhá-la e, ainda, irá consumi-la através de talheres ou similares. A alimentação é uma necessidade *objetiva*, isto é, uma necessidade de subsistência.

A partir de reflexões marxianas, que diz que é a vida que determina a consciência e não o contrário⁴, entendemos a **subjetividade** como a consciência íntima humana formada a partir de como se compreende o mundo em que se desenvolve socialmente, isto é, consciência composta de sentimentos, emoções e pensamentos construída a partir das relações sociais.

³ Como já dissemos, o trabalho é uma categoria imprescindível na compreensão da ontologia do ser social e na análise do modo de produção capitalista. Portanto, não é possível abordar aqui todas as considerações necessárias para compreender a categoria. Apenas apresentamos aqui suas características básicas a fim de elucidar conceitos necessários na discussão da religião, como subjetividade e teleologia. Para ver mais sobre a categoria trabalho, ler MARX (2017) e NETTO e BRAZ (2012).

⁴ MARX, Karl. Para a crítica da economia política: salário, preço e lucro. Prefácio.

Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, 1982, p. 25).

O ser social, que determina a consciência, está condicionado historicamente a produção de sua existência, que significa não apenas a sua produção econômica, como também a produção e reprodução de meios necessários à vida, seja em bens materiais ou imateriais, de elementos objetivos e subjetivos. Isto é, a subjetividade não é um mero resultado das determinações econômicas e sociais, mas é um componente indissociável do processo de formação da vida humana enquanto ser social, pois é impossível pensar em objetividade sem uma correspondente subjetividade. Para Chagas (2013), há uma mediação entre a objetividade e subjetividade, isto é, são dois fatores que atuam ao mesmo tempo, como partes integrantes de uma totalidade social. E “é nesse processo de autoconstrução que se criam novas formas de objetivação, que possibilitam, por sua vez, novas formas de subjetivação” (CHAGAS, 2013, p. 65).

Precisamos ter em mente que o ser humano passou a controlar seu corpo e, consequentemente, suas necessidades biológicas. Há muito tempo deixamos de comer imediatamente quando sentimos fome, de dormir imediatamente quando sentimos sono e de fazer sexo imediatamente quando temos vontade. São as determinações econômicas e sociais, a subjetividade e a teleologia, isto é, a capacidade do ser humano de idealizar e fazer planos a curto e longo prazo que determinam *quando* e *como* as necessidades biológicas serão atendidas.

É necessário reconhecer que toda a nossa vida cotidiana se baseia numa permanente negação dos imperativos imediatos do corpo. Os impulsos sexuais, os gostos alimentares, a sensibilidade olfativa, o ritmo biológico de acordar/adormecer deixaram há muito de ser expressões naturais do corpo porque o corpo, ele mesmo, foi transformado de entidade da natureza em criação da cultura. A cultura, nome que se dá a estes mundos que os homens imaginam e constroem, só se inicia no momento em que o corpo deixa de dar ordens. Esta é a razão por que, diferentemente das larvas, abandonadas pela vespa-mãe, as crianças têm de ser educadas. Não existe cultura sem educação. Cada pessoa que se aproxima de uma criança e com ela fala, conta histórias, canta canções, faz gestos, estimula, aplaude, ri, repreende, ameaça, é um professor que lhe *descreve* este mundo inventado, substituindo, assim, a voz da sabedoria do corpo, pois que nos umbrais do mundo humano ela cessa de falar (ALVES, 1981, p. 18).

1.2. Dos conceitos de cultura à cultura popular

A origem da palavra *cultura* é do latim, que com as transformações do tempo tomou o sentido de cultivo ou cuidado. Inicialmente adotado para o cultivo da lavoura, cuidado com o crescimento natural. “Em todos os primeiros usos, **cultura** era um substantivo que se referia a um processo: o cuidado *com* algo, basicamente com as colheitas ou com os animais” (WILLIAMS, 2007, p. 117).

A partir do século XVI, o sentido da palavra em referência ao cuidado com o crescimento natural passou a incluir também o processo de desenvolvimento humano, isto é, o cuidado humano, “cultura das mentes”. A palavra como substantivo independente passou a ser usada a partir do século XVIII, quando as palavras *cultura* e *civilização* passaram a ser usadas como sinônimos.

A partir do século XIX, durante o romantismo, a palavra *cultura* passou a ser usada como domínio dos valores humanos para fazer oposição ao caráter mecânico dos processos de trabalho da civilização industrial e ao seu antigo sinônimo, *civilização*, como forma de enfatizar a cultura dos povos e do folclore e distinguir o desenvolvimento humano do material, ou material do espiritual. Isto é, o trabalho – necessidade objetiva – na indústria passou a assumir um caráter desumanizante por sua mecanização, enquanto a cultura – necessidade subjetiva –, ao contrário, constitui o processo humanizador, de realização espiritual.

O fato de, em especial ao longo do século XIX, a palavra [civilização] ter adquirido uma conotação imperialista (“civilizar os bárbaros” era um mote que justificava a conquista e a exploração de outros povos) contribuiu para a virada de sentido. É nesse processo que “cultura”, a palavra que designava o treinamento de faculdades mentais, se transformou, ao longo do século XIX, no termo que enfeixa uma reação e uma crítica – em nome dos valores humanos – à sociedade em processo acelerado de transformação (CEVASCO, 2008, p. 10).

Ainda de acordo com Cevasco (2008), assim como Williams (2007), em meados deste século, a palavra cultura passou a tomar quatro sentidos possíveis: o sentido referente à agricultura; o de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético; um modo de vida específico; e o de obras e práticas intelectuais e artísticas.

Temos de reconhecer três categorias amplas e ativas de uso (...): (i) o substantivo independente e abstrato que descreve um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético, a partir do S18⁵; (ii) o substantivo independente, quer seja usado de modo geral ou específico, indicando um modo particular de vida, quer seja de um

⁵ S18 se refere a século XVIII.

povo, um período, um grupo ou da humanidade em geral (...); (iii) o substantivo independente e abstrato que descreve as obras e as práticas da atividade intelectual e, particularmente, artística (WILLIAMS, 2007, p. 121).

Apesar de, na sociedade burguesa, a concepção de cultura mais propagada, como expressão do senso comum, seja obras e práticas intelectuais e artísticas eruditas, compreendemos **cultura** como *modo de ser, viver, pensar e agir de um povo, período, grupo ou humanidade em geral*, seja o processo geral ou o produto do processo, como produção de ideias, valores, normas, artes e símbolos, isto é, diferentes maneiras de como determinados grupos sociais vão experimentar historicamente essa capacidade transformadora e interpretativa do mundo. É uma das dimensões da vida social, alinhada com a subjetividade do ser humano.

É particularmente interessante que, na arqueologia e na *antropologia cultural*, a referência a **cultura** ou a **uma cultura** aponte primordialmente a produção *material*, enquanto na história e nos *estudos culturais* a referência indique fundamentalmente os sistemas de *significação* ou *simbólicos* (WILLIAMS, 2007, p. 122).

Nossa concepção de cultura se refere essencialmente ao significado e à simbologia de modos específicos de vida. Culturas específicas e variáveis, de diferentes nações e períodos, também de grupos sociais e econômicos no interior de uma nação. Isto é, a **cultura** como expressão do modo de produção da existência humana em determinado tempo e espaço. E numa perspectiva de totalidade social, essa categoria é imprescindível para explicar alguns dos fenômenos sociais aqui abordados, que não podem ser explicados apenas pelo caráter econômico e produtivo.

A cultura é o conjunto de objetos, instituições, conceitos, ideias, costumes, crenças e imagens que distinguem cada sociedade. Todos esses elementos em permanente comunicação: os conceitos e as ideias mudam as coisas e instituições; por sua vez, os costumes e as instituições mudam as ideias (PAZ, 1991, p. 119).

O homem, quando produz sua existência, em relação com outros homens, realiza sua produção material e espiritual. Esta produção espiritual – a cultura – é uma atividade fundamental do ser social para estabelecer relações sociais, instituições e outras formações. E aqui não estamos tratando de relações harmônicas, estamos destacando a luta de classes e a produção de conflitos sociais, muitas vezes imperceptíveis e sutis, porém, centrais para o desvelamento da consciência e da possibilidade de emancipação, da chegada de uma “nova cultura”. Sendo assim, todos os homens produzem cultura.

A cultura está no âmbito da *superestrutura* da sociedade, que, dialeticamente, mantém uma relação de reciprocidade com a *estrutura*. Isto é, a **estrutura** é o modo de produção material, onde se produz os meios de subsistência e a **superestrutura** é o âmbito social, das insti-

tuições familiares, religiosas, sociais, de lazer e cultura, onde os “grupos sociais tomam consciência do próprio ser social, da própria força, das próprias tarefas, do próprio devir⁶” (GRAMSCI, 1999, p. 388 *apud* MARTINS e NEVES, 2014, p. 79).

Em geral, a cultura pode ser *dominante* ou *popular*, isto é, pode ser uma cultura que se produz e reproduz com o objetivo de manutenção da ordem social burguesa ou pode ser uma cultura de caráter popular que oferece elementos potencialmente emancipadores. O capital possui um caráter civilizador. Nesse sentido, o uso da cultura e da educação como mecanismo de consolidação de manutenção da sua dominação foi fundamental para cumprir esta função.

Nos diferentes períodos históricos, cada classe social apresenta suas concepções de mundo, que se expressam na ação. Para tornar-se hegemônica, uma determinada classe social impõe limites às demais concepções existentes por meio de um amplo processo pedagógico, ou seja, ela precisa utilizar estratégias pedagógicas para buscar adesão das demais classes sociais. No decorrer do século XX, o capitalismo apresentou projetos sociais e políticos que se transformavam de acordo com suas diferentes fases. Em todas elas, cultura e educação foram partes imprescindíveis na produção e reprodução desse modelo societário (MARTINS e NEVES, 2014, p. 76).

A discussão sobre *hegemonia* se insere no contexto de ampliação das funções ético-políticas do Estado no capitalismo monopolista. Nesse sentido, o Estado passa a ter um novo caráter de direção cultural, política, intelectual e moral das classes dominadas, através da adesão espontânea do projeto político e social capitalista. Portanto, **hegemonia** é a liderança de um projeto social e político a partir da conquista de um relativo consenso entre outros grupos sociais.

Para a conquista e a manutenção da hegemonia do projeto dominante, o Estado assumiu um papel de educador, se apropriando das tarefas de criar novos tipos de civilização e adequar as massas populares, inclusive moralmente, a cumprir as necessidades do capital de contínuo desenvolvimento da produção.

Se a produção de significados e valores constitui uma atividade primordial dos homens, o processo de socialização é educativo, mesmo porque este (...) processo educativo efetiva-se por intermédio de instituições como: a família, as escolas, as igrejas, as comunidades específicas e os locais específicos de trabalho e a mídia. Por isso, as instituições educacionais são imprescindíveis para que a classe dominante passe seus valores, normas e princípios, com o intuito de consolidar sua dominação (MARTINS e NEVES, 2014, p. 78).

⁶ Do latim *devenire*, é um conceito filosófico que se refere ao processo de mudanças efetivas pelas quais todo ser passa; movimento permanente que atua como regra, sendo capaz de criar, transformar e modificar tudo o que existe; essa própria mudança. Passar a ser; fazer existir; tornar-se ou transformar-se (Fonte: Dicio - Dicionário Online de Português).

A classe dominante, a partir de seus próprios valores culturais, cria uma cultura para as massas, implementando socialmente seus valores e concepções, através de mecanismos de produção e divulgação de ideias – como a mídia e a educação – para transformar o modo de pensar e agir da sociedade como um todo.

Aprendemos, por exemplo, na escola ou na propaganda da TV, que “o Brasil é um cadinho democrático de raças”. Que europeus, índios e negros contribuíram com suas características biológicas e culturais para formar a nação brasileira. Não obstante, o branco que se precavenha, pois “quando um negro não suja na entrada, ele suja na saída”. Sabemos bem que “religião, cor e política não se discute”, pois cada um tem a sua preferência. Mas “Deus é brasileiro”, as nossas catedrais são católicas, apostólicas e romanas e os nossos generais democráticos. “Pãos ou pães, é questão de opiniões” (ARANTES, 2006, p. 12).

Desta forma, a educação é usada pela classe dominante como controle social e, conseqüentemente, desvaloriza as experiências e expressões culturais das massas, gerando uma dicotomia entre a cultura erudita e as experiências de vida da classe trabalhadora, pois, “embora nos ensinemos a ter um modo de vida refinado, civilizado e eficiente – numa palavra, ‘culto’ – não conseguimos evitar que muitos objetos e práticas que qualificamos de ‘populares’ pontilhem nosso cotidiano” (ARANTES, 2006, p. 12).

Samba, frevo, maracatu, vatapá, tutu de feijão e cuscuz. Seresta, repente e folheto de cordel. Congada, reisado, bumba-meu-boi, boneca de pano, talha, mamulengo e colher de pau. Moringa e peneira. Carnaval e procissão. Benzimento, quebrante, simpatia e chá de ervas. Alguns numa região, outros noutra, com sotaque italiano, japonês, alemão ou árabe, ou ainda de modo supostamente puro, tudo isso conhecemos muito bem e com tudo isso convivemos com grande familiaridade (ARANTES, 2006, p. 12-13)

A cultura popular está longe de ser um conceito bem definido na academia. Ela é rodeada de diversas concepções e pontos de vista que variam desde uma cultura vulgar, sem qualquer tipo de valor intelectual para a sociedade, até a atribuição de uma cultura que representa resistência contra a dominação de classe.

Um espectro ronda os departamentos de literatura das universidades, da Austrália ao Alabama: os estudos culturais. Nas versões mais horrorizadas, a nova disciplina veio para destruir a alta literatura, transformando refinados amantes de um Shakespeare ou de um Guimarães Rosa em fãs de cultura *pop* e analistas de *shopping centers*. Na versão apologética, ela veio para fazer a revolução e não deixar pedra sobre pedra nos modos tradicionais de se fazer crítica de cultura (CEVASCO, 2008, p. 7).

Esse desprezo em relação a tudo que é identificado como “do povo” por parte daqueles que se identificam como “catequizadores” do resto da sociedade, não se trata apenas do desconhecimento da beleza e eficácia da cultura popular. Resultam, sobretudo, da contradição de como são pensados e vivenciados o trabalho manual e intelectual. Visualizamos essa contradição quando pensamos nas diferenças sociais entre um engenheiro e um pedreiro, uma estilista

e uma costureira. Além da enorme diferença de salário e formação profissional, há também uma imensa discrepância no prestígio e poder provindo de cada profissão. Isto ocorre porque há uma concepção generalizada de que o trabalho intelectual tem mais valor que o trabalho manual, como se o *saber* fosse naturalmente dissociado do *fazer*. Sendo assim, associa-se automaticamente o que é popular ao *fazer* desprovido de *saber*.

A partir desse ponto de vista dominante, consideram a cultura popular como uma outra cultura, diferente da cultura dominante, construída através de elementos residuais do passado que resistem a um processo “natural” de deterioração. Justificando, por isso, a tarefa de reconstrução da cultura popular que atribuem a si mesmos. “O que é identificado e escolhido como elemento constitutivo das tradições nacionais é recriado segundo os moldes ditados pelas elites cultas e, com nova roupagem, desenvolvido, digerido e devolvido a todos os cidadãos (ARANTES, 2006, p. 18), numa tentativa de aceitar a recorrência e a importância simbólica da cultura popular sem comprometer a hegemonia da cultura dominante.

Quando se fala em cultura popular, não enquanto manifestação dos explorados, mas enquanto cultura dominada, tende-se a mostra-la como invadida, aniquilada pela cultura de massa e pela indústria cultural, envolvida pelos valores dominantes, pauperizada intelectualmente pelas restrições impostas pela elite, manipulada pela folclorização nacionalista, demagógica e exploradora, em suma, como impotente em face da dominação e arrastada pela potência destrutiva da alienação (CHAUI, 2014, p. 177).

Ao tentar reproduzir práticas culturais supostamente congeladas no tempo e espaço, acaba-se por produzir versões tão modificadas a ponto de se tornarem outras, muitas vezes estereotipadas, nas quais os eventos sociais produzidos tentam tornar uma prática cultural de todos, isto é, patrimônio cultural nacional e, ao mesmo tempo, cultura de ninguém, visto que não há quem realmente se reconheça naquela prática transfigurada.

A produção empresarial da arte “popular” – qualquer que seja a orientação ideológica e política de seus responsáveis – retira-lhe duas dimensões sociais fundamentais. Alterando data, local de apresentação e a própria organização do grupo artístico, ela transforma em produto terminal, evento isolado ou *coisa*, aquilo que, em seu contexto de ocorrência, é o ponto culminante de um *processo* que parte de um grupo social e a ele retorna, sendo indissociável da vida desse grupo. Os gestos, movimentos e palavras, em que pese todo o aperfeiçoamento técnico possível, tendem a perder o seu significado primordial. Eles deixam de ser signos de uma determinada cultura para se tornarem “representações” que “outros” se fazem dela (ARANTES, 2006, p. 20).

Na prática, o resultado desses procedimentos é de “higienização” dos eventos culturais, removendo o aspecto grosseiro e rudimentar de pobreza, tornando um produto mais palatável e de consumo para muitos (em especial para a classe média), porém deixa de ser algo em que o grupo popular que deu origem àquela cultura se reconheça em sua prática. E não é à toa que possui um caráter ilusório, que obscurece a realidade, pois seu “objetivo supremo consiste em

distrair o espectador em vez de formá-lo (...). Ela abre ao homem a porta para a salvação ao refugia-lo numa existência utópica e num *eu* alheio ao seu *eu* concreto” (MARTINS, 1979, p. 82 *apud* ARANTES, 2006, p. 53-54).

Ao contrário deste pensamento, entendemos a **cultura popular** – ou a cultura do povo – como *processos ou produtos destes processos de origem subjetiva, realizada por grupos sociais pertencentes a parte da classe trabalhadora mais marginalizada*. Um tipo de ação sobre a realidade social, que possui um caráter contra hegemônico e potencialmente emancipador. Isto é, símbolos, ideias, práticas e costumes que fazem resistência à ideologia dominante, que podem se tornar instrumentos de transformação social.

Quando o arquiteto do BNH⁷ fica desolado com o caos espacial do bairro operário, tão bem planejado por ele e que foi desmantelado pela horta no lugar do jardim, pelas cores esprevidadas das fachadas, pela “confusão” entre calçada e quintal, não lhe passa pela cabeça indagar se essa destruição do planejado não seria uma forma de recusá-lo (CHAUÍ, 2014, p. 184).

Para compreendermos a cultura popular desta forma, precisamos deixar de lado a concepção de símbolos como algo abstrato e alheio ao nosso entendimento e “interpretá-los como produtos de homens reais, que articulam, em situações particulares, pontos de vista a respeito de problemas colocados pela estrutura de sua sociedade” (ARANTES, 2006, p. 36), compreender de que modo se expressam as variadas compreensões, muitas vezes conflitantes, acerca de questões sociais fundamentais. Nesse sentido, precisamos deixar de ver a cultura como objetivos de avaliação estética ou moral, para interpretá-los como realizações efetivamente possíveis de sistemas simbólicos em situações específicas.

A ação dos trabalhadores na cultura popular tem sido, por opção ou exclusão, a criação de espaços alternativos àqueles das classes mais abastadas. E nestes espaços, desenvolvem suas formas de expressão, a partir de sua própria forma de pensar e agir, tornando as suas atividades possíveis política e materialmente.

⁷ O Banco Nacional da Habitação (BNH) foi criado em 1964 com a função de financiar projetos de habitação popular; em 1986 deixou de existir, sendo incorporado à Caixa Econômica Federal.

1.3. O papel da religião na sociedade

Resgatando a discussão do ponto anterior, a cultura não se trata da produção material de subsistência, mas sim da produção imaterial, subjetiva, que complementa dialeticamente a produção material da existência humana.

Se o corpo, como fato biológico bruto, não é a fonte e nem o modelo para a criação dos mundos da cultura, permanece a pergunta: por que razão os homens fazem a cultura? Por que motivos abandonam o mundo sólido e pronto da natureza para, à semelhança das aranhas, construírem teias para sobre elas viver? Para que plantar jardins? E as esculturas, os quadros, as sinfonias, os poemas? E grandes e pequenos se dão as mãos, e brincam de roda, e empinam papagaios, e dançam, e choram os seus mortos, e choram a si mesmos nos seus mortos, e constroem altares, e falam sobre suprema conquista do corpo, o triunfo final sobre a natureza, a imortalidade da alma, a ressurreição da carne (ALVES, 1981, p. 19).

O ser humano faz cultura com o objetivo de criar seus objetos de desejo. Desejo é sintoma de ausência, privação, saudade. Portanto, é compreensível que as produções culturais não sejam reprodução da própria natureza, visto que já se tem o domínio sobre ela e a cultura trata-se daquilo que *não se tem* e, por isso, objeto de desejo.

A cultura parece sofrer da mesma fraqueza que sofrem os rituais mágicos: reconhecemos a sua intenção, constatamos o seu fracasso – e sobra apenas a esperança de que, de alguma forma, algum dia, a realidade se harmonize com o desejo. Enquanto o desejo não se realiza, resta cantá-lo, dizê-lo, celebrá-lo, escrever-lhe poemas, compor-lhe sinfonias, anunciar-lhe celebrações e festivais. E a realização da intenção da cultura se transfere então para a esfera dos símbolos (ALVES, p. 21-22).

Se a cultura é produzida e reproduzida pelo homem a fim de criar os seus objetos de desejo, ela é, portanto, a sua projeção subjetiva de mundo ideal. Assim, a cultura descreve esse mundo ideal e questiona os obstáculos encontrados para alcançá-lo, significando-o simbolicamente.

Há situações em que ele *pode* plantar jardins e colher flores. Há outras situações, entretanto, de *impotência* em que os objetos do seu amor só existem através da magia da imaginação e do poder milagroso da palavra. Juntam-se assim o amor, o desejo, a imaginação, as mãos e os símbolos, para criar um mundo que faça sentido, que esteja em harmonia com os valores do homem que o constrói, que seja espelho, espaço amigo, lar... Realização concreta dos objetos do desejo (ALVES, 1981, p. 21).

Alves (1981) usa uma analogia para explicar o que são os símbolos dizendo que são como horizontes: você nunca consegue alcançá-lo, porém eles nos cercam de todos os lados e nos indicam a direção. É a esperança que nasce do próprio fracasso, a constatação da ausência do objeto desejado, que nascem os *símbolos*.

Já Arantes (2006) usa um exemplo mais concreto e corriqueiro, fazendo uso do vestuário masculino. Ele fala que em cada ocasião, é conveniente usar um tipo de traje: paletó e gravata

em ocasiões formais, fraque ou *smoking* em ocasiões de gala; trajes formais ou sociais para o trabalho de escritório, macacão para oficinas, manutenção ou linhas de montagem; vestes confortáveis como camisa de algodão e bermuda para o descanso ou lazer em casa. O autor explica que, não é a funcionalidade de cada vestimenta que é a questão principal no seu uso, mas sim a significação simbólica de cada roupa, isto é, seus fragmentos de um código social que constroem afirmações metafóricas sobre as relações sociais em que se localiza.

E é deste conjunto de símbolos que nasce a *religião*, “teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, *a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza*” (ALVES, 1981, p. 22).

A **religião** consiste, portanto, numa rede de símbolos, conjunto de cultos e culturas, através de ritos, mitos e simbologias, combinando-os e dando-lhes um significado espiritual com o objetivo fantástico de alcançar o horizonte e preencher o vazio da ausência dos objetos de desejo, ressignificando o mundo atual em um mundo ideal possível, isto é, compreender o mundo com um sentido humano.

A religião se nos apresenta como um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos. Com estes símbolos os homens discriminam objetos, tempos e espaços, construindo, com o seu auxílio, uma abóbada sagrada com que recobrem o seu mundo. Por que? Talvez porque, sem ela, o mundo seja por demais frio e escuro. Com seus símbolos sagrados o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos (ALVES, 1981, p. 24).

E, ainda, como diz Chauí (2014), “a adesão à religião popular urbana (de massa) é um esforço feito pelos oprimidos para vencer um mundo sentido como hostil e persecutório” (p. 191). E, para Marx, se “a religião é visão invertida do mundo, é porque essa sociedade, esse Estado são o mundo invertido” (1977, p. 131 *apud* CHAUÍ, 2014, p. 194).

Enquanto o mundo objetivo e científico fala de coisas concretas e visíveis, a linguagem religiosa fala do mundo sagrado, de coisas invisíveis, coisas além dos nossos sentidos comuns, que apenas podem ser contemplados com os olhos da fé. Em outras palavras, o mundo religioso é o mundo invisível e é a este que a linguagem religiosa se destina, explicando o inexplicável, perguntas que a ciência não consegue responder, como o sentido da vida e da morte.

Projeção fantástica do humano no divino, a religião define uma existência irremediavelmente cindida: cisão entre finito e infinito, criatura e criador, individualidade e universalidade, o aqui e o além, o agora e o porvir, a culpa e o castigo, o mérito e a recompensa (...). Deus se manifesta como realidade prática a exigir ação e a criar tensão entre o que somos e o que deseja que sejamos (CHAUÍ, 2014, p. 186).

Citando um trecho de Antoine de Saint-Exupéry em *O Pequeno Príncipe* sobre o exemplo dado pela raposa que o trigo que até então era indiferente, a partir daquele momento a fará sorrir, pois a lembrará dos cabelos loiros do menino que a cativou, Alves (1981) comenta:

E o trigo, dantes sem sentido, passou a carregar em si uma ausência, que fazia a raposa sorrir. Parece-me que esta parábola apresenta, de forma paradigmática, aquilo que o discurso religioso pretende fazer com as coisas: transformá-las, de entidades brutas e vazias, em portadoras de sentido, de tal maneira que elas passem a fazer parte do mundo humano, como se fossem extensões de nós mesmos (ALVES, 1981, p. 28).

Sobre o que faz o ser humano falar acerca do que nunca viu, ou seja, do mundo invisível, Alves (1981) responde que “para a religião, não importam os fatos e as presenças que os sentidos podem agarrar. Importam os objetivos que a *fantasia* e a *imaginação* podem construir”. E conclui que, portanto, “*as entidades religiosas são entidades imaginárias*”. Entretanto, destaca que a imaginação não é algo necessariamente falso, apesar do mundo científico constantemente nos ensinar que a imaginação segue o sentido contrário da objetividade e da verdade. Ao contrário, o autor afirma que a religião “tem o poder, o amor e a dignidade do imaginário” (1981, p. 30-31).

Mas, para elucidar declaração tão estapafúrdia, teríamos de dar um passo atrás, até lá onde a cultura nasceu e continua a nascer. Por que razões os homens fizeram flautas, inventaram danças, escreveram poemas, puseram flores nos seus cabelos e colares nos seus pescoços, construíram casas, pintaram-nas de cores alegres e puseram quadros nas paredes? Imaginemos que estes homens tivessem sido totalmente objetivos, totalmente dominados pelos fatos, totalmente verdadeiros – sim, verdadeiros” – poderiam eles ter inventado coisas? E o jardim? E as danças? E os quadros? Ausentes. Inexistentes. Nenhum conhecimento poderia jamais arrancá-los da natureza. Foi necessário que a imaginação ficasse grávida para que o mundo da cultura nascesse. Portanto, ao afirmar que as entidades da religião pertencem ao imaginário, não as estou colocando ao lado do engodo e da perturbação mental. Estou apenas estabelecendo sua filiação e reconhecendo a fraternidade que nos une (ALVES, 1981, p. 31-32).

Concluimos então que a subjetividade é o fator fundante da produção da cultura. E que a religião, portanto, é uma expressão cultural necessária para a produção e reprodução da vida, sendo este o seu principal papel na sociedade.

Em resumo, o **a religião na sociedade** vem cumprindo o papel de preencher a ausência que as relações sociais produzem como fatos, cumprindo uma função lúdica e subjetiva de criar um mundo que faça sentido, e que, dialeticamente, fortalece sua objetividade e materialidade para as tarefas diárias.

É verdade que os homens não vivem só de pão. Vivem também de símbolos, porque sem eles não haveria ordem, nem sentido para a vida, e nem vontade de viver. Se pudermos concordar com a afirmação de que aqueles que habitam um mundo ordenado e carregado de sentido gozam de um senso de ordem interna, integração, unidade, direção e se sentem efetivamente mais fortes para viver, teremos então descoberto a

efetividade e o poder dos símbolos e vislumbrado a maneira pela qual a imaginação tem contribuído para a sobrevivência dos homens (ALVES, 1981, p. 35).

Em *Para a questão judaica*, Marx (2009) define as religiões como *estágios de desenvolvimento diversos do espírito humano* e defende a supressão da religião, substituindo-a pelo pensamento crítico e científico como estratégia de criar unidade para resolver oposições religiosas no Estado.

A forma mais rígida da oposição entre o judeu e o cristão é a oposição *religiosa*. Como se resolve uma oposição? Pelo fato de a tornar impossível. Como se torna uma oposição religiosa impossível? Pelo fato de se *suprimir a religião*. Assim que judeu e cristão só reconhecerem as suas respectivas religiões como *estágios de desenvolvimento diversos do espírito humano*, como peles de cobra diversas de que a história se despiu (e o *homem* como a cobra que nelas larga a pele), eles deixam de estar numa relação religiosa, mas apenas numa relação crítica, *científica*, numa relação humana. A *ciência* é então a unidade deles. Oposições em ciência resolvem-se, porém, pela própria ciência (MARX, 2009, p. 41).

Chauí (2014) afirma que o jovem Marx declarou: “Somos todos judeus”, afirmando que “a religião é temor e aceitação de um poder transcendente” (p. 185), é um “compêndio universal, lógica em versão popular” (p. 194).

Apesar de Marx valorizar a importância da subjetividade e, com o uso de outros termos, a cultura produzida pelo ser humano, sabemos que ele era ateu e defendia publicamente que “a religião é o ópio do povo”. Porém, e justamente por Marx valorizar a cultura e a subjetividade como caráter necessário para a produção da existência do ser humano, discordamos desse ponto de vista sobre a religião. Marx, como todo ser humano, também estava sujeito a reprodução de teorias dominantes e, portanto, a defesa da subjetividade e a condenação da religião, visto que a religião é uma expressão cultural produzida pela subjetividade humana, destaca uma contradição nesta linha de raciocínio.

A miséria da religião é, ao mesmo tempo, expressão e protesto contra a miséria real. É o lamento da criatura oprimida, coração de um mundo sem coração, alma de uma condição desalmada (...). Assim, a crítica do paraíso transforma-se em crítica da terra, a crítica da religião em crítica da lei, a crítica da teologia em crítica da política (MARX, 1977, p. 131 e 132 *apud* CHAUI, 2014, p. 194).

Não discordamos de sua opinião política, como, após cuidadosa leitura, entendemos ser o seu principal objetivo em suas obras. Discordamos *apenas* do ponto de vista de que a religião sirva unicamente como meio de alienação e a sua supressão seja a única solução, pois “a alienação termina quando começa o humanismo, ao reconhecermos que, se pela água (batismo) pertencemos à natureza, pelo pão e pelo vinho, frutos do trabalho, somos humanidade” (CHAUI, 2014, p. 186).

Ao contrário, entendemos que a religião, como toda cultura, possui um caráter ético-político e, portanto, potencialmente emancipador. Cada grupo religioso está alinhado a um projeto político, e muitos estão alinhados a pautas pertinentes à classe trabalhadora⁸. Portanto, defendemos que, assim como a objetividade e a subjetividade, o material e o espiritual, a estrutura e a superestrutura, possuem uma relação de reciprocidade na produção da existência humana, a ciência e a religião também possuem essa relação⁹. Nega-la apenas aumenta e reforça o abismo alienante de cada um deles, pois obriga o indivíduo a escolher entre um e outro. E numa realidade em que a ciência é algo distante para grande parte da classe trabalhadora, alheia ao seu cotidiano, a religião se torna a única opção viável e que, dissociado da ciência, vira apenas uma “fantasia” de “gente ignorante” aos olhos dos acadêmicos cientistas.

Para as ciências sociais a religião popular resulta da combinação de quatro variáveis: a composição social dos fiéis (pobres, oprimidos, camadas baixas), a função da religiosidade (conservar uma tradição ou responder ao desamparo suscitado por mudanças sociais), o conteúdo da religião (visão sacral do mundo oscilando, conforme a opção feita, entre uma ética rígida e uma atitude mágico-devocional mais fluida), a natureza da autoridade no plano da instituição religiosa (burocrática ou carismática, mas sempre tendendo à formação de seitas em contraposição à religião dominante, que se institucionaliza sob a forma de igrejas). Os antropólogos enriquecem essas análises enfatizando a dimensão propriamente cultural da religião popular como preservação de valores éticos, estéticos, étnicos e cosmológicos de grupos minoritários e oprimidos, de sorte a funcionar como canal de expressão da identidade grupal e de práticas consideradas desviantes (e por isso repudiadas) pela sociedade inclusiva (CHAUI, 2014, p. 187).

A autora afirma, ainda que, dado o uso da religião como um instrumento privilegiado para dominação política, seja ela progressista ou reacionária, somos tentados a considerar a laicização do saber e a dessacralização do mundo como um grande passo para a desalienação da classe trabalhadora. Entretanto, ela pondera que “qualquer um dotado de bom-senso” concordaria que a exclusiva crença na racionalidade do real pode ser tão prejudicial, ou ainda pior, quanto a própria crença na religião, pois esta confiança na “conscientização” da população “pode engendrar um autoritarismo vanguardista e iluminado” para “justificar a existência de elites dirigentes (com, para, pelo ou contra o povo)”. E, sobretudo, esta crença na racionalidade em si do real pode legitimar a ordem vigente, abrindo caminhos para uma lógica de que o povo não é capaz de formular suas próprias posições políticas, culturais e religiosas e que precisa de uma direção mais esclarecida.

⁸ É possível comprovar esta teoria com leitura da *Carta Magna da Umbanda*, que pode ser encontrada no Anexo deste trabalho. Esta carta é um manifesto à sociedade sobre as opiniões políticas e espirituais dessa religião, que claramente se localiza à esquerda de muitos outros grupos religiosos.

⁹ Sobre a relação da ciência e a Umbanda, ler ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Cap. III – Integração e Legitimação Social. O Discurso Umbandista. O Discurso Científico. 1999, p. 168-173.

O mundo burguês é laico e profano, mundo desencantado que se reencanta não só pela magia da comunicação de massa (a forjar uma comunidade transparente de emissores/receptores de mensagens sem autor), pois quem fala é a voz da razão, mas também pela magia de uma sociedade inteligível de ponta a ponta. Desse mundo desencantado, os deuses se exilaram, mas a razão conserva todos os traços de uma teologia escondida: saber transcendente e separado, exterior e anterior aos sujeitos sociais, reduzidos à condição de objetivos sócio-políticos manipuláveis (as belas almas e as consciências infelizes dizem, eufemisticamente, “mobilizáveis), a racionalidade é o novo nome da providência divina. Talvez tenha chegado a hora da heresia: a ciência é o ópio do povo (CHAUÍ, 2014, p. 198).

No aspecto histórico e científico da religião, precisamos voltar aos primórdios. A atual civilização burguesa se formou através de uma herança de tradições simbólico-religiosas: por um lado, os hebreus e cristãos e, por outro, os gregos e os romanos. Destes símbolos vieram concepções de mundo distintas, se amalgamando, até surgir o período conhecido como Idade Média.

Não conhecemos nenhuma época que lhe possa ser comparada. Porque ali os símbolos do sagrado adquiriram uma densidade, uma concretude e uma onipresença que faziam com que o mundo invisível estivesse mais próximo e fosse mais sentido que as próprias realidades materiais. Nada acontecia que não fosse pelo poder do sagrado (...). Tudo girava em torno de um núcleo central, temática que unificava todas as coisas: o drama da salvação, o perigo do inferno, a caridade de Deus levando aos céus as almas puras (ALVES, 1981, p. 40).

Pressupunha-se que se o universo havia sido criado pelas mãos do próprio Deus, certamente tudo tinha um *propósito definido*. Sendo assim, na era medieval, conhecimento era saber o *fim destinado as coisas*. Todo o universo era entendido como algo dotado de um sentido humano. Nada era questionado. Afinal, dúvida só surge quando a teoria não atinge seu objetivo.

Aconteceu, entretanto, que aos poucos, mas de forma constante, progressiva, crescente, os homens começaram a fazer coisas não previstas no receituário religioso. Não eram aqueles que ficavam na cúpula da hierarquia sagrada que as faziam. E nem aqueles que estavam condenados aos seus subterrâneos. Os que estão em cima raramente empreendem coisas diferentes. Não lhes interessa mudar as coisas. O poder e a riqueza são benevolentes para com aqueles que os possuem. E os que se acham muito por baixo, esmagados ao peso da situação, gastam suas poucas energias na simples luta por um pouco de pão. Evitar a morte pela fome já é um triunfo. Foi de uma classe social que se encontrava no meio que surgiu uma nova e subversiva atitude econômica, que corroeu as coisas e os símbolos do mundo medieval (ALVES, 1981, p. 43).

A burguesia foi dominando os espaços econômicos, políticos e, por fim, alcançou o âmbito religioso, questionando toda a sua simbologia, que era conflituosa com seus interesses. Se o aspecto religioso diz que sua posição social e econômica é determinada pelo seu nascimento, a burguesia responde que por nascimento nada somos, que somos aquilo que produzimos.

Na medida em que o utilitarismo se impôs e passou a governar as atividades das pessoas, processou-se uma enorme revolução no campo dos símbolos (...). Ao surgirem problemas novos, relativos à vida concreta, os homens são praticamente obrigados a *inventar* receitas conceptuais novas. Produziu-se, então, uma *nova orientação para o pensamento*, derivada de uma *vontade nova de manipular e controlar* a natureza. O

homem medieval desejava contemplar e compreender. Sua atitude era passiva, receptiva. Agora a necessidade da riqueza inaugura uma atitude agressiva, ativa, pela qual a nova classe se apropria da natureza, manipula-a, controla-a, força-a a submeter-se às suas intenções, integrando-se na linha que vai das minas e dos campos às fábricas, e destas aos mercados. E silenciosamente a burguesia triunfante escreve o epitáfio da ordem sacral agonizante: “os religiosos, até agora, tem buscado entender a natureza; mas o que importa não é entender, mas transformar” (ALVES, 1981, p. 45).

E assim a natureza deixa de ser sagrada e divina, para ser apenas uma fonte de matéria-prima, entidade bruta, sem qualquer valor. O utilitarismo burguês se orienta unicamente a partir do *lucro*. E todo o resto perde o seu valor material e espiritual. Os interesses da burguesia exigiam a condenação do sagrado.

A ciência, por outro lado, se encaixava perfeitamente aos interesses da nova classe. Os métodos e conclusões dos estudos se mostravam de acordo com toda a lógica burguesa. Para eles, interessava saber *como as coisas funcionam*, isto é, para eles, conhecimento é saber o funcionamento, pois quem conhece, tem o poder da manipulação e do controle do objeto estudado. E assim, abre-se o caminho para a técnica e faz-se a conexão entre a universidade e a fábrica.

O sucesso da ciência foi total. Coisas bem-sucedidas não podem ser questionadas. Como duvidar da eficácia? Impõe-se a conclusão: a ciência está ao lado da verdade. O conhecimento só nos pode chegar através da avenida do método científico. E isto significa, antes de mais nada, rigorosa *objetividade*. Submissão do pensamento ao dado, subordinação da imaginação à observação. Os fatos são elevados à categoria de valores. Instaura-se um discurso cujo único propósito é dizer as presenças. As coisas que são ditas e pensadas devem corresponder às coisas que são vistas e percebidas. Isto é a verdade (ALVES, 1981, p. 48-49).

Com o passar dos anos, com o avanço da ciência e do mundo acadêmico, a religiosidade foi sendo descartada como hipótese de trabalho. Ao contrário, um trabalho científico credível exige um rigoroso ceticismo, um *ateísmo metodológico*. A religião permanece compondo a vida social e cultural das pessoas, entretanto, foram expulsas dos espaços acadêmicos, causando, inclusive desconforto naqueles que mesmo cientistas, também vivenciam o mundo religioso.

A situação mudou. No mundo sagrado, a experiência religiosa era parte integrante de cada um, da mesma forma como o sexo, a cor da pele, os membros, a linguagem. Uma pessoa sem religião era uma anomalia. No mundo dessacralizado as coisas se invertiram. Menos entre os homens comuns, externos aos círculos acadêmicos, mas de forma intensa entre aqueles que pretendem já haver passado pela iluminação científica, o embaraço frente à experiência religiosa pessoal é inegável. Por razões óbvias. Confessar-se religioso equivale a confessar-se como habitante do mundo encantado e mágico do passado, ainda que apenas parcialmente. E o embaraço vai crescendo na medida em que nos aproximamos das ciências humanas, justamente aquelas que estudam a religião (ALVES, 1981, p. 10).

Alves (1981) usa o exemplo de que podemos dizer que um cientista ateu estudando religião se assemelha a um surdo estudando música, pois ambos são capazes de fazer o estudo

científico sobre o efeito do material nas pessoas, medir suas reações e padrões de relações sociais. Entretanto, há uma diferença entre o estudo do ateu e do religioso sobre religião, assim como há entre o surdo e o ouvinte sobre música, o branco e o negro sobre o racismo, o homem e a mulher sobre o machismo, etc. Todos são intelectualmente capazes de fazer o estudo com excelência, porém o grupo que não vive o assunto debatido tende a ter uma dificuldade maior de compreensão do tema daquele que o vive.

Camus observou que é curioso que ninguém esteja disposto a morrer por verdades científicas. Que diferença faz se o sol gira em torno da Terra ou se a Terra gira em torno do sol? É que as verdades científicas se referem aos objetos na sua mais radical e deliberada indiferença à vida e à morte, à felicidade e infelicidade das pessoas. Há verdades que são frias e inertes. Nelas não se dependura o nosso destino. Quando, ao contrário, tocamos nos símbolos em que nos dependuramos, o corpo inteiro estremece. E este estremece é a marca emocional/existencial da experiência do sagrado (ALVES, 1981, p. 25).

Além disso, por mais científico que o ser humano possa ser, ele não consegue extirpar de si perguntas cujas respostas não são alcançadas fora da religião.

A religião não se liquida com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência dos lugares sagrados, da mesma forma como o desejo sexual não se elimina com os votos de castidade. E é quando a dor bate à porta e se esgotam os recursos da técnica que nas pessoas acordam os videntes, os exorcistas, os mágicos, os curadores, os benzedores, os sacerdotes, os profetas e poetas, aquele que reza e suplica, sem saber direito a quem... E surgem então perguntas sobre o sentido da vida e o sentido da morte, perguntas das horas de insônia e diante do espelho... O que ocorre com frequência é que as mesmas perguntas religiosas do passado se articulam agora, travestidas, por meio de símbolos secularizados (ALVES, 1981, p. 11).

Por mais disfarçada que possa se mostrar, por mais argumentos psicanalíticos, sociológicos, políticos e até econômicos, teorias religiosas espirituais serão sempre expressões dos problemas individuais e sociais em torno dos envolvidos, tornando a religião apenas um reflexo simbólico e ritualístico de nós mesmos, de nossas necessidades e convenções.

É fácil identificar, isolar e estudar a religião como o comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes. Mas é necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano. A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos. Aqui a ciência da religião é também ciência de nós mesmos: sapiência, conhecimento saboroso (ALVES, 1981, p. 12).

É importante destacar que não pretendemos aqui supervalorizar a religião em detrimento da ciência, muito menos querer resgatar o passado medieval. Nosso objetivo é apenas discutir o papel da religião na sociedade, tanto como manifestação da cultura popular, quanto como mecanismo utilizado pelo capitalismo para se consolidar através de sua supressão e controle.

Trazer elementos de reflexão e desconstrução do preconceito dominante da ciência burguesa e demonstrar os diferentes projetos políticos que os grupos religiosos representam.

Alguns cientistas sociais distinguem umbanda e candomblé das demais seitas populares e do catolicismo devocional de santuário, considerando as primeiras como religiões de transgressão e as segundas como religiões de ordem (CHAUÍ, 2014, p. 191).

1.4. Caráter de país colonizado

Para falarmos sobre o surgimento da Umbanda no Brasil, precisamos analisar a formação social e histórica do país, que proporcionou as condições necessárias para o surgimento de uma religião nova, brasileira, reflexo do encontro de culturas¹⁰ distintas. Precisamos falar sobre a Coroa portuguesa; do “descobrimento”¹¹ do Brasil; do caráter de país colonizado, explorado e escravizado; da miscigenação¹² biológica, social e cultural da população.

Uma vez que sua estrutura religiosa reflete as heranças das religiosidades dos povos ameríndios, europeus e africanos, pareceu-nos correto apresentar, primeiro, os elementos que permitiram a bricolagem de culturas tão diversas (...). Acreditamos que foi a partir dessa “matéria-prima” multicultural que os intelectuais da religião puderam construir todo um arcabouço doutrinário capaz de viabilizar a legitimação das práticas umbandistas no interior da sociedade brasileira (OLIVEIRA, 2008, p. 27-28).

A monarquia portuguesa se consolidou a partir do final do século XIV, após diversas de revoltas devido a disputa em torno da sucessão do trono português. No confronto, estabeleceu-se a independência portuguesa e a ascensão de Dom João, Mestre Avis, filho bastardo do rei Pedro I. Este implementou uma política de reforço e centralização do poder monárquico, reagrupando os setores sociais influentes da sociedade portuguesa em torno dele.

Portugal também sofreu com a crise geral que se instaurou na Europa ocidental, porém a enfrentou com melhores condições políticas que outros reinos, pois durante todo o período do século XV foi um reino unificado, muito diferente da França, Inglaterra, Espanha e Itália, que estavam em constantes guerras e conflitos. Com a crise, havia uma grande necessidade de adquirir novos empreendimentos e riquezas, então todos os interesses políticos e econômicos levavam Portugal a investir na expansão marítima como um grande projeto nacional.

No início do século XV, a expansão correspondia aos interesses das classes, grupos sociais e instituições que compunham a sociedade portuguesa. Para os comerciantes, era a perspectiva de um bom negócio; para o rei, era a oportunidade de criar novas fontes de receita numa época em que os rendimentos da Coroa tinham descido muito, além de ser uma boa forma de ocupar os nobres e motivo de prestígio; para os nobres e os membros da Igreja, servir ao rei ou servir a Deus, cristianizando “povos bárbaros”,

¹⁰ Falaremos sobre o conceito de cultura no tópico seguinte.

¹¹ Usamos as aspas para destacar que o Brasil era uma terra já existente e povoada, que o chamado descobrimento dos europeus deveria ser mais apropriadamente chamado de invasão, destruição e genocídio da população nativa.

¹² Processo ou resultado do cruzamento de etnias diferentes (FERREIRA, 2008).

resultava em recompensas e em cargos cada vez mais difíceis de conseguir nos estreitos quadros da metrópole; para o povo, lançar-se ao mar significava sobretudo emigrar, a tentativa de uma vida melhor, a fuga de um sistema social opressivo (FAUSTO, 2012, p. 10-11).

Além destes motivos políticos e econômicos, havia também uma grande curiosidade em torno das terras desconhecidas que tomavam conta do imaginário popular, criando mitos e lendas sobre seres monstruosos e reinos fantásticos.

Vasco da Gama retornou de sua viagem às Índias em julho de 1499, causando grande entusiasmo em Portugal, devido à grande busca que se tinha pelas especiarias indianas¹³. Alguns meses depois, dia 9 de março de 1500, uma frota de treze navios saiu de Lisboa com destino às Índias, sob o comando de Pedro Álvares Cabral.

Não se sabe ao certo se estas embarcações chegaram ao Brasil por obra do acaso, devido a correntes marítimas, ou se já conheciam as terras brasileiras e sua chegada no novo território tinha sido intencional, como uma espécie de missão secreta ou ponto de descanso. De acordo com Fausto (2012), as documentações da época indicam que o destino era realmente as Índias, mas que a frota ao passar por Cabo Verde, acabou se afastando do litoral africano, tomando rumo oeste e chegando a Porto Seguro, litoral sul da Bahia, em 22 de abril de 1500.

De início, a “descoberta” do Brasil não causou entusiasmo. “O Brasil aparece como uma terra cujas possibilidades de exploração e contornos geográficos eram desconhecidos. Por vários anos, pensou-se que não passava de uma grande ilha” (FAUSTO, 2012, p. 16).

Até 1535, a principal atividade econômica nas novas terras era a extração de pau-brasil. Porém, as árvores não cresciam juntas, eram dispersas. Então quando a madeira se esgotou no litoral, passaram a recorrer aos índios para obtê-las, mediante trocas, pois conheciam o interior das florestas e estavam habituados a este tipo de tarefa na vida indígena. Os índios forneciam a madeira e farinha de mandioca em troca de tecidos, facas, canivetes e outros utensílios.

A constante ameaça da França à posse do Brasil por Portugal, visto que eles não reconheciam o Tratado de Tordesilhas¹⁴ e acreditavam que era possuidor de uma área apenas quem

¹³ A população europeia se alimentava especialmente de gado e sua carne era armazenada de forma precária, apenas com sal e sol. As especiarias indianas auxiliavam na conservação dos alimentos e a melhorar o sabor da carne (FAUSTO, 2012).

¹⁴ Tratado assinado por Portugal e Espanha em 7 de junho de 1494, que visava dividir a posse de novas terras descobertas através de uma linha imaginária que passava 370 léguas a oeste das ilhas de Cabo Verde. As terras à oeste da linha de Tordesilhas seriam espanholas e à leste seriam portuguesas (FAUSTO, 2012).

efetivamente a ocupasse, fez com que a Coroa portuguesa decidisse que era necessário ocupar e colonizar o Brasil.

Considerações políticas levaram a Coroa portuguesa à convicção de que era necessário colonizar a nova terra. A expedição de Martim Afonso de Sousa (1530-1533) representou um momento de transição entre o velho e o novo período. Tinha por objetivo patrulhar a costa, estabelecer uma colônia através da concessão não-hereditária de terras aos povoadores que trazia (São Vicente, 1532) e explorar a terra tendo em vista a necessidade de sua efetiva ocupação (FAUSTO, 2012, p. 18).

Como estratégia de ocupação efetiva das terras brasileiras, o rei Dom João III criou o sistema de administração territorial das capitanias hereditárias¹⁵, que tinha como objetivo dividir o Brasil em grandes terras e conceder a portugueses com relações diretas com a Coroa para explorar, administrar e proteger o território.

Ao instituir as capitanias, a Coroa lançou mão de algumas fórmulas cuja origem se encontra na sociedade medieval europeia. É o caso, por exemplo, do direito concedido aos donatários de obter pagamento para licenciar a instalação de engenhos de açúcar, análogo às “banalidades” pagas pelos lavradores aos senhores feudais. Mas, em essência, mesmo na sua forma original, as capitanias representaram uma tentativa transitória e ainda tateante de colonização, com o objetivo de integrar a colônia à economia mercantil europeia (FAUSTO, 2012, p. 19).

Com exceção das capitanias de São Vicente e Pernambuco, o sistema de capitanias fracassou. Aos poucos, as capitanias foram sendo retomadas pela Coroa, passando a pertencer ao Estado. A decisão de Dom João III de estabelecer o governo-geral do Brasil foi um passo importante na organização administrativa da colônia. Tomé de Sousa foi enviado ao Brasil como primeiro governador-geral (1549) e trouxe consigo mais de mil pessoas, inclusive os primeiros jesuítas.

Vinham com o governador-geral os primeiros jesuítas – Manuel da Nóbrega e cinco companheiros –, com o objetivo de catequizar os índios e disciplinar o ralo clero de má fama existente na colônia. Posteriormente (1533), criou-se o bispado de São Salvador, sujeito ao arcebispado de Lisboa, caminhando-se assim para a organização do Estado e da Igreja estreitamente aproximados. O início dos governos-gerais representou também a fixação de um pólo administrativo na organização da colônia. Obedecendo às instruções recebidas, Tomé de Sousa empreendeu o longo trabalho de construção de São Salvador, capital do Brasil até 1763 (FAUSTO, 2012, p. 21).

Instituir um governo-geral foi um esforço de centralizar a administração do Brasil, entretanto, as capitanias hereditárias só foram incorporadas totalmente ao Estado entre os anos de 1752 e 1754, causando grande dificuldade ao governador-geral de gerir toda a extensão do Bra-

¹⁵ Terras concedidas pela Coroa para pessoas físicas, podendo ser passado de pai para filho, que se tornavam possuidores, mas não proprietários, pois não podiam vender ou dividir as terras. Além disso, o rei tinha o direito de modifica-las ou até extingui-las (FAUSTO, 2012).

sil, pois ele não detinha todos os poderes. As capitânicas passavam muito tempo sem se comunicar com o governo-geral, sendo muito comum terem mais notícias de Portugal que das capitânicas vizinhas.

Após três décadas de esforço em garantir a posse do Brasil, a colonização começou a se estabelecer. Ao Brasil cabia fornecer à metrópole alimentos e minerais de grande importância, enquanto à Portugal cabia fornecer o incentivo à economia brasileira através de alguns poucos produtos exportáveis. O objetivo principal era atender os interesses de acumulação de riqueza da metrópole portuguesa, em especial da Coroa e de seus grandes comerciantes.

A produção em grande escala em terras tão vastas trouxe a demanda de uma grande mão-de-obra. E visto que o objetivo da colonização era exclusivamente abastecer a metrópole, e não criar uma economia autônoma no Brasil, o trabalho assalariado não era visto como interessante para Portugal.

Ao lado da empresa comercial, do regime de grande propriedade, acrescentemos um terceiro elemento: o trabalho compulsório. Também nesse aspecto, a regra será comum a toda a América Latina, ainda que com variações. Diferentes formas de trabalho servil predominaram na América espanhola, enquanto a escravidão foi dominante no Brasil. Por que se apelou para uma relação de trabalho odiosa a nossos olhos, que parecia semimorta, exatamente na época chamada pomposamente de aurora dos tempos modernos? Uma resposta sintética consiste em dizer que nem havia grande oferta de trabalhadores em condições de emigrar como semidependentes ou assalariados, nem o trabalho assalariado era conveniente para os fins de colonização. Dada a disponibilidade de terras, pois uma coisa era a concessão de sesmarias, outra sua efetiva ocupação, não seria fácil manter trabalhadores assalariados nas grandes propriedades. Eles poderiam tentar a vida de outra forma, criando problemas de fluxo adequado de mão de-obra para a empresa mercantil (FAUSTO, 2012, p. 22).

Primeiramente, escravizaram os índios. Entretanto, embora fossem muito mais baratos que os negros, os indígenas trouxeram muitos inconvenientes aos senhores. Além do muito divulgado de que a cultura indígena era incompatível com o trabalho intensivo e ostensivo exigido pelos europeus – como se alguma cultura fosse compatível com a escravidão –, o que diríamos que realmente foi determinante para a mudança da escravidão indígena para a escravidão negra seria que os índios tinham maiores e melhores condições de resistir. Os índios eram nativos, conheciam bem as terras, falavam a mesma língua e conseguiam organizar grandes rebeliões e fugas constantes; enquanto os negros eram propositalmente misturados, provinham de regiões diferentes trazidos para uma terra totalmente desconhecida.

Podemos distinguir duas tentativas básicas de sujeição dos índios por parte dos portugueses. Uma delas, realizada pelos colonos segundo um frio cálculo econômico, consistiu na escravização pura e simples. A outra foi tentada pelas ordens religiosas, principalmente pelos jesuítas, por motivos que tinham muito a ver com suas concepções missionárias. Ela consistiu no esforço para transformar os índios através do ensino em

“bons cristãos”, reunindo-os em pequenos povoados ou aldeias. Ser “bom cristão” significava também adquirir os hábitos de trabalho europeus, com o que se criaria um grupo de cultivadores indígenas flexível em relação às necessidades da Colônia (FAUSTO, 2012, p. 23).

Com a dificuldade de escravizar os índios e a facilidade em adquirir negros escravizados, o tráfico negreiro passou a ser um negócio muito atrativo e rentável, se tornando uma potencial fonte de acumulação de riqueza. O tempo de duração da escravidão indígena até a transição para a escravidão dos negros variou de região para região. Algumas aderiram a escravidão negra rapidamente, enquanto outras, como São Paulo, passaram a receber negros escravizados apenas a partir do início do século XVIII, após a descoberta das minas de ouro¹⁶.

A partir da década de 1570 incentivou-se a importação de africanos e a Coroa começou a tomar medidas por meio de várias leis para tentar impedir o morticínio e a escravização desenfreada dos índios (...). Só em 1758 a Coroa determinou a libertação definitiva dos indígenas. Mas, no essencial, a escravidão indígena fora abandonada muito antes, pelas dificuldades apontadas e pela existência de uma solução alternativa (FAUSTO, 2012, p. 23-24).

Os grandes pontos de importação de negros escravizados foram Salvador e Rio de Janeiro, cada um deles com organização própria e forte concorrência.

Costuma-se dividir os povos africanos em dois grandes ramos étnicos: os “sudanese”, predominantes na África ocidental, no Sudão egípcio e na costa norte do golfo da Guiné, e os “bantos”, da África equatorial e tropical, de parte do golfo da Guiné, do Congo, Angola e Moçambique. Essa grande divisão não nos deve levar a esquecer que os negros escravizados no Brasil provinham de muitas tribos ou reinos, com suas culturas próprias – por exemplo, os iorubas, jejes, tapas, haussás entre os “sudanese” e os angolas, bengalas, monjolos, moçambiques entre os “bantos” (FAUSTO, 2012, p. 24-25).

Apesar das bem diferentes condições de resistência dos índios, os negros também não aceitaram passivamente sua condição de escravo. Em menores proporções, visto as condições que falamos de que os negros eram misturados propositalmente, não falavam a mesma língua e, portanto, não conseguiam se organizar – eram muitas vezes até de tribos rivais –, porém a escravidão negra teve um forte histórico de resistência.

Seria errôneo pensar que, enquanto os índios se opuseram à escravidão, os negros a aceitaram passivamente. Fugas individuais ou em massa, agressões contra senhores, resistência cotidiana fizeram parte das relações entre senhores e escravos desde os primeiros tempos. Os quilombos, estabelecimentos de negros que escapavam à escravidão pela fuga e recompunham no Brasil formas de organização social semelhantes às africanas, existiram às centenas no Brasil colonial. Palmares – uma rede de povoados situada em uma região que hoje corresponde em parte ao Estado de Alagoas – foi um destes quilombos, e certamente o mais importante. Formado no início do século

¹⁶ Após a crise no mercado de açúcar brasileiro, durante o final do século XVII, Portugal precisou procurar novas formas de renda. Passou, portanto a estimular os brasileiros a explorar o interior do Brasil e buscar metais e pedras preciosas. Foi neste contexto que os bandeirantes encontraram minas de ouro em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso.

XVII, resistiu aos ataques de portugueses e holandeses por quase cem anos, vindo a sucumbir em 1695 (FAUSTO, 2012, p. 25).

Zumbi, líder dos rebeldes de Palmares e morto pelos portugueses em 20 de novembro de 1695, se tornou um símbolo de resistência dos negros escravizados, se fazendo presente em todas as manifestações do movimento negro até os dias de hoje.

Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura advéncia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado. Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente autóctone¹⁷ (FREYRE, 2002, p. 119).

A miscigenação étnica da população brasileira se deu desde o primeiro momento da chegada dos portugueses na nova terra. O contato dos brancos com os índios foi imediato. E faziam uso de sua cultura para superar as dificuldades encontradas para suprir suas necessidades. Tanto para as necessidades de trabalho, guerra e para penetrar e explorar a densa mata virgem, como para povoar a futura colônia através da procriação em larga escala entre brancos e índias.

Para a formidável tarefa de colonizar uma extensão como o Brasil, teve Portugal de valer-se no século XVI do resto de homens que lhe deixara a aventura da Índia. E não seria com esse sobejo de gente, quase toda miúda, em grande parte plebeia e, além do mais, moçárabe¹⁸, isto é, com a consciência de raça ainda mais fraca que nos portugueses fidalgos¹⁹ ou nos do Norte, que se estabeleceria na América um domínio português exclusivamente branco ou rigorosamente europeu. A transigência com o elemento nativo se impunha à política colonial portuguesa: as circunstâncias facilitaram-na. A luxúria dos indivíduos, soltos sem família, no meio da indiada nua, vinha servir a poderosas razões de Estado no sentido de rápido povoamento mestiço na nova terra. E o certo é que sobre a mulher gentia²⁰ fundou-se e desenvolveu-se através dos séculos XVI e XVII o grosso da sociedade colonial, num largo e profundo mestiçamento, que a interferência dos padres da Companhia salvou de resolver-se todo em libertinagem para em grande parte regularizar-se em casamento cristão (FREYRE, 2002, p. 120).

A vida sexual dos negros era duramente controlada e vigiada, cabendo ao senhor de engenho escolher os parceiros dos negros e promover seu casamento, com o objetivo de acabar a promiscuidade existente aos olhos da moral cristã e procriar filhos fortes e saudáveis para o trabalho escravo. A mestiçagem dos negros com os brancos ocorria através do estupro das mulheres negras escravizadas pelos senhores e seus filhos, que com este a moral cristã não se ofendia. Ao contrário, o estupro de negras era naturalizado na sociedade escravista.

Com relação ao sexo entre brancos e negros, a moral era mais condescendente diante da evidência dos frequentes nascimentos de filhos bastardos do senhor de engenho

¹⁷ Que ou quem é natural do país ou da região em que habita; nativo, aborígine, indígena (FERREIRA, 2008).

¹⁸ Cristãos que viviam nas terras da Península Ibérica ocupada pelos árabes (Idem).

¹⁹ Aqueles que têm títulos ou privilégios da nobreza (Ibidem).

²⁰ Gentio: aquele não-cristão, não civilizado, pagão; o índio (Ibidem).

com as escravas ou os filhos destes, que se iniciavam sexualmente com as negras. Para esses mulatos, que continuaram escravos, o destino reservado foi a dupla discriminação: a dos brancos que os consideravam negros e as destes que os consideravam brancos (OLIVEIRA, 2008, p. 54).

Conforme os negros eram tornados cristãos, ganhavam o direito de participar das missas e festividades da Igreja. Entretanto, este contato era bem controlado. Brancos, negros e mestiços tinham um espaço reservado, além de santos próprios de devoção. Nas igrejas, os brancos mais importantes da região sentavam-se bem à frente do altar, brancos menos importantes em seguida, depois os mestiços e negros livres e, por último, os negros escravizados convertidos. Os negros eram devotos de São Benedito²¹ e Nossa Senhora do Rosário²², santos negros, e os mestiços, de Nossa Senhora da Conceição Aparecida²³.

A separação entre brancos e negros imposta pela Igreja poderia ser observada, também, na criação de irmandade dos “homens pretos”. Os negros, impedidos de participar das irmandades dos brancos, foram reunidos em irmandades religiosas próprias, separadas segundo a cor da pele e a condição de escravo ou de liberto (OLIVEIRA, 2008, p. 58).

No próximo capítulo apresentaremos um breve histórico detalhando melhor a influência cultural de cada etnia e suas respectivas religiosidades, propiciando a miscigenação e sincretismo cultural que resultou na criação da religião umbandista.

²¹ Santo católico, italiano negro, descendente de negros escravizados oriundos da Etiópia. Beatificado em 1743 e canonizado em 1807. Homenageado em 5 de outubro.

²² A santa católica que se refere a aparição da Virgem Maria a São Domingos de Gusmão em 1208, na França, no qual a santa teria entregado o Santo Rosário ao mesmo. Homenageada em 7 de outubro.

²³ A atual padroeira do Brasil, refere-se à aparição de uma imagem de terracota da Virgem Maria encontrada por pescadores em 1717 após orar para a santa pedindo por peixes e serem atendidos. Homenageada em 8 de dezembro e 12 de outubro.

O Canto das Três Raças

Intérprete: Clara Nunes; Composição: Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro

Ninguém ouviu

Um soluçar de dor

No canto do Brasil

Um lamento triste sempre ecoou

Desde que o índio guerreiro foi pro cativo e de lá cantou

Negro entoou

Um canto de revolta pelos ares

No Quilombo dos Palmares

Onde se refugiou

Fora a luta dos Inconfidentes

Pela quebra das correntes

Nada adiantou

E de guerra em paz

De paz em guerra

Todo o povo dessa terra

Quando pode cantar, canta de dor

E ecoa noite e dia

É ensurdecedor

Ai, mas que agonia

O canto do trabalhador

Esse canto que devia

Ser um canto de alegria

Soa apenas

Como um soluçar de dor

2. O SINCRETISMO NA CONSTRUÇÃO DE UMA RELIGIÃO BRASILEIRA: Resgate de nossa ancestralidade

Nada surge do nada. Como já dissemos, toda religião é formada a partir de cultos e culturas passadas, através de ritos, mitos e simbologias anteriores, combinando-os e dando-lhes um novo significado, uma nova aparência. Assim como também ocorreu com o Judaísmo, o Cristianismo, Hinduísmo, entre outros.

Novas religiões, como a Umbanda, nascem da necessidade de dar novos significados a símbolos antigos, dando um novo sentido a nossas vidas. A juventude da Umbanda, “como um organismo vivo, nos possibilita reconhecer sua ancestralidade na forma de uma árvore genealógica, identificando suas ‘origens’” (CUMINO, 2015, p. 33).

Como uma religião nova, seus valores fundamentais são ancestrais, com base em cultos afros, nativos, kardecistas, católicas e, ainda, um pouco de cultos orientais, como o budismo e o hinduísmo, e da magia. A Umbanda resgata estes valores ancestrais, renova suas interpretações, ressignificando seus símbolos, que se acomodam e assumem uma identidade nova e única.

Portanto, para podermos pensar em uma religião umbandista, é necessário abordar a religiosidade brasileira de forma ampla, isto é, apresentar um panorama geral das religiões e cultos praticados no Brasil a fim de destacar os elementos multiculturais que influenciaram na construção e surgimento da Umbanda. Em outras palavras, precisamos discutir o cruzamento de culturas distintas que permitiram a mesclagem religiosa das etnias ameríndias, europeias e africanas.

Quando várias religiosidades se encontram, como ocorreu no Brasil, tende a haver, por um lado, a estratificação de uma delas, cujo simbolismo será considerado “superior” ou mais “verdadeiro” rejeitando-se os demais. Por outro lado, existirá a tendência de as religiões consideradas “inferiores” estabelecerem equivalências entre as divindades tidas como “superiores”, colocando-as num mesmo nível de valorização sem que isto, contudo, venha afetar significativamente as peculiaridades de cada religiosidade (OLIVEIRA, 2008, p. 32-33).

Para Bastide (1971), foi a homogeneidade do pensamento místico encontrado em todas as culturas e em todas as épocas que favoreceu a convergência das diversas práticas religiosas brasileiras.

Foram as semelhanças entre as religiões, mais do que o movimento de desagregação cultural exercido pela coerção senhorial, que permitiram o sincretismo entre Yurupari²⁴, Jesus e Oxalá²⁵. Foi a devoção aos inúmeros santos católicos que permitiu aos africanos estabelecerem um quadro de aproximações com o panteão iorubá. Na mesma linha de raciocínio, pode-se dizer que foi a semelhança entre o culto aos ancestrais dos negros bantos que aproximou a macumba carioca do kardecismo francês, na virada do século XIX para o século XX (OLIVEIRA, 2008, p. 33).

Em resumo, embora a Umbanda seja popularmente considerada uma religião de matriz africana, ou afro-brasileira, na realidade, ela é um sistema religioso com origem em diversas matrizes:

- Catolicismo – Sincretismo através do uso de imagens, orações e símbolos católicos; culto de Jesus Cristo e alguns santos católicos (a depender da vertente seguida na casa).
- Africana – Culto aos Orixás e sua complexidade cultural, espiritual, medicinal e ecológica; culto aos pretos-velhos.
- Indígena – Pajelança; sabedoria ancestral indígena em seus aspectos culturais, espirituais, medicinais e ecológicos; culto aos caboclos.
- Kardecismo – Estudo e uso da bibliografia e da Doutrina Espírita; trabalhos de cura e doutrina que se assemelham aos realizados no kardecismo; culto de médicos espirituais.
- Oriental – Estudo, compreensão e aplicação de conceitos como plana, chakra e outros; culto da Linha do Oriente e Linha Cigana.

O que se verificou no universo religioso do Brasil foi que as religiões, que aqui se encontraram, romperam seus limites e se amalgamaram, dando origem às novas formas de religiosidade: uma religiosidade mestiça (OLIVEIRA, 2008, p. 60).

²⁴ Herói divinizado pelos indígenas tupi-guarani, tucanos e aruaques. A lenda fala sobre um salvador. Yurupari quer dizer o mártir, o torturado, o sacrificado. Sobre essa lenda ver MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambás. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1979.

²⁵ Orixá, divindade ioruba. De acordo com a lenda, foi responsável pela criação do mundo, tarefa dada por Olorum, deus supremo, pai de Oxalá.

2.1. Sincretismo católico

A chegada dos portugueses e a colonização do Brasil, significou também a chegada e instauração da sua religião oficial: o catolicismo. Naquela época, início do século XVI, a Igreja Católica sofria uma grande crise causada pelas críticas dos movimentos reformistas e perdia um grande número de adeptos para as novas religiões protestantes²⁶.

Portanto, para além de instalar-se no Brasil, a expansão ocidental representou uma verdadeira oportunidade à Igreja Católica de ampliar consideravelmente sua influência mundial através da conversão dos índios. Para a Coroa portuguesa, a conversão dos nativos ao catolicismo também era vantajosa, visto que a evangelização os tornavam submissos aos interesses da metrópole.

A Igreja no Brasil nasce com a estruturação de uma sociedade subordinada e dependente do sistema capitalista-mercantil em expansão, no qual a colônia devia abastecer a metrópole com metais preciosos e produtos agrícolas. Neste contexto, a catequese dos gentios e a integração da fé cristã na vida cotidiana do novo mundo faziam parte de uma estratégia de governo e peça fundamental ao exercício do poder, legitimando a colonização (OLIVEIRA, 2008, p. 34).

Até hoje, o catolicismo é considerado a religião oficial do Brasil, de forma que esta religião é tão absorvida no inconsciente da sociedade brasileira que mesmo pessoas não-católicas (de outras religiões, de nenhuma religião e até mesmo ateus), ainda fazem uso de práticas católicas em seu dia-a-dia. Desde simples orações, uso de imagens na carteira ou em casa, até mesmo o batismo de crianças e a missa de sétimo dia para falecidos.

O Cristianismo faz parte da cultura do Brasil e está profundamente enraizado no inconsciente coletivo do povo brasileiro; mesmo quando se tornam budistas, não deixam de se considerar cristãos por encontrar enorme coincidência entre a ética budista e a de Cristo. O mesmo ocorre com as outras religiões; candomblecistas, umbandistas, kardecistas, hare-krishnas e até alguns muçulmanos brasileiros se consideram cristãos, senão abertamente, ao menos na intimidade com os amigos tal fato é revelado (CUMINO, 2015, p. 63).

Para falar sobre essa permanência do catolicismo ainda hoje no interior da mente dos brasileiros, precisamos analisar o período colonial. Neste período, ser católico era obrigatório. Cultuar outra fé, qualquer que fosse, era extremamente perigoso, era correr risco de ser preso, torturado e até mesmo morto.

Professar outra fé que não fosse a cristã era correr o risco de ser considerado herege e, também, inimigo do rei cujo poder provinha de Deus. Naquela época, a Igreja Ca-

²⁶ Movimento reformista cristão, iniciado no começo do século XVI por Martinho Lutero, contrário a práticas do catolicismo romano medieval que resultou na Reforma Protestante e, posteriormente, em novas religiões cristãs.

tólica portuguesa dispunha da mais violenta e arbitrária das formas de controle e repressão aos desviantes do catolicismo: o tribunal do Santo Ofício da Inquisição²⁷ (OLIVEIRA, 2008, p. 42).

No Brasil o tribunal da Inquisição não chegou a se instalar, entretanto, em suas visitas ao país, processou muitos brancos, negros e índios por feitiçaria ou luxúria, resultando no confisco de bens, deportação e julgamento em Portugal. Até mesmo brancos, senhores bens sucedidos no empreendimento colonial, sofreram o confisco.

Diante deste clima de medo criado pelas denúncias, visitas, deportações, repressões e confisco, os brasileiros reagiram de maneira bem inteligente: criaram um catolicismo ostensivo, patente aos olhos de todos, praticado sobretudo em lugares públicos, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora e santos. Todos tinham que ser muito católicos para garantir a sua posição na sociedade, e não cair na suspeita de heresia (HOORNAERT, 1991, p. 16 *apud* OLIVEIRA, 2008, p. 42).

Portanto, para se proteger, a vida cristã católica precisava estar bem estabelecida na vida pública brasileira. Dessa forma, o catolicismo ostensivo era uma tática de sobrevivência. Via-se manifestações de fé católica em toda parte.

Era comum, nesse período, comércios serem batizados com nomes de santos católicos, por exemplo. Inclusive, a empresa colonial era vista pela Coroa como uma empresa sagrada, uma espécie de missão divina dada aos brancos iluminados com o conhecimento e fé superior.

Dom João III afirmara, em carta a Tomé de Souza, que a principal motivação para povoar o Brasil era a conversão dos indígenas à fé católica. Isso nos leva a acreditar que as navegações eram encaradas como “cruzadas”, que os índios eram gentios a serem convertidos e a luta contra os indígenas eram uma “guerra santa” (OLIVEIRA, 2008, p. 43).

Os portugueses se consideravam verdadeiros missionários de Deus, visto que consideravam, inclusive que o seu Rei era um rei escolhido pelo próprio Deus devido ao mito fundador do reino de Portugal que diz que Dom Afonso I teria recebido uma mensagem de Deus o escolhendo para estabelecer seu império. De acordo com o Padre Antônio Vieira, jesuíta, “todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feito pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus e por isso mais propriamente seu”, portanto, “o português tem a obrigação de a crer e de a propagar”.

Foi com a intervenção da Coroa portuguesa que o catolicismo floresceu no Brasil e que todo o sistema católico adquiriu o significado de uma ideologia para o Estado: o batismo tornou-se a redenção do cativo; a missa tornou-se um instrumento de confraternização entre brancos e índios; e a escravidão negra tornou-se um meio de salvação e uma entrada para o reino de Deus (OLIVEIRA, 2008, p. 44).

²⁷ Instituição criada pela Igreja Católica para combater a heresia. Passou a ser usado para forçar a conversão de povos ao catolicismo, punindo brutalmente àqueles que insistissem em permanecer em suas religiões.

Assim, os índios foram sendo convertidos, em seguida, aos poucos, os negros também foram incluídos como passíveis de conversão, até que fosse estabelecida a conversão de todos os segmentos da sociedade brasileira.

Estabelecido os mecanismos de conversão de todos os segmentos da sociedade brasileira, o catolicismo foi se tornando cada vez mais integrado ao cotidiano da vida colonial, sendo vivido de modo intenso durante as festas, procissões, ladainhas e tantas outras atividades do extenso calendário anual da Igreja (OLIVEIRA, 2008, p. 44-45).

Podemos avaliar, portanto, que a Igreja Católica, através desta imersão no cotidiano da população brasileira, tinha uma função imprescindível: controle. Impedir o nascimento de uma consciência de classe dos trabalhadores explorados, promover um sentimento de conformismo entre eles com a sua condição social, ao mesmo tempo que representava conforto e lazer. Em outras palavras, podemos dizer que surgia no Brasil um catolicismo “patriarcal”, onde sua função era perpetuar o poder do Estado.

Assim, somos levados a pensar que o catolicismo patriarcal fazia do sacerdote um “padre capelão”, sem muita ligação com a hierarquia eclesial e nem com os fiéis, uma vez que, ao pregar a conformidade, procurava manter uma sociedade de ordens (OLIVEIRA, 2008, p. 46).

Por outro lado, paradoxalmente, as típicas práticas do catolicismo popular dos portugueses ganharam um caráter mágico na colônia, viabilizando a possibilidade de sincretismo deste com os cultos indígenas e afro-brasileiros.

Sincretismo é, por definição, a união de dois conceitos ou ideias, criando um terceiro derivado destes primeiros. Isto é, uma fusão harmônica de culturas distintas.

Segundo Aurélio Buarque de Holanda, sincretismo é uma palavra que significa: “amalgama de doutrinas ou concepções heterogêneas (de diferente natureza), fusão de elementos culturais diferentes, ou até antagônicos, em um só elemento, continuando perceptíveis alguns sinais originários (CUMINO, 2015, p. 64).

A prática católica de rogar aos santos em suas orações como mediadores da relação com Deus, fez com que os negros identificassem a similaridade dos santos com os Orixás, visto que as divindades africanas também eram intercessoras dos homens junto a Olorum, deus supremo na cultura iorubá.

Podemos, inclusive, chegar ao ponto de avaliar, de um lado, que existe um politeísmo²⁸ latente na religião católica; enquanto que, por outro lado, podemos identificar um latente monoteísmo²⁹ nas devoções iorubá, uma vez que existe no complexo panteão africano o conceito de divindade suprema (Olorum) que criou os demais orixás para auxiliá-lo a governar o universo. Como se pode notar, a religiosidade professada

²⁸ Sistema religioso que cultua mais de um deus.

²⁹ Sistema religioso que cultua apenas um deus.

pelo povo não era fruto de uma preocupação com a salvação eterna, mas uma incessante busca pela realização de múltiplas exigências da vida cotidiana (OLIVEIRA, 2008, p. 47).

A Igreja Católica proibia todas as práticas pagãs ou consideradas mágicas, porém não negava a existência da magia. Ao contrário, defendia que apenas as práticas mágicas realizadas pela Igreja eram divinas, enquanto as outras eram práticas diabólicas.

A missa e os sacramentos tinham, aos olhos do povo, a força de atos mágicos. O mistério da eucaristia – no qual o padre realiza a transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo, posteriormente ingerido pelos fiéis para que fossem absolvidos dos pecados – era tido como uma demonstração do poder divino. (...) o fascínio pelo pensamento mágico do qual a Igreja deliberadamente soube tirar vantagens para converter, reprimir e atrair os fiéis – está ligado ao poder do desejo e guarda toda a ilocidade vibrante, toda a paixão obstinada pela realização do que se deseja e que se nunca desespera (OLIVEIRA, 2008, p. 47-48).

Dessa forma, o sincretismo entre os cultos não é consequência apenas do contato entre culturas de povos de origens distintas. É consequência, principalmente, da intensificação das práticas mágicas dos índios e negros através do catolicismo. Assim, o padre não é mais visto apenas como um sacerdote, mas sim um feiticeiro capaz de manter a superioridade do homem branco sobre as outras etnias.

Neste sentido, a interferência da Igreja na vida cotidiana poderia ser percebida na medida em que persuadia os fiéis a aspirarem à vida eterna no céu como prêmio por uma vida terrena de sofrimento. O acultramento religioso visava promover a aceitação, por parte dos negros, da dura realidade da escravidão e diminuir o número de fugas, rebeliões, suicídios e abortos. Em contrapartida, o escravo enquanto cristão tinha direito de folgar aos domingos e dias santos. Os feriados religiosos não eram destinados apenas ao descanso, mas também aos festejos e celebrações que, de diversas maneiras, incluíam as populações afro-brasileiras – quer fosse pelo culto a santos negros como São Benedito e Nossa Senhora Aparecida; quer pela tolerância às músicas e danças, conhecidas genericamente como batuques (OLIVEIRA, 2008, p. 49).

Detentora do poder de determinar o certo e o errado, o bem e o mal, o sagrado e o profano, o catolicismo se tornou um limitador na mente dos brasileiros. Se por um lado a Igreja permitiu, de certa forma, a conservação de algumas tradições africanas, por outro lado, essa condição dependia da aceitação de sua condição social como “natural” e “justa”. Portanto, “o catolicismo promoveu no Brasil uma paz social que justificava o escravismo e o ‘genocídio cultural’ com base em arraigados preconceitos raciais” (OLIVEIRA, 2008, p. 50).

Podemos observar a presença do catolicismo na Umbanda, assim como em boa parte das religiões afro-brasileiras, com a presença física de Jesus, Virgem Maria e de outros inúmeros santos católicos através de imagens nos altares, nas datas comemorativas, no acentuado uso de velas, em diversas orações e até mesmo no conceito da prática à caridade, que é baseada em dogmas cristãos.

2.2. Povo indígena: cultura e rituais

A chegada dos portugueses no Brasil representou um absoluto genocídio da população indígena de forma descriteriosa. Apenas a necessidade de mão-de-obra para exploração da terra, assim como o aumento de fiéis a Igreja Católica em tempos de crise devido ao protestantismo, evitava a extinção completa da população indígena.

A presença portuguesa nos primeiros tempos da colonização representou um verdadeiro genocídio contra a população ameríndia. Os que não foram mortos, acabaram escravizados e convertidos a fé católica. Todavia, como costuma acontecer entre culturas diferentes que se encontram, os grupos indígenas não abandonaram totalmente suas crenças. Assim, ao mesmo tempo em que os índios associaram as divindades nativas aos santos e ao Deus dos católicos, estes associaram os “demônios” aos espíritos indígenas (OLIVEIRA, 2008, p. 35-36).

Quando os portugueses chegaram às terras brasileiras, encontraram uma população índia distribuída por toda a costa litorânea, que podem ser divididas em dois grandes grupos: tupis-guaranis e tapuias.

Os tupis também denominados tupinambás dominavam a faixa litorânea do norte até Cananéia, no sul do atual Estado de São Paulo; os guaranis localizavam-se na bacia Paraná-Paraguai e no trecho do litoral entre Cananéia e o extremo sul do que viria a ser o Brasil. Apesar dessa localização geográfica diversa, falamos em conjunto tupi-guarani, dada a semelhança de cultura e de língua. Em alguns pontos do litoral, a presença tupi-guarani era interrompida por outros grupos, como os Goitacazes, na foz do rio Paraíba, pelos aimorés no sul da Bahia e no norte do Espírito Santo, pelos tremembés na faixa entre o Ceará e o Maranhão. Essas populações eram chamadas tapuias, uma palavra genérica usada pelos tupis-guaranis para designar índios que falavam outra língua (FAUSTO, 2012, p. 14-15).

Devido ao genocídio da população indígena, aos poucos registros – e pouco precisos, devido aos fortes preconceitos e fantasias dos europeus – feitos na época de sua vida cotidiana e cultural, à perda e miscigenação cultural entre tribos no decorrer dos tempos por mortes e deslocamentos e ao fechamento das aldeias atuais para influências externas como forma de proteção em consequência de séculos de violência a este povo, é muito difícil definir ou reconstituir o que foram os cultos religiosos indígenas.

Os índios que se submeteram ou foram submetidos sofreram a violência cultural, as epidemias e mortes. Do contato com o europeu resultou uma população mestiça que mostra até hoje sua presença silenciosa na formação da sociedade brasileira. Mas, no conjunto, a palavra catástrofe é mesmo a mais adequada para designar o destino da população ameríndia. Milhões de índios viviam no Brasil na época da conquista, e apenas entre 300 e 350 mil existem nos dias de hoje (FAUSTO, 2012, p. 16).

Pelas poucas informações que se tem, comparando às práticas atuais de aldeias sobreviventes, o ponto central era o culto à natureza de forma divinizada, fazendo uso também de procedimentos mágicos para influenciar na vida das pessoas, plantas, animais e no mundo físico

como um todo. O pajé era quem tinha o conhecimento e o acesso aos espíritos da floresta, da magia, dos mortos, da premonição e da cura.

Pela intervenção e auxílio direto dos “bons” espíritos, o pajé poderia prever o futuro, fazer chover, interromper as tempestades e imunizar a tribo das pestes e proteger os guerreiros nas batalhas. A ingestão de alimentos e bebidas fermentadas em muitos grupos tinha uma função ritual (...). O uso de instrumentos mágicos, como chocalhos e adornos feitos com penas, era indispensável para o cerimonial do pajé. A fumaça derivada da queima do tabaco também assumia um papel ritualístico importante, pois apresentava a propriedade de restaurar a saúde (OLIVEIRA, 2008, p. 36).

Algumas das atribuições do pajé nos sugere uma assimilação da atividade sacerdotal a partir dos padres missionários, como, por exemplo, ouvir confissões e aspergir água benzida sobre as pessoas.

O ritual de aspersão de água tinha um caráter mágico e purificador. Tinha como objetivo imunizar a tribo contra doenças e proteger os guerreiros contra inimigos. A cerimônia consiste em encher grandes potes de barro falando algumas palavras e soprando dentro deles fumo de petun. Em seguida, os índios dançam em círculos. Por fim, o pajé mergulha um ramo de folhas nos potes e asperge sobre os índios ou cada um pega um pouco da água em cuia para se banhar.

Oliveira (2008) afirma que o caráter descentralizador e politeísta do sistema religioso indígena dificultava a conversão ao monoteísmo da religião Católica, visto que eles não conseguiam identificar um único deus onipotente e superior a outras divindades. Tupã, deus dos raios e trovões, por exemplo, não era considerado um deus supremo, apenas foi associado ao deus cristão devido a crença de que essa divindade morava no céu.

Assim, para catequizar os indígenas, os missionários combatiam os hábitos e crenças que julgavam mais hediondos e pecaminosos, como a antropofagia, a magia e a poligamia. Contudo, para que assimilassem melhor a espiritualidade cristã, os jesuítas deixavam que eles adaptassem ao catolicismo práticas que não ofendessem aos princípios da doutrina católica (...). Sob essas condições, a conversão do gentio se fez pela união das crenças que lhe eram peculiares com as crenças católicas. As Santidades, movimento comum no final do século XVI em que as práticas indígenas somavam-se à devoção aos santos católicos, foi um dos mais significativos exemplos desse sincretismo (OLIVEIRA, 2008, p. 38).

Desta forma, o índio, mesmo que convertido ao catolicismo, não deixou de acreditar nos próprios deuses, de cultivar os espíritos das florestas ou de reverenciar os ancestrais da tribo.

Na Umbanda, podemos perceber mais claramente a influência e a importância da cultura indígena na manifestação dos espíritos denominados **Caboclos**. “A tradição ameríndia é evocada pelos umbandistas como um elo de ligação direta com os povos do Brasil nativo e sua espiritualidade” (OLIVEIRA, 2008, p. 39). Este personagem é baseado numa ideia romântica de natureza, visto como a representação de qualidades que se vinculam ao estado selvagem –

que ainda não fora contaminado pela civilização. Os caboclos, portanto, se apresentam como personagens altivos, orgulhosos e indomáveis, isto é, com características de um Brasil anterior à colonização.

De sua raiz indígena a Umbanda recebe o amor à natureza e a influência do xamanismo caboclo e da pajelança, bem como o uso do fumo, que é considerado erva sagrada para os índios. Um culto irmão da Umbanda, o *Catimbó*, *Jurema* ou *Linha dos Mestres da Jurema*, também realiza trabalhos com entidades espirituais de forma muito parecida com esta, sob influência direta do Toré, que é uma prática essencialmente indígena (CUMINO, 2015, p. 56).

O culto Jurema contribuiu tanto para a Umbanda, que há, inclusive, quem diga que a Jurema é “mãe da Umbanda”. De acordo com Cumino (2015), o Toré e a Jurema são vivos até hoje nas tribos Kariri-Xocó, que são consideradas as guardiãs da Jurema. O termo Jurema é usado na Umbanda frequentemente como referência a uma entidade cabocla ou, em outras ocasiões, a uma cidade espiritual onde moram os caboclos.

São os Caboclos verdadeiros mentores da Umbanda, apresentando-se como linha de frente e de comando dentro da religião, sendo, na maioria das vezes, quem responde pela “chefia” e pela responsabilidade do que é realizado dentro de uma Tenda de Umbanda (CUMINO, 2015, p. 57).

Oliveira (2008) aborda que este modelo indígena umbandista denominado caboclo é rejeitado por parte dos atuais representantes dos grupos indígenas, visto que este termo é carregado de históricas conotações pejorativas, isto é, o termo *caboclo* era designado a índios “mansos”, que se submeteram a dominação das elites luso-brasileiras.

Tanto Oliveira (2008), quanto Cumino (2015), afirmam que provavelmente há uma influência do romantismo indígena de José de Alencar na idealização dos caboclos da Umbanda.

Existe um saudosismo do “bom índio”, retratado por José de Alencar, mais ainda da mística desse povo, com suas magias e conhecimento da flora, fauna e botânica dessa terra, que oculta tantos segredos e mistérios ao europeu, que profanou as florestas sagradas, destruiu cidades, templos e campos-santos. Somos ignorantes no que se refere à sabedoria espiritual e natural desse povo; muitos de nós nem imaginam como o índio relacionava-se com o mundo à sua volta. Agora, neste mundo pós-moderno³⁰, estamos tentando redescobrir os valores e a “bioética” da raça vermelha, que tratava a terra como sua mãe e os animais como seus irmãos (CUMINO, 2015, p. 63).

Entretanto, contrariando os índios atuais sobreviventes, a crença umbandista e outros pesquisadores, Oliveira (2008) destaca que o índio-caboclo cultuado na Umbanda é, na verdade,

³⁰ Discordamos da afirmação do autor que vivemos num mundo pós-moderno, defendemos que vivemos numa sociedade moderna, dividida em classes sociais, e o trabalho como central nas relações sociais do capitalismo. Entretanto, concordamos com a afirmação da mudança de comportamento sobre o índio com o passar dos anos, ao menos no que tange o imaginário da sociedade.

um índio semiaculturado pela convivência com a civilização devido a sua fala de um português coloquial, com sotaque próprio e mesclado com o idioma nativo.

2.3. Cultura negra: bantos, ioruba e Candomblé

Falar de religião afro-brasileira significa falar da cultura dos povos africanos em solos brasileiros, isto é, os traços culturais africanos que resistiram aos impactos sociais e culturais com a mudança de país e de condição de vida somados à cultura local encontrada e imposta. Portanto, a África não é o foco deste tema, e sim o produto deste encontro de culturas, absorvendo e resistindo, resultando no sentido da palavra afro-brasileiro.

Assim, o único ponto de resistência foi a superestrutura cultural, ou seja, a maneira de sentir, de pensar e de se relacionar com o sagrado. E, até mesmo este, precisou se adaptar à nova realidade social: inter-relações com o senhor e com os grupos culturais diferentes (OLIVEIRA, 2008, p. 50-51).

As populações negras escravizadas eram bastante mistas, porém dois grandes conjuntos de grupos prevaleceram majoritariamente no tráfico negreiro: os bantos e os sudaneses.

Os bantos englobavam as populações oriundas do antigo reino do Congo, que hoje compreende as regiões localizadas no atual Congo, Angola, Gabão, Moçambique e Zaire (...). Os escravos de origem banto foram espalhados por quase todo o litoral brasileiro e pelo interior, principalmente, Minas Gerais e Goiás (OLIVEIRA, 2008, p. 51).

Calcula-se que os bantos tenham sido o maior número de escravos no Brasil. Portanto, podemos observar uma presença determinante da cultura banto na cultura brasileira, tanto no aspecto religioso (macumba, vudu), quanto no musical (samba, mambo, rumba) ou até mesmo, como diz Oliveira (2008), estético (cubismo, arte Naif, carnaval). Podemos visualizar a herança da religiosidade banto na Umbanda em alguns dos elementos ritualísticos: música, dança, transe, pomba, plantas, pedras, pontos riscados, simbolismo das cores, etc. “A contribuição da tradição banto destaca-se também por meio de elementos filosóficos como o culto aos mortos, o culto à natureza e o dogma da reencarnação³¹” (OLIVEIRA, 2008, p. 52).

Os sudaneses englobam o segundo maior grupo de negros escravizados no Brasil, originário da África Ocidental e viviam em regiões que hoje são conhecidos por Nigéria Benin (antiga Daomé) e Togo. Os outros grupos são, entre outros, os iorubás ou nagôs (keto, ijexá, egebá, etc), os jeje (ewe ou fon) e os fanti-axantis.

³¹ A crença na capacidade de uma pessoa morrer e depois renascer em outro corpo.

Ainda que os povos bantos tenham chegado ao Brasil antes dos iorubás, a acentuada influência destes últimos demonstra que a liderança iorubá foi aceita e reforçada pelas demais etnias africanas. Ligiéro acredita que foi a conservação do idioma iorubá o fator mais importante para o predomínio desta cultura sobre a cultura banto. “É na língua que se encontra codificada grande parte das informações que constituem a identidade de um povo, e os demais idiomas africanos presentes no Brasil já se teriam fragmentado com o tempo” (OLIVEIRA, 2008, p. 60).

De acordo com os autores acima, esse domínio dos iorubás no contexto afro-brasileiro também é atribuído a uma certa diplomacia na organização cultural-religiosa dos terreiros, pois além de agruparem num único templo as divindades cultuadas separadamente até então nas regiões africanas, os iorubás incorporaram ao seu panteão as divindades Nanã, Obaluaê e Oxumarê – a tríade de orixás daomeanos (nigerianos), “e, também, reservaram um discreto espaço para entidades de ascendência congolosa e ameríndia: caboclos, pretos velhos e exus, no mais das vezes agrupados sob o nome genérico de ‘eguns’ (espíritos dos mortos)” (OLIVEIRA, 2008, p. 61).

No período da escravidão e tráfico negreiro, vieram para o Brasil africanos de diferentes culturas e, assim, já nascia um sincretismo entre eles. Orixás Nagô se identificavam com os Voduns Gêge, e estes com os Inquices de Angola, originários de regiões distintas da África, com língua e cultos diferentes, mas parecidos na essência. Desse ponto, para identificar os Orixás com santos católicos, foi algo totalmente natural (CUMINO, 2015, p. 64).

Pode-se dizer, sem medo de errar, que os negros africanos eram simplesmente sequestrados de suas casas, suas famílias e suas vidas na África. Eram transportados de forma cruel e desumana nos navios negreiros, alimentados de pão e água (quando eram), onde um número incontável deles morria e eram simplesmente jogados ao mar. Os que sobreviviam, eram vendidos aos fazendeiros como se fossem gado, avaliados por músculos e dentes, e eram obrigados a trabalhar dia e noite, sem direito a descanso e sob pena de castigos físicos torturantes.

O regime de produção escravista fez com que membros de reinos, clãs e linhagens; aliados e inimigos; caçadores, guerreiros e agricultores; sacerdotes e cultuadores de antepassados; fossem brutalmente retirados de um contexto social, político e religioso próprio para se tornarem mão de obra numa terra distante, numa sociedade diferente, na qual não lhes conferiam o *status* de pessoas. Eram vistos como meras “peças”, compradas e revendidas como coisa. Sob este regime, os escravos ficavam à margem do convívio social. De um lado, estava o modelo dominador da família patriarcal da casa-grande, no qual o senhor de engenho governava absoluto, tendo sob suas ordens mulher e filhos, clero e autoridades civis. De outro, estavam os valores e tradições culturais trazidos da África que, a todo custo, precisavam ser conservados (OLIVEIRA, 2008, p. 53).

Como já foi dito, o catolicismo passava por uma crise devido o movimento protestante, portanto era de interesse não só da metrópole e dos senhores (como forma de “amansar” os negros), como também da própria igreja o aumento de número de fiéis convertidos ao catolicismo. Portanto, assim como com os índios, aos poucos, os negros também passaram a ser

considerados “possuidores de alma” e, assim, passíveis de salvação com a catequese e a conversão cristã. “Primeiro, o catolicismo fora imposto aos escravos como religião oficial. Depois, para atrair a crescente clientela de negros livres, a Igreja criaria a irmandade dos pretos, canonizaria santos negros e incorporaria manifestações culturais de origem africana em rituais católicos” (OLIVEIRA, 2008, p. 44).

A Igreja Católica, os jesuítas e sua catequese dos negros não promoveram mudança ou benefício algum nas condições desumanas de trabalho e nos degradantes castigos físicos aos quais eram submetidos. Pelo contrário, esta atitude fazia com que a catequese e a manutenção da escravidão andassem de mãos dadas, pois era ensinado aos escravos a resignação e a obediência ao senhor de engenho como forma de alcançar o céu e redimir os pecados das próprias almas, fazendo uso, inclusive, da comparação entre o sofrimento da vida do escravo com o de Jesus Cristo.

A vida sexual dos negros também era vigiada para que se pudesse combater o pecado da promiscuidade e preservar a moral católica. Os casais se formavam a partir da preferência do senhor de engenho, tendo em vista a procriação de filhos saudáveis para o trabalho na lavoura, e o casamento era abençoado pelo padre local (OLIVEIRA, 2008, p. 54).

Em acordo com a Coroa portuguesa, o papel da Igreja era converter os negros, transformá-los de pagãos e pecadores em obedientes cristãos conformados com sua condição de escravo.

A Igreja, vinculada aos interesses mais diversos, ora tentava disciplinar a vida religiosa dos escravos, ora fazia vista grossa às danças, cânticos e rezas realizadas em domingos e feriados santificados, nos terreiros das fazendas, em frente às senzalas. Nessas ocasiões, os padres preferiam acreditar na justificativa de que os “batuques” eram homenagens aos santos católicos feitos na língua natal. O colonizador português quando admitia os batuques, era porque, além de considerá-los como uma diversão inofensiva (folclore), julgava necessário haver certa dose de diversão em benefício do próprio rendimento do trabalho (OLIVEIRA, 2008, p. 54-55).

Vemos, portanto, que determinados cultos negros eram tolerados a depender da sua forma e da “boa vontade” do senhor de engenho, isto é, faziam vista grossa às pequenas socializações com cânticos, sons e danças, desde que não ofendessem a moral cristã e que houvesse um certo retorno ao senhor de engenho no rendimento do trabalho, especialmente no comportamento conformado a sua condição de escravo. Entretanto, a religiosidade negra foi implacavelmente combatida com as armas mais desumanas e humilhantes que os brancos conheciam. A prática da magia pelos negros era vista como cultos demoníacos pelos brancos, em especial aos olhos das autoridades da Igreja Católica.

O tribunal do Santo Ofício da Inquisição, durante visita ao Brasil, perseguiu e condenou muitos negros por considerar os batuques, com cantos e danças frenéticas, como invocações ao demônio – à semelhança dos sabás europeus³². O transe dos negros era visto como demonstração de possessão demoníaca e as adivinhações, sacrifícios e outras práticas mágicas eram classificadas como bruxaria, “magia de negro”. Como se vê, a religião africana era considerada coisa do mal, do diabo e ofensiva ao deus católica (OLIVEIRA, 2008, p. 55).

Após serem convertidos ao catolicismo, os negros e mestiços ganhavam o direito de participar das missas, eventos e de frequentar a igreja dos senhores. A religião católica promovia, portanto, certa aproximação entre negros e branco, facilitando o contato entre estas classes opostas, claramente definidas pela cor. Porém, a Igreja necessitava controlar essa aproximação, a fim de manter os grupos de negros e mestiços submissos aos brancos dentro e fora das igrejas.

Tornados católicos, os negros escravos e a população mestiça tinham o direito de frequentar a missa e as igrejas dos senhores. Contudo, só faziam isso em espaços reservados a eles, como nos pórticos de onde assistiam a missa de pé. A nave principal ficava reservada às famílias senhoriais, as quais ocupavam os bancos de acordo com a riqueza e o prestígio que desfrutavam na sociedade. Quanto mais rica e poderosa, mais próximas ficavam do altar (OLIVEIRA, 2008, p. 57).

Ao participar destes espaços religiosos da Igreja Católica, o negro levava consigo seu próprio modo de ser e de culto, com a alegria, a música e a dança, influenciando fortemente no catolicismo e transformando as cerimônias, no que mais tarde chamariam de catolicismo popular.

Essas transformações trouxeram consigo investidas da elite branca contra estas mudanças, exigindo o culto católico conservador. Isto fez com que a Igreja, em muitos casos, proibisse a realização das cerimônias dos negros junto com as festas católicas. Sendo assim, os negros, impedidos de participar das festividades católicas dos brancos, foram reunidos em irmandades religiosas próprias.

Estas irmandades, criadas pelos jesuítas em 1586, eram o espaço possível para a doutrinação coletiva e visavam atrair os negros – através da devoção aos santos de cor preta – às obrigações sacramentais prescritas pelo Concílio de Trento. Em geral, as irmandades reuniam escravos de uma mesma nação africana e muitas vezes eram exclusivas de homens ou de mulheres (...). As irmandades religiosas seriam uma das poucas vias de acesso à experiência da liberdade e ao reconhecimento social (OLIVEIRA, 2008, p. 59).

É importante destacar que no século XVIII não havia a perspectiva abolicionista do século XIX, portanto o escravo almejava apenas a alforria. Quando não era possível, procurava outros meios de fugir do controle absoluto do senhor, mesmo que apenas em alguns aspectos

³² Os sabás ou Sabbats são oito datas relacionadas às estações do ano, épocas de plantio, colheita e lactação de animais. Os pagãos europeus realizavam rituais para cultuar divindades ligadas à natureza a fim de conseguir boas produções. Ainda hoje esses rituais são realizados de forma contemporizada por bruxas, magos e wiccanos.

de sua vida cotidiana. No universo escravista daquela época, a liberdade seria escolher seus parceiros conjugais, ter permissão para frequentar festas e batuques ou filiar-se a uma irmandade.

Essas irmandades se tornaram muito importantes na vida dos negros, pois tinham uma forte perspectiva de auxílio mútuo, inclusive, através da contribuição de afiliados, em compras de alforria, pagamento de advogados para demandas de um escravo contra o seu senhor, assegurar um enterro cristão digno, construção de igrejas próprias para negros e que, mais tarde, teriam contribuído para a criação dos primeiros candomblés.

Nos terreiros jeje-nagô as imagens de santos católicos aparecem em partes externas do templo, contudo o assentamento da energia estava mesmo nas pedras sagradas que se encontram veladas sob panos e plantas dos altares, escondidas da curiosidade e do preconceito (OLIVEIRA, 2008, p. 60).

Em outras palavras, o culto dos Orixás era feito de forma disfarçada, a fim de evitar retaliações preconceituosas da elite católica branca.

Para manter sua liberdade de culto, ainda que restrita ao ambiente da senzala, ou, de modo escondido, nos pontos de força da natureza ligados a cada Orixá, os escravizados recorreram ao sincretismo religioso, associando cada Orixá a um santo católico. Tal associação também apresenta caráter plural e continuou ao longo dos séculos, daí a diversidade de associações sincréticas (BARBOSA JR, 2016, p. 35).

Para concluir, podemos dizer que a fé dos negros nas suas divindades esteve inicialmente disfarçada nas danças e cantos que faziam no culto aos santos católicos. Mas que, entretanto, num segundo momento, essa fé se dirigiu tanto a uns como a outros. Isto é, assim como os índios, os negros continuaram acreditando nos seus Orixás ao mesmo tempo em que se consideram cristãos.

A origem africana na Umbanda é objeto de muitos debates entre os intelectuais da religião. Por a palavra “umbanda” já existir na África antes de surgir a religião no Brasil, causa algumas confusões sobre uma possível origem principal da Umbanda, mesmo que, embora ambas se refiram a práticas rituais religiosas, aqui e lá possuem semelhanças e diferenças, elas estão longe de ser a mesma coisa.

Em nosso ponto de vista, a Umbanda tem várias origens diferentes; africana é uma delas, com a mesma importância das outras. Ainda assim, houve, no meio umbandista, aqueles que defendessem “A” origem africana como uma única fonte original, e outros ainda, que vieram a manipular essa mesma origem para desacreditá-la, apenas como uma passagem da mesma Umbanda pelo continente africano (CUMINO, 2015, p. 47).

O racismo³³ impregnado na sociedade, inclusive no interior da Umbanda, pode ser demonstrado na teoria da evolução muito utilizada pelos intelectuais naquela época e que ainda é utilizado hoje, porém de forma mascarada. Esta teoria se baseia no conceito de que todas as religiões evoluem, logo, a Umbanda também evoluiu, sendo ela, portanto, a evolução dos cultos “primitivos” e “arcaicos” dos povos africanos.

Essa ideia de evolução da religião é presente no positivismo de Augusto Comte, que acredita que a Religião era uma evolução da magia e que seria também superada pela ciência; teoria esta que animou todo um discurso durante o período chamado de “Mundo Moderno”. Observamos o mesmo “pensamento moderno” na Igreja Católica (antes do Concílio Vaticano II, 1962-1965), acreditando que as outras religiões um dia evoluiriam até tornarem-se cristãs. O próprio Espiritismo tem correntes de pensadores que concordam com essa ideia evolutiva, pois “quanto todos conhecerem as verdades de Kardec, tornar-se-ão espíritas” (CUMINO, 2015, p. 49).

Nada de novo. Sempre consideram a religião do outro menos que a sua. Se é mais antiga, é arcaica; se é mais nova, é uma “seita”. Hoje, teoricamente, essa teoria está ultrapassada, e quem ainda faz uso dela, mesmo que de forma implícita, apenas demonstra intolerância religiosa e, em grande parte dos casos, racismo, visto que as religiões de origem afro-brasileiras são as mais discriminadas no Brasil num discurso crítico disfarçado de filosofia e ciência.

Uma grande dúvida que existe dentro do senso comum e entre os leigos é sobre a diferença entre Umbanda e Candomblé. Bem, existem muitas. Porém, a grosso modo, a principal característica que diferencia as duas religiões, embora tenham uma raiz em comum e a história de luta pela legitimação relativamente parecida, podemos dizer que

As duas religiões se opõem como dois polos de um mesmo ímã: um representa o Brasil e o outro a África. A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-indígenas na moderna sociedade brasileira. O Candomblé, ao contrário, significa a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. Desta forma, se inscreve uma ruptura entre a Umbanda e o Candomblé: para a primeira, a África deixa de constituir em fonte de inspiração do sagrado – o que é afro-indígena torna-se brasileiro –; e para o segundo, a África conota ideia de um retorno nostálgico à mãe-terra (OLIVEIRA, 2008, p. 74).³⁴

Assim como podemos ver os índios nativos representados na Umbanda pelos Caboclos, também encontramos estes negros escravizados representados pelos **Pretos-velhos**, o que seriam espíritos de negros que foram escravizados durante sua vida terrena.

³³ Preconceito e discriminação de determinada etnia em detrimento de outra baseada em percepções sociais. Isto é, a exaltação de uma etnia – geralmente a branca – através da inferiorização de outra – geralmente a negra, no caso do Brasil.

³⁴ Para mais informações da diferença entre Umbanda e Candomblé, ler ORTIZ (1999).

2.4. Doutrina kardecista

Hippolyte Léon Denizard Rivail, usando o pseudônimo Allan Kardec, fundou o espiritismo – ou kardecismo – na França, a partir das suas obras publicadas entre 1857 e 1868. Intrigado após observar e analisar as chamadas “mesas girantes”³⁵, o professor Rivail foi estudar este e outros fenômenos como a chamada “incorporação”³⁶ e outros “fenômenos mediúnicos”³⁷ e anímicos através da metodologia científica de observação (OLIVEIRA, 2008).

Inseriu-se no contexto religioso da modernidade quando definiu os termos de “que a Doutrina Espírita ou o Espiritismo tem por princípios as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível” (KARDEC, 2009, p. 7). Segundo ele, o espiritismo aliará ciência, filosofia e religião, buscando uma melhor compreensão não só do universo tangível (visível), como também do universo transcendente (invisível).

Cumino destaca que “Kardec é cientista e pesquisador, um homem do mundo moderno positivista” (2015, p. 42). Em Oliveira, “Stoll sublinha que os argumentos do filósofo francês reproduziam também a visão científica da época, (...) no qual procurou conciliar a razão e a fé na questão da origem da raça humana” (2008, p. 62).

A literatura e a escrita foram importantes instrumentos de divulgação da doutrina de Allan Kardec. O grupo liderado por Teles de Menezes foi responsável pela edição do primeiro jornal espírita no país: *Echos de Além-Túmulo*, editado em 1869 (...). Em 1875, a Livraria Garnier lançou a primeira versão em português de *O Livro dos Espíritos*. A reação da imprensa foi de profundo repúdio (...). Naquele mesmo ano, Garnier lançaria mais três títulos espíritas: *Como e porque me tornei espírita*, de J. B. Borneau, e mais duas obras de Kardec, *O Livro dos Médiuns* e *O Céu e o Inferno* (OLIVEIRA, 2008, p. 63).

Ainda de acordo com Oliveira (2008), no Brasil, o primeiro centro espírita foi fundado em 1865 por Luís Olímpio Teles de Menezes, em Salvador, o *Grupo Familiar do Espiritismo*. Porém, desde o início desta década já se realizavam sessões secretas na Corte. Depois da literatura, a Federação Espírita Brasileira (FEB), fundada em 1884, também foi muito importante para a divulgação da doutrina espírita pelo país, além de ter sido fundamental na orientação doutrinária de grupos espíritas e representá-los institucionalmente.

De modo bastante resumido, a doutrina kardecista postula que a vida transcorre num universo temporal e causal, no qual os indivíduos recebem de volta os resultados das próprias ações passadas³⁸. Nesse contexto, o egoísmo seria a fonte de todos os males

³⁵ Um tipo de sessão espírita que se consiste em pessoas sentarem em torno de uma mesa, colocar as mãos sobre ela e esperar que ela se movimente.

³⁶ Ato de um espírito fazer uso do corpo material de uma pessoa para se comunicar.

³⁷ Fenômenos originários do contato de espíritos com os seres vivos.

³⁸ Também conhecido em nesta e em outras doutrinas como carma e darma ou *karma* e *dharma*.

e a caridade a fonte de todas as bênçãos. O trabalho do encarnado³⁹ na Terra, pautado pelo bem comum, é tido como um pré-requisito para a evolução espiritual e a conquista de dimensões superiores de existência, objetivo que seria buscado incansavelmente através de sucessivas encarnações. Do mesmo modo, enfatizam-se o livre-arbítrio e a força de vontade como peças-chaves no caminho da espiritualização da espécie humana. Todas essas considerações são vistas como consequências lógicas da eternidade da alma, cuja realidade é, para Kardec, dedutível a partir da observação metodológica de fenômenos mediúnicos-espirituais (OLIVEIRA, 2008, p. 62).

Do ponto de vista religioso, o espiritismo crê em Deus. Entretanto, Deus estaria inacessível aos homens devido a uma distância desconhecida pelos encarnados.

1 – Que é Deus?

– Deus é a inteligência suprema, causa primeira de todas as coisas.

2 – Que se deve entender por infinito?

– O que não tem começo e nem fim; o desconhecido; tudo o que é desconhecido é infinito.

3 – Poder-se-ia dizer que Deus é o infinito?

– Definição incompleta. Pobreza da linguagem dos homens, que é insuficiente para definir as coisas que estão acima de sua inteligência.

Deus é infinito em suas perfeições, mas o infinito é uma abstração. Dizer que Deus é o infinito é tomar o atributo pela própria coisa, e definir uma coisa que não é conhecida, por uma coisa que também não o é.

4 – Onde se pode encontrar a prova da existência de Deus?

– Num axioma⁴⁰ que aplicais às vossas ciências: não há efeito sem causa. Procurai a causa de tudo o que não é obra do homem, e vossa razão vos responderá (KARDEC, 2009, p. 35).

Portanto, os espíritos desencarnados encontram-se mais próximos. E estes teriam a missão de ajudar a humanidade como meio de expiar suas faltas passadas e, assim, progredir em busca da perfeição. De acordo com os espíritas, o universo estaria constituído por diferentes planos hierárquicos que variam em uma escala que vai do plano mais inferior (próximos à matéria) ao plano mais elevado (de suprema perfeição espiritual). A lei da evolução cármica consiste na contínua ascensão do espírito desde o plano inferior até o mais alto (OLIVEIRA, 2008).

O principal mecanismo humano usado no espiritismo é a **mediunidade**, isto é, a capacidade ou dom de se comunicar com os espíritos desencarnados. De acordo com a doutrina espírita, apenas algumas pessoas são médiuns. Portanto, estes precisam aprender e desenvolver sua capacidade mediúnica para lidar com os fenômenos da comunicação entre o mundo material e espiritual. À doutrina espírita caberia, auxiliar os médiuns neste desenvolvimento da mediunidade e executar reuniões onde os espíritos possam se manifestar e ajudar os demais seres

³⁹ Encarnados seriam todas as pessoas vivas possuidoras de corpo físico, enquanto desencarnados seriam espíritos de pessoas que já morreram e se libertaram de seus corpos físicos. Logo, encarnações são as diversas vidas terrenas que um espírito teria.

⁴⁰ Premissa considerada evidente e verdadeira, porém indemonstrável.

humanos encarnados. “Assim, tanto os médiuns quanto os espíritos pagariam suas faltas, crendenciando-se a ascender na hierarquia espiritual” (OLIVEIRA, 2008, p. 63).

Apesar de tanta similaridade em crenças e culto a espíritos através da mediunidade, os cultos africanos e ameríndios sofreram grande discriminação por parte dos kardecistas, pois consideravam os espíritos de negros e índios como “involuídos” e “carentes” de luz. Mesmo que Kardec nunca tenha escrito qualquer linha a respeito da suposta inferioridade espiritual de qualquer povo ou etnia, faziam uso da visão evolucionista do autor, quando este define as diferenças entre povos bárbaros e civilizados.

Defendiam, portanto, que índios e negros deveriam aceitar a superioridade espiritual e cultural da população ocidental e entendê-la como um objetivo ideal, caso queiram evoluir espiritualmente. Chegavam ao absurdo de definir a escravidão como “um fenômeno social de imposição cármica”. Porém, preconceito algum torna uma cultura imune à influência de outras, e no espiritismo kardecista não seria diferente.

O espiritismo é uma religião importada, que se difunde no país confrontando-se com uma cultura religiosa já consolidada, hegemônica e, portanto, conformadora do ethos nacional. Sua difusão, como postulam certos autores, foi em parte favorecida pelo fato das práticas mediúnicas já estarem socialmente disseminadas, de longa data, no âmbito das religiões de tradição afro. No entanto, em contraposição a estas, o espiritismo define sua identidade, elegendo como sinais diacríticos elementos do universo católico. Deste, porém, não endossa apenas (...) certas práticas rituais. O espiritismo brasileiro assume um 'matiz perceptivelmente católico' na medida em que incorpora à sua prática um dos valores centrais da cultura religiosa ocidental: a noção cristã de santidade (STOLL, 2003, p. 61 *apud* OLIVEIRA, 2008, p. 67-68).

Em resumo, enquanto na França, Kardec buscou a legitimidade através da reivindicação da doutrina espírita como uma ciência e filosofia, no Brasil, poucos seguiram essa linha. Os espíritas majoritariamente atribuíram à doutrina brasileira o viés religioso, com grande influência, especialmente, do catolicismo popular e de alguns cultos afro-brasileiros com manifestações mediúnicas – que para Ortiz significaram, ao mesmo tempo, o “empatecimento” da matriz francesa e o “embranquecimento” das tradições de matriz africana.

Estas relações do espiritismo brasileiro com a sociedade influenciaram um grupo de intelectuais religiosos a construir uma nova religião brasileira, com a feição multicultural típica do país ao longo do século XX: a Umbanda.

O espiritismo é a tradição de origem europeia mais importante na formação da Umbanda, interferindo diretamente no discurso doutrinário. Isto porque, a primeira manifestação de Umbanda, a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio de Moraes, teria

sido realizada em um centro espírita, ao que consta, dentro da recém-fundada Federação Espírita de Niterói. Apesar de Zélio não ser espírita até então, ele encontrou na filosofia e na prática kardecista uma base doutrinária para a criação da Umbanda. Não à toa, costumava-se chamá-la de “Espiritismo de Umbanda”, e os umbandistas, se autointitulavam “espíritas”.

Os livros de Allan Kardec são as referências literárias mais citadas quando se trata de explicar a origem dos conceitos fundamentais à prática religiosa como a reencarnação, a lei do “carma” e a evolução espiritual adquirida através da prática do amor ao próximo. Formalmente, a obra de Kardec contém, também, a matriz do tom racional e científico que permeia a retórica umbandista (OLIVEIRA, 2008, p. 61).

Leal de Souza (2008), médium desenvolvido por Zélio de Moraes, primeiro autor umbandista, usou um capítulo inteiro de seu livro *O Espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda*, de 1933 (capítulo 31), para defender a doutrina espírita na Umbanda. Da mesma forma, o Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, e diversos outros autores, se posicionaram como defensores da identidade espírita para a Umbanda.

Embora o umbandista possa se identificar como espírita, o ritual da religião de Umbanda não pode ser definido como “ritual espírita”, pois Allan Kardec, com clareza, afirma em sua codificação que Espiritismo não é religião, não tem ritual e não aceita a prática de magia (CUMINO, 2015, p. 42).

Durante muito tempo, a dificuldade de explicar o que é Umbanda, em conjunto com o preconceito e ignorância da sociedade, levou muitos praticantes da nova religião a se autointitular-se espíritas ou católicos, o que vem mudando apenas na última década. Para Kardec, a magia representava algo atrasado com relação a religião e ciência. Portanto os espíritas usam o argumento para recriminar o umbandista, muitas vezes chamando-a de “baixo espiritismo”.

É deste ponto que surgem os pontos de conflito entre o Kardecismo e a Umbanda. Leal de Souza (2008) argumenta que a magia é a única divergência entre ambas, pois Kardec não acreditava em magia e a Umbanda acredita que a (des) faz. Entretanto, Leal de Souza acredita que essa posição vem de um ponto que Kardec não teve oportunidade ou tempo de estudar, visto que magia nada mais é que *ação fluidica dos espíritos*, fato que Kardec não só acreditava, como demonstrou.

Para concluir, podemos afirmar que o Kardecismo é uma das principais bases da Umbanda, especialmente no que tange a doutrina filosófica da nova religião, isto é, o “Kardecismo é raiz para a Umbanda, assim como o Judaísmo para o Cristianismo, no entanto, a Umbanda não tem apenas essa raiz” (CUMINO, 2015, p. 43). Portanto, para chamar Umbanda de Espiritismo, é necessário que fique claro que se trata de outro espiritismo, diferente do “kardecismo clássico”.

300 Anos

Intérprete: Grupo Bom Gosto; Composição: Paulo César Feital e Altay Veloso

Se Zumbi

Guerreiro-guardião da Senzala Brasil

Pedisse a coroação

Que por direito o cetro do quilombo

Que deixou por aqui

Nossa bandeira era

Ordem, progresso e perdão

É Zumbi

Babá dessa nação

Orixá nacional

Orfeu da Casa Real

Do carnaval do negro quilombola da escola daqui

O mestre-sala de Zumbi

Na libertação

Parece que eu sou

Zumbi dos Palmares quando sambo

O príncipe herdeiro

Dos quilombos do Brasil

Sou eu, sou eu, Soweto

Livre, Mandela é Zumbi

Que se revive

Exemplo pro céu

De outros países como o meu

Sou eu orgulho de Zumbi

Que vem de Angola e de Luanda

Salve essa nação de Aruanda

Salve a mesa posta de Umbanda

Salve esse Brasil-Zumbi

3. A UMBANDA COMO MANIFESTAÇÃO DE LUTA E RESISTÊNCIA: História, intolerância e processo de legitimação

Até o momento, todos os conceitos teóricos e históricos que apresentamos tinham como objetivo compreender nossa concepção de cultura e como se deu historicamente o sincretismo multicultural encontrado na Umbanda.

A partir de agora, vamos apresentar o surgimento da Umbanda de forma mais concreta: os elementos culturais e históricos que o influenciam, o mito de fundação da religião baseada na manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio de Moraes, e, por fim, o próprio movimento de sistematização, consolidação e luta por legitimação da Umbanda.

3.1. Breve histórico do surgimento da Umbanda

Apesar da fundação mais difundida na Umbanda seja a partir de Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas, vimos que nada surge do nada, da noite para o dia. Sendo assim, faremos uma breve passagem de como os elementos culturais de diferentes etnias se cruzaram e propiciaram o surgimento da nova religião: a Umbanda.

Para uns, Umbanda era kardecismo-africanizado; para outros, africanismo-embranquecido; no entanto, nem uma nem outra definição de Umbanda é algo novo que nasce neste solo brasileiro. Não é a religião de uma etnia (do negro, branco ou vermelho), mas o fruto do encontro delas produzindo um sentido, que já não se explica mais pela raça e sim pelo apelo que há na sua identificação com este povo brasileiro. Costumava-se caracterizar Umbanda como um sincretismo religioso, no entanto, novos estudos mostram que ela é a síntese do povo brasileiro (CUMINO, 2015, p. 121).

Inicialmente esse processo se deu a partir das religiões afro-brasileiras. Em especial, a cultura banto, foi a principal influência africana na Umbanda. Entretanto, esse processo só se deu a partir de três momentos históricos de mudança nas religiões afro-brasileiras. Primeiro, a religião africana, enquanto movimento de resistência sociocultural, transformou o seu regime de linhagem para o de nação, isto é, a solidariedade familiar consanguínea foi destruída pelo tráfico negreiro, portanto passaram a adotar a solidariedade étnica, a partir da nação de origem dos negros. Segundo, quando acaba a escravidão, a população negra e mestiça passa por um rápido processo de pulverização dentro das relações sociais. Assim, o Candomblé, majoritariamente rural, atuou na integração dessa população através da solidariedade étnica, conhecida como “família de santo”. E terceiro, quando se inicia o processo de urbanização e industriali-

zação da região sudeste do país, no início do século XX, e a proletarização dos negros e mestiços, o ambiente proporcionou a necessidade de uma religião mais adaptada ao ambiente urbano, surgindo, assim, a Umbanda – um misto de reconstrução de antigos rituais africanos e destruição de um antigo sistema de valores e controle social.

Se a urbanização, no primeiro momento, afastou o negro das comunidades rurais, no segundo, proporcionou a reorganização dos liames sociais, sob a forma de solidariedade de classe. A industrialização forneceu aos negros novos meios de ganhar a vida e de inserção no proletariado. Assim, o surgimento da Umbanda foi o primeiro sinal da mudança que sobreveio nas classes baixas da sociedade (para atender as exigências operacionais da indústria), pela mistura de raças nas fábricas e pelas novas necessidades nascidas com as transformações da estrutura social (OLIVEIRA, 2008, p. 75).

A macumba, no início do século XX, era um ritual muito parecido com o culto dos bantos, no qual invocavam os espíritos de seus antepassados tribais. Os Orixás ainda não haviam sido introduzidos no ritual, só foram introduzidos conforme o Candomblé foi crescendo e ganhando mais prestígio. Porém, a inclusão desses não alterou a centralidade cultural da invocação dos ancestrais. Isto é, a característica principal da macumba era o culto em torno dos espíritos familiares – caboclos, pretos-velhos e exus –, que assistia o crescimento da população suburbana, negros, mestiços e brancos, indo aos terreiros buscar soluções para seus problemas.

Para Édson Carneiro, o termo “macumba” viria de *mcumba*, que seria a representação gráfica do plural de *cumba*⁴¹, significando reunião de jongueiros. “Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula *ba* ou *ma* que, nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural”⁴². Assim, seria lítico especular que o escravo ao ser interpelado pelo senhor respondesse que aquela reunião (ou festa) onde os negros dançavam e cantavam com tanta alegria, se tratava de uma macumba (OLIVEIRA, 2008, p. 76).

O caráter pejorativo do termo veio claramente por ser um ritual de origem negra, associado a “magia de negro” e, mais tarde, magia negra. Além de outras justificativas bizarras, como a suposição da palavra “macumba” iniciar com o adjetivo feminino negativo “má”.

Conforme a palavra *macumba* vai se tornando pejorativa, passa a ser um problema para os umbandistas que querem separar-se de conceitos negativos em sua religião. Mais uma vez a balança pense, de um lado, para o Espiritismo e, do outro, para a Macumba, que vai ser manipulada a pesar mais para o lado “branco” (CUMINO, 2015, p. 151).

Enfim, à grosso modo, a **macumba** é um culto que antecede a Umbanda, um ritual mais primitivo, que, assim como a Umbanda, faz uso de elementos da cabula, do Candomblé, das tradições indígenas e do catolicismo popular, com a diferença de que não tinham o suporte de uma organização e doutrina que integrasse esses elementos de forma mais homogênea.

⁴¹ Mestre na dança do jongo, que é uma dança semirreligiosa (OLIVEIRA, 2008).

⁴² CARNEIRO, Edson. Candomblés da Bahia. *Apud* OLIVEIRA, 2008, p. 76.

As sessões de cabula chamavam-se *mesa*, eram secretas, e se praticavam no bosque, onde, sob uma árvore, improvisava-se um altar. Um espírito chamado *tata* se encarnava nos indivíduos e os dirigia em suas necessidades temporais e espirituais. O chefe de cada mesa chamava-se *embanda* e era secundado pelo *cambone*; a reunião dos adeptos formava a *engira*. O culto da cabula, associado às práticas gege-nagô, deu origem à macumba carioca (ORTIZ, 1999, p. 37).

A Umbanda nasce a partir do encontro da macumba com o espiritismo kardecista, ou seja, o encontro das camadas pobres com a classe média do Rio de Janeiro. O kardecismo, portanto, foi o último grupo a se inserir na macumba, lhe trazendo a estrutura e a doutrina necessárias para lhe conferir a legitimação enquanto religião no ambiente urbano.

3.2. O mito da fundação: Zélio de Moraes e Caboclo das Sete Encruzilhadas

Não há registros da ocorrência da história a seguir, além do relato dos próprios envolvidos, porém é de fundamental importância contá-la, pois é baseada nesta história que a Umbanda surge com toda a sua força e inicia a sua luta por institucionalização. O seu valor acadêmico é a partir das consequências seguidas deste relato. Portanto, é necessário conhecer o mesmo para compreender suas consequências. Devido à importância já mencionada, citaremos algumas versões da história.

Diversos livros contam a história de Zélio Fernandino de Moraes, nascido em 10 de abril de 1891, em São Gonçalo, Rio de Janeiro, que em sua adolescência passou a ter episódios estranhos, surtos sem explicação, em que se envergava e falava estranho, como um velho, ou crescia de forma imponente e bradava como um índio guerreiro. Sua família, preocupada, levou o jovem Zélio a diversos médicos temendo ser algo de saúde mental ou neurológico. Nenhum médico conseguiu encontrar nada de errado no rapaz. Até que o último médico a atendê-lo, era espírita, estudante de Allan Kardec, e recomendou que a família o levasse em um Centro Espírita, pois seus surtos seriam fenômenos mediúnicos. A família era católica, porém esgotados os recursos e com os médicos já querendo interná-lo para investigar a tal enfermidade desconhecida para eles, resolveram levar Zélio para o tal Centro Espírita.

Zélio Fernandino de Moraes, um rapaz de 17 que se preparava para ingressar na Marinha, em 1908 começou a ter aquilo que a família, residente em Neves, no Rio de Janeiro, considerava ataques. Os supostos ataques colocavam o rapaz na postura de um velho, que parecia ter vivido em outra época e dizia coisas incompreensíveis para os familiares; noutros momentos, Zélio parecia uma espécie de felino que demonstrava conhecer bem a natureza. Após minucioso exame, o médico da família aconselhou que ele fosse atendido por um padre, uma vez que considerava o rapaz possuído. Um familiar achou melhor leva-lo a um centro espírita, o que realmente aconteceu:

no dia 15 de novembro Zélio foi convidado a tomar assento à mesa da sessão da Federação Espírita de Niterói, presidida à época por José de Souza (BARBOSA JR, 2016, p. 19).

No dia 15 de novembro de 1908, a família leva Zélio de Moraes ao Centro Espírita Kardecista no bairro de Neves, em São Gonçalo. Ao iniciar o culto, Zélio começou um de seus episódios, onde alegava ser um índio brasileiro de nome Caboclo das Sete Encruzilhadas. Os membros que coordenavam o culto exigiram que os espíritos de índios e os negros que se manifestavam em outros médiuns se retirassem, alegando que eram seres atrasados espiritualmente e não deveriam estar ali. A partir disto, o índio manifestado em Zélio, declara que recebeu a missão de dar voz aos espíritos de índios e negros passarem seu conhecimento, com o objetivo de falar aos mais humildes e praticar a caridade. Portanto, está fundando uma nova religião chamada Umbanda, que se iniciaria no dia seguinte, às 20 horas, na casa de Zélio.

Tomado por força alheia à sua vontade e infringindo o regulamento que proibia qualquer membro de ausentar-se da mesa, Zélio levantou-se e declarou: “Aqui está falando uma flor”. Deixou a sala, foi até o jardim e voltou com uma flor, que colocou no centro da mesa, o que provocou alvoroço. Na sequência dos trabalhos, manifestaram-se nos médiuns espíritos apresentando-se como negros escravos e índios. O diretor dos trabalhos, então, alertou os espíritos sobre seu atraso espiritual, como se pensava comumente à época, e convidou-os a se retirarem. Novamente uma força tomou Zélio e advertiu: “Por que repelem a presença desses espíritos, se nem sequer se dignaram a ouvir suas mensagens? Será por causa de suas origens sociais e da cor?”. Durante o debate que se seguiu, procurou-se doutrinar o espírito, que demonstrava argumentação segura e sobriedade. Um médium vidente, então, lhe perguntou: “Por que o irmão fala nestes termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? Por que fala deste modo, se estou vendo que me dirijo neste momento a um jesuíta e a sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual o seu nome, irmão?”. Ao que o interpelado respondeu: “Se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não haverá caminhos fechados. O que você vê em mim, são restos de uma existência anterior. Fui padre e o meu nome era Gabriel Maladriga. Acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição em Lisboa, no ano de 1761. Mas em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como caboclo brasileiro”. A respeito da missão que trazia da Espiritualidade, anunciou: “Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa de meu aparelho, às 20 horas, para dar início a um culto em que estes irmãos poderão dar suas mensagens e, assim, cumprir missão que o Plano Espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados” (BARBOSA JR, 2016, p. 19-20).

Como esperado, os dirigentes do local trataram o anúncio do índio com desdém e não acreditaram que qualquer pessoa presenciaria o culto. Entretanto, no dia 16 de novembro, às 20 horas, a casa de Zélio estava lotada. O Caboclo das Sete Encruzilhadas anunciou as regras da nova religião e definiu a Umbanda como “manifestação do espírito para a prática da caridade”.

Com ironia, o médium vidente perguntou-lhe: “Julga o irmão que alguém irá assistir a seu culto?”. O Caboclo das Sete Encruzilhadas lhe respondeu: “Cada colina de Niterói atuará como porta-voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei”. E concluiu:

“Deus, em sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal, rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornariam iguais na morte, mas vocês, homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se apesar de não haverem sido pessoas socialmente importantes na Terra, também trazem importantes mensagens do além?”. No dia seguinte, 16 de novembro, na casa da família de Zélio, à rua Floriano Peixoto, 30, perto das 20 horas, estavam parentes mais próximos, amigos, vizinhos, membros da Federação Espírita e, fora da casa, uma multidão. Às 20 h manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas e declarou o início do novo culto, no qual os espíritos de velhos escravos, que não encontravam campo de atuação em outros cultos africanistas, bem como de indígenas nativos do Brasil trabalhariam em prol dos irmãos encarnados, independentemente de cor, raça, condição social e credo. No novo culto, encarnados e desencarnados atuariam motivados por princípios evangélicos e pela prática da caridade (BARBOSA JR, 2016, p. 20-21).

Apesar destas versões da história serem as mais conhecidas, encontramos, porém, uma entrevista feita com o próprio Zélio de Moraes que conta uma história parecida, mas um pouco diferente. A entrevista foi tirada do exemplar de uma revista, *Gira da Umbanda*, com uma chamada exclusiva: “Eu fundei a Umbanda”⁴³. Vejamos a resposta dada ao entrevistador na íntegra dada ao entrevistador após perguntar como ocorreu a fundação da Umbanda:

Eu estava paralítico, desenganado pelos médicos. Certo dia, para surpresa de minha família, sentei-me na cama e disse que no dia seguinte estaria curado. 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, cujo presidente era o sr. José de Souza. Foi ele mesmo quem me chamou para que ocupasse um lugar à mesa de trabalhos, à sua direita. Senti-me deslocado, constrangido, no meio daqueles senhores. E causei logo um pequeno tumulto. Sem saber por quê, em dado momento, eu disse: “Falta uma flor nesta mesa; vou busca-la”. E, apesar da advertência de que não me poderia afastar, levantei-me, fui ao jardim e voltei com uma flor que coloquei no centro da mesa. Serenado o ambiente e iniciado os trabalhos, verifiquei que os espíritos que se apresentavam aos videntes, como índios e pretos, eram convidados a se afastar. Foi então que, impelido por uma força estranha, levantei-me outra vez e perguntei por que não se podiam manifestar esses espíritos que, embora de aspecto humilde, eram trabalhadores. Estabeleceu-se um debate e um dos videntes, tomando a palavra, indagou:

- O irmão é um padre jesuíta. Por que fala dessa maneira e qual é o seu nome?

Respondi sem querer:

- Amanhã estarei na casa deste aparelho, simbolizando a humildade e a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Minha família ficou apavorada. No dia seguinte, verdadeira romaria formou-se na Rua Floriano Peixoto, onde eu morava, número 30. Parentes, desconhecidos, os tios, que eram sacerdotes católicos, e quase todos os membros da Federação Espírita, naturalmente, em busca de comprovação. O Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se, dando-nos a primeira sessão de Umbanda na forma em que, daí para frente, realizaria os seus trabalhos. Como primeira prova de sua presença, através do passe, curou um paralítico, entregando a conclusão da cura ao Preto-Velho, Pai Antonio, que nesse mesmo dia se apresentou. Estava criada a primeira Tenda de Umbanda, com o nome

⁴³ “A Umbanda Existe há 64 anos!”, editada por Átila Nunes Filho, ano 1, nº 1, 1972, reportagem e fotos de Lilia Ribeiro, Lucy e Creuza. *Apud* CUMINO, 2015, p. 124-126.

de Nossa Senhora da Piedade, porque assim como a imagem de Maria ampara em seus braços o Filho, seria o amparo de todos os que a ela recorressem. O Caboclo determinou que as sessões seriam diárias, das 20 às 22 horas, e o atendimento gratuito, obedecendo ao lema: “dai de graça o que de graça recebeste”. O uniforme totalmente branco e sapato tênis. Desse dia em diante, já ao amanhecer havia gente à porta, em busca de passes, cura e conselhos. Médiuns, que não tinham a oportunidade de trabalhar espiritualmente por só receberem entidades que se apresentavam como Caboclos e Pretos-Velhos, passaram a cooperar nos trabalhos. Outros, considerados portadores de doenças mentais desconhecidas, revelaram-se médiuns excepcionais, de incorporação e de transporte⁴⁴.

Esta primeira casa de Umbanda se chamou Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e posteriormente, dez anos depois, foram fundadas mais sete casas: Tenda Nossa Senhora da Conceição, Tenda Nossa Senhora da Guia, Tenda São Pedro, Tenda Santa Bárbara, Tenda São Jorge, Tenda Oxalá e Tenda São Jerônimo.

Este evento representa, hoje, para o Movimento Umbandista o marco fundador da religião, um divisor de águas entre a macumba – que era compreendida na época como “baixo-espiritismo” cuja prática nem sempre estava direcionada para fins elevados – e o “espiritismo de umbanda” – voltado para a prática do amor ao próximo (OLIVEIRA, 2008, p. 91).

É importante destacar que não podemos dizer que a atitude destes senhores de expulsar os espíritos de índios e negros da mesa espírita seria aprovada por Allan Kardec ou que estariam embasados na doutrina codificada por ele. Pelo contrário, certamente Kardec teria outra atitude.

Uma prova de que Kardec, no mínimo, ouviria o que o Preto-velho e o Caboclo tem a dizer é o diálogo travado entre Kardec e “Pai César”, um negro nascido na África e levado para Louisiana quando tinha 15 anos. Essa entidade lembra muito as características que identificam um “preto-velho”, embora lhe falte a ideologia umbandista inseparável da entidade de Umbanda; no entanto, ele não foi tratado com indiferença e muito menos discriminação por Kardec (CUMINO, 2015, p. 44).

Entretanto, o conservadorismo elitista sempre foi característica muito forte no kardecismo brasileiro – visto que é uma religião trazida da Europa por senhores e filhos de senhores – e, conseqüentemente, havia um grande preconceito com pessoas de diferentes etnias, que não fossem brancos, sejam vivos ou mortos. Consideravam os espíritos de negros atrasados, ignorantes e “sem luz”. Afinal, “como poderia um analfabeto prescrever sabedoria? Quem levaria a sério a ignorância do espírito de um antigo escravo?” (ORTIZ, 1999, p. 46). Sendo assim, a expulsão desses espíritos das sessões era um procedimento frequente e comum.

O Conselho Federativo Nacional da Federação Espírita Brasileira chegou até a reconhecer, em 1926, a Umbanda como um tipo de “espiritismo” desvinculado da doutrina Espírita. Entretanto, os fiéis mais ortodoxos não admitiam a interligação entre o kardecismo – associado aos valores consentidos pela elite – e a macumba – que ainda estava presa aos subterrâneos sociais (OLIVEIRA, 2008, p. 78).

⁴⁴ Não encontramos a revista original citada. O trecho e as informações foram retiradas de CUMINO, 2015, p. 124-125.

Como já foi dito, não se sabe com precisão quando se deu a criação da Umbanda. Sabe-se com certeza que nenhuma pesquisa religiosa até 1904 encontrou práticas religiosas umbandistas, apenas suas ascendências, como a macumba. O nome *Umbanda* só é encontrado em registros a partir de 1910, que é justamente através da fundação da casa espiritual de Zélio de Moraes, a Tenda Nossa Senhora da Piedade. No entanto, há algumas informações dadas na história da fundação que não batem com a realidade, embora possam ser apenas informações distorcidas ou perdidas conforme a história foi sendo repetida ao longo dos anos como tradição oral. Por exemplo, o presidente da Federação Espírita de Niterói naquela data não era José de Souza, mas sim Eugênio Olímpio de Souza. E nenhum José de Souza consta entre os membros da diretoria e associados. Para a história ser real, precisava ter ocorrido em algum centro espírita, que não fosse a federação, cujo nome teria se perdido com o tempo.

Qual a relevância de se identificar quem, quando ou como se iniciou o Movimento Umbandista? Acredito que a resposta esteja no valor simbólico atribuído pelos atuais adeptos à manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas na pessoa de Zélio de Moraes. Este simbolismo pode ser avaliado pelo calendário litúrgico da religião, no qual o dia 15 de novembro aparece ao lado das tradicionais datas comemorativas dos Orixás, com direito a realização de sessão festiva cuja finalidade é render homenagens tanto ao Caboclo das Sete Encruzilhadas quanto ao médium. É possível encontrar em alguns terreiros até a fotografia do Zélio ornamentando o congá (...). A manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas não pode ser relativizada, uma vez que para os umbandistas a data tem o mesmo valor simbólico do Natal para os católicos, do Rosh Hashaná para os judeus e da Hégira para os muçulmanos (OLIVEIRA, 2008, p. 97).

Entretanto, é importante destacar que esse mito fundador é uma construção tardia, que se originou no final da vida de Zélio de Moraes e tomou força a partir da morte em 1975 (outra possível razão para as informações desconstruídas). Zélio e o Caboclo das Sete Encruzilhadas não aparecem com o destaque de hoje antes de 1970. Há apenas algumas poucas e discretas menções feitas por seu discípulo Leal de Souza no *Jornal de Umbanda*⁴⁵ na década de 1950. Ambos só apareceram na literatura umbandista a partir da entrevista à revista umbandista citada no ponto anterior e das pesquisas de Diana Brown⁴⁶ e Renato Ortiz⁴⁷.

Algumas possíveis razões para este fato ter ocorrido seria que Zélio teria se subordinado à vontade da Federação Espírita de Umbanda, que ajudou a construir, de não aparecer para não ofuscar o poder político da mesma; uma estratégia de não chamar a atenção de uma liderança

⁴⁵ SOUZA, Leal de. *Jornal de Umbanda*. Outubro de 1952. *Apud* OLIVEIRA, 2008, p. 99.

⁴⁶ BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na Umbanda. In: *Religião e Sociedade*. São Paulo: Hucitec, maio 1977. *Apud* OLIVEIRA, 2008, p. 99.

⁴⁷ ORTIZ, Renato. Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, dezembro 1984. *Apud* OLIVEIRA, 2008, p. 99.

para o Estado opressor, a fim de evitar opressão individual, e, também, que Zélio seria uma pessoa humilde e tímida, que não gostava de chamar atenção para si.

Zélio de Moraes, segundo depoimentos de pessoas que tiveram oportunidade de conviver com ele, tinha personalidade tímida e modesta. “Era uma pessoa que não gostava dos holofotes da ostentação pública”, comenta o jornalista Ronaldo Linares, autor de uma curta biografia do médium, publicada no livro *Os Decanos*⁴⁸. Não era da personalidade de Zélio arvorar-se em líder na Umbanda, ou “não era este o desejo do plano espiritual”, ponderou Lygia Cunha, neta do médium em conversa informal (OLIVEIRA, 2008, p. 101).

Partindo do pressuposto que a Umbanda foi realmente fundada por Zélio de Moraes, porém sem negar as afirmações acima, pode-se concluir que o surgimento da Umbanda teria se dado a partir do contato com a doutrina espírita, reafirmando seletivamente algumas de concepções espirituais e negando àquelas que justificam e defendem a divisão da sociedade em segmentos de cor, étnicos e sociais. Nessa perspectiva, a Umbanda teria um caráter classista e potencialmente emancipador, mesmo que de forma inconsciente, pois tem origem e público voltado para os mais humildes, reconhece a injustiça da desigualdade social e tem como principal fundamento a humildade e a solidariedade de classe – equivocadamente chamada de *caridade* pelos umbandistas.

Entendemos caridade, assim como solidariedade de forma isolada, um conceito que foi apropriado pela classe dominante para definir a “ajuda” voluntária, com a conotação de favor, de pessoas ou grupos sociais mais pobres e marginalizadas. Na Umbanda, o conceito de caridade possui um sentido diferente. Para os umbandistas, a caridade é o auxílio mútuo de seres iguais, como obrigação de todos estes seres, pois a dificuldade que uma pessoa passa hoje é a mesma que um dia uma outra passou ou passará, se assemelhando, portanto, ao nosso conceito de solidariedade de classe.

“A diferença mais marcante da Umbanda é a disponibilidade para aceitar a todos, vivos e mortos, do jeito que são. Nela há espaço para incorporação e a convivência das mais diversas heranças étnicas e culturais” (OLIVEIRA, 2008, p. 79).

⁴⁸ LINARES, Ronaldo. Como conheci Zélio de Moraes. In: SARACENI, Rubens (Org.). *Os Decanos*. Apud OLIVEIRA, 2008, p. 101.

3.3. O Movimento Umbandista e o processo de legitimação

Para o processo de legitimação de concretizar, isto é, para que a Umbanda fosse aceita pela sociedade brasileira, a religião teve que aderir a diversas táticas de desvinculação da nova religião às seitas afro-brasileiras, isto é, a Umbanda passou por um processo de embranquecimento⁴⁹ com o auxílio do contato com o espiritismo kardecista.

A apropriação do ritual da macumba foi, portanto, seletiva e depuradora, eliminando-se tudo o que chocava as mentalidades “esclarecidas”, como o sacrifício de animais, as oferendas de comida e bebida, o uso de fumo ou o emprego de instrumentos de percussão (OLIVEIRA, 2008, p. 81).

Para justificar a manutenção de outros elementos ritualísticos da macumba, recorreu-se a explicações científicas, relacionando física quântica e química a noções de astrologia, ocultismo e teosofia, pois “sempre que existe a valorização do preto, ela se processa segundo a pertinência de uma cultura branca (...), desta forma, reinterpretada de acordo com os cânones de uma sociedade onde a ideologia branca é dominante” (ORTIZ, 1999, p. 34).

Entretanto, o recurso do discurso científico “ao mesmo tempo que legitimava as práticas umbandistas negava espaço para outros saberes religiosos” (OLIVEIRA, 2008, p. 82). Pensamos que, por isso, com o tempo e com a perda da necessidade de esconder suas origens para a sociedade e, especialmente para o Estado, houve uma reaproximação da cultura negra com a Umbanda e alguns dos elementos eliminados no passado foram restituídos – principalmente as oferendas, o fumo e os atabaques. Atualmente, é extremamente raro encontrar tendas de Umbanda no seu formato original.

O discurso científico oferece um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares e a ideologia espírita, tendo como fio condutor a reinterpretação das tradições da cultura afro-brasileira de acordo com um novo código fornecido por uma sociedade urbana e industrial (OLIVEIRA, 2008, p. 82).

O Movimento Umbandista não surge ao mesmo tempo que as primeiras tendas, nas duas primeiras décadas do século XX. É somente quando surgem novas práticas religiosas parecidas com a Umbanda, no final da década de 1920, que surge a preocupação de organizar a religião em torno de uma identidade e unidade doutrinária. Então, um grupo de intelectuais e sacerdotes umbandistas se organizaram para sistematizar a religião e as áreas de confronto entre uma sociedade urbana, industrial e de classes, e o contexto mágico e cultural dos rituais afro-indígenas,

⁴⁹ Entendemos como embranquecimento o sentido empregado por ORTIZ (1999, p. 33), que diz que para o negro subir na estrutura social, ele não tem alternativa a não ser aceitar os valores impostos pelo mundo branco.

ou seja, precisavam evoluir o caráter da Umbanda de “seita” para “religião”⁵⁰. Para isto, era necessário explicar o universo umbandista de forma que os valores éticos e morais da religião não se chocassem com os valores dominantes. Em outras palavras,

o discurso umbandista deveria: comprovar que a Umbanda era herdeira de uma tradição religiosa milenar; demonstrar a existência de uma doutrina filosófica que norteasse a conduta ética e moral dos adeptos; e buscar amparo na ciência para justificar (domesticar) as práticas mágico-litúrgicas (OLIVEIRA, 2008, p. 103).

Assim, os líderes do Movimento Umbandista valeram-se de diversos mecanismos de organização, doutrina e divulgação da religião, como publicações, instituições e congressos, que se homogeneizaram a tal ponto, que puderam se referir a Umbanda sem temer interpretações ambíguas. Mas a maior “arma” desses intelectuais na conquista da legitimação foi o vasto uso da ciência, e algumas vezes até exagerado, para argumentar e justificar suas práticas⁵¹.

Neste processo surgem as primeiras produções intelectuais e literárias umbandistas. Leal de Souza, por exemplo, jornalista e discípulo de Zélio de Moraes, publicou o primeiro livro de importância para a religião, *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*, em 1933. Entre outras figuras importantes na literatura umbandista da época, até meados do século XX, destacam-se: Lourenço Braga, Tancredo da Silva Pinto, Benjamim Gonçalves Figueiredo, Diamantino Coelho Fernandes, W. W. da Matta e Silva, Aluizio Fontenelle, Oliveira Magno, Emanuel Zespo, Maria Helena Farelli, Antônio Flora Nogueira, José Alvares Pessoa, João Severino Ramos, Paulo Gomes de Oliveira e AB'D Ruanda.

Foi este fenômeno de “canalização” o responsável pela implantação e difusão da Umbanda, sem a qual os fragmentos da tradição se pulverizariam em uma multiplicidade de práticas, individualizadas na pessoa do macumbeiro (...). A síntese umbandista pôde assim conservar parte das tradições afro-brasileiras; mas, para estas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normalizá-las, codificá-las. Foi este o trabalho dos intelectuais umbandistas: canalizar uma situação de fato para constituir uma nova religião (ORTIZ, 1999, p. 32-33).

O processo de sistematização foi tão bem-sucedido, que motivou os intelectuais a saírem da esfera discursiva e iniciarem a construção de uma religião nacional a partir da unificação das práticas religiosas, isto é, gerou-se uma padronização dos ritos e normas para uniformizar as práticas similares à Umbanda e as futuras novas práticas umbandistas.

A história da Umbanda se resume, portanto, em dois momentos: primeiro, o desenvolvimento larvar das casas de culto, quando ainda não existia entre elas nenhum laço de organização (final do século XIX e início do século XX); e, segundo, quando uma camada de intelectuais toma consciência da emergência de uma nova prática religiosa

⁵⁰ A diferença entre religião e seita, além do seu tamanho e número de adeptos, está na existência de uma doutrina institucionalmente aceita pela sociedade (OLIVEIRA, 2008).

⁵¹ Ver mais sobre a racionalização da Umbanda em ORTIZ, 1999, p. 168-173.

e decide orientá-la no sentido de integrá-la à sociedade brasileira (a partir da década de 1930) (OLIVEIRA, 2008, p. 103-104).

Para entender o conjunto de táticas utilizadas pelo Movimento Umbandista na época para conquistar a legitimação, precisamos lembrar que esse processo coincidiu com a subida de Getúlio Vargas ao poder em 1930. Do final do século XIX até os anos 1930, observa-se uma transição de um sistema que baseava sua produção no trabalho agrícola, para a consolidação da urbanização, da industrialização e da sociedade de classes, isto é, a implementação e consolidação do capitalismo moderno.

A ascensão de Vargas representava a vitória de um modelo político e econômico que interessava aos setores urbanos do Sul do país, que se expandiam à medida que se industrializava. O apoio de Vargas ao desenvolvimento industrial, associado às suas convicções nacionalistas que se traduziram na expansão da máquina burocrática do Estado – fornecendo empregos para setores médios da sociedade –, bem como a concessão de benefícios assistenciais aos trabalhadores, fazia parte de um esforço para ganhar o apoio das populações urbanas e unir diversos interesses regionais num Estado fortemente centralizado. Essas políticas mascaravam a criação de um regime altamente autoritário, consolidado em 1937 com a implantação do Estado Novo, que tomou como modelo o estado fascista italiano (OLIVEIRA, 2008, p. 108).

A ascensão de Getúlio trazia vantagens e desvantagens para a nova religião. Se por um lado precisariam ter maiores cuidados com a opressão policial, por outro, devido ao forte nacionalismo de Vargas e seu esforço em incentivar a criação de uma cultura nacional que unifique o povo brasileiro, apresentar uma religião que reflete a cultura das três etnias que formaram o Brasil, uma religião genuinamente brasileira, era uma estratégia perfeita.

Com o fim da monarquia, o país não era mais propriedade de Portugal. *Não somos mais Europeus, Africanos e Nativos, agora nos tornamos uma nação, passamos a ser todos brasileiros, em busca de uma identidade.* E, nesse momento, pertencer a uma religião brasileira vai ao encontro dos ideais nacionalistas, de um povo que está sendo instigado por governos populistas a criar o “orgulho de ser brasileiro” (CUMINO, 2015, p. 152).

Os umbandistas, assim como boa parte da classe trabalhadora na época, tinham opiniões controversas sobre o novo modelo político implementado por Vargas, pois ao mesmo tempo que aprovavam o desenvolvimento das áreas urbanas, a criação de empregos e benefícios assistenciais, eram duramente perseguidos pelo governo, ou seja, confundiam suas opiniões entre o populismo nacionalista e a opressão ditatorial de Vargas.

O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido neste movimento de transformação global da sociedade. A Umbanda não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada (ORTIZ, 1999, p. 32).

A institucionalização da Umbanda, como a criação das federações e a burocratização dos terreiros através de estatutos registrados em cartório, foi um reflexo desse processo de mudança do antigo modelo de sociedade para o Estado Novo de Vargas. Entretanto, os umbandistas planejaram uma série de táticas para se proteger da opressão policial enquanto lutavam pela legitimação junto ao Estado. Um exemplo disto são os estatutos registrados nos cartórios das casas espirituais, que não faziam menção alguma à relação dos templos com a Umbanda, dando a entender que se tratava apenas de casas espíritas beneficentes. Essa relação com a Umbanda só era encontrada nos regimentos internos, documento que só membros associados tem acesso.

Por muito tempo os cultos afro-brasileiros haveriam de esconder-se, convivendo com prisões e invasões de seu espaço sagrado. No campo religioso, os cultos afro-brasileiros, em todo o Brasil, tiveram a primazia, talvez a exclusividade, da ira do Estado Novo, ainda em nome do combate ao arcaísmo e à ignorância (CUMINO, 2015, p. 143).

A partir da comprovada eficácia da Federação Espírita Brasileira em defender os interesses do espiritismo kardecista junto ao Estado, Zélio e outros líderes da religião fundaram a Federação de Espírita de Umbanda, em agosto de 1939, no Rio de Janeiro, para negociar a suspensão das batidas policiais que aumentaram significativamente em meados de 1937 após a criação da Seção de Tóxicos e Mistificações na 1ª Delegacia Auxiliar do Distrito Federal.

Os objetivos da Federação eram, de acordo com o artigo 1º de seu estatuto:

- a) unificar e superintender as suas tendas ou cabanas filiadas;
- b) orientar o ritual e a liturgia de todas essas tendas e cabanas, bem como estudar-lhe os fenômenos que dizem respeito às manifestações espirituais;
- c) proteger e amparar a doutrina de umbanda, unificando-a em todos os seus aspectos essenciais⁵² (OLIVEIRA, 2008, p. 106).

Além disso, se comprometia em: atuar junto aos poderes públicos em todas as esferas, propagar o “espiritismo de umbanda” editando revistas e realizando congressos, oferecer assistência aos filiados e divulgar dos malefícios da magia negra e similares. O estatuto demonstra uma clara intenção em centralizar o poder político da religião para melhor difundir-la e em pouco tempo se tornou referência e base para a realização de outras tarefas e atividades.

Em 1941, a Federação Espírita de Umbanda⁵³ organizou o 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, com o objetivo de homogeneizar a doutrina e o ritual. Entretanto, apesar do grande reconhecimento da Federação, a variedade cultural de cada casa espiritual e

⁵² UNIÃO ESPIRITISTA DE UMBANDA DO BRASIL. O culto de Umbanda em face da lei. Rio de Janeiro, 1944.

⁵³ Logo após o congresso, a Federação muda seu nome para União Espiritista de Umbanda do Brasil, que permanece até os dias de hoje, e se localiza na Rua Conselheiro Agostinho, 52 – Todos os Santos – Rio de Janeiro, RJ.

região, somado ao individualismo dos dirigentes dos terreiros, fez com que a intenção de homogeneização da doutrina e ritual umbandista não funcionasse como esperado. A maioria dos terreiros permaneceu autônoma, sem se filiar nem a esta e nem a nenhuma outra das federações que foram surgindo com o tempo. Porém, embora não seguissem ao pé da letra, os manuais de rituais deliberados no congresso tiveram uma influência padronizante sobre os terreiros, criando, assim, uma ligação entre eles e formando uma identidade de grupo entre os adeptos.

Preocupados em agir rigorosamente dentro da Lei, os líderes do movimento umbandista enviaram um memorial ao Departamento Federal de Segurança Pública, explicando detalhadamente a doutrina, o ritual, as atividades mediúnicas dos adeptos da nova religião e, também, uma minuta dos estatutos que orientariam a atividade associativa da União Espiritista de Umbanda do Brasil. Tudo isso para obter um parecer oficial das autoridades constituídas favorável às atividades da Umbanda e de sua instituição reguladora (OLIVEIRA, 2008, p. 111).

A partir dessa iniciativa, receberam uma resposta positiva. Carlos de Azevedo, chefe do Departamento Federal de Segurança Pública, escreveu o parecer favorável dizendo que ao Estado cabe apenas saber da existência da religião e assegurar seu livre exercício desde que respeitasse as “exigências da ordem pública”. A estratégia resultou numa aproximação da Federação com as autoridades públicas que facilitou o processo de diálogo com o Estado para regulamentar a nova religião.

Na medida em que as federações se consolidam como “igrejas”, elas se transformam em forças políticas (...). Esta mesma religião, que no passado foi perseguida pelas forças policiais, escarnejada pela sociedade, se transforma numa instância legítima podendo desfrutar de uma posição equitativa junto às outras religiões dentro do mercado religioso. Entretanto, este resultado só é possível porque a Umbanda integra os valores dominantes da sociedade global; o caminho da integração redundou assim em sua legitimação social (ORTIZ, 1999, p. 193-194).

A partir de 1940, a Umbanda se proliferou de forma muito rápida e sem precedentes em todo o Brasil, em especial nas áreas mais urbanas. Cumino (2015) diz que a dificuldade da população mais humilde em lidar com as religiões mais intelectualizadas como o catolicismo e o kardecismo, levava o povo a buscar orientação espiritual nos terreiros. E a grande simpatia criada por eles à religião era porque, além de refletir a sua identidade cultural, as entidades de Umbanda falavam a linguagem do povo, que se apresentavam como simples ex-escravos ou índios. A Umbanda passava a imagem de religião *do povo e para o povo*.

Para muitos sociólogos, a Umbanda nasce nesse período; na visão deles, ela passa de *seita*, restrita a um pequeno grupo insatisfeito com o Kardecismo e Catolicismo, a uma *religião* aberta a todos que queiram ingressar em sua doutrina e filosofia, agora, construída e apresentada ao público em geral, além das práticas restritas ao ambiente de *terreiro* (CUMINO, 2015, p. 157).

Ogum

Intérprete: Zeca Pagodinho; Composição: Claudemir e Marquinho PQD

Eu sou descendente Zulú
 Sou um soldado de Ogum
 devoto dessa imensa legião de Jorge
 Eu sincretizado na fé
 Sou carregado de axé
 E protegido por um cavaleiro nobre

Sim vou na igreja festejar meu protetor
 E agradecer por eu ser mais um vencedor
 Nas lutas nas batalhas
 Sim vou no terreiro pra bater o meu tambor
 Bato cabeça firmo ponto sim senhor
 Eu canto pra Ogum

Ogum
 Um guerreiro valente que cuida da gente que sofre demais
 Ogum
 Ele vem de Aruanda ele vence demanda de gente que faz
 Ogum
 Cavaleiro do céu escudeiro fiel mensageiro da paz
 Ogum
 Ele nunca balança ele pega na lança ele mata o dragão
 Ogum
 É quem dá confiança pra uma criança virar um leão
 Ogum
 É um mar de esperança que traz a bonança pro meu coração
 Ogum

Salve Jorge!

4. O QUE É UMBANDA: religiosidade e cultura popular

Tendo abordado todo o histórico e influências sociais e culturais no surgimento da Umbanda, podemos, finalmente, falar sobre o que de fato é Umbanda e como ela se apresenta culturalmente para a sociedade.

Por definição, os umbandistas determinam a Umbanda como “a manifestação do espírito para a prática da caridade”, conforme teria dito o Caboclo das Sete Encruzilhadas no dia 15 de novembro de 1908. A Umbanda é uma religião brasileira, consideravelmente nova, que nasceu a partir da miscigenação multicultural dos brasileiros e de sua ancestralidade étnica.

Novas religiões nascem da necessidade de atribuir novos significados a antigos símbolos, trazendo valores que possam dar um novo sentido a nossas vidas (...). Dessa forma, a Umbanda renova a interpretação para símbolos diversos, produzindo um novo significado, daí uma nova religião na qual antigos símbolos e novos valores se acomodam, assumindo uma identidade única (CUMINO, 2015, p. 107).

4.1. Definição, como se estrutura, relações sociais e sujeitos

A Umbanda não possui um livro sagrado ou uma hierarquia estadual, nacional ou internacional, como as religiões cristãs. Cada casa espiritual cultua a Umbanda à sua maneira, portanto é possível visualizar inúmeras diferenças no culto em diversos terreiros⁵⁴ pelo Brasil.

São respostas que ora se contradizem, ora se complementam. Patrícia Birman afirma que “há, pois, uma certa unidade na diversidade” (...) a afirmação de Lísias Nogueira Negrão e Maria Helena Vilas Boas Concone de que Umbanda é “um sistema religioso estruturalmente aberto”, o que praticamente justifica essa diversidade de formas. A Umbanda está em constante construção, transformação e adaptação e esse entendimento é profundamente necessário para uma melhor compreensão da mesma (CUMINO, 2015, p. 108).

Entretanto, há uma tentativa constante de unificação, atenuando algumas diferenças, através das diversas federações umbandistas e dos congressos realizados. Recentemente, em um destes congressos, foi deliberado um importante manifesto com os princípios ideológicos da religião chamado **Carta Magna da Umbanda**⁵⁵.

Guiado por Renato Ortiz, identificamos no processo de legitimação da Umbanda duas estratégias que refletem claramente a liderança de um grupo de “pais de santo” (sacerdotes), o qual Ortiz classificou como “intelectuais da religião”. Primeiro, temos a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939), cujo objetivo primordial era servir de interlocutor entre os templos filiados e o Estado a fim de negociar o fim da

⁵⁴ Nome dado ao chão central do culto, onde ficam os médiuns membros da corrente, literalmente onde se pisa descalço. Também usado para se referir a casa espiritual umbandista, centro, templo ou tenda.

⁵⁵ Ver Anexo.

repressão policial (...). A segunda estratégia, consequência da primeira, foi a realização do 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), cuja finalidade se dividiria em suas funções: uma, interna, voltada para o corpo sacerdotal, visava unificar o culto, estabelecendo uma doutrina pautada na prática da caridade; e outra, externa, dirigida à sociedade laica, forneceria explicações de cunho científico que pudessem desmistificar os rituais mágicos que permaneciam na Umbanda (OLIVEIRA, 2008, p. 21-22).

Dentro de um terreiro, a Umbanda se estrutura de forma hierárquica, dividida entre sacerdote, mãe/pai pequeno (a), médiuns de incorporação, médiuns em desenvolvimento, cambones e ogãs. Cada um com sua importância e atribuição.

A casa geralmente é dividida em dois espaços físicos: o da corrente e o da assistência. Todas as pessoas que trabalham na casa e vestem o branco durante o culto são chamados de **médiuns** ou **membros da corrente**. Este local onde os médiuns membros da corrente ficam durante os trabalhos é o **terreiro**. Todos os outros, que devem ficar sentados aguardando sua consulta, são os chamados **consulentes** ou **assistentes**. Este local onde os consulentes aguardam a consulta é chamado de **assistência**.

A assistência é composta de pessoas que, regular ou esporadicamente, frequentam as giras⁵⁶. Podem ou não ser umbandistas. Algumas dessas pessoas costumam contribuir com doações para a manutenção do terreiro, festas, atividades assistenciais, etc. (...). Geralmente a assistência fica de frente para o altar, estando entre o mesmo e a assistência, o corpo mediúnico da casa. Quem faz o tratamento numa casa de Umbanda não precisa necessariamente se tornar umbandista: as portas estão sempre abertas a todos que desejem frequentar as giras, os tratamentos espirituais, as festas, contudo a Umbanda não faz proselitismo e a decisão de tornar-se umbandista e filiar-se a determinada casa é pessoal e atende também à identificação ou não dos Orixás com a casa em questão (BARBOSA JR, 2016, p. 151-152).

O **sacerdote**, também chamado de **pai de santo** ou **mãe de santo**, **dirigente** ou **zelador**, é o responsável por cuidar de todo o funcionamento do culto e da casa, especialmente no cuidado espiritual dos demais membros do terreiro. É ele quem delimita as regras da casa e impõe a disciplina.

Mãe pequena ou **pai pequeno** é aquele que responde em caso de indisponibilidade do sacerdote principal. É o segundo posto mais importante numa casa de Umbanda, pois na ausência do dirigente, seja temporário ou permanente (como no caso de morte) este passa a assumir toda a sua responsabilidade.

A hierarquia na Umbanda não é tão escalonada como, por exemplo, no Candomblé. Sob a responsabilidade dos dirigentes espirituais (babás e pai pequeno e/ou mãe pequena), estão os médiuns de incorporação, os ogãs e cambones (...). Na direção espiritual da casa, conta-se ainda com o pai pequeno e/ou com a mãe pequena, auxiliares

⁵⁶ Giras ou sessões são os nomes dados ao culto de Umbanda.

diretos do (a) babá e, em sua ausência, substitutos. Alguns se tornarão babás, outros permanecerão pais e/ou mães pequenos (BARBOSA JR, 2016, p. 145-146).

Médiuns de incorporação são aqueles que trabalham dando passes e consultas para aqueles que visitam ou frequentam a casa através de seus guias espirituais. **Médiuns em desenvolvimento** são aqueles que, como o nome já diz, estão desenvolvendo, se preparando para se tornarem médiuns de incorporação e cumprir a função.

Cambones são aqueles que trabalham com a organização do terreiro. Guiam os consulentes até o médium de incorporação, anotam suas recomendações, servem os médiuns dos materiais de trabalho solicitados, etc. Em casas com maior influência africana, assim como no Candomblé, os cambones são chamados de **Ekedjis**.

Ogãs, também chamados de **tabaqueiros** ou **curimbeiros**, são os responsáveis pelas cantigas do culto. Eles são aqueles que determinam a entidade a ser chamada para o culto através das cantigas puxadas e tocadas nos atabaques, chamadas de **pontos cantados**.

O ogã na Umbanda relaciona-se à curimba, dedicando-se ao toque e ao canto. Muitas das atribuições dos ogãs nos cultos de nação são atribuídas na Umbanda aos cambones (...). Cambone é o médium de firmeza encarregado de, dentre várias funções, auxiliar os médiuns e a Espiritualidade incorporada, bem como fazer anotações, cuidar de detalhes da organização do terreiro, dar explicações e assistência aos consulentes. Pode ou não incorporar. Alguns cambones são médiuns de desenvolvimento que auxiliam nos cuidados da gira (BARBOSA JR, 2016, p. 146).

A maioria das casas de Umbanda tem como princípio não cobrar por nenhum serviço espiritual, visto que seu fundamento básico é a **caridade**. Portanto, essas casas se sustentam a partir da cobrança de mensalidades dos membros trabalhadores da casa, isto é, dos médiuns membros da corrente.

A pessoa encarregada pelo cuidado das finanças da casa, varia de terreiro para terreiro. A maioria dos lugares fica sob a responsabilidade do dirigente principal, mas também pode ser designada ao pai/mãe pequeno (a) ou a qualquer membro da corrente de confiança.

4.2. A fé umbandista: crenças e entidades cultuadas

4.2.1. Deus, Jesus Cristo, Orixás e Santos Católicos

Ao contrário do que se pensa, a Umbanda é uma religião monoteísta, isto é, acredita em apenas um único Deus, criador do universo, chamado principalmente de Olorum (iorubá) ou Zambi (angola). Entretanto, acredita-se que este mesmo Deus criou seres ou energias para auxiliá-lo a reger a Terra. Estes seriam os Orixás, ou seja, divindades hierarquicamente abaixo de Deus e ligados a elementos e pontos de força da natureza. Em outras palavras, o culto aos Orixás é o culto à criação de Deus, isto é, a natureza.

Etimologicamente e em tradução livre, Orixá significa “a divindade que habita a cabeça” (em iorubá, “ori” é cabeça, enquanto “xá”, rei, divindade), associado comumente ao diversificado panteão africano, trazido à América pelos negros escravos. A Umbanda Esotérica, por sua vez, reconhece no vocábulo Orixá a corruptela de “Purushá”, significando “Luz do Senhor” ou “Mensageiro do Senhor” (BARBOSA JR, 2016, p. 58).

É preciso destacar que a Umbanda, por não possuir um livro sagrado, nem uma hierarquia estrutural em grande escala, faz com que exista várias vertentes e formas distintas de pensar a religião. É possível perceber estas divergências até mesmo na literatura. É perceptível que há um programa religioso mínimo, apesar das divergências, porém quando se trata de fé, a abstração dá lugar à ausência da hegemonia.

Em Jesus Cristo, por exemplo, a crença diverge. Existe um grande grupo que defende a Umbanda como uma religião cristã, principalmente na literatura; e há um grupo que crê que Jesus seria um grande espírito missionário, porém, ainda assim, apenas um ser humano. E dentre ambos os grupos, há aqueles que, devido ao sincretismo, misturam a crença em Jesus Cristo com a crença em Oxalá, tratando-os como a mesma entidade. E há aqueles que tratam Jesus e Oxalá como entidades distintas, apesar do sincretismo, devido à importância histórica, cultural e distinta de cada um.

O Natal é uma data simbólica, fixada, que celebra o nascimento de Jesus, sua encarnação. Grosso modo, há os que o veem como o Unigênito, o Salvador, enquanto outros o concebem como um espírito evoluído, o qual, assim como nós, palmilhou as trilhas da evolução até chegar à mestria interior. Para os umbandistas, o Divino Mestre conduz a Linha de Oxalá e, por vezes, confunde-se com esse Orixá (BARBOSA JR, 2016, p. 50).

Os santos católicos, em geral, são tratados como representações dos Orixás, isto é, enxergam os santos católicos como uma imagem representativa da entidade e fazem uso de imagens, rezas, músicas e toda a cultura em torno do santo como referência ao Orixá sincretizado.

Na Umbanda cultua-se, em sua maioria, apenas nove Orixás:

1 – Oxalá – Sincretizado com Jesus Cristo. Seria o primeiro criado por Deus e responsável pela criação da Terra, especialmente dos seres humanos. É considerado o Orixá mais importante, o pai de todos os Orixás e seres terrestres. Representado pelas cores branca e/ou dourado.

2 – Iemanjá – Sincretizado com Nossa Senhora dos Navegantes. Seria a Orixá das águas salgadas, isto é, mares e oceanos. É considerada a mãe de todos os Orixás, por isso é a Orixá da maternidade. Representada pela cor cristal transparente ou azul.

3 – Oxum – Sincretizado com Nossa Senhora da Conceição ou Nossa Senhora Aparecida. Seria a Orixá das águas doces, isto é, rios e cachoeiras, do ouro, do amor e da fertilidade. Representada pela cor azul ou amarela.

4 – Iansã – Sincretizada com Santa Bárbara. Seria a Orixá dos ventos, das tempestades e dos mortos, é uma orixá guerreira. Representada pela cor amarela, coral ou vermelha.

5 – Xangô – Sincretizado com São João Batista, São Jerônimo e São Pedro. Seria o Orixá das pedreiras, dos trovões, do fogo, da justiça e da sabedoria. Representado pela cor marrom.

6 – Ogum – Sincretizado com São Jorge. Seria o Orixá da guerra, das lutas, das batalhas, das estradas, da abertura de caminhos, do ferro, do aço, da descoberta, da tecnologia. Representado pela cor vermelha ou vermelho e branco.

7 – Oxóssi – Sincretizado com São Sebastião. Seria o Orixá das matas e florestas, da caça e da colheita, da fartura, da abundância e da sabedoria. Representado pela cor verde.

8 – Nanã – Sincretizada com Sant'Anna. Seria a Orixá das águas paradas e escuras, lagoas e lagoas, pântanos, lodos, poços, lama, barro. É a Orixá mulher mais velha. Representada pela cor lilás ou roxo.

9 – Obaluaê/Omulu – Sincretizado com São Lázaro ou São Roque. Seria o Orixá da vida e a morte, da saúde e doença, dos cemitérios e hospitais, da cura. Representado pelas cores branca e preta.

Existem, porém, outros segmentos da Umbanda que cultuam menos (geralmente subtraindo Nanã e Obaluaê) ou mais Orixás (incluindo Oxumaré, Ossain, Obá, Ewá, etc.). E, ainda, aqueles que cultuam os mesmos com outros nomes, como a Umbanda de Caboclos, também chamada de Jurema ou Catimbó, que usam os nomes das divindades indígenas.

4.2.2. Guias espirituais

Caboclos – São considerados espíritos de índios nativos brasileiros. Se apresentam geralmente como pessoas sérias, fortes, altivos e guerreiros, representados pelas cores verde e branca (Linha de Oxóssi), encontram-se normalmente com uma postura ereta e rígida ou dançantes; não costumam fazer uso de adereços, fumam charuto para a limpeza energética do ambiente e bebem vinho. Representam força, liderança e orgulho da cultura indígena, especialmente na ligação com a natureza.

Pretos-velhos – São considerados espíritos missionários de negros que viveram a escravidão do Brasil. “Para a Umbanda 'preto-velho' se insere em um contexto doutrinário; reflete um arquétipo de sabedoria, iluminação e superação de todos os obstáculos que a vida lhe ofereceu” (CUMINO, 2015, p. 46). Se apresentam como pessoas idosas, representados pelas cores branca e preta (Linha das Almas ou de Obaluaê), sentados num banquinho ou toco de madeira, usando turbante ou chapéu, fumando seu cachimbo ou fumo simples e bebendo café. Representam, acima de tudo, humildade e sabedoria. São considerados os 'psicólogos' da Umbanda. Trabalham com ervas, especialmente arruda e guiné, usando-as para orações, limpezas e desfazer magias, nos lembrando muito as atuais benzedadeiras. Assim como os negros escravos, possuem nomes de santos católicos, como: Vovó Catarina, Pai João, Vovô Benedito, Tia Maria, etc.

Crianças/Erês – São considerados espíritos infantis que teriam desencarnado muito cedo. A idade varia, em geral, entre 2 a 8 anos. “As crianças ensinam ao mais sisudo dos médiuns e/ou aos irmãos da assistência a importância da alegria, da leveza, do lúdico, do despertar e dos cuidados para com a criança interior” (BARBOSA JR, 2016, p. 105). Se apresentam realmente como crianças, representados pelas cores rosa e azul. Gostam de brinquedos, doces, frutas e refrigerantes. Representam inocência e alegria.

Ciganos – São considerados espíritos de antigos ciganos clássicos, podendo ser brasileiros ou não. Se apresentam com vestes tipicamente ciganas, brilhantes, rodantes e imponentes, com muitas cores, especialmente o dourado. Representados pelas cores do arco íris, ligados a Oxum e/ou Oxumaré. Representam riqueza espiritual e material, fartura e amor.

Exús – São considerados espíritos de homens típicos da sociedade antiga: médicos, advogados, políticos, etc. Representam a virilidade, a seriedade, o comprometimento e a fertilidade mascu-

lina. São representados pelas cores vermelha e preta. Fazem parte desta linha entidades conhecidas e, por preconceito, constantemente relacionadas a demônios, como Tranca-Ruas e Exú Caveira.

Os símbolos de Exu pertencem a uma cultura diversa do universo cristão. Nela, por exemplo, a sexualidade não se associa ao pecado e, portanto, símbolos fálicos são mais evidentes, ligados tanto ao prazer quanto à fertilidade, enquanto o tridente representa os caminhos, e não algo infernal (BARBOSA JR, 2016, p. 122).

Pombagiras – São consideradas espíritos de mulheres fortes, livres de amarras e convenções sociais. É dito que algumas delas foram realmente prostitutas, mas a maioria não se enquadraria no estereótipo que lhe foi conferido pelo preconceito do senso comum. Ao contrário, seriam “mulheres de família” vítimas do machismo da sociedade, cada uma com a sua história. As pombagiras representam, acima de tudo, liberdade de gênero, isto é, liberdade social, moral e sexual de qualquer conceito machista típico de uma sociedade patriarcal. Representam também o poder feminino, a magia e o amor. São representadas, assim como os exús, pelas cores vermelha e preta. Fazem parte desta linha nomes que já fazem parte do imaginário popular, com diversos pontos de vista, como Maria Padilha e Maria Molambo.

Exús-mirins – Como as crianças, exús-mirins também são considerados espíritos infantis, porém em seu polo negativo complementar, isto é, atuam na área oposta daqueles. Se os erês atuam na inocência e na alegria, os exús-mirins atuam na corrupção e na falta de alegria, a fim de anulá-las ou amenizá-las. Se apresentam como crianças mais agitadas e desconfiadas, embora também sejam alegres.

Malandros – São considerados espíritos boêmios clássicos, do ponto de vista romântico da boemia carioca, isto é, o malandro conhecedor das ruas, dos perigos e das vantagens, dos bares, cassinos e sambas, que usa o jogo de cintura para sobreviver e ajudar quem lhe rodeia. Representados pelas cores vermelha e branca, alguns dizem ser ligados a Ogum. São equivocadamente relacionados a bandidos, mas o malandro da Umbanda, na verdade, se refere àquele que, apesar de conhecer os criminosos, não se mistura com eles. “Trabalhando para a Luz, utilizam-se da malandragem sadia para driblar situações negativas, sempre respeitando o livre-arbítrio, ensinando a todos a não puxar o tapete de alguém, mas a ficar esperto para não deixar que ninguém puxe o seu” (BARBOSA JR, 2016, p. 109). Fazem parte desta linha, entidades muito conhecidas que já se tornaram ícones da cultura popular carioca e até brasileira: Zé Pelintra e Maria Navalha.

Sobre o uso de entidades umbandistas em golpes e extorsões, anúncios absurdos pela cidade e a associação proposital de ditos umbandistas de exu ao diabo, só podemos dizer que toda religião é composta de pessoas e religião não define caráter. Portanto, no meio umbandista há, assim como em todas as religiões, aqueles que, de modo oportunista, deturpam a crença para interesses próprios, geralmente por vaidade e/ou ganância.

4.2.3. A relação entre Umbanda e Ciência

Vimos no capítulo anterior que a relação entre a Umbanda e a Ciência surge a partir de dois momentos: a introdução da doutrina kardecista e a necessidade de argumentos que justificassem o uso de rituais afro-brasileiros na religião para fins de conquistar a legitimação.

De acordo com Kardec (2009), o espiritismo trabalha com os métodos da ciência positiva: observa os fatos, “os compara, os analisa, e, partindo do efeito à causa, chega às leis que os regem; em seguida ele deduz as consequências e procura as explicações úteis”⁵⁷. Existe, portanto, uma relação de complementaridade dialética entre ciência e religião, possibilitando o espiritismo de buscar respostas para as quais as leis materiais conhecidas não se aplicam (ORTIZ, 1999). Sem a ciência, o espiritismo não existiria por falta de suporte teórico, isto é, seria a *prática sem a teoria* que a fundamenta.

Derivando em parte do kardecismo, a Umbanda vai conservar e modificar a relação ciência-religião. Mais modesta do que o espiritismo, que concebe a religião como possibilidade de realização da ciência, a Umbanda, ao contrário, utiliza a ciência como fundamento para seu mundo religioso (ORTIZ, 1999, p. 169).

Esses processos históricos fizeram com que a Umbanda criasse uma profunda relação com o conhecimento científico, empregando-o significativamente em sua doutrina religiosa, de forma com que suas práticas religiosas fizessem sentido para todas as camadas sociais. Ortiz (1999) vai chamar esse processo de racionalização da Umbanda.

E com isso, a literatura umbandista cresce exponencialmente, assim como seus argumentos científicos, visto que passam a identificar esta racionalização da religião como uma ferramenta de legitimação e combate à intolerância religiosa.

Em meio a tantas informações desencontradas e discriminação gratuita, o umbandista de hoje busca o máximo de informação para se sentir seguro e embasado, a fim de assumir sua religiosidade, de saber explica-la, e de se defender do preconceito e da

⁵⁷ KARDEC, A. Caracteres de la Révélation Spirite. Paris: Librairie Spirite, 1870, p. 6 *apud* ORTIZ, 1999, p. 168.

ignorância alheia. Cada vez mais, o número de adeptos umbandistas ignorantes de sua própria fé e fundamentos vem diminuindo (CUMINO, 2015, p. 186).

A partir de experiências pessoais, percebemos que o estudo e os questionamentos são estimulados e para toda a ritualística realizada é dada uma explicação lógica ou científica. Não se admite o fanatismo religioso ou a “fé cega”; explica-se que situações cotidianas só possuem explicação espiritual quando se esgotaram as explicações científicas⁵⁸, e que ambas sempre se complementam, nunca se negam, pois é dado aos seres humanos o privilégio da consciência e inteligência para ser usado e não desperdiçado, seja na busca de respostas, no refletir, no questionar ou no planejar tarefas.

Por exemplo, a utilização da bebida pelos espíritos é explicada pelas leis de atração e repulsão de Newton. Os umbandistas dirão: “a bebida tem uma ação e vibração anestésica e fluidica porque evapora-se, desaparecendo no espaço, servindo assim para descargas e miasmas pesados, impregnados numa pessoa ou num objeto e facilitando o desprendimento e o levantamento da carga pelos protetores, porque todo elemento tem sua vibração de atração ou repulsão, conforme necessidade”⁵⁹. No mesmo sentido a ciência serve de justificação para os defumadores, os charutos e cachimbos fumados pelos espíritos. Oliveira Magno, referindo-se a estas práticas explica que o “fumo é um fluido, um gás; um fluido é destruído por outro fluido contrário; ora, se um ambiente está carregado de fluidos maus ou gases deletérios, se nós queimarmos incenso, beijoim, destruiremos o fluido mau substituindo-o por outro fluido bom ou favorável”⁶⁰ (...). A física parece ser uma ciência privilegiada pelos umbandistas (ORTIZ, 1999, 169-170).

A partir do momento que os intelectuais observam que a ciência básica não tem a complexidade necessária para explicar todas as práticas ritualísticas da Umbanda, com o passar do tempo, passam a estudar e se aprofundar na ciência mais complexa e, recentemente, encontraram suporte na física quântica. O estudo ainda está em desenvolvimento, mas a partir de novas literaturas como *Apometria: Os Orixás e as Linhas de Umbanda* (2015) de Norberto Peixoto, *Tambores de Angola* (2015) e *Aruanda* (2011) de Robson Pinheiro, observa-se que a Umbanda parece ter encontrado um aspecto da ciência que contempla a necessidade de justificar cientificamente suas práticas religiosas.

⁵⁸ Por exemplo, uma doença ou condição física que nenhum médico consegue diagnosticar.

⁵⁹ MACIEL, Sílvio P. Alquimia de Umbanda. Rio de Jan.: Espiritualista, s.d.p., p. 19 *apud* ORTIZ, 1999, p. 169.

⁶⁰ MAGNO, Oliveira. Umbanda e Ocultismo. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1952, p. 40 *apud* ORTIZ, 1999, p. 169-170.

4.3. A contribuição da Umbanda para a cultura popular

De seu surgimento até metade do século XX, a Umbanda não inspirava interesse dos intelectuais do campo da cultura, pois diziam que a mesma não ofereceria nada a acrescentar na disciplina Folclore.

A cultura, na visão destes pesquisadores, afirma-se positivamente através de determinados “modelos” culturais. Modelos estes que seriam resquícios, sobrevivências, de um passado remoto, encontrável num chamado “inconsciente coletivo”, e que comporiam o campo legítimo de estudo de uma ciência autônoma: o Folclore. Desta forma, na visão destes pesquisadores, na medida em que a macumba circulava mais intensamente na sociedade brasileira e se “oficializava”, ela perdia suas características originais, “desfolclorizava-se” e deixava de mostrar interesse a esta disciplina (TEIXEIRA JR, 2004, p. 2).

É somente a partir da metade do século XX, quando diversos autores começaram a criticar o positivismo do Folclore e apontar o caráter político do sincretismo e miscigenação cultural e religiosa da Umbanda, que o interesse dos pesquisadores por essa religião surgiu de forma mais intensa.

Como vimos, a Umbanda, apesar de também ser composta de outros elementos culturais e do seu processo de embranquecimento em busca de legitimação, possui uma profunda ligação com a cultura negra, desde sua origem até os dias de hoje. Portanto, não por acaso, a sua contribuição para a cultura popular perpassa, e muitas vezes até se confunde, pela contribuição da cultura negra. Portanto, para avaliar a contribuição cultural, precisamos analisar a cultura popular negra.

4.3.1. Cultura popular brasileira e carioca de origem negra

É somente após o fato político da Abolição, onde o negro passa de mão-de-obra escrava para trabalhador livre e começa a aparecer como um fator dinâmico da vida social e econômica brasileira, que os intelectuais da cultura precisaram reavaliar seu posicionamento evolucionista que excluía outras etnias da identidade e cultura nacional. Mais especificamente, só é possível verificar essa reavaliação a partir do início do século XX.

Abordar a problemática da mestiçagem é na realidade retomar a metáfora do cadinho, isto é, do Brasil enquanto espaço da miscigenação. Somente que, aquilo que posteriormente será analisado em termo culturais por Gilberto Freyre, se caracteriza como racial para os intelectuais do período considerado. Neste momento torna-se corrente a afirmação de que o Brasil se constituiu através da fusão de três raças fundamentais: o branco, o negro e o índio (ORTIZ, 2012, p. 19).

Entretanto, dentro desse quadro, o branco era interpretado com uma posição de superioridade na construção da civilização brasileira, apresentando o negro e o índio como entraves desse processo.

O processo de valorização da cultura popular e, conseqüentemente, o reconhecimento da identidade nacional como fruto de uma histórica e democrática miscigenação na sociedade é um fator muito recente, se iniciando mais especificamente no final do século passado e que ainda não é consolidado de forma hegemônica.

Gilberto Freyre realizou, em 1934, o Primeiro Congresso de Religiões Afro-Brasileiras, em Recife, e também participou da fundação da federação que viria proteger esse segmento naquele estado (...) Em *Casa Grande & Senzala*, na década de 1930, o autor nos legaria um olhar diferenciado para as três raças, influenciando sua geração e todas as outras seguintes (CUMINO, 2015, p. 153).

Quem dá início a este processo, de acordo com Ortiz (2012), é Gilberto Freyre através de sua obra *Casa Grande & Senzala* publicada em 1933. O autor defende que Freyre representa a principal vanguarda na reorientação da historiografia brasileira, e que permanece até hoje como discurso ideológico. Isto porque

Gilberto Freyre reedita a temática racial, para constituí-la, como se fazia no passado em objeto privilegiado de estudo, em chave para a compreensão do Brasil. Porém, ele não vai mais considerá-la em termos raciais (...), ele se volta para o culturalismo de Boas. A passagem do conceito de raça para o de cultura elimina uma série de dificuldades colocadas anteriormente a respeito da herança atávica no mestiço (ORTIZ, 2012, p. 41).

Freyre (2002) transforma a negatividade do mestiço, apresentada até então pelos intelectuais, em positividade, permitindo a finalização dos contornos de uma identidade nacional que há muito tempo vinha se discutindo. Em outro contexto, mas com relevância na temática, ainda de acordo com Ortiz (2012, p. 40-41), as obras *Evolução Política do Brasil*, de Caio Prado Jr. (1933), e *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda (1936), também contribuíram fortemente para a (re) formulação da cultura nacional.

O mito das três raças torna-se então plausível e pode-se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambigüidades das teorias racistas, ao ser reelaborada pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional (ORTIZ, 2012, p. 41).

Os africanos que durante quase quatro séculos foram arrancados de sua terra natal e trazidos para serem escravizados no Brasil, passaram a fortalecer sua cultura, como forma de resistência e refúgio. Criavam pontos de encontro nos pátios, nas cozinhas, nas senzalas e em esconderijos nas matas tentando reconstituir como podiam os liames sociais que o tráfico ne-

greiro destruiu. Assim, preservar as tradições africanas e até mesmo criar novas práticas culturais era uma questão de sobrevivência. E, a partir deste processo, criou-se e propagou-se a cultura negra brasileira na música, na culinária, nas religiões afro-brasileiras, no vestuário, em costumes, etc.

Como vimos no ponto de cultura negra, até mesmo a religiosidade foi reinventada, a partir de diversas adaptações necessárias para que a integração do povo negro fosse possível. Embora já fosse cultuado, a palavra *Candomblé*, só é encontrada a partir do início do século XIX, o que sugere que as práticas religiosas eram praticadas com outros nomes até então.

Uma grande contribuição da cultura negra para o Brasil foi o Carnaval. Mais especificamente, o Samba. A festa carnavalesca brasileira, na época da colonização, era apenas um pequeno desfile de foliões. Foram os negros que, paulatinamente, modificaram essa festa incorporando seus típicos instrumentos de percussão, como tambores, chocalhos e ganzás, criando o Samba.

No Rio de Janeiro, o carnaval ganharia outra dimensão com a criação das escolas de samba no início do século XX. Com músicos e sambistas, quase sempre negros e oriundos das localidades mais pobres da cidade, o samba ganhava as ruas e logo seria alçado ao patamar de grande festa popular da cultura brasileira (AMORIM e PALADINO, 2012, p. 88).

No Rio de Janeiro, o samba surge na casa das tias baianas na Praça Onze e nos morros cariocas. Suas músicas se apresentam com uma batida sincopada, com inclusão de palmas, canto e dança. As letras muitas vezes falavam do cotidiano difícil das pessoas mais pobres na vida urbana. Com a sua constância em uma expressão corporal rítmica e seu caráter de trazer alegria e integração à população marginalizada, o samba acabou se tornando a expressão musical de maior destaque da cultura brasileira.

A capoeira, praticada como dança e mecanismo de defesa pessoal, também foi uma grande contribuição cultural negra. Inicialmente era praticada na metade do século XIX para que os negros se defendessem de seus adversários, em especial a polícia e os fazendeiros. Os capoeiristas por muito tempo foram vistos como vadios ou bandidos.

A culinária, sem dúvidas, também é um grande exemplo de contribuição cultural negra. Hoje, a maioria dela é conhecida como culinária baiana, tamanha a força e aderência que essa comida típica teve na Bahia: acarajé, bobó, vatapá, caruru, cuscuz salgado, cuscuz doce, tapioca, manjar, rapadura. Toda comida baiana salgada é regada no azeite de dendê e pimenta e isso nos faz pensar erroneamente que não temos comidas de origem negra. Pelo contrário, temos muitas:

feijoada, tutu, bolo de fubá, pamonha, angu, mingau, canjica, pirão, cocada. Aliás, praticamente todos os pratos típicos de coco são de origem negra.

4.3.2. Como a Umbanda se apresenta na cultura popular carioca

Algumas manifestações da cultura popular apresentam uma clara origem umbandista. Outras, tem características em comum tanto com a Umbanda, quanto com a cultura negra e o Candomblé. Dentre ambas as influências identificamos, a partir de experiências pessoais, um maior destaque na música popular brasileira (Samba, pagode e MPB) e o simbólico culto de personagens que se tornaram ícones lendários da cultura popular:

- Samba ou pagode, como as produções de Zeca Pagodinho e Arlindo Cruz

Um grande sucesso da década de 1960, dos chamados “AfroSambas” de Vinícius de Moraes e Baden Powell, cantados ao som de uma mistura de samba com bossa nova, temos a música *Tristeza e solidão*: “Sou da linha de Umbanda, vou no babalaô para pedir pra ela voltar pra mim, porque assim eu sei que vou morrer de dor”.

Do próprio Zeca Pagodinho, teríamos diversos exemplos, pois sua homenagem à Umbanda através do seu trabalho é bem vasta. Entretanto podemos dizer que a música mais emblemática para os umbandistas e que reflete perfeitamente a religiosidade é *Ogum*: “Sim, vou no terreiro pra bater o meu tambor. Bato cabeça, firmo ponto, sim senhor. Eu canto pra Ogum”.

A Umbanda tem uma relação tão forte com a música, que “há pontos cantados que migraram para a Música Popular Brasileira (MPB) e canções de MPB que são utilizadas como pontos cantados em muitos templos” (BARBOSA JR, 2016, p. 58).

- Culto de santos com simbologia e adoração diferenciada, como o culto a São Jorge

A união da fé cristã no santo católico se somou com a fé umbandista no Orixá Ogum, sincretizado com São Jorge e tomou proporções inimagináveis às homenagens do Rio a uma única entidade religiosa. A relação dos cariocas com São Jorge/Ogum é muito intensa, produzindo diversas festas por todo o Rio de Janeiro em sua homenagem com muita feijoada e cerveja, comida e bebida tradicionalmente oferecidas a Ogum. A adesão da homenagem à entidade é tão grande, que por diversas vezes vemos católicos e até pessoas não religiosas organizando essas homenagens tipicamente umbandistas, e os que não organizam, certamente querem participar de uma. Assim como o carnaval, vemos essas festas ocorrerem durante toda a semana do seu

dia de homenagem, 23 de abril, que é, inclusive, um feriado estadual. Também é muito comum encontrarmos pessoas com camisas, cordões e outros adereços com a imagem de São Jorge.

- Culto de personagens lendários, como Zé Pelintra e Maria Navalha

A lenda de Zé Pelintra e Maria Navalha, são duas figuras distintas, que acabam por se cruzar.

Zé Pelintra era um malandro boêmio, diferente do resto da malandragem carioca. Morador do morro de Santa Teresa, criado na comunidade, vivia de seus ganhos em jogos de azar. Apesar de morar na favela, sempre se vestiu de forma impecável, terno, sapatos e chapéu branco, exceto pela gravata e uma fita no chapéu, ambas vermelhas. Entendia como funcionava a malandragem e a bandidagem carioca, fazendo sempre uso do seu jogo de cintura para sobreviver. Frequentava cassinos, bingos, prostíbulos e botequins em torno da Lapa, sempre com a finalidade de ganhar apostas de jogo ou se divertir com mulheres. Mas seu lugar favorito sempre foi o samba, seja uma roda de samba de rua ou a quadra da escola de samba. Por isso, é considerado o padrinho do samba, protetor dos sambistas, boêmios e malandros cariocas. Sua figura é frequentemente homenageada em letras de sambas ou no modo dos sambistas se vestirem.

Maria Navalha era uma moça bonita e independente, cresceu no morro da Providência. Tinha o pai alcoólatra e quando ele tentou abusar dela na adolescência, fugiu de casa. Sem ter para onde ir, pediu refúgio e trabalho em um prostíbulo da Gamboa. Trabalhava como garçõete e, apesar das grandes ofertas, sempre se recusou a fazer programa. Quando conseguiu dinheiro, alugou um quartinho no mesmo bairro. Até então conhecida apenas como Maria, ela era determinada e empoderada. Nenhum homem conseguia se aproximar dela.

Até que um dia, um cliente inconformado com a rejeição a encurralou quando ia para casa. Surge, então um capoeirista, que luta com o homem até que o mesmo fugisse. O capoeirista se apresentou a Maria como Zé Pelintra e passaram o resto da noite juntos. Zé ensinou a arte da capoeira para Maria e lhe deu uma navalha para que nunca se esquecesse dele. A partir disso, Maria ficou conhecida como Maria Navalha, pelo temor que sua lâmina causava àqueles que não a respeitavam. Por isso é considerada um símbolo de mulher forte, determinada e empoderada e protetora das mulheres contra o machismo.

Ambos são cultuados como entidades de Umbanda e compõem a linha dos Malandros. E a partir deste culto ostensivo à lenda dessas entidades, acabou se estendendo à cultura popular, especialmente nos campos do samba e da boemia carioca.

- A importância destacada à Iemanjá

Iemanjá, rainha dos mares e oceanos, protetora dos pescadores, marinheiros e todos que trabalham no mar, adquiriu uma importância lendária durante a história. Não sabemos se essa manifestação cultural é atribuída a Umbanda ou ao Candomblé. Eu diria que ambas influenciaram nesse processo, a Umbanda com mais força no Rio e o Candomblé com mais força na Bahia. Entretanto, o que se sabe é que as homenagens de final de ano feitas a esta Orixá são demandadas por pessoas vindas de todas as religiões e regiões do país. No réveillon, todos conhecem o costume de pular as sete ondas e oferecer flores brancas para a grande Rainha do Mar, todos sabem que se a oferenda voltar para a areia, é porque foi “devolvida” ou “recusada” por Iemanjá. O simbolismo dessa Orixá se tornou tão grande, que não há quem não reconheça a imagem de Iemanjá. Uma curiosidade, inclusive, é que esta Orixá é a única que goza de uma imagem branca própria na Umbanda, isto é, num altar umbandista, todas as imagens de gesso são santos católicos, exceto uma: a de Iemanjá branca. Destaco a cor branca, pois Iemanjá, assim como todos os Orixás, possuem suas próprias imagens, no entanto, são imagens negras africanas.

- Culinária

Não há menor dúvida que o tipo de culinária que aqui citamos, assim como o Samba, teve origem cultural quase que puramente negra e, conseqüentemente, do Candomblé. A influência da Umbanda, neste caso, é do processo de adaptação que esta culinária sofre ao longo do tempo. A substituição do azeite de dendê pelo azeite de oliva é um exemplo. A típica feijoada, que deixa de usar restos do porco, para usar apenas as partes mais apetitosas e nobres do porco, ou seja, a orelha e o pé são substituídas pelo lombo, calabresa, bacon e carne seca.

Muitos outros aspectos culturais influenciados pela Umbanda ainda podem ser citados, porém escolhemos nos reter apenas aos elementos citados para não ficar muito extenso. A intenção era finalizar este trabalho demonstrando como a religião influencia na vida dos cariocas, independentemente de escolherem seguir esta, qualquer outra ou nenhuma religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este ano, a Umbanda comemora 108 anos e os números só crescem. Hoje, de acordo com o IBGE, temos mais de meio milhão de umbandistas e, a partir disto, deduzo que em torno de 25 mil terreiros no Brasil, baseando-se num cálculo de 20 pessoas por terreiro.

Podemos dizer, após este estudo, que a Umbanda, sem dúvidas, é a religião que mais expressa a realidade cultural brasileira, refletida em séculos de miscigenação, somas e subtrações culturais provindas de diversas regiões e povos do mundo. Isto porque encontramos na Umbanda os mesmos componentes que construíram a atual formação social e cultural brasileira, um encontro singular de culturas indígenas, africanas e europeias.

Na Umbanda encontramos resquícios do culto à natureza deificada dos gentios, das soluções mágicas que permeavam o catolicismo professado pelos colonizadores, do culto aos antepassados dos negros bantos que, por sua vez, aproximava-se da estrutura do espiritismo (OLIVEIRA, 2008, p. 138).

Vimos que, num processo de sincretismo espontâneo, surgiu a macumba carioca. E a partir desta, houve uma aproximação de intelectuais do espiritismo kardecista, aparentemente entediados com o excesso de erudição das sessões espíritas, e se iniciou um processo menos espontâneo de embranquecimento da religiosidade, fazendo com que a macumba ascenda socialmente das senzalas para os salões do espaço urbano, não mais como macumba, mas como Umbanda, uma religião brasileira.

Outras religiões tentaram pleitear o *status* de religião nacional. Entretanto, é apenas na Umbanda que se encontra a integração de todas as categorias sociais, em especial as menos favorecidas, promovendo rupturas e ressignificações de antigos valores. Nesse processo de sistematização da nova religião, dos valores religiosos dominantes do catolicismo e do kardecismo, se abriram formas mais populares, depurando-as na intenção de uma mediação que possibilitasse uma convivência pacífica entre as três culturas.

Assim, a Umbanda promovia a confraternização racial, permitindo que os espíritos de índios, negros e pobres pudessem assumir o papel daqueles heróis que souberam superar as privações e opressões sofridas em outras vidas; ou que, pela via evolutiva, mantinham ainda a esperança de ocupar espaços de maior privilégio, uma vez que o lugar na ordem social dos vivos sempre lhes fora negado (OLIVEIRA, 2008, p. 139).

Demonstra-se, assim, uma perspectiva classista da religião, a partir de seu caráter de religião popular *do povo e para o povo*, e potencialmente emancipador, numa relação marcada

por movimentos contraditórios de dominação e resistência, porque, apesar de sua potencialidade política, está inserida numa sociedade moderna e é passível de contradições e reproduções de valores dominantes.

O Movimento Umbandista, como expressão cultural de uma sociedade moderna não pode ser desvinculado do ambiente em que foi gerado e nem de interferências a sua volta. Portanto, embora seja oriundo de uma cultura popular com preocupações e aspirações características de uma origem humilde, vinculada à classe trabalhadora, observa-se muitas vezes orientações ideológicas dominantes, a fim de conquistar a legitimidade enquanto religião.

É importante destacar também, a conotação científica empregada na doutrina umbandista, o que Ortiz (1999) chama de racionalização das práticas religiosas, onde o estudo e os questionamentos são estimulados, e à todo ritual realizado atribui-se uma explicação científica.

Relacionando a Umbanda, como uma expressão da cultura popular, refletida no encontro de culturas que construíram a nossa brasilidade, com o caráter político e potencial emancipador que se apresenta e, ainda, a perspectiva científica empregada em sua doutrina espiritual, penso se não poderíamos concluir que esta religião é importante e necessária para nossa sociedade. Entretanto, acreditamos que seja necessário maiores aprofundamentos na temática para afirmar tal conclusão com a certeza necessária.

Temos aí excelentes hipóteses de trabalho que poderiam ser desenvolvidas através de pesquisas. O estudo da Umbanda ainda está em seu começo; poucos trabalhos científicos foram realizados sobre esta modalidade religiosa. Tem-se a impressão de que as ciências sociais esperaram pela legitimação social da religião, para em seguida se interessar por esse novo gênero de prática religiosa. Resta ainda muito a fazer, só novas pesquisas poderão recolocar as hipóteses levantadas dentro de uma perspectiva concreta do momento atual brasileiro (ORTIZ, 1999, p. 215-216).

Para o Serviço Social, entendemos que a importância deste trabalho se dá na necessidade de compreender a identidade das pessoas que se vinculam a esta religião. Pessoas estas que muitas vezes fazem parte da população usuária, por ser uma religião de caráter popular, e podemos responder de forma preconceituosa por desconhecer sua história, ancestralidade e culto.

Quando defendemos os princípios do Código de Ética da profissão e, conseqüentemente, *a eliminação de todas as formas de preconceito e discriminação, a participação de grupos socialmente discriminados e a discussão das diferenças*, entendendo que todos nós temos o preconceito enraizado pelo desconhecido e, especialmente, por valores diferentes dos valores dominantes, estamos afirmando o compromisso de estudar as temáticas discriminadas como estratégia de superar o nosso preconceito.

ANEXO I

DOCUMENTO OFICIAL PARA A RELIGIÃO DA UMBANDA

CARTA MAGNA INTERNACIONAL DA UMBANDA

Irmãos Religiosos de Umbanda:

Há alguns anos estamos chamando os irmãos para um momento histórico e único em nosso meio. Entendemos que a religião de Umbanda possui uma riqueza ímpar, demonstrada em sua diversidade litúrgica. Porém, o chamado não é para deliberarmos sobre a liturgia das Casas existentes e sim, criarmos uma identidade religiosa que definirá o que somos, respeitando assim, os vários tipos de trabalhos existentes. O pensamento é sempre no coletivo e não apenas em um grupo fechado, fazendo toda diferença neste projeto.

Os temas hoje organizados em formato de documento é a indicação de que não se trata de um apanhado de ideias, e sim, de uma maneira séria de defendermos nossos conceitos.

O intuito de criar o documento está baseado na legitimação e informação em nível organizacional para entendimento social e religioso, fortalecendo a todos os Umbandistas, estabelecendo uma linguagem interpretativa para a sociedade em geral.

O documento intitulado de CARTA MAGNA DA UMBANDA serve como base orientadora para respostas aos estudiosos de teologia, sociologia, filosofia e aos seguidores da religião. É importante frisar que fica disponível a consultas para debates inter-religiosos, onde outros seguimentos poderão entender melhor o que somos; os nossos propósitos e como respondemos assuntos de interesse espiritual, social e humanitário.

Carta Magna da Umbanda O respeito maior deste trabalho está em chamar os irmãos para deliberar sobre a construção deste, que é de benefício a todos, diferente de outras correntes de pensamento que atentaram contra a liberdade de expressão, perdendo oportunidade de criarmos unidade.

Não posso deixar de citar que a versão realizada em novembro de 2015, por algumas federações não é sequer reflexo do documento oficial aqui disposto.

Condenamos veementemente qualquer tentativa de monopólio em nosso meio e sempre pediremos respeito às opiniões expressadas nos fóruns já realizados e os que, por ventura, virão.

Este projeto está em pauta desde 2012, com as deliberações por todo o território nacional, contando ainda com encontro internacional realizado em Portugal, na cidade de Leiria, com a participação de líderes da Europa.

Respeitando a diversidade existente em nosso meio, foi determinado que este documento não deverá ser fixo. É necessário que esteja aberto para que sempre seja melhorado, de preferência, a cada dois anos; ficando acertado que todos os temas que foram amplamente discutidos, devem ser respeitados na sua íntegra; sendo criado grupos para as avaliações, caso haja alguma alteração. Mais uma vez chamo a atenção para o pensamento religioso, virtuoso, que levará este projeto para as esferas necessárias, para finalmente termos uma ferramenta de defesa contra o preconceito.

Uma religião que preza a igualdade, respeitando a Declaração Universal dos Direitos Humanos através da Carta da ONU – Organização das Nações Unidas deve ter este documento máximo, a missão de dignificar seus milhares de seguidores, deixando o legado para a posteridade.

Ortiz Belo de Souza

Idealizador da CARTA MAGNA DA UMBANDA, inspirado pelos Guias da Umbanda, para este trabalho.

Preâmbulo

Considerando que a religião de UMBANDA é legitimamente brasileira e foi instituída pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, através da mediunidade de ZÉLIO FERNANDINO DE MORAES, em 15 de novembro de 1908, em Neves/Niterói, no Brasil; anunciando pela primeira vez o termo; “UMBANDA”, como designativo de religião.

A UMBANDA reconhece as derivações oriundas de seu cruzamento com outras religiões, ocasionadas pela diversidade religiosa no Brasil, agregando e adaptando práticas das mesmas, se posicionando totalmente contra qualquer forma de intolerância e discriminação religiosa.

A Religião de Umbanda respeita todas as religiões e busca o Estado Laico existente no Brasil, não discriminando nenhum tipo de manifestação religiosa que vise o respeito e a evolução do ser humano. Assegurando que tem de existir um posicionamento único em relação à

própria religião e suas percepções sobre as diversas questões sociais, jurídicas, culturais, filosóficas e humanas.

Considerando que alguns que não comungam desta FÉ, acabam por interpretá-la de maneira errônea, dando conotações equivocadas que influenciam a opinião pública e a mídia.

Tem-se como assente que o presente documento visa proteger os conceitos básicos desta religião, dando força a todas as Casas que professam a FÉ religiosa de UMBANDA.

A partir deste instrumento, poder-se-á reivindicar com mais identidade, que respeitem os direitos religiosos e de liberdade de culto elencados na Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH), nomeadamente, nos seus artigos 2º e 18º, na declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas na religião ou convicção, bem como, noutros marcos legais de natureza internacional, supranacional e nacional.

Salientando que a UMBANDA é um conjunto de leis que regem a vida e a harmonia do Universo, como religião ou como ciência, na UMBANDA, tanto na prática ritualística material, como na esfera espiritual das comunidades umbandistas, só se conhece uma hierarquia espiritual: a da evolução de cada Espírito nos diversos planos da Criação e a vibratória estabelecida pelo mérito de cada um. A par do conhecimento perfeito da vida, a UMBANDA aproveita o ambiente material fornecido pela vibração humana para abrir o verdadeiro caminho da sabedoria, onde se aprende que a verdade ou a realidade final do Universo é imutável. Dentro da concepção de que o aproveitamento material fornecido pelo homem é força ativa indispensável à realização da UMBANDA, é sobre o médium que repousa integral responsabilidade, somente excedida pela sua própria compreensão quanto à missão que lhe é, por escolha, concedida.

Reconhecendo que a UMBANDA é uma síntese expressiva de Amor, Sabedoria, Respeito, Tolerância e Renúncia, como nos ensina JESUS e nos apresentam outros tantos Mestres Crísticos em vários momentos da História e em culturas tão diversas; o Umbandista utiliza-se da religião como meio de progresso, amparo e defesa; mas nunca como instrumento de ataque.

Realçando que a UMBANDA está em vários países, levando a PAZ e a Elevação de uma Religião que defende os direitos pela igualdade, respeitando a pluralidade de cada nação.

As bases da CARTA MAGNA DA UMBANDA são o registro dos princípios seguidos por religiosos de Umbanda pelo mundo.

Explicando que a UMBANDA como religião CRISTÃ, NATURAL E ECOLÓGICA, têm em seus seguidores os defensores da Natureza; entendemos que os Sagrados Orixás se manifestam magneticamente com mais intensidade nos sítios vibratórios da natureza, aonde os religiosos de Umbanda vão constantemente, promovendo concentrações para refazimento energético, harmonizações e captação de energias sublimes, reequilibrando-os com as forças da Mãe Natureza.

Claramente que, as oferendas realizadas pelos Umbandistas no seio da Natureza, além de simples, são todas efetuadas com materiais biodegradáveis, que rapidamente se incorporam no meio ambiente. A religião de UMBANDA defende a Natureza, preza pelas matas, mares, rios, cachoeiras e nascentes. Preza também pela fauna e flora, contribuindo, assim, com os Tratados Internacionais de Preservação da Natureza, indicando a necessidade de meios de desenvolvimento que não agridem.

Observando que a CARTA MAGNA DA UMBANDA sugere e defende a necessidade de organização jurídica e administrativa no que diz respeito à organização dos Templos e Federações; entendendo que é fundamental órgão que represente interesses do coletivo, baseando-se no referido documento.

É de suma importância informar que a UMBANDA indica inclusão nas matérias de filosofia, história, sociologia, antropologia e outras. O estudo da CARTA MAGNA DA UMBANDA como fonte didática e como ponto de partida para o diálogo inter-religioso crê na afirmação de que as religiões constituem os diversos caminhos de evolução espiritual que conduzem a DEUS. Assim como as demais religiões, a UMBANDA passa a ter um documento que esclarece de forma objetiva, seus postulados, dando à UMBANDA uma referência única, tendo por objetivo final, ser um documento nacional e internacional da religião, por meio do qual poderá se diferenciar de trabalhos que não condizem com a essência da umbanda.

Admitindo que o trabalho inicial do presente documento fora iniciado em 2012 e apresentado em reunião dia 14 de abril de 2013, na rua Brigadeiro Jordão, 297 – Ipiranga – São Paulo/ SP., com participação de várias lideranças; cada órgão federativo, representado pelos seus diretores, sacerdotes e lideranças se empenharam, ajudando a trazer propostas para o Congresso Nacional de Umbanda. A direção dos trabalhos foi do MPU (Movimento Político Umbandista), com todos os presentes unidos com responsabilidade pela UMBANDA.

Posteriormente, houve necessidade de apresentação do documento em vários estados do Brasil, onde agiram como fonte de ideias e agentes reguladores da CARTA MAGNA DA UMBANDA, lideranças, Templos de Federações que coadunam com a necessidade do documento como organizador das práticas e postulados básicos.

Assumindo que, o Congresso tem por finalidade agregar todas as vertentes: escolas, federações, templos, escritores, pensadores, imprensa, filósofos e outros que estão inseridos na religião de Umbanda, com a finalidade de atingir a opinião pública sobre o que é UMBANDA; sua cultura social, política e religiosa, tendo a responsabilidade de fundamentar um pensamento único, em relação à vários pontos específicos. Esses pontos são aspectos claros existentes em qualquer vertente da Religião de Umbanda, e, passam a ser uma forma de normatizar a base da religião. Porém fica claro aqui não sugerimos que este documento venha, em nenhum momento, ser algum tipo de codificação, deixando livre quem não aceita-lo.

Considerando que, a normatização nada mais é do que uma forma de trazer a unidade, coerente e inteligente para a difusão da religião de Umbanda, respeitando a liturgia e os estudos aplicados em cada vertente. Afinal, a CARTA MAGNA DA UMBANDA propõe a união, não a unificação.

Apointa-se que, após a sua aprovação e instituição como documento referencial para a religião, a cada quatro anos, será convocado novo Congresso Nacional e Internacional de Umbanda para reavaliação e aperfeiçoamento da CARTA MAGNA DA UMBANDA, estando previsto o próximo, para o ano de 2021, preferencialmente, no mês de novembro.

SOBRE A CARTA MAGNA DA UMBANDA

A Carta Magna da Umbanda, a partir de março de 2017, será um documento de responsabilidade dos Conselhos Litúrgicos, que irão estabelecer a organização e a ordem, para a implantação das normas e regras no tocante à aprovação de qualquer mudança no documento, sendo que cada uma das instituições, como o Superior Órgão de Umbanda, Federações e Casas que queira participar, formarão seus Conselhos Litúrgicos.

A importância dos Conselhos Litúrgicos é para que a Sociedade Umbandista tenha a plena consciência da seriedade deste documento.

Qualquer tipo de modificação, inclusão de novos tópicos ou a revisão da Carta Magna só poderá ocorrer com o aval destes Conselhos e seu consenso geral, com a assinatura das Instituições que compõem estes Conselhos (SOI – Superior Órgão Internacional de Umbanda e dos Cultos Afros, SOUESP – Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo, União de Tendões – São Paulo, Templo da Estrela Azul – São Caetano/SP, Associação Lendas de Aruanda – Leiria/Portugal, Primado de Umbanda – Rio de Janeiro, FENUCAB – Federação Nacional de Umbanda e dos Cultos Afro Brasileiros Cuiabá/MT, Centro Espírita Estrela do Oriente – Rio de Janeiro, Federação de Umbanda e Candomblé Mãe Senhora Aparecida – São Paulo, Centro Espiritualista de Umbanda Reino de Juna Bomy de Balneário Camboriú/SC, ACOCAI – Associação das Comunidades Afro Brasileiras dos Cultos Populares – São Paulo, FOUCESP – Federação Ordem de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo – São Paulo, Associação Cultural Afro Brasileira Pai Luiz de Aruanda – Fortaleza/CE, ATUMOX – Porto/Portugal, Associação Espírita de Umbanda São Miguel e Centro Cultural Rainha da Justiça – Fortaleza/CE, Instituto Awúre – São Paulo, FERRO – Federação Espiritualista Reino dos Orixás – Guarulhos/São Paulo, Confederação de Umbanda e Candomblé Luzes dos Orixás Zaze Loia Ara – São Paulo, FENUG – Federação Espírita Núcleo Umbandista de Guarulhos – Guarulhos/São Paulo, FUEP – Federação Paranaense de Umbanda, Templo Ordem Mística do Rei Salomão – Goiás, FORCAB – Federação Nacional da Ordem Religiosa do Culto Afro – Pará, ONU – Organização Nacional de Umbanda – São Paulo, Templo Espírita Maria João de Deus – Guarulhos/São Paulo, Tenda de Umbanda Cacique Chefe da Mata – Santa Catarina, ORNAVE – Organização Nacional de Valorização a Espiritualidade – São Paulo, Centro de Auxílio Espiritual “Filhos de Aruanda” – Ribeirão Preto/São Paulo).

Vivemos um momento histórico de transição na Religião de Umbanda, onde o respeito à nossa ancestralidade e tradição irão caminhar para a evolução natural que se adequará aos novos tempos, para a legitimação da Religião.

A Carta Magna, desde sua concepção, é um trabalho para a Umbanda, não sendo em hipótese alguma vinculado à ação de uma única pessoa, mas sim de uma organização que representa e legitima o trabalho em prol de toda uma comunidade religiosa.

CARTA MAGNA DA UMBANDA

1. A religião de Umbanda é genuinamente brasileira, com as seguintes características em sua origem:

- É milenar, porque seus fundamentos são os mesmos que presidiam o reencontro com Deus, desde o início da raça humana no nosso planeta.
- É cósmica, porque seus fundamentos culminaram com a união preconizada pelo Movimento Umbandista dos quatro pilares do conhecimento humano, que são: a Filosofia, a Ciência, a Religião e a Arte.
- É evolutiva, em suas manifestações, porque a Umbanda se manifesta em seu dia-a-dia, utilizando todos os recursos positivos existentes no ontem, no hoje e, com certeza, se valerá dos que vierem, no amanhã.
- É crítica, porque os seus aspectos, princípios, postulados e finalidades estão baseados nos ensinamentos dos Mestres da Luz, principalmente no Mestre Jesus, sendo a manifestação e a vivência do Evangelho Redentor. Aceitando tudo o que é bom, rejeitando o que não eleva e caminha ao crescimento do ser humano.
- É brasileira, em suas origens. Como prática religiosa surgiu e desenvolveu-se no Brasil, instituída pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, através da mediunidade de Zélio Fernandino de Moraes, em 15 de novembro de 1908.

2. A Umbanda teve, na sua origem, contribuições da Doutrina Espírita, e contribuições positivas das religiões Indígena, Africana, e Católica Popular. Contudo, a Umbanda é isenta de interferências das religiões citadas, não se submetendo a nenhum dogma relacionado com elas.

3. A Umbanda integrou, reinterpreto e adaptou algumas visões religiosas aludidas (Indígena, Africana, e Católica Popular), de acordo com sua própria percepção, dando origem a uma religião de base universalista.

4. A Umbanda tem Hino próprio desde 1961, de autoria de José Manuel Alves (letra) e Dalmo da Trindade Reis (música).

5. A Umbanda é: doação, caridade, compromisso, prosperidade e humildade.

a) DOAÇÃO: A Umbanda tem no voluntariado, no serviço mediúnico a forma de crescimento natural da religião, onde a participação é fundamental. É por meio da doação que o mediano aprende a valorizar o seu Templo e a socializar com os seus irmãos.

b) CARIDADE: A ação caritativa é uma das formas da elevação do espírito. Fora da caridade não existe a compreensão da missão evolutiva do religioso de Umbanda. A caridade é a expressão máxima do aprendizado religioso em sua plenitude pelo médium de Umbanda.

c) COMPROMISSO: A Umbanda tem no compromisso do médium com o bem, com a verdade, com a lealdade, com a caridade, com a entrega pessoal e com o respeito, a essência do verdadeiro religioso como forma de evolução.

d) PROSPERIDADE: A prosperidade se dá a todos os níveis pelo esforço de crescimento e desenvolvimento diário em todos os sentidos. A prosperidade não se ganha, se conquista através da prática da honestidade, do esforço, do conhecimento e pelo trabalho individual, onde, amparado por sua fé e merecimento, o indivíduo conquistará seus objetivos.

e) HUMILDADE: O religioso de Umbanda tem como base espiritual a sua humildade; entendendo que ele, médium, não é melhor que ninguém, mas sim tem a responsabilidade maior e compromisso como instrumento da Espiritualidade em transmitir as mensagens de Luz, passadas pelos planos elevados. Na Umbanda, existe uma hierarquia espiritual que orienta os trabalhos, com Dirigentes, Médiuns e Auxiliares; porém, todos sabemos que no plano material somos, em todos os momentos, aprendizes e professores e todos nós estamos em constante aprendizado, não sendo ninguém melhor do que o outro, apenas com funções e responsabilidades diferentes. Entendemos que quem deve ser glorificado é Deus, nunca o mediano.

6. O religioso de Umbanda segue o que foi anunciado pelo seu fundador, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, bem como, os ensinamentos dos Espíritos Crísticos, os Mestres do Amor, como via evolutiva para se chegar a uma espiritualidade superior.

7. A Umbanda traz em si a base religiosa que deve ser considerada: Amar, respeitar, não julgar, não caluniar, atuar sempre com a verdade, na base do bem, da educação e da elevação. O posicionamento ético em qualquer religião deve se basear em tais predicados, manifestados pelos verdadeiros religiosos.

8. Os médiuns são vistos como religiosos e devem agir como tal, com fé em Deus, nos Sagrados Orixás e nos Guias Espirituais; possuir os atributos da fé, amar seu semelhante, não julgar, não caluniar, ser pacificador, estar ao serviço do bem e jamais utilizar o seu conhecimento de forma torpe. Esses atributos são posicionamentos éticos e morais para todos os que comungam da fé umbandista.

9. A Umbanda atua na elevação, na educação religiosa e na evolução dos Espíritos, praticando trabalhos que visam o progresso do ser humano, direcionando a reforma íntima por meio dos postulados de Jesus, da vibração dos Sagrados Orixás e dos ensinamentos dos Espíritos Crísticos, que são transmitidos pelos Guias Espirituais que se manifestam nos Templos de Umbanda.

10. A Umbanda é uma religião que crê na existência de um Deus único, inteligência suprema, causa primária de todas as coisas, eterno, imutável, imaterial, onipotente, onipresente, soberanamente justo e bom, infinito em todas as suas perfeições.

11. A Umbanda crê no Mestre Jesus, pautando seu aspecto doutrinário baseado em Seus ensinamentos.

12. A Umbanda crê na existência de Hierarquias Divinas, denominadas por nós de Orixás, responsáveis pela sustentação planetária, e alicerces para direcionarmos nossas condutas na prática do amor, da caridade e da fé. Não são deuses, mas sim, denominações humanas para os Poderes Reinantes do Divino Criador.

13. A Umbanda reverencia a Mãe Natureza, por ser nela que se encontra a mais pura manifestação Divina, por onde os Sagrados Orixás se manifestam energeticamente com mais intensidade e, também, porque vamos buscar e nos harmonizar com as forças ali reinantes, sustentadoras de toda a forma de vida planetária.

14. A Umbanda crê na existência da comunicação mediúnica por meio de medianeiros preparados para tal tarefa, em trabalhos caritativos, em atendimentos fraternos em coparticipação com os Guias Espirituais.

15. A Umbanda prima pela simplicidade de seus rituais, o que permite a dedicação integral do tempo das sessões ao atendimento fraterno dos que a ela recorrem.

16. Nos atendimentos fraternos está o cerne do assistencialismo da Umbanda, sempre de forma caritativa.

17. Umbanda é sinônimo de prática religiosa e caritativa, não se coadunando com cobranças pecuniárias pelo que faz. Não faz parte de seus fundamentos a retribuição financeira pelos atendimentos fraternos ou pelos passes realizados. Contudo, é lícito, quando necessário para sustentação, manutenção e desenvolvimento dos Templos, assim como, para proporcionar conforto e bem-estar a seus frequentadores, o chamamento dos médiuns e das pessoas que frequentam o Templo para contribuírem para esses fins. Todavia, a contribuição far-se-á conforme o critério

de cada Templo, mas de uma forma moderada e ajustada às necessidades, sem que haja discriminação ou preconceito para com aqueles que não possam contribuir.

18. No caso específico de dirigentes umbandistas que passaram a dedicar-se integralmente ao Culto, em determinadas situações e regiões, cobrando nomeadamente por suas consultas, as sessões (giras) devem continuar públicas e abertas, onde é facultada a solicitação de contribuições voluntárias aos membros e assistidos.

19. A Umbanda possui sacramentos e ritos próprios, tais como: o batismo, o casamento e o fúnebre.

20. Os principais ritos da Umbanda são realizados por meio de orações, pontos cantados, que, em alguns Terreiros, são ritmados através de instrumentos musicais.

21. A Umbanda realiza sessões e trabalhos de limpeza espiritual, descarregos e energética, assim como o de aconselhamento e tratamento espiritual, que visam o bem-estar e o desenvolvimento espiritual, consciencial, emocional e moral do indivíduo. Nesses trabalhos são utilizados o passe energético, o uso ritualístico do tabaco e dos elementos vegetais, designadamente, em defumações, em banhos e/ou amacis. A Umbanda ainda se utiliza de componentes minerais, tais como: pedras, cristais, metais e a pomba, que são elementos condensadores de energia, como também, da energia essencial dos elementos da natureza.

22. A Umbanda recorre às orações, desobsessões, ou, se preciso for, às oferendas de flores, bebidas, frutos, sucos, chás, alimentos, incensos e velas. A oferenda, além de operação espiritual/ vibracional, é também uma reverência espontânea aos Sagrados Orixás e é recomendada a sua prática aos seus fiéis, visto que entendemos que esses elementos possuem elevadas vibrações energéticas que podem ser manipuladas espiritualmente em benefício de algo ou alguém. Entendemos também que um dos objetivos da Umbanda é o de elevar e sublimar o espírito e seus iniciados e assistidos pela ética de Cristo.

PRINCÍPIO DE IGUALDADE

23. A Umbanda defende a todos um tratamento digno e igualitário, pois ninguém pode ser privilegiado, favorecido, prejudicado, discriminado, privado de direitos ou dispensado de deveres em razão de ascendência, descendência, sexo, orientação sexual, cor, etnia, raça, idade, língua, religião, descrença religiosa, grau de instrução, condição econômica e social, território de origem, convicção política, ideológica e filosófica.

DIREITO À VIDA

24. A religião de Umbanda defende que a vida humana é inviolável.

25. Não é admissível para a Umbanda a pena de morte.

SUICÍDIO / EUTANÁSIA / DISTANÁSIA / HOMICÍDIO

26. A Umbanda, por valorizar a vida, nos aspectos terreno e espiritual, entende que a passagem deve ser natural, respeitando a Lei do Carma e aprendizados importantes ao espírito.

27. A Umbanda defende que ninguém tem o direito de abreviar voluntariamente a sua vida pelo suicídio.

28. Só o Criador, através de Sua Onisciência, Onipresença e Onipotência, sabe o momento do desenlace carnal de qualquer indivíduo.

29. Assim, mesmo no caso em que a morte é inevitável e a pessoa esteja em situação de sofrimento, a Eutanásia ativa praticada por pessoas, mesmo que com motivação altruística é compreendida pela Umbanda como a falta de resignação e de submissão à vontade do Divino Criador.

30. A Distanásia que é prolongamento da vida por tratamentos extraordinários e a Ortonásia, que é a decisão de não se submeter a tais tratamentos considerados paliativos, do ponto de vista clínico, legal e espiritual, não ferem o conceito religioso de Umbanda porque o paciente é livre para submeter-se ou não a tratamentos e cirurgias consideradas ou não de risco, e se o fizer, virá a falecer de causas naturais da evolução da doença, sem interferências de pessoas no processo do Criador.

31. Práticas que atentam contra a vida humana ou animal, não são aceitas pela Umbanda.

32. Porém, homicídio cometido em legítima defesa própria ou de terceiros, ou por erro não censurável, não acarreta ônus espirituais sobre tais fatos.

ABORTO

33. A Umbanda é contra a prática do aborto considerado interrupção da gestação.

34. Na Umbanda entende-se que a partir da concepção da vida pré-embrionária já existe um Espírito que anseia por sua evolução.

35. Os progenitores com ou sem auxílio de terceiras pessoas que provoquem o aborto por qualquer meio, e em todo período da gestação, cometerão uma transgressão à Lei de Deus, porque isso impede o espírito de passar pelas provas necessárias à sua evolução, necessitando do corpo em formação como seu instrumento.

36. Quando o nascimento da criança colocar em perigo a vida da mãe, é preferível, por bom senso e na forma da lei, manter a vida da genitora.

37. O aconselhamento direto com os Guias Espirituais é fundamental para que as ações se baseiem sempre na Espiritualidade e na particularidade de cada situação que envolva a formação e desenvolvimento de vida humana.

38. No caso de ocorrer ou ter ocorrido o aborto por decisão de qualquer natureza, a Umbanda jamais condenará os envolvidos, ocupando-se, antes, em acolhe-los e prestar-lhes orientação e conforto espiritual.

DIREITO À INTEGRIDADE PESSOAL

39. A religião de Umbanda defende que a integridade moral e física das pessoas é inviolável.

40. Ninguém pode ser submetido à tortura física ou mental, nem a maus tratos ou penas cruéis, degradantes ou desumanas.

PEDOFILIA / MAUS TRATOS

41. A Umbanda não aceita qualquer forma ou ato que atente contra a integridade física e moral da criança e do adolescente, em especial os casos de pedofilia praticada por todo e qualquer meio, inclusive por internet, assim como as condutas de maus tratos, defendendo que as leis já estabelecidas devam ser aplicadas, nomeadamente, a Convenção dos Direitos da Criança.

42. Pessoas que possuem desvio de conduta em relação às crianças e adolescentes podem estar obsediadas e necessitam de orientação espiritual e acompanhamento psicológico, além de se submeterem à aplicação das leis civis e criminais pertinentes.

VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

43. A Umbanda não aceita qualquer forma de violência doméstica, atendendo aos parâmetros da legislação vigente com destaque para os Princípios das Nações Unidas para as Pessoas Idosas, Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres e a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e a Carta das Nações Unidas

(O.N.U.), segundo os quais os direitos da pessoa humana devem ser preservados. No âmbito doméstico, a prática do respeito, aceitação das diferenças, e convivência de harmonia devem ser cultivados entre os familiares de todas as idades. As relações sexuais, dentro e fora do casamento ou da união estável devem ser sempre consentidas pelas pessoas envolvidas, sendo que a Umbanda condena qualquer ato sexual obtido mediante violência ou contra a vontade da pessoa.

PRECONCEITO ÉTNICO

44. A Umbanda não aceita o preconceito étnico e racial. O preconceito racial é antes de tudo, uma demonstração de atraso espiritual e desconhecimento das Leis Divinas. Aquele que diminui ou persegue o irmão pela cor da pele ou por qualquer outra característica étnica, viola a regra de ouro presente nas mais diversas tradições espirituais e religiosas: “Amar a Deus sobre todas as coisas, e ao próximo como a si mesmo”.

ORIENTAÇÃO SEXUAL E IDENTIDADE DE GÊNERO

45. NA Umbanda todo ser humano é visto como irmão espiritual, sendo aceita qualquer orientação sexual e identidade de gênero. Assim, a religião entende e acolhe Espíritos, e não o gênero ou a sexualidade. Discriminação e preconceito não são ensinados pelos nossos Guias Espirituais, posto que a Umbanda acolhe a todos. Desta forma, é fundamental respeitarmos a condição de cada indivíduo: heterossexualidade, homossexualidade, bissexualidade, transexualidade e intersexualidade são questões de foro íntimo e pessoal.

O PAPEL DA MULHER NA SOCIEDADE E NA UMBANDA

46. A Umbanda defende o direito de igualdade, sendo que a mulher deve ocupar qualquer posição na sociedade e no mercado de trabalho, com o mesmo tratamento, conforme o vertido na Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres.

47. As mulheres na Umbanda estão em todos os níveis hierárquicos, ritualísticos e doutrinários da religião.

CRIANÇAS NA UMBANDA

48. NA Umbanda todas as decisões que digam respeito às crianças devem ter em conta o seu melhor interesse consideradas suas peculiaridades de pessoa em desenvolvimento, em harmonia com o estipulado na Convenção dos Direitos da Criança.

49. A UMBANDA reconhece que a presença das crianças nas sessões é um processo importante na sua própria formação espiritual, assim como para sua educação e assistência religiosas.

50. A Umbanda garante às crianças, o direito de conhecer segundo os preceitos da religião, a mensagem universal da Jesus, com sua magnitude em Deus e nos Sagrados Orixás, através do atendimento mediúnico, do batizado, passes e desenvolvimento. Promovendo o respaldo moral, físico e espiritual contra todas as formas de violência.

51. A Umbanda incentiva a criança para que reconheça desde cedo sua importância, valor e caráter, concedendo-lhe o direito de livre escolha condizente à sua pureza e maturidade às nossas crenças, garantido sempre o seu amparo. É admissível e reconhecida a prática da Evangelização Infantil, a fim de instruir crianças e adolescentes em condutas morais e éticas, além de proporcionar aulas educativas a respeito da Umbanda.

IDOSOS NA UMBANDA

52. A Umbanda defende que os idosos devem ter acesso aos recursos educativos, culturais, recreativos e espirituais da sociedade.

53. Os idosos devem ser tratados de forma justa, independentemente de sua idade, não podendo ser privados do acolhimento dentro da religião e do desenvolvimento mediúnico.

54. A Umbanda preconiza o respeito, o amparo e a assistência aos idosos, no âmbito familiar e social, com base no amor, na caridade, no reconhecimento e na legislação em vigor, em especial nos Princípios das Nações Unidas para as Pessoas Idosas.

DEFICIENTES

55. Na Umbanda, nenhuma pessoa portadora de deficiência congênita ou adquirida, seja de natureza física, sensorial ou intelectual é privada de acolhimento ou desenvolvimento mediúnico.

56. A Umbanda compreende que as deficiências se restringem à carne e não ao espírito, portanto, as limitações do corpo material se tornam nulas, mediante a nossa fé e o Plano Espiritual. Porquanto, como disseminadores de amor ao próximo, não nos cabe desmerecer ou restringir quaisquer que sejam as condições físicas, mentais ou psicológicas de um irmão, pois somos livres de julgamentos e permitimos que todos aqueles que buscam a doutrina umbandista sejam tratados com igualdade e respeito.

57. Aos dirigentes de Templos, de Federações, pede-se privilegiar a acessibilidade, conforme a caridade, o bom senso e as leis vigentes, designadamente, a Convenção Sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e o Estatuto da Pessoa com Deficiência.

Em âmbito internacional segue a Carta das Nações Unidas, que reconhece a dignidade e valor inerentes e os direitos iguais e inalienáveis.

ALCOÓLATRAS E TOXICÔMANOS

58. Todos que recorrem aos Terreiros de Umbanda encontrarão o lado assistencialista. O dependente químico e o alcóolatra devem ser tratados sem preconceito e discriminação, tendo total assistência por parte da Umbanda.

59. A Umbanda respeita a vontade e o livre arbítrio do indivíduo de buscar e aceitar o tratamento espiritual. Nos tratamentos devem ser observados e respeitados o lado psicológico, a dependência química e a atenção espiritual devem ser fornecidos para o dependente e sua família.

CASAMENTO

60. A Umbanda defende que o casamento deve dar-se por amor e livre arbítrio, onde o casal é orientado e acolhido também espiritualmente. Independentemente, da orientação sexual, etnia, instrução, condição social e religião.

61. Na visão umbandista é irrelevante a heterossexualidade, a homossexualidade, bissexualidade, a transexualidade e a intersexualidade, ou se um dos consortes não professar a religião umbandista. Reservamos a todos, direitos iguais de matrimônio, respeitando a orientação sexual de cada um.

62. A Umbanda compreende que o casamento religioso funciona como base espiritual para a família e tanto o corpo mediúnico quanto a assistência, têm o direito a este sacramento.

63. Na Umbanda, o matrimônio também é assegurado como direito àqueles que já se divorciaram.

DIVÓRCIO

64. Os Guias Espirituais, na Umbanda, não incentivam o divórcio, porém, não compactuam com relacionamentos infelizes, que fazem com que o espírito fique abalado pelo ódio, pelo sofrimento, pelo desrespeito, pela falta de amor que, por muitas vezes, podem causar riscos à

integridade física, moral e espiritual de um dos cônjuges ou ao casal, e por consequência, traumatizar familiares, filhos e amigos.

65. O casamento indissolúvel é criação humana, por dogmas religiosos e/ou de ordem social e econômica. Na Umbanda, acredita-se que o carma do casal pode ser breve ou durar uma vida inteira, de acordo com o que sua própria missão espiritual determina, e não se impõe uma convivência de infelicidade ou violência doméstica e sexual.

ADOÇÃO

66. O posicionamento da Umbanda não é apenas favorável, mas também incentivador à adoção.

67. O acolhimento físico, moral e espiritual do adotado, sempre levando em consideração as condições dos pais, é o de respeito, carinho, amor e proteção para o resgate da criança e do adolescente e sua inserção nos princípios de cidadania, favorecendo-o a ser consciente de suas responsabilidades e voltado para a prática do bem. Esse ser humano, bem como aqueles que serão seus pais, precisam da compreensão de sua condição humana e espiritual, devendo exercer a criação e educação do adotado segundo os preceitos da dignidade humana, paternidade responsável e do planejamento familiar, como determina a Convenção dos Direitos da Criança.

68. Acreditamos no mesmo direito por parte de pais e mães heterossexuais, homossexuais, bissexuais, transexuais e intersexuais, pois a amplitude desse ato não se reserva à condição sexual ou de gênero e, sim, ao resgate cármico em condições tanto materiais quanto emocionais para a educação da criança e do adolescente.

PRESERVATIVOS E MÉTODOS CONTRACEPTIVOS

69. A Umbanda apoia o uso de preservativos e métodos contraceptivos, como meios de proteção contra DSTs (doenças sexualmente transmissíveis) e prevenção de gravidez indesejada. Cada qual deve saber e escolher o momento de gerar um novo ser, que necessitará de amor, compreensão, educação, orientação e discernimento ao longo de sua vida. Nesse sentido, o uso de métodos contraceptivos é um modo de proteger a vida.

70. O uso de contraceptivo é aceito pela religião da UMBANDA, pois respeita o livre arbítrio, o controle de natalidade e o planejamento familiar.

DOAÇÃO DE ÓRGÃOS

71. A Doutrina Umbandista vê com bons olhos a doação de órgãos, em vida e depois da morte, nos limites da legislação vigente em cada país.

72. A Umbanda defende mesmo que a separação entre o Espírito e o corpo físico não se tenha completado, como nos casos de morte cerebral, deste modo a Espiritualidade dispõe de recursos para impedir impressões penosas e sofrimentos ao Espírito doador.

73. A doação de órgãos não é contrária às leis da Natureza, porque beneficia outras pessoas e o próprio espírito do doador em sua evolução espiritual e, além disso, é uma oportunidade para que se desenvolvam os conhecimentos científicos no plano material, colocando-os à serviço de vários necessitados.

74. O mesmo se dá em relação à doação de sangue, medula e qualquer tecido orgânico que venha proporcionar ajuda ao semelhante. A Umbanda, assim como qualquer religião, necessita incentivar a prática de doação para amparar milhões de irmãos necessitados pelo mundo.

CREMAÇÃO

75. A Umbanda não rejeita a cremação.

76. A cremação é legítima para todos aqueles que a desejam, desde que haja um período de, pelo menos, setenta e duas (72) horas de expectativa para a ocorrência em qualquer forno crematório, o que poderá verificar-se com o depósito de despojos humanos em ambiente frio. Esse período é necessário, pois existem sempre muitos ecos de sensibilidade entre o Espírito desencarnado e o corpo onde se extinguiu o tônus vital, nas primeiras horas seguintes ao desenlace, em vista os fluídos orgânicos que o Espírito ainda solicita para as sensações da existência material.

77. O sepultamento ou a cremação nada mais representam para o Espírito, que a desagregação mais lenta ou mais rápida das estruturas entretidas em agentes físicos, das quais se libertou.

CANDIDATOS À POLITICA NA UMBANDA

78. A Umbanda chama a atenção para o pensamento sobre a política pública participativa. É relevante a construção de organização política, pois só assim, conquistaremos o que é de direito de qualquer cidadão que professa sua fé.

79. A participação do religioso deve ser incentivada através da consciência de institucionalizarmos nossos ideais.

80. Os representantes públicos necessitam comprometer-se com a comunidade religiosa a qual está inserido; deixando seu gabinete aberto para todos os projetos que visam o coletivo religioso.

LIVRE ARBÍTRIO

81. A Umbanda, com sua plenitude, assegura aos indivíduos a sua liberdade e felicidade, não compactuando com a ideologia de “acorrentar” filhos de fé ou adeptos em detrimento da casa.

82. Além disso, não compactua/comunga com o emprego de ameaças e violências psicológicas ou morais para garantir o narrado no tópico anterior.

84. Umbanda preza pela liberdade individual e o direito de “ir e vir” dos adeptos, não interferindo no livre arbítrio dos indivíduos, sendo este, uma das Leis Divinas de nossa religião e da própria espiritualidade. Também não exerce qualquer tipo de violência (moral e psicológica), falseando verdades sobre a liturgia umbandista para restringir o direito de escolha de seus fieis.

85. A Umbanda aceita os estudos teológicos desde que respeite todas as vertentes a ela atribuída, sem ações tendenciosas que crie conflitos sobre a diversidade existente em seus estudos. Do ponto de vista acadêmico de historiadores e antropólogos entende-se que a absorção do documento Carta Magna de Umbanda é de fundamental importância. A Umbanda por sua miscigenação e pluralidade de interpretações não pode estar presa a ideologias que não coadunam com o respeito aos itens 1- 2-12-13-14 e 15, onde demonstra uma diversidade interpretativa de sua origem e jamais se fixando em um conceito fechado, mas respeitando a todas as formas de entendimento. Ação única desta religião que não se compara a nenhuma outra existente, portanto deve ser classificada por antropólogos por este olhar peculiar da religião de Umbanda que demonstra ser uma grande síntese universal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. **O que é religião**. Coleção Primeiros Passos, nº 31. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- AMORIM, Cláudia; PALADINO, Mariana. **Cultura e literatura africana e indígena**. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2012.
- ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular**. Coleção Primeiros Passos, nº 36. 14ª edição, 7ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **Teologia de Umbanda e suas dimensões**. São Paulo: Anúbis, 2016.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Volume 2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- CEVASCO, Maria Elisa. **Dez lições sobre estudos culturais**. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2008.
- CHAGAS, Eduardo F. **O pensamento de Marx sobre a subjetividade**. Trans/Form/Ação. Marília, v. 36, n. 2, p. 63-84, Maio/Agosto, 2013.
- CHAUÍ, Marilena; SANTIAGO, Homero (organizador). **Conformismo e resistência**. Escritos de Marilena Chauí. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.
- CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2015.
- FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. 2ª edição, 5ª reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa**. 7ª edição. Curitiba: Positivo, 2008.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Edição crítica de Guillermo Giucci, Enrique Rodríguez Larreta e Edson Nery da Fonseca, coordenadores. Coleção Archivos, vol. 55. Paris: Allca XX, 2002.
- KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. 182ª edição. Araras, SP: IDE, 2009.

MARTINS, Angela Maria Souza; NEVES, Lúcia Maria Wanderley. **Cultura, educação, dominação: Gramsci, Thompson, Williams**. Revista HISTEDBR On-line, nº 55. Campinas: 2014.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I: o processo de produção do capital. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Para a crítica da economia política: salário, preço e lucro**. O rendimento e suas fontes: a economia vulgar. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

_____. **Para a questão judaica**. 1ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. Biblioteca Básica de Serviço Social. 8ª edição. São Paulo: Cortez, 2012.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. 2ª edição. 2ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5ª edição. 15ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2012.

PAZ, Otávio. **Convergências**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

PEIXOTO, Norberto. **Guia de trabalho prático: Apometria, os orixás e as linhas de umbanda**. Porto Alegre: BesouroBox, 2015.

PINHEIRO, Robson. **Tambores de Angola**. 3ª edição. Contagem, MG: Casa dos Espíritos, 2015.

_____. **Aruanda**. 2ª edição. Contagem, MG: Casa dos Espíritos, 2011.

SOUZA, Leal de. **O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas da Umbanda**. 2ª edição. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

TEIXEIRA JÚNIOR, José Carlos. **Samba: Uso e significação na identidade da Umbanda**. São Paulo: Anais do V Congresso Latinoamericano da Associação Internacional para o Estudo da Música Popular, 2004.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade**. São Paulo: Boitempo, 2007.