

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**UMBANDA EM GOIÂNIA**  
**DAS ORIGENS AO MOVIMENTO FEDERATIVO (1948-2003)**

**LÉO CARRER NOGUEIRA**

**GOIÂNIA**  
**2009**

LÉO CARRER NOGUEIRA

**UMBANDA EM GOIÂNIA**  
**DAS ORIGENS AO MOVIMENTO FEDERATIVO (1948-2003)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História.

**Área de concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades.

**Linha de pesquisa:** Identidades, Fronteiras e Culturas de Migração.

**Orientador:** Prof. Dr. Danilo Rabelo.

GOIÂNIA

2009

**LÉO CARRER NOGUEIRA**

**UMBANDA EM GOIÂNIA  
DAS ORIGENS AO MOVIMENTO FEDERATIVO (1948-2003)**

Dissertação defendida pelo Programa de Pós-graduação em História, nível Mestrado, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, aprovado em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Professor Doutor Danilo Rabelo / UFG  
Presidente

---

Professora Doutora Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal / UEG  
Examinadora

---

Professor Doutor Anderson Ribeiro Oliva / UNB  
Examinador

---

Professora Doutora Joana Aparecida Fernandes Silva / UFG  
Suplente

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus avós, Otília Medeiros e Léo Carrer (*in memoriam*), a quem sempre busquei como modelo de sabedoria, e a quem devo todo meu conhecimento a respeito desta religião que agora estudo; à minha mãe, Shirley Jane Carrer, meu pai Marcione Guimarães Nogueira, minha irmã Lorena Carrer Nogueira, pelo apoio e força que me deram nos momentos mais difíceis; ao restante de minha família, especialmente minha tia Janete Carrer pela atenção e dedicação que sempre teve comigo.

Agradeço ao meu orientador, prof. Danilo Rabelo, que me acolheu em um momento de dificuldade e sem o qual com certeza este trabalho não chegaria a seu final; aos professores que sempre me ajudaram, servindo de inspiração e apoio em todos os momentos: professora Eliesse Scaramal por ter aberto várias portas em meu caminho, professora Joana Aparecida Fernandes pelos apontamentos realizados em minha qualificação, ao professor Anderson Oliva pela disposição em ler e avaliar meu trabalho, e à professora Cristina de Cássia P. Moraes, por ter me ensinado o valor da palavra superação.

A todos os amigos e colegas que sempre estiveram ao meu lado, especialmente a Josi e a Ádria, companheiras fiéis tanto nos momentos de alegria como nos de dificuldade. A todos os umbandistas, presidentes de Centros, líderes de terreiros, pais e mães-de-santo que me auxiliaram, abrindo as portas de suas casas para que eu pudesse fazer as pesquisas necessárias à concretização deste estudo, em especial ao Pai Kênio de Oxalá, por ter aberto os arquivos da FUEGO, e ao Sr. Luís Fernandes Salles, Elmo Rocha, Dona Maria Antonieta Alessandri e Sr. Air Gomes pelas entrevistas realizadas.

Por último, agradeço aos meus guias da Umbanda, aos Caboclos, Pretos-Velhos, Erês, Exus e Pombagiras, pelos conselhos e por sempre me mostrarem o melhor caminho a seguir. Este trabalho não existira se não fossem vocês.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

1. FUEGO – Federação de Umbanda e Candomblé de Goiás
2. CEMEC – Centro Espírita Mensageiros da Caridade
3. UNIPAZ – Universidade Holística de Brasília
4. UEUB – União Espírita de Umbanda do Brasil
5. FEB – Federação Espírita Brasileira
6. FEEGO – Federação Espírita do Estado de Goiás
7. FUESP – Fundação Umbandista do Estado de São Paulo
8. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
9. CERNE – Consórcio de Empresas de Radiodifusão e Notícias do Estado
10. DOPS – Delegacia de Ordem Política e Social
11. CEUB – Confederação Espírita Umbandista do Brasil
12. IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Mudanças no quadro religioso brasileiro de 1980 a 2000 (em %) .....	107
Tabela 2 – Quadro das Religiões – 2000 .....	108

## RESUMO

### UMBANDA EM GOIÂNIA DAS ORIGENS AO MOVIMENTO FEDERATIVO (1948-2003)

Como religião híbrida, a Umbanda agrega elementos de diferentes matrizes religiosas em sua prática diária. Isto faz com que ela não tenha, necessariamente, uma doutrina única e centralizada, apesar de vários líderes já terem tentado impor a ela uma doutrina unificada. Este foi um dos papéis das várias Federações de Umbanda surgidas no Brasil ao longo do século XX. A outra função seria a de proteger os terreiros contra as perseguições e repressões por eles sofridas, por parte do Estado, do catolicismo e da imprensa. Assim, enquanto de um lado as federações tentavam proteger aos terreiros, de outro elas mesmas exerciam um controle e buscavam centralizar a religião, tanto social quanto doutrinariamente. Em Goiás tal poder foi exercido pela Federação de Umbanda e Candomblé de Goiás, surgida em 1969 na cidade de Goiânia. Nosso trabalho, portanto, tem por objetivo analisar a trajetória da religião em Goiânia, tendo como foco suas origens, a ação da Federação, os conflitos e tensões criados entre ela, os aparelhos repressores do Estado e o terreiros, entre os anos de 1948 e de 2003, quando Goiânia foi palco de uma manifestação pública de repúdio à Umbanda, protagonizada por algumas igrejas neo-pentecostais ao protestarem contra uma exposição de vários Orixás em um parque da cidade, caso que ficou conhecido como “Episódio Vaca-Brava”.

**Palavras-Chave:** Umbanda – Religiões Afro-Brasileiras – Goiânia – Séculos XX e XXI  
- Hibridismo Cultural.

# ABSTRACT

## UMBANDA IN GOIÂNIA FROM THE ORIGINS TO THE FEDERATIVE MOVEMENT (1948-2003)

As a hybrid religion, Umbanda has elements of different sources in its daily practices. Thus, it doesn't have, necessarily, a single and centralized doctrine, in spite of several leaders had tried to impose a unified doctrine to it. That was one of the roles of several Umbanda Federations during the 20<sup>th</sup> century. Another role was to protect the shrines against the persecutions and repressions made by the State, Catholicism and the press. Therefore, the federations tried to protect the shrines and, on the other hand, they tried to control and centralize the religion, in its doctrines and socially. In the state of Goiás such control was held by the Umbanda and Candomblé Federation of Goiás, established in 1969 in Goiânia City. This dissertation, therefore, has as main objective to analyze the path of the religion in Goiânia, focusing its origins; the action of the Federation; as well as the conflicts and tensions created between it, the State repressive apparatus and the shrines, from 1948 until 2003, when Goiânia was the scenario of a public repudiation of Umbanda, by some neo-Pentecostal churches against the exposition of seven sculptures depicting Orixás in a park of the city, which is known as "Vaca-Brava Episode".

**Keywords:** Umbanda - Afro-Brazilian Religions – Goiânia – 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries - Cultural Hybridism.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	09
CAPÍTULO I – REPENSANDO CONCEITOS: DO SINCRETISMO AO RIZOMA UMBANDISTA .....	13
1.1. O problema do Sincretismo .....	14
1.2. Hibridismo: uma alternativa conceitual .....	27
1.3. O continuum mediúnico .....	34
1.4. Superando o Continuum: a teoria do Rizoma Umbandista .....	40
CAPÍTULO II – HISTÓRIA DA UMBANDA NO BRASIL .....	46
2.1. Antecedentes históricos da Umbanda: entre Calundus e Feiticeiros .....	47
2.2. Nascimento “Oficial”: o mito fundador da Umbanda .....	59
2.3. A Consolidação da Umbanda no Brasil .....	66
CAPÍTULO III – ORIGENS DA UMBANDA EM GOIÂNIA (1948-1968) .....	70
3.1. Breve Histórico da Cidade de Goiânia .....	70
3.2. O Espiritismo em Goiânia .....	73
3.3. Surgimento da Umbanda em Goiânia .....	75
CAPÍTULO IV – A AÇÃO DA FEDERAÇÃO DE UMBANDA E CANDOMBLÉ DE GOIÁS (1969-1999) .....	85
4.1. Primeiro Período Federativo (1969 - 79) .....	86
4.2. Segundo Período Federativo (1980 – 89) .....	95
4.3. Terceiro Período Federativo (1990 – 99) .....	99
CAPÍTULO V – RELATOS DE UMA GUERRA RELIGIOSA: O “EPISÓDIO VACA BRAVA” EM GOIÂNIA (2003) .....	106
5.1. A Expansão do Neo-Pentecostalismo em Goiás .....	107
5.2. O “Episódio Vaca-Brava” (2003) .....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	122
REFERÊNCIAS .....	125
FONTES .....	132

# INTRODUÇÃO

*Abrimos nossos trabalhos  
Pedimos a proteção  
A Deus todo-poderoso  
E à Mãe da Conceição<sup>1</sup>*

Com esta pequena oração, colhida em um de nossos vários trabalhos de campo realizados pelos Centros Espíritas e Terreiros de Umbanda da capital goiana, abrimos nosso trabalho, deixando transparecer a grande semelhança que há entre um trabalho de pesquisa e uma gira de Umbanda. Isto porque, assim como na Umbanda, aqui também se faz necessário fazermos uma abertura, uma preparação, para só então entrarmos no objetivo principal do trabalho, podendo, então, proceder ao encerramento.

De antemão, portanto, apresentamos nosso objeto de pesquisa. Neste trabalho que aqui se inicia teremos a oportunidade de conhecer um pouco melhor da religião umbandista, e principalmente da Umbanda na cidade de Goiânia. Apesar do que se pode pensar, este não é um trabalho a respeito dos rituais, dogmas, doutrinas e de como a religião permite ao fiel fazer uma ligação com o “sobrenatural”, como define Durkheim. Nos preocupamos muito mais com os aspectos sociais e históricos desta religião. Nossa análise se volta para como ela surge na cidade de Goiânia, e como ela se desenvolve desde sua origem até chegar ao século XXI.

Mas deixemos o recorte cronológico um pouco de lado, e comecemos falando por minha história pessoal e de minha relação com a Umbanda. Nenhum trabalho de pesquisa ocorre de forma neutra ou à revelia, e acredito que conhecer as aspirações e motivações do pesquisador nos auxilie no entendimento de nosso trabalho como um todo. Como disse um dos maiores historiadores do século XX, Marc Bloch: “O espetáculo da busca, com seus sucessos e reveses, raramente entedia. É o tudo pronto que espalha o gelo e o tédio” (BLOCH, 2002, p. 83).

Neste sentido, deixo claro primeiramente que minha relação com a Umbanda não vem de agora. Ela vem de berço. Nasci em família umbandista, tendo meus avôs fundado um terreiro de Umbanda na capital goiana em meados da década de 1970. Cresci, portanto, correndo pelos corredores do terreiro, brincando com as estátuas e adornos dos caboclos, sentando em colo de preto-velho e recebendo bronca de exu. Para

---

<sup>1</sup> Ponto Cantado de Umbanda colhido em trabalho de campo realizado no Centro Espírita Raio de Luz, em Julho/2008.

mim, portanto, tudo o que diz respeito a esta religião e à sua prática sempre foi algo muito natural, nunca tive o “estranhamento” a que se referem outros pesquisadores da área na hora de fazer meu trabalho de campo. Por outro lado, considero que o fato de ser “de dentro” da religião tenha me facilitado e muito o entendimento que tenho desta religião.

Estranhos caminhos me levaram ao campo da História, e ao ser impelido por meus antigos mestres a escolher um objeto de pesquisa, a Umbanda surgiu diante de mim como a possibilidade mais óbvia. Mas o que antes parecia um facilitador, mostrou-se uma perigosa armadilha. Como realizar um trabalho histórico, um trabalho de pesquisa que se pretende científico, sem que esbarremos no problema da neutralidade, ou seja, evitando fazer um trabalho apologético? A primeira dificuldade, portanto, surge exatamente do fato de pertencer ao mesmo mundo de meu objeto.

Tal dificuldade, no entanto não me causou grandes problemas. Ao expandir os limites de meu conhecimento da religião, pude ter uma visão mais ampla dela, e de certa forma, pude ter a sensação de “estranhamento” do pesquisador frente a um novo objeto. Isto porque, como se verá ao longo desta pesquisa, a Umbanda é uma religião muito diversificada, tendo inúmeras ritualísticas diferentes que variam de um terreiro para outro. Ao me deparar com esta diversidade, percebi que eu conhecia apenas uma mínima parte desta religião, e que ela escondia inúmeros outros mistérios a serem desvendados.

Pude, a partir de então, conhecer um pouco mais do universo religioso umbandista. Visitas de campo a outros terreiros, entrevistas com líderes e freqüentadores da religião e, claro, as leituras acadêmicas foram aos poucos modificando a visão que eu tinha da Umbanda. Tive que fazer o exercício de deixar de lado um pouco minhas concepções religiosas, para adotar a postura do pesquisador, crítico e até certo ponto imparcial. Meus conhecimentos anteriores sobre a Umbanda se mostraram úteis na hora de lidar com termos, expressões e práticas da religião; mas por outro lado, se mostraram conflituosos ao entrar em contato com outras práticas e explicações que eram completamente diferentes daquela que eu mesmo estava habituado. Minha primeira dúvida foi: como dentro de uma única religião encontramos visões de mundo, doutrinas, rituais e práticas totalmente diferentes e, às vezes até mesmo antagônicas?

Para superar este problema busquei nos principais autores a estudarem esta religião, teorias que me permitissem compreendê-la e abarcar toda sua diversidade. Me

deparei então com o problema do sincretismo, teoria bastante utilizada e que caiu em descrédito dentro da academia devido ao seu caráter automatizante e essencialista. Nossa pesquisa, portanto, parte deste princípio, de discutir conceitos e teorias que foram utilizadas na análise da Umbanda. Partiremos dos conceitos de sincretismo e *continuum mediúnico* para verificarmos como estes conceitos foram trabalhados pelos diferentes autores a analisar a religião, e quais seus principais problemas metodológicos. Isso fez com que optássemos pela aplicação dos conceitos pós-coloniais na análise da Umbanda, utilizando o hibridismo de Bhabha, e forjando a ideia de *rizoma umbandista*, aplicando a teoria do Rizoma de Glissant à realidade umbandista.

Definidas as teorias, partimos para a tentativa de compreender um pouco do por que desta religião se apresentar desta forma tão híbrida hoje. Nos voltamos, portanto, para sua história, para o longo processo de sua formação no Brasil, para os discursos que se aglutinaram em torno dela, tanto os discursos internos, que vinham dos principais líderes, escritores, jornalistas e intelectuais em geral; quanto para os discursos contrários a ela, vindos do Estado em um primeiro momento, do catolicismo e da imprensa em um segundo, e recentemente sendo resgatados por algumas religiões neopentecostais.

Percebemos que estes discursos foram importantes na formação da personalidade da Umbanda, e contribuíram para visões ora que buscavam vinculá-la a um passado mítico “europeizado”, ora que buscavam resgatar um passado africano glorioso. De nosso lado, tentamos o máximo possível não inserir juízos de valor na análise destes discursos. Mas de certa forma, pretendemos também devolver à religião Umbandista sua herança dos negros africanos escravizados. Entendemos a Umbanda como uma religião híbrida, que tem nos diferentes graus de mistura a que esteve submetida sua principal característica. Muitos destes discursos, no entanto, tentavam afastar dela os elementos que a ligavam à macumba e às práticas dos negros em terras brasileiras, e que foram elementos fundamentais no nascimento da Umbanda, assim como o foi também o catolicismo e o Kardecismo.

Portanto, quisemos reconstituir uma história umbandista que evidenciasse estes discursos, discursos estes que foram legítimos e serviram como estratégias de sobrevivência, buscando afastar da Umbanda o estigma do atraso e de religião bárbara, e substituindo-o por um discurso de legitimidade. Mas atualmente os tempos são outros, e tais discursos não precisam mais ser reproduzidos e aceitos como verdade. Por isto quisemos resgatar as heranças africanas, não para dizer que elas foram mais importantes

no nascimento da Umbanda, mas sim para deixar claro que elas tiveram seu papel juntamente com as outras religiões que contribuíram para o surgimento desta religião.

Conhecendo, portanto, a história e o processo de formação da Umbanda, tendo discutido os principais teóricos que a analisaram, partimos para uma análise de sua origem e formação em nossa cidade. Escolhemos a capital de Goiás como foco de nossa pesquisa pois vemos que a Umbanda, mesmo se fazendo presente nesta cidade, ainda é muito pouco conhecida tanto da sociedade em geral quanto da academia. São pouquíssimas as obras que a analisam, e vemos neste ponto uma lacuna e uma importante fonte de estudos dentro do campo da história das religiões hoje.

Assim, nos voltamos para o ano de 1948, quando começam a surgir os primeiros terreiros de Umbanda em nossa capital. A escolha de nosso marco cronológico obedece aos primeiros relatos do surgimento de práticas umbandistas em Goiânia, no referido ano, e vai até o chamado “episódio Vaca-Brava”, a ser analisado em nosso último capítulo, e que demonstrou como a Umbanda recentemente tem sido alvo do preconceito e intolerância por parte de outras denominações religiosas.

Em meio a esta história, focalizaremos a Federação de Umbanda e Candomblé de Goiás (FUEGO), e analisaremos como esta Federação lida com os terreiros em nossa capital, quais os principais problemas, conflitos e tensões vividos entre a Federação, órgãos policiais e os terreiros. A escolha da Federação como objeto da pesquisa foi consequência das fontes a que tivemos acesso. A dificuldade em obter fontes que nos permitissem reconstituir a história da Umbanda como um todo em nossa cidade foi um empecilho à realização de uma pesquisa mais detalhada sobre o assunto. Nos voltamos assim para a única instituição que teve como sede a cidade de Goiânia, e que mantinha alguns arquivos sobre as atividades que estavam sendo realizadas no movimento umbandista de nossa cidade.

Esclarecido isto, de antemão pedimos desculpas pelas deficiências que sabemos existir em nosso trabalho. De qualquer forma, acreditamos ser este um trabalho pioneiro, uma tentativa de desbravar a história desta religião em nossa cidade, campo muito pouco estudado, e que vem ganhando destaque em todo o país com trabalhos cada vez melhores. Por fim, deixamos claro que nosso objetivo não é o de esgotar a discussão. Muito pelo contrário, queremos apenas iniciar o debate, dar o pontapé inicial, para que outros pesquisadores possam continuar este árduo e importante trabalho.

# CAPÍTULO I

## REPENSANDO CONCEITOS: DO SINCRETISMO AO RIZOMA UMBANDISTA

*Abre a Gira Pai Joaquim  
Filhos quer se defumar  
Umbanda tem fundamento  
É preciso preparar<sup>2</sup>*

Como numa boa gira de Umbanda, para que possamos desenvolver nosso trabalho a contento, é preciso antes uma preparação. Na Umbanda, o incenso e o defumador servem para afastar os maus fluidos e purificar o ambiente e aqueles que irão trabalhar na gira, para que os trabalhos possam correr sem maiores transtornos. Assim também procederemos. Após abrirmos nosso trabalho, passaremos agora à fase de preparação, discutindo conceitos e teorias que servirão de base para nossa análise da Umbanda goianiense, conceitos que precisam ser revistos e atualizados, com base nas discussões realizadas por vários autores que já se tornaram clássicos nos estudos desta religião.

Ao entrarmos em um terreiro de Umbanda, nossa primeira reação será de espanto, ao nos depararmos com alguns de seus códigos rituais e simbólicos “próprios”<sup>3</sup>; ao mesmo tempo, reconheceremos ali naquele ambiente vários elementos familiares, que nos remetem à tradição católica, tanto oficial quanto popular, ao espiritismo de origem kardecista, e até mesmo às religiões da Nova Era<sup>4</sup>, movimento recente que começa a invadir os terreiros brasileiros a partir do final do século passado.

Isto acontece devido ao alto grau de mistura a que esta religião, a Umbanda, está suscetível em suas milhares de tendas, terreiros e centros espalhados por nosso país. Estudar este quadro absolutamente fragmentado e diversificado, portanto, requer um arsenal teórico que nos permita abarcar e perceber os diversos elementos que dão forma a esta religião, sem que caiamos no vício de tentar traçar uma genealogia das origens de cada elemento, tarefa, aliás, que além de trabalhosa, se mostrou inútil nos últimos anos.

---

<sup>2</sup> Ponto Cantado de Umbanda colhido em trabalho de campo realizado no Centro Espírita Raio de Luz, em Julho/2008.

<sup>3</sup> A noção de autenticidade inexistente na Umbanda, como veremos ao longo deste capítulo. O termo “próprio” aqui foi utilizado para exemplificar os elementos da Umbanda que são mais comuns e recorrentes nos rituais desta religião, como descreveremos mais a frente.

<sup>4</sup> A chamada Nova Era engloba uma série de práticas e ensinamentos que objetivam uma melhor qualidade de vida tanto do ponto de vista físico quanto espiritual. Entre estas práticas podemos citar: Tarô, Yoga, Meditação, Mapas Astrais, Religiões Esotéricas, Pirâmides, Cristais, Numerologia, Gnose, Acupuntura, entre outros.

Assim, vamos buscar nas teorias pós-coloniais este arsenal teórico, que nos permitirá analisar estas misturas presentes na Umbanda não como degeneração ou deturpação das religiões que forneceram os elementos para sua constituição, como pensavam alguns estudiosos no início do século XX; mas, pelo contrário, vamos encontrar nestas misturas a força motriz e a energia vital desta religião, força que foi capaz de mantê-la viva até hoje, mesmo diante das repressões e perseguições a que esteve sujeita ao longo do último século.

Antes de passarmos ao estudo dos autores pós-coloniais, porém, se coloca diante de nós um problema recorrente, e que vários autores que se dedicaram ao estudo não só da Umbanda como das religiões afro-brasileiras ou de matriz africana<sup>5</sup> como um todo se debruçaram. Trata-se do problema do sincretismo, conceito que foi largamente utilizado pelos autores que primeiro se dedicaram às religiões afro-brasileiras para explicar as misturas e correspondências que haviam entre estas práticas e o catolicismo.

### **1.1. O problema do Sincretismo**

Alguns autores se tornaram clássicos nas análises das religiões afro-brasileiras ao longo de todo o século XX. Passaremos agora a analisar alguns destes autores, e como eles analisavam estas religiões a partir de um conceito que se tornou recorrente nos estudos das religiões afro-brasileiras: o sincretismo religioso. Conforme pondera Sérgio Ferretti, em sua obra “Repensando o Sincretismo”,

apesar da vasta literatura, curiosamente o sincretismo religioso até hoje tem sido tratado com certo “desinteresse” e mesmo com menosprezo por diversos autores. Entre estudiosos e conhecedores do tema, como entre participantes e interessados nas religiões afro-brasileiras, é comum ouvirmos expressões de rejeição, de negação, de recusa ou menosprezo pela palavra sincretismo. (...) Nota-se que existe certo tabu contra este fenômeno. Parece que se procura negá-lo ou ocultá-lo, embora se reconheça que todas as religiões são sincréticas (FERRETTI, 1995, p. 87).

---

<sup>5</sup> Neste trabalho não faremos distinção entre os termos “Religiões Afro-Brasileiras” e “Religiões de Matriz Africanas”. Alguns membros destas religiões e estudiosos preferem uma distinção destes termos, colocando a Umbanda como Religião Afro-Brasileira e o Candomblé como Religião de Matriz Africana, devido ao maior ou menor grau de “preservação” das tradições africanas que estas religiões possuem. No entanto, entendemos que tal distinção recorre a um fator que será bastante discutido e criticado neste capítulo, que é o “mito da pureza africana”, e portanto preferimos utilizar os termos como sinônimos e como referentes a todas as religiões que tiveram sua origem a partir dos contatos culturais entre europeus, africanos e indígenas em terras brasileiras.

Mas porque ocorre esta negação do fenômeno? Como chegamos a isto? A resposta está na análise dos vários autores a trabalharem com esta temática ao longo de praticamente todo o século XX. Recorreremos novamente à obra de Ferretti (1995) para nos auxiliar em nossa análise. Ferretti distingue cinco fases ou tendências do debate sobre o sincretismo no Brasil. A primeira destas fases foi iniciada pelo que ele chama de “teoria evolucionista”, representada por aquele que é considerado o pai dos estudos das religiões afro-brasileiras no Brasil, o médico-legista Nina Rodrigues.

Foi Raimundo Nina Rodrigues o primeiro autor a tratar do tema do sincretismo. Em seus textos ele defendia uma superioridade das religiões que considerava “mais complexas”, como o candomblé de origem Jeje-Nagô<sup>6</sup>, que segundo ele tratava-se de “povos negros que (...) se achavam mais avançados na evolução religiosa” (RODRIGUES, 1988, p. 215), em contraposição à prática que ele denomina de Cabula, de origem Banto, que, nas palavras transcritas por ele do reverendo D. João Correia Nery, é considerada como

vestígio de uma religião atrasada e africana que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso perigoso amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter a alma (NERY, 1963<sup>7</sup> apud RODRIGUES, 1988, p. 260).

Nina Rodrigues escreve sua primeira obra no final do século XIX, em 1896 para ser mais exato, com o título de *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Nesta obra ele faz uma análise das práticas religiosas afro-brasileiras presentes na Bahia, lançando muitos dos modelos de análises que influenciariam os autores que viriam a seguir. Como se tratava de um médico-legista, Nina Rodrigues se preocupa muito mais em analisar as características psicológicas das práticas dos negros baianos do que em analisar suas cosmogonias, consideradas por ele como animistas-fetichistas, e não como formas autênticas de religião, dentro de uma visão durkheimniana destes conceitos.

---

<sup>6</sup> O conceito de Nação foi utilizado pelos estudiosos brasileiros para classificar e analisar os escravos africanos trazidos para o Brasil. Assim, existem dois grandes grupos reconhecidos: os sudaneses - povos Kêtus ou Nagôs, Jejes e Fons, provenientes dos reinos Yorubás, atuais países de Togo, Benin, Daomé e Nigéria; e os Bantos ou Bantus – povos Ovibundos, Quimbundos, Quicongos, provenientes da África Central e Austral, principalmente dos atuais países de Angola, Congo e Moçambique. É bom lembrar que tais categorias não se referem a povos em estado puro, são apenas agrupamentos didáticos, alguns deles até mesmo atribuídos pelo colonizador, e utilizados hoje de forma a facilitar seu estudo. Maiores detalhes ver em MATORY, 1999.

<sup>7</sup> NERY, D. João Batista Corrêa. *A Cabula – Um culto Afro-Brasileiro*. Vitória: Cadernos de Etnografia e Folclore, 1963.

Seguindo esta lógica, Nina Rodrigues considerava a mentalidade religiosa dos negros como “patológica, atrasada e incapaz de manipular as elevadas abstrações exigidas pela religião monoteísta” (SILVA, 1995, p. 35). Apesar de não usar o termo sincretismo em suas obras, Nina Rodrigues aborda a temática utilizando termos como “fusão de crenças, associação, adaptação, equivalência de divindades” etc. (FERRETTI, 2001, p. 15). Neste ponto, Nina Rodrigues faz uma distinção entre os povos negros que foram trazidos para o Brasil como escravos, conforme percebemos nesta passagem:

“Todavia, se só deviam permanecer no Novo Mundo **as práticas mais complexas do culto daqueles povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa**, essas práticas e cultos haviam forçosamente de impregnar-se da contribuição que a eles faziam todas as concepções religiosas mais acanhadas, as divindades ou fetiches individuais, as de tribos, clãs ou aldeias, dos negros não convertidos (RODRIGUES, 1988, p. 215, *grifos nossos*).

Estes “povos negros que se encontravam mais avançados na evolução religiosa”, para ele, eram os chamados sudaneses, especialmente os povos de origem Ioruba. Nina Rodrigues atribuía a estes grupos a supremacia cultural e religiosa, frente aos outros grupos presentes na Bahia nesta época. Sua hierarquia das formas religiosas baianas compreendia, portanto, o “monoteísmo católico” como a mais elevada forma religiosa existente, seguida da “espessa e larga idolatria e mitologia católica dos santos profissionais”. Nas últimas escalas evolutivas encontrávamos, “como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana” e por último o “fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas” (RODRIGUES, 1988, p. 215-216).

Quais seriam, então, estes povos negros de “concepções religiosas mais acanhadas”, “africanos das tribos mais atrasadas”? É o próprio Nina Rodrigues quem nos esclarece:

“Para confundir, pois, negros e índios brasileiros na mesma **inferioridade religiosa**, como faz o Sr. Silvio Romero, é preciso que se considerem **todos os nossos negros de procedência banto, porquanto só estes dentre os negros são de pobreza mítica reconhecida** (RODRIGUES, 1988, p. 221, *grifos nossos*).

Portanto, para Nina Rodrigues, não são todos os negros africanos dotados de uma inferioridade religiosa. Há entre eles, aqueles que possuem uma “verdadeira mitologia, já bem complexa”. São estes os iorubanos de origem jeje-nagô. Em contraposição, há os negros atrasados, aqueles de origem banto, cujo fetichismo é

“muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África Ocidental” (RODRIGUES, 1935, p. 163).

Da mesma forma [Nina Rodrigues] distingue os Candomblés fundados ou freqüentados por negros africanos, dos Candomblés nacionais dos “negros da terra” (crioulos e mulatos), mostrando que nos primeiros haveria uma “justaposição” das idéias católicas e fetichistas, o que garantiria a manutenção da pureza primitiva das mitologias africanas, enquanto nos segundos uma “fusão” das crenças resultaria num abastardamento das práticas (SILVA, 1995, p. 36).

Esta valorização da pureza jeje-nagô, portanto, resultaria em uma diferenciação entre as práticas provenientes dos africanos de origem sudanesa (Jejes e Nagôs) daquelas dos africanos de origem Bantos (Angolas e Congos). Estes últimos eram discriminados em razão de uma pretensa inferioridade mítica, que proporcionava a fusão de seus rituais com práticas católicas, espíritas, cartomantes etc., promovendo assim um “abastardamento” ou uma “deturpação” das mitologias e rituais africanos. Podemos perceber isto em sua análise da Cabula, ritual de origem afro que, pela descrição feita por ele, é bastante similar à Umbanda de hoje.

Assim, o conceito de sincretismo é utilizado de forma a diferenciar as práticas de um africanismo “puro”, daquelas práticas deturpadas e degeneradas que se deixam misturar. Na análise de Nina Rodrigues aqueles cultos que passaram por um processo de sincretização seriam inferiores frente àqueles que mantiveram a “pureza mítica e ritual” africana. Este crescente processo de deturpação, em um futuro próximo, acabaria por fazer desaparecer as práticas jeje-nagô como culto organizado quando inseridas nas grandes cidades, por se contraporem ao ideal civilizatório das massas urbanas, horrorizadas frente aos cultos mágicos e fetichistas dos candomblés e cabulas (SILVA, 1995, p. 37).

Influenciados por suas idéias, mas inaugurando uma nova fase nos estudos afro-brasileiros, os autores que vieram a seguir aprofundaram cada vez mais esta superioridade dos cultos de origem sudanesa (jeje e nagô). Pertence ao seguidor de Nina Rodrigues, o também médico-legista Arthur Ramos a inauguração desta segunda fase dos estudos do sincretismo, chamada por Ferretti de “Escola Culturalista”, pois buscavam explicações na corrente antropológica do culturalismo, tendo em Herskovits seu principal teórico.

Mesmo pertencendo a uma escola diferente, Arthur Ramos aprofunda bastante esta noção negativa das práticas africanas sincréticas. Em sua principal obra, intitulada

*O Negro Brasileiro*, lançada em 1940, ele distingue o sistema mítico jeje-nagô dos cultos bantos, caracterizados por uma “mitologia paupérrima”, sendo seus terreiros “toscos e simples”:

Em primeiro lugar, **estaria a pobreza da mítica banto, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos**, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo fetichismo jeje-nagô (RAMOS, 2001, p. 85, *grifos nossos*).

Assim como Nina Rodrigues, Arthur Ramos também fazia uma diferenciação entre as raças ou os povos negros e suas origens. Reconhecia que os negros de origem jeje-nagô eram superiores aos negros de origem banto. Tal diferenciação, que se traduzia em verdadeiro evolucionismo cultural, se refletia na religião destes povos, havendo, portanto, religiosidades mais adiantadas e outras mais atrasadas, conforme observamos no trecho a seguir:

Na realidade, as religiões e cultos do negro e do mestiço brasileiros contemporâneos, embora se lhes reconheça a origem africana, são a resultante de uma mescla curiosa, onde várias formas míticas entraram em contato, umas se fundindo a outras, **as mais adiantadas absorvendo as mais atrasadas**, originando uma verdadeira *simbiose* ou *sincretismo* religioso (RAMOS, 2001, p. 114, *grifos nossos*).

Seguindo esta mesma linha, outro autor a analisar as religiosidades africanas presentes no Brasil, Edison Carneiro reproduz as mesmas idéias sobre a degeneração que o sincretismo promovia nas religiões africanas. Em uma passagem de sua obra clássica intitulada *Religiões Negras*, após analisar as misturas que eram feitas entre a mitologia jeje-nagô e o catolicismo e o espiritismo, ele conclui que, “assim, agindo e reagindo, a mitologia negra vai se degradando, se decompondo, se incorporando ao folclore nacional” (CARNEIRO, 1981, p. 97).

Paralelamente a esta escola culturalista, representada por Arthur Ramos e seus seguidores, Gonçalves Fernandes (1941), Tullio Sepilli (1954) e Waldemar Valente (1963), percebemos que João do Rio (1976), jornalista que escreveu na virada do século XIX sobre as macumbas dos morros cariocas, encontrou esta mesma distinção entre bantos e sudaneses no que diz respeito à “pureza” e à “degradação” de seus rituais religiosos. Seu acompanhante na empreitada de conhecer as religiões do Rio, Antônio, assim descreve a religiosidade dos negros Cambindas, nação pertencente ao grupo Banto:

**Antônio:** Há as dos negros cambindas. Também essa gente é ordinária, **copia os processos dos outros e está de tal forma ignorante que até as cantigas das suas festas tem pedaços em português.** (...) Para os cambindas serve para santo qualquer pedra, os paralelepípedos, as lascas das pedreiras e esses pretos sem-vergonha adoram a flor do girassol que simboliza a lua...

**João do Rio:** Eu estava atônito. **Positivamente Antônio achava muito inferiores os cambindas.**

**Antônio:** (...) Por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco. Cambinda é burro e sem-vergonha! (RIO, 1976, *grifos nossos*).

Mas o grande autor que acabou consolidando esta ideologia do sincretismo como degradação no imaginário intelectual brasileiro foi Roger Bastide, que escreveu sua obra clássica, *As Religiões Africanas no Brasil* em 1971, a qual condensa suas análises e observações realizadas anos antes, a partir de 1946. Bastide inaugurou o que Ferretti considera a terceira fase do sincretismo no Brasil, e retoma as críticas feitas por seus predecessores às religiões de origem Banto, notadamente a macumba e a Umbanda, associando-as a formas degradadas de culto. Para ele,

a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, frequentemente, o assassinato (BASTIDE, 1989, p. 414).

Ao mesmo tempo, ao analisar o fenômeno do sincretismo, Bastide desenvolve a teoria das analogias. Para ele, o nosso pensamento trabalha por analogias, sendo capaz, em momentos de contatos culturais, de assimilar e associar diferentes elementos religiosos e incorporá-los ao nosso estoque religioso. Assim, ao associar Santos católicos e Orixás africanos, o negro africano não está misturando estas duas práticas religiosas, mas apenas relacionando-as. Em seu pensamento ele sabe muito bem que Ogum é Ogum e São Jorge é São Jorge, são duas figuras distintas, pertencentes a panteões distintos. No pensamento religioso, eles não se misturam. Desta forma, o africano é capaz de frequentar o Candomblé, mas continuar assumindo-se católico. Há, no entanto, uma diferenciação entre o pensamento religioso e o pensamento mágico, que Bastide explica da seguinte forma:

Devemos distinguir a religião da magia; o sincretismo não se processa da mesma forma num caso e noutro. A lei do pensamento religioso é a do simbolismo, das analogias ou das correspondências místicas; a do pensamento mágico é a lei da acumulação, da intensificação e da adição (BASTIDE, 1989, p. 382).

Como percebemos neste trecho, Bastide parte de uma diferenciação weberiana entre os conceitos de religião e magia. Para ele, na religião existe a identificação, a relação, a associação. Este é o caso do Candomblé. Já na magia, o que importa é a fusão, é a lei da acumulação. O mago não se constrange em misturar elementos de matrizes culturais diferentes para atingir seus objetivos de uma forma mais eficaz. Assim, nas macumbas e umbandas cariocas, consideradas por ele como práticas mágicas, o que vale é a eficácia, mesmo que pra atingi-la o mago tenha que utilizar elementos mágicos de diferentes matrizes culturais. Assim, enquanto no Candomblé

os dois espaços, católico e africano, não interferem entre si, (...) mais na macumba do Rio que no espiritismo de Umbanda, as duas zonas, católica e africana, constituem uma só, os orixás sendo inteiramente identificados com as imagens de seus correspondentes católicos (BASTIDE, 1989, p. 377-378).

Portanto, esta síntese ou fusão proposta por Bastide era o fator do que ele considerava a causa de uma “degradação” por parte destas religiosidades. Segundo ele, os principais causadores desta degradação seriam, em primeiro lugar, o caráter de “pobreza mítica” dos cultos de origem banto, seguidos pela ação da própria cidade moderna, como São Paulo e Rio de Janeiro<sup>8</sup>, que promoveriam uma espécie de esfacelamento destas religiões em práticas de magia individualizadas. Por outro lado, nas cidades do nordeste e norte, seu caráter “ruralizado” promoveria uma maior integração dos sistemas religiosos em cultos coletivos, explicando assim a maior “pureza ritualística e doutrinária” dos Candomblés que ali se desenvolveram. (SILVA, 1995).

Bastide, portanto, separa o conceito do sincretismo em dois tipos diferentes. Primeiro teríamos o sincretismo por associação, típica do pensamento religioso, num sentido weberiano. Trata-se de encontrar analogias entre uma religião e outra e fazer correspondências entre elas, mas sem misturá-las. O outro tipo seria próprio da magia, e segundo ele, trata-se do fenômeno do “mulatismo cultural”, em que há a mistura, a adição de elementos religiosos de outra matriz religiosa, fenômenos estes que são incorporados e passam a fazer parte do ritual mágico daquele culto. Segundo Bastide, a “macumba é religião mulata” (BASTIDE, 1989, p. 387).

Tais idéias estavam presentes já em Nina Rodrigues, que distingue entre a religião dos africanos e a dos mulatos ou crioulos. Segundo ele,

---

<sup>8</sup> Berço das práticas que ficaram conhecidas como Macumba e deram origem à Umbanda.

se para o negro africano houve e ainda há justaposição de idéias religiosas, de um lado as oriundas da catequese e de outro, as idéias e crenças fetichistas importadas da África, para o crioulo e o mulato observa-se tendência manifesta e irreversível no sentido de fundir essas crenças, de identificar os dois ensinamentos (RODRIGUES, 1935, p. 171).

Esta associação que era feita entre divindades africanas e santos católicos, tanto para Nina Rodrigues quanto para Roger Bastide, servia como uma forma de dissimular, perante a religião dominante, as suas próprias crenças religiosas. Segundo Bastide, “para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se dissimular por trás da figura de um santo ou de uma virgem católica” (BASTIDE, 1989, p. 359).

Desta forma, ambos colocam este fenômeno do sincretismo religioso dos negros africanos trazidos para o Brasil como uma estratégia de sobrevivência diante da imposição da religião católica realizada pelos missionários jesuítas que objetivavam catequizar e ao mesmo tempo reprimir as práticas religiosas de qualquer outra origem que não fosse cristã-católica.

Pierre Verger, que faz suas observações na década de 1950, também cita este mascaramento dos Orixás africanos por meio dos santos católicos, produzindo assim o que ele denomina de “sincretismo aparente”:

Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de *Sango* [Xangô], o trovão, ou de *Oya*, divindade das tempestades do rio Níger, (...) e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: “*Yoyo*, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim” (CARYBÉ, p.1). É que cada divindade africana havia sido assimilada aos santos e virgens da religião católica. **Foi assim que, ao abrigo de um aparente sincretismo, as antigas tradições mantiveram-se através do tempo** (VERGER, 1999, p. 23-24, *grifos nossos*).

Para Verger, este “aparente sincretismo” foi fundamental para a sobrevivência dos cultos e tradições afro-brasileiras, mas com o passar do tempo e das gerações, este sincretismo deixou de ser apenas aparente para se configurar em uma verdadeira assimilação entre santos e orixás:

Com o tempo houve uma evolução e o sincretismo afro-católico, que, originariamente, era apenas máscara, tornou-se mais sincero. As novas gerações “crioulas” já consideram que “santo” e “*Orisa*” são um só, que apenas o nome muda (VERGER, 1999, p. 24).

Foi assim que, desde Nina Rodrigues, passando por Roger Bastide e Pierre Verger, foi consolidada entre os pesquisadores que se dedicaram aos estudos das religiões afro-brasileiras esta teoria de que os negros, para manterem sua religiosidade e cultura, “mascaravam” seus deuses atrás dos santos católicos. Enquanto fingiam prestar culto a São Jorge, na verdade estavam reverenciando Ogum; Nossa Senhora era Iemanjá; e assim sucessivamente. Segundo o antropólogo Josué Tomasini de Castro, tal visão deve ser vista com cuidado, pois

pensar o sincretismo como se este fosse “uma máscara colonial para escapar à dominação [branca]” (FERRETI, 1995: 88) é restringi-lo apenas a uma estratégia política contra-hegemônica e dar-lhe uma conotação que nem sempre (...) é verdadeira: de que este seria um processo consciente; como se com papel e lápis na mão, os africanos trazidos como escravos ao Brasil tivessem, há mais de quatro séculos, começado a sintetizar algumas formas de analogias, para que, assim, ao olharem para a estátua da Virgem Maria não se esquecessem de seus próprios santos (CASTRO, 2006, p. 25).

Baseado nestes autores, “alguns expoentes dos estudos afro-brasileiros passaram a abominar o sincretismo e a valorizar a denominada ‘pureza africana’ (FERRETTI, 2001, p. 20), criando assim o que ele chama do “mito da pureza africana”. Este mito serviu de discurso político para diversos praticantes do Candomblé de nação kêtú ou nagô para se reafirmarem como detentores de uma “autenticidade africana”, em contraposição aos Candomblés de Caboclo e à Umbanda, que seriam práticas africanas misturadas, por isto de menor valor cultural e religioso.

Assim, o conceito de sincretismo aos poucos passa a ser mal visto na academia, como o próprio Ferretti coloca:

Sincretismo é palavra considerada maldita que provoca mal-estar em muitos ambientes e em muitos autores. Diversos autores evitam mencioná-la, considerando seu sentido negativo, como sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes, ou imposição do evolucionismo e do colonialismo (FERRETTI, 2001, p. 15).

As maiores críticas a respeito do sincretismo debatido por estes autores, no entanto, foram para a valorização e busca de uma mítica “pureza ritual” presente nos candomblés e a conseqüente desvalorização da macumba por seu caráter sincrético. Este tom de crítica será a marca das duas fases seguintes na discussão deste conceito.

A quarta fase do debate sobre o sincretismo, segundo Ferretti, desenvolveu-se entre as décadas de 1970 e 80. Seus principais autores são Peter Fry (1984), Yvone Maggie (2001), Patrícia Birman (1983), Beatriz Dantas (1988), Reginaldo Prandi

(1989), entre outros. Esses autores criticaram a busca dessa “pureza” africana por parte dos intelectuais e antropólogos que se dedicaram aos estudos destas religiões no Brasil e, além disto, analisaram os processos de “nagoização”<sup>9</sup> e a africanização ou reafricanização que alguns terreiros promovem a partir do final da década de setenta.

Segundo Reginaldo Prandi, essa reafricanização

não significa ser negro nem desejar sê-lo; significa intelectualização e acesso a uma literatura sagrada que contém poemas oraculares, a reorganização do culto conforme modelos trazidos da África contemporânea; é uma bricolagem e não uma volta ao primitivo original (PRANDI, 1989, p. 143-154).

Por último, a fase mais recente do debate sobre o sincretismo se inicia na década de 1980. Seus principais representantes são Roberto Motta (1982), Rita Segato (1990), Kabengele Munanga (1989), Ana Valente (1989) e o antropólogo argentino Alejandro Frigerio (1983). Esta fase é marcada por uma revisão nas discussões sobre o sincretismo, a partir das críticas ao uso deste conceito como “mascaramento” colonial e ao “mito da pureza africana”, e é marcada por uma tentativa de repensar este conceito, e de propor novas alternativas conceituais que melhor expliquem os contatos entre culturas ocorridos especialmente na América Latina e no Brasil.

Entre as principais críticas feitas por estes autores ao uso do conceito de sincretismo, temos, em primeiro lugar, aquela que coloca a utilização do sincretismo por parte dos africanos como uma máscara atrás da qual escondiam seus deuses; segundo, o “mito da pureza africana”, que acabou fazendo com que o sincretismo ou as religiões assumidamente sincréticas fossem vistas como “deturpações” da religião africana; e em terceiro lugar, como consequência deste último, o engessamento do conceito de cultura proporcionado pela visão da mistura entre religiões como violação de uma pretensa pureza cultural.

Primeiramente, sobre o problema do “mascaramento” colonial ao qual o sincretismo é associado, como tendo servido aos africanos escravizados como uma “máscara colonial para escapar à dominação”, como dizia Nina Rodrigues, tal postura já foi bastante criticada e relativizada por outros autores. Para analisar melhor esse problema, citemos alguns casos conhecidos na história das religiões afro-brasileiras que nos remetem a situações de sincretismo. As associações entre elementos das religiões

---

<sup>9</sup> Predomínio do modelo de Candomblé Kêtu-Nagô

africanas e católica foram relativamente comuns, como nos demonstram inúmeros exemplos na historiografia.

Um dos mais antigos deles nos é apresentado no livro *Brasil de todos os Santos*, de Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza (2002) que estudam rituais promovidos por índios de origem Tupi, que ficaram conhecidos como Santidades, ocorridos no Brasil durante o século XVI, por volta dos anos de 1580. Vainfas e Juliana de Souza afirmam tratar-se de uma “antropofagia cultural” por parte dos indígenas, na qual o catolicismo era “assimilado à moda Tupi, canibalizado e devorado como no repasto cerimonial” (SOUZA; VAINFAS, 2002, p. 16).

Tratavam-se de rituais nos quais líderes religiosos indígenas, os *pajé-açu* ou “grande pajé” na cultura Tupi, andavam de aldeia em aldeia, em transe e embriagados com o fumo do tabaco realizando obras mágicas e pregando aos índios que parassem de trabalhar. Esses personagens eram chamados por todos de “feiticeiros”, e Vainfas e Juliana de Souza nos apresentam detalhes de uma destas manifestações, em que podemos perceber o elemento católico associado às práticas indígenas:

A mais importante dessas “santidades” ocorreu em Jaguaripe, ao sul do Recôncavo Baiano, liderada por um índio que fugira do aldeamento inaciano de Tinharé, nos Ilhéus. Chamava-se Antônio, nome de batismo, mas dizia ser *Tamandaré*, ancestral mítico dos Tupinambá. (...) [Entre outras coisas, ele] **afirmava também ser o verdadeiro papa, nomeava bispos e sacristãos, sagrava índios com o nome de santos, são Luiz, são Paulo, e tinha por principal esposa uma índia chamada “Santa Maria Mãe de Deus”. A santidade do “pontífice” Antônio erigiria uma igreja nos domínios de um senhor de engenho da Bahia (...), encenando rituais verdadeiramente híbridos. Cerimônias de batismo com fumaça de tabaco ou com “os santos óleos”; bailes tribais e orações com rosários feitos de sementes de frutas; confissões em cadeiras de “um pau só” com sucções de fumo em longos caniços, num transe coletivo a um só tempo cristão e indígena** (SOUZA; VAINFAS, 2002, p. 19, *grifos nossos*).

Em outro caso, Luiz Mott em um artigo intitulado “Acotundá – Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”, nos apresenta o relato da desarticulação de um “ritual religioso dedicado ao culto do deus pagão da nação Courá (Lagos, Nigéria), praticado no Arraial de Paracatu (Minas Gerais) e que no ano de 1747 foi desmobilizado por um batalhão de capitães-do-mato.” (MOTT, 1988, p. 87). Tal relato se encontra presente em um processo da Inquisição, localizado no arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal.

Segundo as testemunhas ouvidas no inquérito, o Acotundá ou Dança de Tunda é por ele descrito da seguinte forma:

Para entrarem nesta dança armavam primeiro um Boneco que tinham feito com feitiço de cabeça e nariz à imitação do Diabo, (...) e o punham no meio da casa, em um tapete pequeno, em cima de umas cruces de nove travessos em cada ponta e umas panelas em roda e dentro delas umas poucas ervas cozidas (...). E depois de terem armado este estrado do Boneco, entravam todos a dançar e dizer seus ditos, **que aquele era o Santo de sua terra** e assim obsequiavam ao tal Boneco (MOTT, 1988, p. 88-89, *grifos nossos*).

Ao analisarmos mais de perto os depoimentos de algumas testemunhas, perceberemos a presença de elementos do catolicismo, convivendo com as práticas de origem africana. Uma delas afirma ter visto uma casinha, de onde saiu

uma preta forra, Josefa Maria, embrulhada em umas chitas velhas e entrou na Dança **proferindo algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica** e outras que ela não entendeu (...) por falarem na língua de Courá. (...) Depois desta dança saía uma que se chamava Quitéria e lá subia em cima da casa e se **punha a pregar pela sua língua que era Deus e filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio** (...). E depois de fazer esta prática, saíra ao terreiro e trouxera uma negra uma galinha morta e levava outra em uma caldeirinha e um ramo verde e **com ele espalhava água benta** (MOTT, 1988, p. 90, *grifos nossos*).

Por último, damos destaque a dois relatos mais recentes, o primeiro feito por Gabriela Sampaio, sobre um “feiticeiro negro” que viveu no Rio de Janeiro em meados do séc. XIX, cujo nome, Juca Rosa, se tornara conhecido em todo o Rio como um poderoso curandeiro e feiticeiro, tendo sido preso em 1860 acusado de estelionato. Segundo Sampaio,

a forma como tratava as moléstias unia procedimentos rituais, manipulação de forças sobrenaturais e também remédios feitos de erva, **juntamente com rezas e velas acesas para “Senhora Santa Ana” e “Senhor do Bonfim”, santos que cultuava** (SAMPAIO, 2005, p. 35, *grifos nossos*).

O segundo foi feito pelo jornalista João do Rio, no início do séc. XX, ao se aventurar a analisar as “Religiões do Rio”, obra que se tornou um clássico da história das religiões no Brasil. Ao descrever uma religião que seu informante, Antônio, denomina de “Orixás”, João do Rio nos dá mostras da mistura entre catolicismo e práticas africanas presente nesta religiosidade:

Os *orixás*, em maior número, são os mais complicados e os mais animistas. Litólatras e fitólatras têm um enorme arsenal de santos, **confundem os santos católicos com os seus santos**, e vivem a vida dupla, encontrando em cada pedra, em casa casco de tartaruga, em cada erva, uma alma e um espírito. (...) Às vezes encontramos nas ruas negros retintos que mastigam sem cessar. São babalaôs, matemáticos geniais, sabedores dos segredos santos e do futuro da

gente; são *babás* que atiram o *endilogum*; são *babaloxás*, pais-de-santo veneráveis (RIO, 1976, *grifos nossos*).

Todos estes casos aqui mostrados tratam de manifestações ocorridas durante praticamente toda a história do Brasil, desde as indígenas (séc. XVI) até os mais recentes casos de “feiticeiros negros” (séc. XIX e XX), e que tinham por características principais a utilização, em um mesmo culto, de elementos indígenas, africanos e católicos, como pudemos perceber pelas descrições. Contrariamente ao que afirmaram Nina Rodrigues, Roger Bastide e Pierre Verger, não se tratavam simplesmente de “mascaramentos” de cultos africanos ou indígenas diante da imposição católica, mas sim de apropriações legítimas, aos olhos de seus praticantes, dos elementos que lhes eram interessantes, dentro do quadro cultural e religioso que lhes estava disponível. Esta idéia é realçada por Ana Valente em sua obra:

Seja qual for o ângulo que se analise a questão do sincretismo religioso, é importante ressaltar que o negro não permaneceu passivo ante esse processo, apesar da imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica como sustentáculo do projeto colonial. **Tudo leva a crer que a partir da realidade vivida naquela época, considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante, adequando-a a sua maneira de ser** (VALENTE, 1989, p. 68, *grifos nossos*).

Portanto, acreditamos que a teoria, colocada pelos autores que utilizaram o conceito do sincretismo, de que os africanos utilizavam o sincretismo como uma forma de “mascaramento” não é de toda verdade, como demonstramos. Além disto, esta idéia denota uma total submissão, por parte do negro, aos ditames católicos, e vemos que em muitos casos não se tratava de submissão, mas muito mais de uma forma de rebeldia contra a religião dominante, no caso o catolicismo, que era utilizado e ressignificado pelos negros africanos conforme seus saberes culturais e religiosos.

Esta visão está presente no debate que Josué de Castro faz, utilizando-se dos estudos do antropólogo André Droogers:

André Droogers diz que o sincretismo acontece quando “dois ou mais cenários de metáforas religiosas estão disponíveis aos crentes, que então podem combiná-las de várias formas” (DROOGERS, 2005, p. 219). (...) **Trabalha-se o sincretismo como um processo onde um indivíduo, conscientemente ou não, seleciona diferentes elementos de diferentes estruturas presentes em seu contexto social e as engloba em um único e novo espaço mental** (CASTRO, 2006, p. 30-31, *grifos nossos*).

Colocado isto, a teoria da “pureza” cultural africana também cai por terra. Não existe cultura pura, como queriam os pesquisadores das religiões afro que analisamos. Como Ferretti coloca em sua obra,

a respeito do tema da pureza africana, podemos dizer do candomblé, como Leonardo Boff (1981, p. 54) em relação ao catolicismo oficial: “Este é tão sincrético como qualquer outra religião (...) o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. (...) **O sincretismo, portanto, não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade**”. A idéia de pureza religiosa como vemos é um mito que alguns adeptos procuram vivenciar no candomblé e que estudiosos procuraram evidenciar (FERRETTI, 1995, p. 71, *grifos nossos*).

Mundicarmo Ferretti complementa, referindo-se à

inconseqüência de se procurar uma pureza na religião afro-brasileira, pela inexistência de cultura estática e dada a impossibilidade de uma religião trazida por escravos sobreviver mais de cem anos sem sofrer transformações e sem integrar elementos de outras religiões (FERRETTI, 1987, p. 161).

Assim, ver o sincretismo como uma deformação em relação a uma religião considerada pura é algo completamente absurdo. Ao proceder desta forma, os pesquisadores das religiões afro-brasileiras partem do princípio de que a cultura é algo estático, e que pode manter-se sempre estagnada, sem sofrer influências nem alterações ao longo do tempo. Mas como colocou muito bem Ferretti, toda religião é sincrética por natureza, o sincretismo é sua normalidade. Isso significa que no cerne de toda religião existem elementos e influências de várias outras religiões diferentes, direta ou indiretamente.

Vemos, portanto, que idéias como “pureza” e “deturpação” não fazem sentido quando tratamos de fenômenos culturais e religiosos. Por isto propomos buscar categorias de análises que mais se enquadrem na realidade de nosso objeto de pesquisa. Fomos buscar nas teorias pós-coloniais estas categorias e conceitos, que nos permitirão enxergar a Umbanda de uma forma mais atual e mais condizente com sua diversidade.

## **1.2. Hibridismo: uma alternativa conceitual**

Um dos principais teóricos da corrente pós-colonial é o indiano Homi Bhabha, que propõe uma renovação nos estudos culturais a partir das teorias pós-coloniais. A chave de sua proposta está, primeiramente, em um deslocamento na própria

compreensão do conceito de cultura. Bhabha tenta uma ressignificação do conceito de cultura, percebido por ele como algo dinâmico e aberto:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque **as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis**, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo. (BHABHA, 1998, p. 67, *grifos nossos*).

Portanto, para Bhabha, atribuir a diferentes culturas ou elementos culturais o caráter estático de originalidade ou “pureza”, como alguns autores que se dedicaram aos estudos das culturas africanas no Brasil fazem é algo totalmente inconcebível. Para Bhabha, todas as culturas são híbridas porque a própria cultura é dinâmica, está sempre se modificando. Lynn Mario de Souza nos esclarece melhor o pensamento de Bhabha e dos pós-coloniais a respeito:

O projeto [pós-colonial] prevê a releitura da diferença cultural numa ressignificação do conceito de cultura. (...) Dessa forma, para Bhabha, no projeto pós-colonial, **em oposição ao conceito dominante de cultura como algo estático, substantivo e essencialista, a cultura passa a ser vista como algo híbrido, produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação** (SOUZA, 2004, p. 125, *grifos nossos*).

Partindo deste princípio, podemos notar que a proposta do autor prevê uma completa reformulação no modo como entendemos a cultura, para daí podermos compreender os fenômenos culturais – incluídos os fenômenos religiosos – ocorridos no bojo do processo colonial. Ao invés de vermos a cultura como algo estático, ele propõe que enxerguemos a dinamicidade das culturas, como algo que está sempre em movimento, e que, ao serem colocadas umas diante das outras, são capazes de interagirem, dando origem a inúmeras formas culturais novas.

Assim, ao invés de pensarmos em duas matrizes culturais estanques, como por exemplo, uma européia (A) e uma africana (B), que ao se encontrarem, entrariam em um processo de fusão (A + B) e produziriam uma terceira cultura também estanque (C), mas com elementos de ambas, o autor propõe que pensemos em duas matrizes culturais totalmente abertas e que, ao se encontrarem, dão origem a um complexo processo dinâmico que pode resultar em infinitas possibilidades de combinação, assimilação, fusão, repulsão, exclusão etc. Este encontro, segundo Bhabha, “abre um espaço de

tradução: um lugar de hibridismo, (...) onde [vemos] a construção de um objeto político que é novo, *nem um e nem outro*” (BHABHA, 1998, p. 51).

A tradução é também uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada. (...) O “originário” está sempre aberto à tradução (...) nunca tem um momento anterior totalizado de ser ou de significação – uma essência. (...) É através desse deslocamento ou limiaridade que surge a possibilidade de articular práticas e prioridades culturais diferentes e até mesmo incomensuráveis. (SOUZA, 2004, p. 125).

Esta “limiaridade” citada por Lynn Mario de Souza é um dos conceitos chaves na teoria pós-colonial de Bhabha. Segundo ele, a dominação colonial provoca o surgimento destes espaços limiares, que são espaços de fronteiras, ou o que ele denomina de “terceiro espaço” ou “entre-lugar”, ou seja, espaços que não pertencem nem à cultura regional, nem à imposição colonial, mas sim espaços híbridos, no interstício destes dois lugares em que se encontram.

Estes “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade. (...) **Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta** (BHABHA, 1998, p. 20 e 22, *grifos nossos*).

Este é o caso, por exemplo, das trocas religiosas entre africanos, europeus e nativos em terras brasileiras. A América, assim, se torna o palco desta “passagem intersticial”, este “entre-lugar”, onde diversas culturas se encontram e dão início a um processo de interação constante. O resultado deste processo não é uma cultura única, monolítica, resultado da fusão equivalente dos elementos culturais aqui dispostos, mas sim uma rede cultural, um rizoma, em que temos várias ramificações diferentes, resultados dos diversos níveis de interação a que estiveram sujeitos os elementos que aqui se encontraram. Assim, o contato entre estas culturas dá origem a um quadro dinâmico, composto por infinitos elementos culturais provenientes de ambas, e que são apropriados, negociados, reelaborados e utilizados de maneiras diferentes por cada indivíduo que está imerso nesta dinâmica cultural:

Mais do que culturas distintas o que é possível perceber é que a sociedade vive essa dinâmica cultural e através do uso da sua utensilagem mental ressignificam e se apropriam desse universo cultural disponível de acordo com as suas percepções e interesses (SÁ JÚNIOR, 2004, p. 51).

Este quadro fornece os subsídios necessários para o processo de hibridação, como descrito por Bhabha. Outro autor a trabalhar com o conceito, o argentino Nestor Garcia Canclini define a hibridação, de forma bastante genérica, como os “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p. XIX). Assim, para Canclini, a Hibridação se dá sempre que estruturas de origens culturais diferentes se encontram em um mesmo espaço, se combinando de diferentes formas para gerar novas estruturas.

Além do conceito de hibridismo trabalhado até aqui, vemos, dentro das teorias pós-coloniais, que outros conceitos remetem a estas mesmas características, como por exemplo o conceito de transculturação, desenvolvido pelo autor cubano Fernando Ortiz (1991). Conforme a análise de Zilá Bernd,

(...) o pensamento da transculturação (...) pressupõe que do contato entre duas ou mais culturas não haja apenas perdas e esquecimentos ou acréscimos e adesões impostas pela lei do mais forte. (...) O que sempre existiu na América Latina (...) foi uma encenação antropofágica onde as culturas em presença deram origem a algo novo, impuro e híbrido, que é hoje, em síntese, a cultura das Américas. (...) Devemos ver e viver a transculturação como um conjunto de transmutações constantes, pois trata-se de um processo criativo e jamais concluído (BERND, 2004, p. 109).

Temos também o conceito de criouliização, de Edouard Glissant, que afirma que “a criouliização é um movimento perpétuo de interpenetração cultural e lingüística que faz com que não se desemboque numa definição do ser” (GLISSANT, 2005). Diva Damato, em análise à obra do autor, complementa que

a criouliização age como o rizoma (...): rizoma é uma raiz que vai em todas as direções, que se mistura às raízes de todas as plantas que venha a alcançar, resultando num emaranhado inextricável (...); O rizoma (...) se caracteriza pelos princípios da conexão, da heterogeneidade, da multiplicidade, da recusa de um eixo, da ausência de um modelo, quer estrutural, quer gerativo (DAMATO, 2003, p. 37).

Seguindo esta linha de raciocínio, Glissant defende a utilização do conceito de criouliização, em contraponto ao conceito de mestiçagem. Para ele, ambos os conceitos servem para analisar processos de trocas culturais, especialmente em relação à situação colonial; no entanto, ele defende que a diferença entre os dois está no fator de imprevisibilidade contido no primeiro:

E por que a crioulização e não a mestiçagem? Porque a crioulização é imprevisível, ao passo que poderíamos calcular os efeitos de uma mestiçagem. Podemos calcular os efeitos da mestiçagem por enxertia em diferentes plantas e por cruzamentos de animais; podemos calcular que ervilhas vermelhas e ervilhas brancas misturadas, através da técnica do enxerto, darão um tal resultado em uma geração, um tal resultado em outra geração. Mas a crioulização é a mestiçagem acrescida de uma mais-valia, que é a imprevisibilidade (GLISSANT, 2005, p. 22).

Uma primeira crítica que se pode fazer ao raciocínio de Glissant é o engessamento do conceito de mestiçagem. Para isto, ele recorre apenas à mestiçagem do ponto de vista biológico, quando a maioria dos autores que utilizam a mestiçagem e também o hibridismo, ambos conceitos que têm sua raiz nos cruzamentos de origem biológica, fazem uma ressignificação deste termo para sua utilização no âmbito da cultura, o que acaba por distanciar profundamente estes dois conceitos – a mestiçagem cultural da biológica. Mesmo na mestiçagem do ponto de vista biológico há um nível de imprevisibilidade considerável, não dá simplesmente para prever que determinados elementos genéticos, ao se combinarem, terão um resultado genético conhecido ou previsto.

Mesmo assim, é importante nos atentarmos para a noção de crioulização que o autor propõe, definido também pelo conceito de “caos-mundo”. Glissant recorre à teoria do caos para definir do que se trata sua noção de crioulização ou caos-mundo. Para ele, a noção de caos se encaixa perfeitamente na análise das trocas culturais, pois ambas têm como caráter principal a imprevisibilidade. Para ele, “existe caos-mundo porque existe imprevisível. É a noção de imprevisibilidade da relação mundial que cria e determina a noção de caos-mundo” (GLISSANT, 2005, p. 46). Em outro trecho da obra ele nos explica melhor do que se trata este caos-mundo:

Chamo de caos-mundo (...) o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as conviências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea. (...) Trata-se da mistura cultural, que não se reduz simplesmente a um *melting-pot*, graças à qual a totalidade-mundo hoje está realizada (GLISSANT, 2005, p. 98).

Assim também acontece com a noção de crioulização, como já vimos. No pensamento de Glissant, as noções de crioulização e caos-mundo se completam e se relacionam. Ambas partem do pressuposto da imprevisibilidade do contato entre culturas. Glissant busca em diferentes matrizes do conhecimento as definições com que analisará a constituição das culturas e das identidades culturais. Enquanto o conceito de

caos-mundo provém da noção científica da teoria do caos, a criouliização provém do processo lingüístico ocorrido em algumas ilhas do Caribe, dando origem às línguas crioulas:

A palavra “criouliização”, obviamente, vem do termo crioulo (a) e da realidade das línguas crioulas. E o que é uma língua crioula? É uma língua compósita, nascida do contato entre elementos lingüísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros (GLISSANT, 2005, p. 24).

Assim, Glissant procura estender esta noção de criouliização ocorrida em relação à língua para a cultura como um todo. Para ele, a criouliização é uma reconstituição, por parte dos escravos africanos, de sua cultura, suas tradições, sua língua e seus costumes, perdidos ao longo do processo de deportação a que são submetidos:

Os africanos chegam [nas Américas] despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojados de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro. (...) O que acontece com esse migrante? Ele recompõe, através de *rastros / resíduos*, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos (GLISSANT, 2005, p. 19).

A criouliização seria então a reconstituição de sua cultura, por parte do africano despojado de sua terra, de seus costumes e de sua língua. Esta reconstituição de faz pela utilização dos elementos que estão a sua volta, não importando se pertencem ao colonizador ou não. Assim, ele se apropria de elementos da cultura do colonizador e da população nativa, além de outros, de várias formas diferentes, e ressignificam estes elementos, incorporando-os ao seu estoque cultural e dando origem assim a uma cultura absolutamente híbrida, imprevisível, em suma, uma cultura crioula.

Percebemos assim que as noções de criouliização, transculturação, e até mesmo de mestiçagem quando abordada do ponto de vista cultural e não biológico, apesar de terem trajetórias e aplicações diferentes, de uma certa forma coincidem com o conceito de hibridismo que tentamos descrever até agora. Sobre isto, o autor Nestor Garcia Canclini considera que todos eles devem ser traduzidos e substituídos por um único conceito: o conceito de hibridação. O autor analisa especificamente os conceitos de mestiçagem, sincretismo e criouliização, cada um deles se referindo a um aspecto cultural específico. A mestiçagem serviria para trabalharmos com as interações entre povos diferentes não só do ponto de vista biológico, como “produção de fenótipos a

partir de cruzamentos genéticos”, mas também do ponto de vista cultural, como “mistura de hábitos, crenças e formas de pensamentos” (CANCLINI, 2006, p. XXVII).

O sincretismo se refere à “combinação de práticas religiosas tradicionais”, ou, num sentido mais amplo, “a adesão simultânea a vários sistemas de crenças, não só religiosas”. E a palavra criouliização, em sentido estrito, se refere à “língua e a cultura criadas por variações a partir da língua básica e de outros idiomas no contexto do tráfico de escravos” (CANCLINI, 2006, p. XXVIII).

Estes termos – mestiçagem, sincretismo, criouliização – continuam a ser utilizados em boa parte da bibliografia antropológica e etno-histórica para especificar formas particulares de hibridação mais ou menos clássicas. Mas, como designar as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilos de consumo de gerações diferentes, entre músicas locais e transnacionais, que ocorrem nas fronteiras e nas grandes cidades? A palavra hibridação aparece mais dúctil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos ou pós-modernos (CANCLINI, 2006, p. XXIX).

Assim, mesmo reconhecendo a validade da utilização destes outros conceitos, Canclini sugere a sua substituição pelo conceito de hibridação, que para ele deve ser tratado como “um termo de tradução entre mestiçagem, sincretismo, fusão e os outros vocábulos empregados para designar misturas particulares” (CANCLINI, 2006, p. XXXIX). Portanto, enquanto os outros conceitos serviriam para se referir a processos de trocas culturais mais específicos (religiosas, lingüísticas, etc.), hibridação agruparia a todos os processos de trocas culturais, em sentido amplo.

Diante disto, optamos pela utilização do conceito de hibridismo, como trabalhados por Bhabha e Canclini, por acreditar que se trata de um conceito mais amplo e que melhor se enquadra na análise de nosso objeto, além de remeter a uma dinamicidade maior dos processos culturais e religiosos.

Tal dinamicidade pode ser percebida pela simples observação da religião umbandista hoje. A Umbanda é hoje uma religião bastante diversificada, que apresenta características às vezes muito distantes entre si, mas que mesmo assim não fazem com que ela perca seu caráter de unidade. Antes de passarmos à história desta religião em si, resta-nos analisar como alguns autores lidaram com esta aparente contradição entre a diversidade e ao mesmo tempo a manutenção de uma identidade umbandista.

### 1.3. O *continuum* mediúnico

A Umbanda é uma religião híbrida, que cresceu dividida entre as influências da antiga macumba, do catolicismo, do Kardecismo e do Candomblé, sendo por isto resultado das negociações ocorridas entre estes elementos em diferentes níveis. Por não possuir doutrina unificada, a Umbanda se caracteriza pela sua diversidade, tanto ritualística quanto doutrinária em torno de suas práticas. Para tentar compreender este objeto tão rico alguns autores desenvolveram algumas teorias para tentar abarcar esta religião de uma forma mais ampla.

Diante deste quadro tão diversificado, um dos autores a primeiro se dedicar à análise da Umbanda, ainda na década de 1960, foi Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que escreveu uma obra que se tornou clássica nos estudos umbandistas, devido à clareza de suas idéias e a análise crítica e eficaz que faz das práticas umbandistas em São Paulo, intitulada *Kardecismo e Umbanda*. Nesta obra, Camargo define a teoria do *continuum* religioso.

Segundo ele, as religiões mediúnicas<sup>10</sup> paulistas se encaixariam em um *continuum*, uma linha imaginária e gradativa que ia desde a Umbanda até o Kardecismo:

(...) Referimo-nos a “religiões mediúnicas”, agrupando formas religiosas bem diversas, como a Umbanda e o Kardecismo. Levou-nos a realizar este “corte de realidade” (...) a verificação de uma simbiose doutrinária e ritualística que redundou no florescimento de uma consciência de unidade. Constituiu-se, assim, conforme nossa hipótese, um “continuum” religioso que abarca desde as formas mais africanistas da Umbanda até o Kardecismo mais ortodoxo (CAMARGO, 1961, p. XII).

Segundo a teoria de Cândido Procópio, dentro deste *continuum* religioso os terreiros e centros se alinham de diferentes e infinitas formas, podendo combinar os elementos da Umbanda e do Kardecismo da forma que bem entendem. Haveria, portanto, aqueles mais próximos ao pólo kardecista, aqueles mais próximos ao pólo umbandista, e entre eles terreiros que misturam estes dois pólos de várias maneiras diferentes, utilizando os elementos de um ou de outro em maior ou menor grau. Trata-se da utilização da teoria dos tipos ideais, proposta por Max Weber (1994), dividindo a prática Umbandista entre dois tipos ideais distintos, e uma série de gradações entre eles.

---

<sup>10</sup> Entendemos como religiões mediúnicas aquelas baseadas no contato entre o mundo terreno e o mundo dos espíritos, por meio do fenômeno da incorporação. Entre outras podemos citar como exemplo a Umbanda, o Kardecismo e o Candomblé.

Uma primeira crítica que se pode fazer a este modelo analítico é o caráter fluido do que ele chama de pólo umbandista. Quais são as características próprias da Umbanda? O Kardecismo é uma religião definida, que possui doutrina e ritual estabelecidos. Já a Umbanda não possui código ritual nem doutrinário estabelecido, ficando a cargo dos líderes de terreiros e pais-de-santo a composição de seu ritual da forma que bem entendem. Portanto, a definição de um pólo umbandista, com um conjunto de características identificáveis se torna absolutamente problemática devido à grande diversidade presente nesta religião.

Para tentar superar estes problemas, Renato Ortiz propõe um novo modelo para este *continuum*. Ele critica o modelo de Cândido Procópio, alegando que o autor não distingue entre as diferentes funções sociais de cada uma das religiões do *continuum*, mas pelo contrário, ele mostra como Cândido Procópio afirma que “tanto a Umbanda quanto o Kardecismo preenchem as mesmas funções [sociais no interior da sociedade brasileira]” (ORTIZ, 1999, p. 95). Renato Ortiz complementa que, “só porque a Umbanda e o Kardecismo são religiões mediúnicas não devemos confundi-las dentro de um mesmo *continuum* religioso” (ORTIZ, 1999, p. 96).

Mesmo com estas críticas, Ortiz passa a utilizar a categoria do *continuum* mediúnico do autor, só que ressignificado. Segundo ele, para

apreender a complexidade deste ritual [umbandista], o consideraremos como um gradiente religioso entre dois pólos: o *mais ocidentalizado* e o *menos ocidentalizado*. (...) O pólo menos ocidentalizado se encontra mais próximo das práticas afro-brasileiras, enquanto o mais ocidentalizado tende a se distanciar (ORTIZ, 1999, p. 97).

Percebemos assim que apesar da crítica colocada, Renato Ortiz continua a utilizar a teoria do *continuum*. Mas mesmo que tenha redefinido os pólos, ele não altera substancialmente a forma de análise dos centros, terreiros e tendas de Umbanda. Pelo contrário, sua análise é ainda mais problemática do que a de Cândido Procópio, pois sabemos que a conceituação do que é “ocidental” ou não é absolutamente artificial e fluida. Portanto, não podemos saber quais são as características que envolvem o que é mais ou menos ocidentalizado, ainda mais em se tratando de religiões, que como vimos, são híbridas por natureza, e, portanto, dinâmicas, sempre em transmutação.

Outro autor a trabalhar o tema foi Lísias Negrão, que volta a utilizar o *continuum* como proposto por Cândido Procópio, mas para resolver o problema a que nos

referimos, substituí o pólo umbandista pelo Candomblé. Assim, para Lísias, o *continuum* se definiria da seguinte maneira:

Para nós, apesar da validade e da utilidade do conceito [de *continuum*,] do ponto de vista metodológico, haveria a necessidade de redefinir a questão do pólo negro-mágico. (...) O pólo negro deveria ser considerado como constituído pela antiga Macumba (...). Ou, então, o próprio Candomblé (...) (NEGRÃO, 1996, p. 29).

Assim, para Lísias Negrão, os terreiros de Umbanda se encaixariam dentro de um *continuum*, onde o pólo “ocidentalizado” seria o Kardecismo, e o pólo oposto, chamado por ele de “negro-mágico” seria a Macumba ou o Candomblé. Isto resolve o problema da artificialidade do pólo umbandista, religião que não tem um código ritual e doutrinário definido, enquanto o Candomblé mantém uma rígida tradição, tanto ritualística quanto doutrinária, mantendo uma constância muito maior do que na Umbanda.

Mas o conceito do *continuum* como proposto pelos autores até aqui analisados possui um problema de ordem estrutural. É que dividir a Umbanda apenas entre uma influência Kardecista ou do Candomblé é reduzir e muito o campo de influências a que esta religião esteve sujeita ao longo de sua história. Seria simplificar demais os estudos desta religião, enquanto na prática o que encontramos é uma diversidade muito maior do que simplesmente as influências kardecistas ou candomblecistas. O próprio Catolicismo, religião que foi decisiva ao influenciar não só a Umbanda, como todas as religiões afro-brasileiras, não está contemplado neste conceito. Além disto, verificamos que, ao nos debruçarmos sobre os estudos da Umbanda em nossa capital, encontramos formas religiosas não abarcadas por este *continuum*, o que faz com que este conceito seja inadequado para a análise a que nos propomos.

Os estudos deste *continuum* religioso se tornaram comuns em várias capitais de nosso país. Notadamente, São Paulo e Rio de Janeiro são os mais estudados, e as pesquisas ali realizadas acabam servindo de modelo para trabalhos em outras regiões de nosso país. Em Goiás ainda são poucos os trabalhos que têm por objeto a Umbanda. Nos últimos cinco anos, o interesse maior pelas heranças culturais africanas se fez sentir também neste campo. O resultado é que a partir de 2003 começam a aparecer alguns artigos, monografias e dissertações que buscam analisar a Umbanda goiana e suas várias formas.

Apesar de poucos, os trabalhos acerca da Umbanda, não só em Goiânia como em outras cidades do entorno, como Anápolis e Aparecida, demonstram claramente a existência de uma variedade grande de formas de culto e interpretações da Umbanda, desde aquelas mais próximas ao Candomblé, onde há uma maior presença dos Orixás, utilização de músicas e danças, além das presenças de bebidas alcoólicas, fumos e ervas durante o culto; até aquelas que mais assimilaram o Kardecismo, que apresentam um ritual mais despojado das características citadas, com menor presença de imagens, velas, indumentárias e cânticos característicos da Umbanda.

Podemos notar melhor a presença destas características ao voltarmos nosso olhar para alguns terreiros de nossa capital. O Centro Espírita Anjo Ismael, por exemplo, é considerado pela Federação e por alguns estudiosos<sup>11</sup> como um dos terreiros mais tradicionais e antigos de nossa capital, e é um exemplo de um trabalho mais “tradicional” de Umbanda, o que podemos perceber pela descrição feita na pesquisa de Josivânia Silva:

O altar tem um formato de triângulo, composto de imagens dos santos católicos e símbolos das divindades afro e indígenas. (...) Na hierarquia religiosa tem-se o diretor espiritual que é o senhor Luiz. (...) Ele é auxiliado pelos ogãs, mãe de terreiro, mãe pequena e pelos médiuns. (...) [Em dia de trabalho,] os médiuns e os cambonos chegam cedo, colocam suas vestes brancas e ficam descalços. (...) As mulheres usam saias longas e rodadas. O ritual se inicia com a purificação do local através de incenso. (...) No espaço da gira em círculo o pai-de-santo começa o canto que se chama pontos cantados. (...) Na oração cantam várias músicas, pedem permissão a Oxalá, Iemanjá, Ogum e outras entidades para dar início aos trabalhos. Logo em seguida, os médiuns entram em transe e incorporam as entidades espirituais. (...) Cada médium depois de incorporado traça no chão os símbolos de suas entidades e recebem seus equipamentos de acordo com a entidade que vai representar. Inicia-se o aconselhamento e cura dos que estão na assistência (SILVA, 2007-a, p. 67).

Pela descrição, podemos perceber todos os elementos mais comumente encontrados num trabalho de Umbanda, que sempre fazem referências ao Candomblé, como a denominação “pai-de-santo”, “mãe pequena”, “ogãs”, e o louvor aos Orixás, como “Oxalá, Iemanjá, Ogum”; elementos do Kardecismo, como as denominações de “médiuns”, “incorporam”, as noções de “entidades espirituais”; e por fim elementos típicos da Umbanda, possivelmente herdados da antiga macumba, como os “pontos cantados e riscados”, a “defumação”, a denominação de “cambonos”, e as próprias entidades que aparecem no trabalho, os “pretos-velhos e caboclos”. Este é um exemplo

---

<sup>11</sup> Ver sobre isto as obras de RICARDO, 2007; SILVA, 2007.

de terreiro que estaria bem no centro do *continuum* mediúnico proposto por Lísias Negrão, incorporando elementos de religiões dos dois pólos, ou seja, tanto do Kardecismo quanto do Candomblé.

Em um dos pólos deste *continuum*, encontramos terreiros que de tão influenciados pelo Kardecismo, apresentam um ritual totalmente destituído destes elementos que aqui consideramos típicos da Umbanda. É o caso do Centro Espiritualista Irmãos do Caminho, localizado no St. Pedro Ludovico. Seu culto é dividido em duas partes, uma pública em que não há incorporação de entidades, apenas os médiuns dispostos em círculo realizam o que os espíritas chamam de “passe magnético”, uma técnica que visa, pela utilização das mãos e da manipulação de energias, retirar da pessoa as energias negativas que possam a estar envolvendo.

A segunda parte do trabalho ocorre em uma sala separada nos fundos do templo, e é aí que percebemos alguns elementos da Umbanda. Este trabalho é direcionado apenas aos casos mais graves, geralmente de espíritos obsessores<sup>12</sup>, que necessitam de uma atenção especial para conseguir alcançar êxito (geralmente apenas casos de saúde). Ao entrar na sala, a pessoa é conduzida a uma cadeira, e as entidades da Umbanda (Caboclos, Pretos-velhos e Exus), incorporadas nos médiuns retiram estes espíritos obsessores e aconselham a pessoa para que ela não tenha mais problemas. Mesmo ali nesta sala não há a presença de elementos característicos da Umbanda, apenas os fumos e bebidas dos Exus.

Podemos perceber pela descrição feita acima, que a influência kardecista neste caso acaba por redefinir a dinâmica do trabalho umbandista. Aqui já não há o contato do frequentador do terreiro com o fenômeno da incorporação das entidades da Umbanda. Seu contato com as entidades é mínimo, e reservado para pouquíssimas pessoas. O restante, que não tem acesso a este trabalho, somente têm contato com a parte “kardecista” do trabalho.

No pólo oposto, temos a apresentação do trabalho de Umbanda mais influenciada pelo Candomblé. Um exemplo deste tipo de terreiro em Goiânia é o Ile Ase Alaketu Omi Osolufon, liderado pelo pai-de-santo Kênio de Oxalá, se caracterizando como um terreiro de Candomblé, mas realizando também trabalhos na Umbanda. Por

---

<sup>12</sup> Segundo a teoria kardecista, os espíritos obsessores são espíritos, que ou por maldade ou ignorância, se ligam às pessoas encarnadas, influenciando em sua vida cotidiana, seja sugando suas energias, seja lhes transmitindo energias negativas. Para afastá-los, a Umbanda tem um ritual próprio, em que estes espíritos são atraídos para o terreiro e lá são conduzidos por espíritos mais evoluídos para lugares de aprendizado do mundo espiritual.

conta disto, o trabalho de Umbanda lá realizado é bastante influenciado pelo Candomblé, como podemos perceber na descrição a seguir:

Os assistentes são dispostos ao redor do pilar central, todos vestidos de branco e com roupas cheias de adornos, como saias de baianas para as mulheres e batas indianas para os homens. O ritual se divide em três partes. A primeira delas é a dos pontos cantados, que se inicia com a chegada do pai-de-santo. Três assistentes tocam os atabaques enquanto os outros ficam em círculo ao redor do pilar e começam a entoar os pontos cantados ao mesmo tempo em que dançam e giram. Após executarem os pontos cantados de vários orixás, é iniciada a segunda parte do trabalho, destinada às orações. Os assistentes abrem o círculo e os freqüentadores são convidados a integrarem-no, ficando todos de mãos dadas. Coordenadas pelo Pai Kênio, várias pessoas são convidadas a fazer uma oração, decorada ou espontânea. Após várias orações o pai-de-santo faz um pequeno discurso, uma espécie de pregação, falando sobre coisas do outro mundo e sobre o papel da religião e dos orixás na vida das pessoas. A seguir é iniciada a terceira parte do trabalho: o ritual de incorporação. Novamente são cantados os pontos, os freqüentadores são convidados a se sentarem em seus lugares e os médiuns começam a receber as entidades, se espalhando ao redor do salão (NOGUEIRA, 2005, p. 51-52).

Pela descrição feita, podemos perceber a enorme distância entre um trabalho deste tipo e o realizado pelo Irmãos do Caminho, por exemplo. Aqui os elementos do Candomblé são utilizados e acabam por redefinirem o trabalho da Umbanda, que passa a contar com a presença dos atabaques, e de uma gira para os Orixás, antes do fenômeno da incorporação em si. Além disto, as próprias entidades trabalham com recursos do Candomblé, recomendando aos freqüentadores a feitura de *Ebós*<sup>13</sup>, ou que se consultem com os *Búzios*.

Até aqui vimos exemplos de trabalhos que mostram que a teoria do *continuum* mediúnico é em partes ratificada pela prática cotidiana dos terreiros a que temos acesso. No entanto, recentemente, novos elementos têm se inserido na religião umbandista, fazendo com que este *continuum* composto por apenas dois pólos, como definido por Cândido Procópio e Lísias Negrão, não dê mais conta de abarcar toda a gama de possibilidades proporcionadas pela Umbanda hoje. Além do próprio Catolicismo, percebemos que novas matrizes religiosas, de origens distintas, são incorporadas e utilizadas pelos pais-de-santo, fazendo com que este conceito do *continuum* se torne inadequado para analisar a prática dos terreiros de Umbanda hoje.

---

<sup>13</sup> O Ebó é uma oferenda feita ao Orixá, através da oferta a este de comida, bebida e às vezes até com o sacrifício de um animal. Na Umbanda é correspondido pelos chamados despachos, só que na Umbanda o despacho tem outro sentido, sendo destinado não aos orixás, mas aos eguns (espíritos).

#### 1.4. Superando o *Continuum*: a teoria do Rizoma Umbandista

A influência das religiões da Nova Era ou religiões Holísticas, e de práticas e idéias orientais na Umbanda hoje é algo cada vez mais encontrado. Podemos perceber que estas religiões se configuram em um novo pólo de influências para a prática dos terreiros, que cada vez mais incorporam elementos deste tipo em seus trabalhos, saindo, portanto, do eixo Candomblé-Kardecismo definido pelo *continuum* mediúnico de Cândido Procópio e Lísias Negrão.

Podemos perceber esta possibilidade no trabalho de Sandra Maria Machado, intitulado *Umbanda: reencantamento na pós-modernidade*. Como o próprio título demonstra, Sandra trabalha com a idéia weberiana do desencantamento da sociedade moderna, colocando a Umbanda como um veículo que permite ao fiel que a busca, um reencantamento, ou seja, uma busca pelo mágico, pelo encanto religioso, que a sociedade moderna havia deixado de lado e substituído pelo saber científico.

Para ratificar sua hipótese, Sandra analisa um centro espírita dos mais recentes na história de Goiânia, localizado em um bairro de classe média da capital, intitulado Centro Espírita Mensageiros da Caridade (CEMEC). Neste centro podemos notar como a Umbanda vem utilizando elementos das religiões holísticas ou místicas, incluindo em seu repertório além daqueles elementos tradicionais citados anteriormente, novos elementos que a tornam ainda mais diversificada. É o caso deste CEMEC, cuja presidente, Sra. Tânia, é formada pela Universidade Holística de Brasília (UNIPAZ), e procura incorporar, paralelamente aos trabalhos de Umbanda realizados na casa, técnicas das religiões holísticas e tratamentos alternativos, como percebemos neste trecho:

(...) [No CEMEC] se observa a influência dos movimentos da Nova Era (como resultante da diversidade da pós-modernidade), conseqüência da formação holística da dirigente da casa, [como a utilização] da cromoterapia [através das] luzes azul e verde para “criar” o ambiente adequado; [e da] nomenclatura: “energia positiva”, os guias orientais (...) (MACHADO, 2003, p. 94).

Existe, portanto, na Umbanda, uma abertura para o “novo”, para a incorporação de elementos e práticas de matrizes religiosas relativamente recentes, como as religiões da Nova Era. Isto é possível pelo caráter totalmente aberto desta religião. Não existindo uma maior institucionalização e um código doutrinário e ritualístico que seja aceito e reconhecido por todos os praticantes da Umbanda, cada centro ou terreiro dispõe dos

elementos religiosos à sua volta da maneira que achar mais adequado. No caso descrito, trata-se apenas da incorporação de técnicas holísticas concomitantemente ao trabalho de Umbanda.

Mas há casos em que este hibridismo da Umbanda com religiões holísticas, alternativas e orientais extrapola a simples associação, e se configura em um caso de ressignificação dentro de seu ritual. É o caso do que vem sendo chamado recentemente de “Umbanda esotérica”, ou mais especificamente de “linha do oriente da Umbanda”. Em estudo recente sobre a presença desta linha em Goiânia, Welthon Rodrigues Cunha demonstra como elementos orientais encontram espaço receptivo nos trabalhos de Umbanda, que passam a incorporá-las sob a denominação de linha do oriente. Na maioria dos casos, trata-se de trabalhos realizados com entidades de ciganos, que incorporam nos médiuns juntamente com os tradicionais pretos-velhos e caboclos, e prestam assistência aos que os procuram, realizando curas e até mesmo cirurgias espirituais.

Cunha faz a análise em três terreiros localizados na grande Goiânia<sup>14</sup>, sendo dois terreiros localizados em Aparecida e um em Goiânia. Todos apresentam uma linha de ciganos, que segundo o autor “são formas mais simplificadas e com menor grau de especialização” (CUNHA, 2004, p. 79) do que os “mestres orientais” propriamente ditos. No entanto, a presença dos ciganos já nos dá uma idéia de novas formas de apresentação do culto umbandista, já que elementos considerados “orientais” ou “esotéricos” aparecem nestes trabalhos ressignificados e incorporados ao trabalho de Umbanda, como ele deixa claro nesta descrição:

[No Centro Espírita Reino dos Orixás] os médiuns incorporados com os ciganos usam lenços na cabeça e (no caso das entidades femininas) saias longas e coloridas. As entidades falam muito, com um sotaque característico, fumam cigarros, bebem cerveja, vinho e usam varetas de incenso, cristais, moedas e baralhos (CUNHA, 2004, p. 73).

Em seguida Welthon Cunha descreve uma festa de ciganos realizada no Centro Espírita de Umbanda João Grande:

Na frente do altar tradicional foi colocado um outro [altar], com a imagem da Santa [Sara, considerada “padroeira do povo cigano”], diversas frutas, cálices com vinho, flores, varetas de incenso e cristais. Todo o centro foi decorado com tecidos e véus para dar a “sensação de se estar numa tenda”. As músicas

---

<sup>14</sup> A Grande Goiânia abarca a cidade de Goiânia e entorno, incluído aí as cidades limítrofes, como Aparecida, Senador Canedo, entre outras.

de Umbanda foram substituídas por fitas de música árabe e indiana. O “cigano Pietro” incorporado no seu médium [e presidente da casa, Adriano] e a “cigana Gaetana” incorporada na médium Aurilene foram os mais procurados, ambos orientais (CUNHA, 2004, p. 78).

Podemos perceber assim, que não são apenas as influências estudadas por Cândido Procópio e outros autores que atingem a Umbanda. Mas, pelo seu caráter extremamente dinâmico e aberto, esta religião tem a capacidade de se adaptar e incorporar aos seus cultos elementos diversos, de várias formas religiosas distintas. Concluimos, então, que o conceito de *continuum* não pode abarcar toda a diversidade que encontramos na Umbanda. Assim, ao invés da linha proposta por autores como Cândido Procópio e Lísias Negrão, recorreremos à teoria do Rizoma: um quadro onde várias linhas se entrelaçam, podendo dar origem a inúmeras combinações diferentes, dependendo da matriz religiosa que se utiliza, mas mantendo as características principais que a definem.

A ideia de Rizoma é analisada, primeiramente, na obra de Deleuze & Guattari, e remete a conceitos como multiplicidade, dinamismo, diversidade. “Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, interser, intermezzo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37). Como define Diva Damato em um de seus textos, “o rizoma (...) se caracteriza pelos princípios da conexão, da heterogeneidade, da multiplicidade, da recusa de um eixo, da ausência de um modelo (...)” (DAMATO, 2003, p. 37).

Edouard Glissant também trabalha com esta idéia de Rizoma, retirada da obra de Deleuze & Guattari. Segundo ele, “estes autores propõem, do ponto de vista do funcionamento do pensamento, o pensamento da raiz e o pensamento do rizoma. A raiz única é aquela que mata à sua volta, enquanto o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes” (GLISSANT, 2005, p. 71).

A mesma ideia encontramos no conceito de “pensamento de arquipélago”, também de Edouard Glissant. Para Glissant, o arquipélago é caracterizado pela “imprecisão, pela ambigüidade e pela relatividade, pois o arquipélago é ao mesmo tempo uno e múltiplo, uma vez que cada uma das ilhas pode guardar sua especificidade” (BERND, 2004, p. 104). O autor conclui dizendo que “podemos resumir explicando a oposição entre um pensamento arquipélago e um pensamento continental: este último é pensamento de sistema e aquele é o pensamento daquilo que é ambíguo” (GLISSANT, 2005, p. 106).

A noção de Rizoma e de pensamento arquipélago, portanto, estão ligadas às noções de caos-mundo e crioulização para Glissant. Trata-se de uma desconstrução do que é fixo e uno, de uma abertura para o múltiplo, para o ambíguo. Seguindo esta análise podemos fazer uma distinção entre o *continuum* proposto por Cândido Prociópio e Lísias Negrão, como um sistema fechado, fixo de classificação, em oposição à aplicação do Rizoma, de Glissant, considerando assim estas religiões como sistemas abertos, múltiplos, ambíguos, que podem buscar elementos em diversas influências religiosas para compor o quadro de suas práticas diárias.

Creio ser este conceito mais aplicável ao modo como está estruturada a religião umbandista. Não se trata mais de pensar em apenas duas matrizes culturais que se relacionam, mas, como foi demonstrado, abrir o leque para uma infinidade de formas religiosas diferentes que influenciam e se interagem dentro desta religião. Trata-se de um rizoma umbandista, uma infinidade de influências, um arquipélago com várias ilhas, onde cada terreiro, centro ou tenda de Umbanda pode ir buscar suas influências. Trata-se de um sistema aberto – não fechado como o *continuum* o era – cujos diversos elementos são utilizados, misturados, ressignificados e reelaborados para dar forma ao culto religioso umbandista, e que todos juntos dão origem a uma religião absolutamente complexa e diversificada.

Nossa teoria é a de que o caráter aberto da Umbanda se deva à própria história de sua formação. Praticada pelos negros, ex-escravos e mestiços, que procuravam dar vazão à sua religiosidade, as macumbas e calundus que proliferaram por praticamente todo o Brasil uniam em seus rituais elementos diferentes das matrizes religiosas que estavam disponíveis à época, como o catolicismo e as práticas mágicas africanas e indígenas. Posteriormente, tais macumbas receberam a influência do espiritismo kardecista, que veio da Europa trazido pelos intelectuais e pela elite da época.

A Umbanda, portanto, é o resultado de todas estas misturas. E as observações que realizamos em terreiros de nossa capital demonstram que os umbandistas não pararam de misturar e hibridizar seus cultos, mas pelo contrário, agora buscam novas fontes e novos elementos para incrementarem sua prática e assim conseguirem responder de maneira mais satisfatória aos anseios dos que os procuram.

Não há [, portanto,] uma Umbanda “oficial”, com relação à qual as mudanças constituiriam deturpações; na realidade, cada terreiro dispõe e combina, à sua maneira, elementos de uma rica e variada tradição religiosa, em torno de alguns eixos mais ou menos invariantes (MAGNANI, 1986, p. 43.).

Quais seriam, portanto, estes “eixos mais ou menos invariantes” a que se refere Magnani? Se a Umbanda é uma religião híbrida, como vimos até aqui, na qual diversos elementos são utilizados de diferentes formas pelos membros desta religião, o que faz com que possamos enquadrar práticas religiosas tão diversas sob uma mesma denominação religiosa? O que une estas diferentes práticas como uma única religião? Por último, portanto, temos de identificar o que define, em geral, a religião umbandista.

Para que possamos atingir tal objetivo, se faz necessário identificarmos os elementos que são indispensáveis ao culto umbandista, aqueles que mais se repetem e servem para caracterizar sua prática, independente das formas com que apareçam. “Como define Durkheim, temos de reluzi-la ao indispensável<sup>15</sup>, àquilo sem o qual ela não pode existir” (NOGUEIRA, 2005, p. 40).

Renato Ortiz define que

a religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto (ORTIZ, 1999, p. 69).

Partindo deste princípio, já temos um primeiro elemento que definiria a prática umbandista: o fenômeno da incorporação, que encerra em si duas características primordiais da prática umbandista. Em primeiro lugar, a crença na existência de dois mundos distintos: o mundo visível, terreno, habitado por nós, seres humanos de carne e osso; e o mundo dos espíritos, transcendental, metafísico, para o qual nossa alma vai depois da morte. Em segundo lugar, a crença na possibilidade de contato entre estes dois mundos, que se dá pelo fenômeno da possessão, incorporação ou transe mediúnico.

Este fenômeno ocorre durante o ritual umbandista, e é quando os espíritos daqueles que já morreram “baixam” no corpo de seus “cavalos” ou médiuns<sup>16</sup>, assumem o controle de seus corpos, e passam a agir e a falar por meio deles, realizando então “consultas” aos que os procuram, ouvindo-os, fornecendo conselhos e receitando remédios quando necessário.

Mas não são espíritos quaisquer que “baixam” nos terreiros umbandistas. Visto que este fenômeno é comum em outras religiões, como no Espiritismo e no Candomblé,

---

<sup>15</sup> DURKHEIM, 1996, p. XII.

<sup>16</sup> Recebem as denominações de “cavalos”, “médiuns” ou até mesmo “burros”, aquelas pessoas que durante o ritual umbandista são responsáveis por receber, em seu corpo, os espíritos, que após “entrar” no corpo da pessoa, passam a falar e agir por meio dele.

a Umbanda se diferencia por trabalhar com determinados tipos de espíritos, considerados tipos ideais de indivíduos “marginalizados” na sociedade, mas que no terreiro de Umbanda são divinizados e se tornam a base central de seu culto. Como afirma Patrícia Birman,

podemos dizer que o poder religioso na umbanda decorre disso, de uma inversão simbólica em que os estruturalmente inferiores na sociedade são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem (BIRMAM, 1983, p. 46).

Quem são então estas classes “estruturalmente inferiores” na sociedade? Trata-se do negro, do velho, do índio, da criança, do marginal, classes de indivíduos que, na Umbanda, são tipificadas e simbolizadas por entidades espirituais. Traduzem-se então como pretos-velhos, caboclos, crianças, exus, e diversas outras entidades que, dependendo da orientação do terreiro, têm seu espaço dentro do ritual umbandista.

Fica assim estabelecido, portanto, os três elementos que definem [o ritual de] Umbanda. O primeiro é o fenômeno da incorporação, que a distingue das religiões de veneração como o cristianismo; o segundo o trabalho com espíritos que são [considerados] marginalizados na sociedade “civilizada”, o que a distingue do Kardecismo, que trabalha com entidades consideradas “evoluídas”, como médicos, padres etc., e do Candomblé, que trabalha diretamente com os *orixás*; e o terceiro a conversa direta entre a entidade incorporada e o paciente que procura o centro de Umbanda, que a distingue do Candomblé, em que os *orixás* incorporados não conversam com os frequentadores do culto (NOGUEIRA, 2005, p. 40).

Portanto, o fenômeno da incorporação é o elemento chave para se compreender a religião umbandista, tanto do ponto de vista ritualístico quanto das crenças. Ele encerra em si a crença na comunicação com os espíritos, e é o ponto alto do ritual umbandista, quando determinadas “classes” de espíritos “baixam” nos terreiros para praticarem a caridade, auxiliando e ajudando a quem os procura.

Tais elementos foram se constituindo ao longo de toda a história da Umbanda, em um longo processo de assimilações, trocas, hibridações e também de repressões, que a fizeram tornar-se tão diversificada. Portanto, para que possamos compreender melhor a Umbanda em suas diversas práticas, se faz necessário visitarmos sua história e seu passado em nosso país, tarefa que realizaremos em nosso próximo capítulo.

## CAPÍTULO II

# HISTÓRIA DA UMBANDA NO BRASIL

*Que terreiro é este  
Pisa devagar  
Terreiro de Umbanda  
Do meu Pai Oxalá<sup>17</sup>*

Para que possamos compreender nosso objeto de estudo, faz-se necessário nos voltarmos para a história de sua constituição. Qual o processo que levou à formação da religião umbandista é a grande indagação que pretendemos responder neste capítulo. Para isto, lançaremos mão da revisão bibliográfica de alguns autores clássicos nos estudos desta religião, assim como de algumas obras mais recentes, que pretendem revisar e atualizar os estudos desta religião no Brasil.

Tal revisão se faz necessária à medida que constatamos que alguns textos considerados clássicos nos estudos da Umbanda não correspondem à prática encontrada na maioria dos terreiros em nosso país, ou são frutos de análises tendenciosas, que tinham interesses políticos em demarcar as origens míticas desta religião, comprometidas com um ideal de constituição elitista e parcial, mas que ao mesmo tempo obedeciam a uma necessidade de sobrevivência diante da perseguição e repressão a que estavam submetidas às religiões não-católicas de uma forma geral.

Voltamos nosso olhar agora para esta história, com o objetivo de analisar o processo de constituição da Umbanda em nosso país. Concordamos com Yvonne Maggie quando ela escreve que identificar os elementos que compõem não só a Umbanda hoje, como as religiões afro-brasileiras em geral num passado remoto africano pode acabar caindo em uma “história conjectural” (MAGGIE, 2001, p. 159). No entanto, creio que não podemos fugir do esforço de tentar refazer esta história, a fim de mantermos viva a tradição e memória destas religiões, mesmo que de forma parcial.

Diante disto, temos que ter em mente que não conseguiremos jamais identificar e levantar as origens dos diversos elementos presentes na Umbanda hoje. Tal tarefa, além de impossível, se torna inútil. O mais importante é percebermos que algumas características desta religião não surgiram de repente, mas são também encontradas nos rituais dos calundus durante o período colonial e, portanto, tiveram influências

---

<sup>17</sup> Ponto Cantado de Umbanda colhido em trabalho de campo realizado no Centro Espírita Raio de Luz, em Julho/2008.

marcantes das manifestações religiosas dos negros escravos trazidos da África para o Brasil, bem como dos rituais católicos, indígenas e, posteriormente, espíritas kardecistas.

Esta é a marca da história da Umbanda, como veremos: o paradoxo e a tensão entre suas origens negras e aqueles que pretendem se distanciar destas origens, ao longo do processo histórico de sua configuração. Enquanto os teóricos culturalistas valorizavam a África e os cultos que mantêm uma pureza africana, os intelectuais umbandistas<sup>18</sup> viam a África como símbolo do atraso e da barbárie, e propunham um distanciamento de seu passado africano, se apropriando assim do discurso nacionalista que propõe construir uma alva nação chamada Brasil (SÁ JÚNIOR, 2004).

## **2.1. Antecedentes históricos da Umbanda: entre Calundus e Feiticeiros**

Durante todo o período colonial no Brasil podemos perceber a intensa proliferação de práticas religiosas de diferentes matrizes culturais e em vários lugares da colônia. Feiticeiros, curandeiros, pajés, batuqueiros, calunduzeiros concorriam com a religião oficial, sendo reprimidos e perseguidos. As principais características destas práticas eram a mistura e a incorporação, em seus rituais, de elementos provenientes de diversas matrizes diferentes.

Conforme já vimos, o contato cultural entre matrizes culturais e religiosas distintas, como a matriz católica, a indígena e a africana, colocava à disposição dos indivíduos uma ampla gama de elementos religiosos distintos, dos quais alguns eram incorporados por eles, que podiam ressignificar, reelaborar, fundir, assimilar, negar, enfim, podiam utilizar estes elementos de diversas maneiras para compor sua prática religiosa. Isto é o que chamamos de hibridismo ou dinâmica cultural, e segundo Mário de Sá Júnior,

a sociedade vive essa dinâmica cultural (HALL, 1997; GEERTZ, 1973; BHABHA, 1998) e através do uso da sua utensilagem mental ressignificam e

---

<sup>18</sup> O termo “intelectuais umbandistas” se refere a líderes, escritores, jornalistas que eram praticantes da Umbanda e contribuíram para forjar uma identidade para esta nova religião, seja através de suas obras, de seus discursos ou da realização de congressos regionais e nacionais da Umbanda. Alguns dos mais importantes intelectuais da Umbanda foram: Diamantino Fernandes Coelho, W.W. Matta e Silva, Tancredo da Silva Pinto, F. Rivas Neto, Emanuel Zespo, Rubens Saraceni, entre outros. Mais informações sobre estes intelectuais em: SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. *A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)*. Dourados, UFMS: 2004.

se apropriam desse universo cultural disponível de acordo com as suas percepções e interesses (SÁ JÚNIOR, 2004, p. 52).

Esta é a essência do hibridismo: permitir aos indivíduos de uma determinada cultura que travem negociações entre os diversos elementos culturais que lhes estão disponíveis. E esta foi a tônica da prática religiosa dos colonos desde que os primeiros navios europeus que atracaram nas costas brasileiras. O caso da *Santidade do Jaguaripe*, prática religiosa que já descrevemos no primeiro capítulo é um exemplo disto. Resultado das Missões de catequização jesuíticas no interior da colônia, a santidade era a hibridização, por parte dos índios Tupinambás, dos dogmas e rituais católicos com suas próprias práticas mágico-religiosas. Entre 1540 e 1585, tal culto percorreu fazendas e engenhos vizinhos à cidade de Jaguaripe na Bahia, destruindo igrejas e “dando fuga aos nativos escravos ou missionados” (SOUZA; VAINFAS, 2002, p. 18), sendo perseguida e destruída em 1585, por representar um perigo à ordem católico-escravocata estabelecida.

De todo modo, a Santidade do Jaguaripe irrompeu na Bahia de Todos os Santos. Santos Católicos que se tornaram índios, precursores dos “caboclos” da Umbanda, deuses que temperavam o catolicismo e produziam “abusões” ou heresias. (SOUZA; VAINFAS, 2002, p. 20).

A partir do séc. XVIII, a visibilidade das práticas religiosas populares de origem negro-africanas começa a se intensificar na colônia. Este foi um período bastante fértil do ponto de vista religioso. Em primeiro plano tínhamos o cristianismo oficial da Igreja Católica. Em segundo, uma religiosidade popular que procurava, em partes, folclorizar o catolicismo ortodoxo por meio da relação íntima com os santos, das festas e procissões, das irmandades e confrarias. Mas

por baixo desta religiosidade mais definida, entretanto, pulsaram práticas e formas pouco ortodoxas, em que a magia se misturava ao catolicismo, as tradições africanas se mesclando às portuguesas e, muitas vezes, originando sínteses novas (SOUZA, 1999, p. 200).

Diversos relatos na historiografia dão mostras da efervescente religiosidade dos negros escravos que não se contentavam em praticar o catolicismo, mas na maioria das vezes procuravam dar vazão a sua religiosidade em casinhas afastadas, nas senzalas ou até mesmo no meio das matas e florestas, onde realizavam rituais que misturavam elementos católicos, africanos e algumas vezes até indígenas.

Uma das primeiras descrições de um ritual deste tipo na colônia foi feito em 1728, por Nuno Marques Pereira, que ao se hospedar em uma fazenda no interior de Minas,

não pôde dormir direito à noite devido ao “estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas” dos negros, fazendo “tão horrendo alaridos” que pareceu ao Peregrino a confusão do inferno. (...) “São uns folguedos ou adivinhações (respondeu ao Peregrino) que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem várias coisas; como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para muitas outras coisas” (PEREIRA, 1939, p. 123).

Outro exemplo destes tipos de práticas pode ser encontrado no texto de Luciano Figueiredo sobre o cotidiano da mulher nas Minas Gerais do séc. XVIII. Luciano cita o caso de Maria Canga, que “vivia do ouro propiciado com as rendas das adivinhações”, e para isto “inventava uma dança de batuque” (FIQUEIREDO, 1993, p. 179). Também em Minas, estado em que encontramos o maior número de relatos deste tipo, Laura de Mello e Souza relata um caso de roubo de hóstias no Brasil colonial por mulatos descendentes de africanos, que viam nas hóstias uma utilidade mágico-religiosa, pois acreditavam que “a hóstia ajudava a fechar o corpo, a livrar de ferimentos [e] defendia os infratores” (SOUZA, 1999, p. 201).

Ainda em Minas temos o exemplo trazido por Luiz Mott do Acotundá ou Dança da Tunda, ritual religioso liderado pela negra Josefa Maria descoberto em 1747, que misturava danças e orações africanas com rezas e objetos rituais católicos, como já analisamos no primeiro capítulo. Já na Bahia temos o exemplo trazido por João José Reis ao analisar uma devassa contra um terreiro de Calundu na cidade de Cachoeira, em 1785, também já citado por nós no capítulo anterior.

Todas estas práticas recebiam denominações diversas à época. Eram conhecidas como Calundus ou Batuques, e praticados principalmente por negros escravos de origem africana, ou seus descendentes mulatos. Para Ronaldo Vainfas e Beatriz de Souza,

sob o nome de Calundus se descrevia uma série de práticas negras de adivinhações, possessões, sortilégios, curas e folguedos com batuques. Diante dos Calundus, os padres, muitas vezes, se consideravam impotentes para impedir tais práticas identificadas como culto ao diabo. (...) Os colonos recorriam aos feiticeiros não só para obtenção de favores especiais, mas também, não raro, para contornar a ineficiência dos remédios de botica. As rezadeiras, benzedeiros e adivinhos se espalhavam pelas vilas e povoados coloniais (SOUZA; VAINFAS, 2002, p. 23).

Tais práticas, portanto, não possuíam uma característica única. Cada feiticeiro, cada calundzeiro elaborava seu ritual com os elementos que achasse mais convenientes. Não se tratava, portanto, de religião definida, com doutrina e ritualística única, pelo contrário, os rituais e as crenças variavam de diversas formas. No entanto, concordamos com Laura de Mello e Souza, ao analisar estas narrativas que aqui descrevemos, quando ela afirma que

há certa unidade em todas estas práticas: a possessão ritual – os ventos de adivinhar – a evocação de espíritos (em geral de defuntos), as oferendas feitas a eles, os trajes de inspiração africana, a adivinhação, às vezes o curandeirismo, a música cantada e marcada pelos instrumentos de percussão, o caráter coletivo (SOUZA, 1986, p. 269).

Assim, a autora complementa que

as bolsas de mandinga, os patuás que se usavam no pescoço e sintetizavam crenças africanas, ameríndias e européias foram, ao lado dos calundus igualmente sintetizadores, as duas grandes soluções da magia e da feitiçaria coloniais (SOUZA, 1986, p. 273).

Tais práticas continuaram a aparecer durante todo o séc. XIX e serviram de base para o surgimento do Candomblé, conforme demonstrou já o pesquisador Renato da Silveira. Este autor analisa como se organiza o primeiro Candomblé de nação ketu de que se tem notícia: o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, ou o Candomblé da Barroquinha, fundado em 1789 em Salvador, na Bahia. Segundo o autor, a data de fundação do terreiro “coincide com a chegada à Bahia dos primeiros escravos nagôs do reino de Ketu (...) de onde teriam vindo os fundadores” (SILVEIRA, 2005, p. 19).

Candomblés, Calundus e Batuques, portanto, teriam convivido durante o final do séc. XVIII, e durante todo o século XIX. Ao mesmo tempo, existiam “adivinhos e curandeiros [que] atendiam em casa, sem participar da hierarquia dos terreiros de Candomblé” (REIS, 2005, p. 25). Tais figuras ficaram conhecidas como “feiticeiros negros”, e até “há casos do período colonial de senhores que chegaram a agenciar escravos curandeiros e por isso tiveram que dar satisfação à Inquisição” (REIS, 2005, p. 27).

Um desses casos que ficou famoso aconteceu no Rio de Janeiro entre os anos de 1860 e 70. O caso do negro Juca Rosa, mais conhecido como Pai Quilombo despertou a atenção da imprensa e do Estado à época, após denúncia feita contra ele de estelionato,

tendo sido processado e condenado a seis anos de prisão em 1871. Segundo estudo de Gabriela Sampaio, Juca Rosa era um “poderoso feiticeiro”, que em seus rituais “unia procedimentos rituais, manipulação de forças sobrenaturais e também remédios feitos de ervas, juntamente com rezas e velas acesas para ‘Senhora Santa Ana’ e ‘Senhor do Bonfim’” (SAMPAIO, 2005, p. 35).

Já nesta época encontramos o termo *macumba* para designar este tipo de prática mágico-religiosa de cunho individual, baseado na figura dos “feiticeiros negros”. Juca Rosa, por exemplo, seria conhecido na época como “chefe das macumbas”, e segundo Gabriela Sampaio, “a macumba em questão não era mais que um instrumento musical de pau riscado (algo semelhante ao reco-reco), tocado por Juca em noites de festas” (SAMPAIO, 2005, p. 34). Esta seria possivelmente a origem do termo macumba, que logo passaria a designar as diversas práticas mágico-religiosas, geralmente de negros, e que misturavam em seus rituais práticas de descendência africana com elementos católicos.

Se, de certa forma, “a associação de Rosa não pode ser classificada como algo idêntico ao Candomblé ou a Umbanda que se conhece hoje” (SAMPAIO, 2005, p. 35), sua existência se insere em um conjunto de práticas de descendência africana que se tornavam comuns a partir do séc. XVIII, e continuaram ao longo do séc. XIX, como demonstramos. Tais práticas viriam a se constituir num quadro religioso complexo e diversificado, como podemos perceber pela análise de João do Rio das religiões cariocas na virada do séc. XIX para o XX, povoados de feiticeiros, *babaloxás*, pais-de-santo, *iauôs*, ao lado de espíritas, satanistas, exploradores, e muitos outros personagens que compõem o relato de sua aventura pelos morros cariocas (RIO, 1976).

Foi o conjunto destas práticas mágicas de descendência africana praticadas em sua maior parte por negros e mulatos dos morros cariocas que ficaram conhecidas como Macumbas. Segundo Arthur Ramos,

“Macumba” é hoje um termo genérico em todo o Brasil, que passou a designar não só os cultos religiosos do negro, mas várias práticas mágicas – *despachos*, rituais diversos... que às vezes só remotamente guardam pontos de contato com as primitivas formas religiosas transplantadas da África para cá (RAMOS, 2001, p. 143).

Dentro deste quadro diverso, uma das práticas descritas no final do séc. XIX e início do XX por um prelado brasileiro, D. João Correia Nery, cuja descrição é citada tanto por Nina Rodrigues quanto por Arthur Ramos, guarda grandes similitudes com um

ritual de Umbanda hoje. Trata-se da *Cabula*, prática religiosa que misturava rituais da macumba com o Espiritismo kardecista. O prelado coloca que “a Cabula é semelhante ao Espiritismo” pois “acredita na direção imediata de um bom espírito, chamado *Tatá*” (NERY, 1963<sup>19</sup> *apud* RAMOS, 2001, p. 99).

O ritual descrito por ele apresenta diversos elementos do Espiritismo, do Catolicismo e da Macumba, elementos que são encontrados na Umbanda moderna. Nas próprias palavras do autor, “a *cabula* é semelhante ao espiritismo”, a começar pela denominação de seu culto, que

em vez de sessão, a reunião dos cabulistas tem o nome de *mesa*. (...) O chefe de cada *mesa* tem o nome de *embanda* e é secundado nos trabalhos por outro que se chama *cambône*. A reunião dos *camandás* forma a *engira*” (NERY, 1963<sup>20</sup> *apud* RAMOS, 2001, p. 100).

Percebemos pela descrição acima as diversas denominações presentes na Umbanda e no Espiritismo hoje. A começar pela denominação de suas reuniões de mesa, nome comum no Espiritismo kardecista para se referir aos trabalhos onde não há a incorporação de entidades, mas apenas o trabalho de psicografia ou passe magnético<sup>21</sup>. Ao mesmo tempo, o líder do culto recebe o nome de *embanda*, palavra de origem banta que seria para o próprio Arthur Ramos “a origem da palavra Umbanda”; também encontramos a presença do termo *cambône*, presente hoje nos terreiros de Umbanda para designar aquele que auxilia as entidades durante os trabalhos, e a *engira*, palavra que guarda semelhança com a *gira* que serve para denominar o culto de Umbanda, ou a parte do culto onde há a incorporação das entidades.

Por tudo isto podemos perceber nesta Cabula talvez o embrião da Umbanda moderna, isto durante a virada do século, quando nem sequer se cogitava falar em Umbanda propriamente dita. Arthur Ramos analisando este ritual afirma que “nas macumbas cariocas, a liturgia de procedência banto aproxima-se desta descrição” (RAMOS, 2001, p. 103). Isto só reforça a idéia de que na macumba teríamos a verdadeira origem da Umbanda. Explicando do que se tratava esta macumba, José Guilherme Magnani afirma que

---

<sup>19</sup> NERY, D. João Batista Corrêa. *A Cabula – Um culto Afro-Brasileiro*. Vitória: Cadernos de Etnografia e Folclore, 1963.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Técnicas espíritas largamente utilizadas nos centros. A Psicografia trata da comunicação “indireta” dos espíritos com o médium, quando estes escrevem cartas ou falam mensagens ditadas pelos espíritos. O passe magnético visa, pela imposição das mãos, a manipulação de energias por parte do médium, que afasta da pessoa as energias negativas e os maus fluidos, procedendo a uma limpeza espiritual.

menos do que um culto organizado [a macumba] era um agregado fluido de elementos do Candomblé, cabula, tradições indígenas, Catolicismo popular, Espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus vários pedaços (MAGNANI, 1986, p. 22).

Diante da explosão de cultos deste tipo, e diante do ideal republicano de progresso e civilização, articula-se a partir do advento da República meios de combate ao crescimento destas práticas de descendência africana, conforme explica o autor Lísias Negrão:

Yvonne Maggie, em seu artigo intitulado “O Medo do Feitiço” (1986)<sup>22</sup>, informa que a repressão exercida no período imperial foi apenas episódica. Teria sido o Código Penal do período republicano, datado de 11 de outubro de 1890, o marco da repressão institucionalizada. Três artigos encadeados deste código (156, 157 e 158) proibiram respectivamente o exercício ilegal da medicina, a “prática da magia, do espiritismo e seus sortilégios”, que se constituíam em formas de exploração da credulidade pública e, por último, o curandeirismo. (...) Estavam criados os instrumentos legais que possibilitavam a acusação, o enquadramento legal e as penas (NEGRÃO, 1996, p. 44).

Assim, a preocupação em modernizar a Nação Brasileira, eliminando tudo aquilo que podia denotar atraso, barbárie e selvageria, levando-a ao nível de progresso e civilização atingidos pelas nações européias, iniciada no Império e intensificada durante a República, não ficou apenas no discurso político e intelectual, mas tomou forma jurídica com o estabelecimento dos citados artigos no Código Penal republicano de 1890. A partir daí, houve um longo período marcado pela perseguição e repressão aos cultos, não só de origem afro, como também práticas mágicas de origem européia, como a cartomancia e o próprio Espiritismo. Embora esta última religião fosse menos estigmatizada por conta de ser religião praticada pelas classes mais abastadas e intelectualizadas, além de se adequar aos ideais republicanos por conta de sua ideologia do progresso espiritual, que resultava também num progresso social:

A defesa da cidadania, da ordem republicana e o endosso a uma leitura da história e da salvação humana alicerçada na idéia de progresso contínuo apareciam na obra de codificação espírita, integrando seu esforço em credenciar-se no campo religioso e intelectual, com uma proposta de cunho moderno e consoante com o ideal cientificista do século XIX (ISAIA, 2005, p. 1542).

---

<sup>22</sup> MAGGIE, Yvonne. O Medo do Feitiço. In: *Religião e Sociedade*. 13/1. Petrópolis: Vozes, 1986.

Assim, o Espiritismo era religião que atendia prontamente aos interesses dos intelectuais e políticos da época, e se coadunava com os ideais republicanos, legitimando e reforçando a teoria do progresso social a que devia se submeter a nação brasileira, sendo a este progresso social sobreposta a idéia de progresso espiritual. Segundo Arthur César Isaia, “o advento da República era visto como integrante tanto do ‘movimento irresistível da história rumo ao progresso’ quanto dos desígnios divinos que tudo presidiam” (ISAIA, 2005, p. 1547).

Assim, apesar do código penal de 1890 trazer em suas linhas o termo Espiritismo, na prática esta religião gozava de certa legitimidade social, por ser religião intelectualizada e praticada principalmente por membros das classes média e alta<sup>23</sup>. Na prática, o espiritismo que era perseguido e reprimido pelo Estado nesta época era aquele classificado como “baixo espiritismo”, que, como já vimos anteriormente, se refere às práticas da macumba, Umbanda, Candomblé, curandeirismo e feitiçaria de uma forma geral. Os jornais da época nos dão mostras de como se articulava a intolerância a estas práticas:

Estou informado que diversos indivíduos exploram a credulidade pública com a feitiçaria e a cartomancia. São, em geral, pretos boçais e mulatos pernósticos (...). Essas baiúcas são freqüentadas às vezes até por pessoas de certa colocação que, não raro, saem daqueles antros imundos com os maléficos embriões que são a causa de destruição da harmonia ou da felicidade de lares. O meu informante garantiu-me a veracidade de fatos que não devo relatar, limitando-me a pedir a salutar ação da polícia contra tais exploradores<sup>24</sup>.

É neste contexto de perseguição ideológica e policial que surge a Umbanda, influenciada de um lado pela macumba carioca e, de outro, pelo Espiritismo de origem kardecista. A influência kardecista logo se faz notar pela própria descrição da *Cabula* feita por D. João Correia Nery, que mostra um ritual híbrido com elementos da macumba, do Kardecismo e da Umbanda, apresentando já as características e terminologias que esta religião viria a assumir posteriormente. A cabula seria uma das diversas formas de religiosidade possibilitadas pelo hibridismo cultural no início do século, e que influenciariam também no surgimento posterior da própria Umbanda, que gradativamente utiliza destes códigos rituais para compor seu ritual.

---

<sup>23</sup> Sobre a legitimidade de que gozava o espiritismo durante o período republicano, ver a obra de Arthur Cesar Isaia: O Espiritismo diante da idéia republicana no Brasil. In: Revista Fragmentos de Cultura. V. 15, nº 10. Goiânia: UCG, 2005 (p. 1475-1602).

<sup>24</sup> O Estado de S. Paulo, 06/06/1914. In: NEGRÃO, 1996, p. 51.

Renato Ortiz, ao se voltar para a origem da religião, analisando as descrições de surgimentos de terreiros até os anos 1930, vê na Cabula a “fusão das práticas bantos com o espiritismo”. O autor nos dá alguns exemplos de líderes religiosos que passaram do Kardecismo à prática desta nova religião que surgia, como é o caso da fundação, em 1924, da Tenda Espírita Mirim no Rio de Janeiro, por Benjamim Figueiredo. A história deste médium demonstra como a inserção do Espiritismo no Brasil foi fundamental para o nascimento da Umbanda. Segundo Ortiz, ele teria iniciado sua vida religiosa no Espiritismo kardecista, trazido da França pela avó.

Acontece no entanto que Benjamim recebe o espírito do Caboclo Mirim, índio brasileiro, o que lhe impossibilita de continuar seu trabalho com os kardecistas, que recusam esse gênero de espírito por considerá-lo por demais impuro para desenvolver o progresso da humanidade (ORTIZ, 1999, p. 41).

Assim Benjamim abandona a mesa kardecista e funda sua Tenda, para poder continuar trabalhando com seu Caboclo. Dois anos depois, no ano de 1926, temos outro caso: o do médium Otacílio Charão, que “após uma estadia de dez anos na África, volta ao Rio Grande (RS) e abre o Centro Espírita Reino de São Jorge, onde recebe como médiuns os espíritos do preto-velho Girassol e do Caboclo Vira Mundo” (ORTIZ, 1999, p. 42). Tais exemplos demonstram como no início do século começam a surgir os primeiros terreiros, muitos ainda sendo referidos como casas de macumba, e mais tarde apropriando-se do termo que começava a se popularizar no Rio de Janeiro: Umbanda.

Renato Ortiz, a partir destes exemplos, viu no nascimento da Umbanda o resultado de dois movimentos congêneres. De um lado, temos o movimento do “embranquecimento” dos cultos afro, traduzido pelo que ele considera “a desagregação da memória coletiva negra”, que acontece no interior dos cultos afro-brasileiros de origem banto; de outro lado, temos o movimento do “empretecimento” das práticas kardecistas, apropriadas pelos macumbeiros e umbandistas de um modo geral. Percebe-se assim que esta teoria de Renato Ortiz se insere naquela corrente teórica que analisamos em nosso primeiro capítulo, de autores como Nina Rodrigues e Roger Bastide, que vêem no sincretismo uma “deturpação da pureza mítica e ritual africana”, aqui sendo substituído pelo termo “desagregação”.

Ortiz entende a Umbanda como resultado de uma “canalização” destas práticas resultantes da “desagregação das antigas tradições afro-brasileiras” (as macumbas) para a formação de uma religião única que permitisse aos negros uma inserção na “sociedade urbano-industrial” (a Umbanda). Isto porque, segundo o autor, “para subir

individualmente na estrutura social, o negro não tem alternativa, ele precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco” (ORTIZ, 1999, p. 33). A Umbanda seria o resultado desta aceitação dos valores do mundo branco e sua inserção nos cultos de origem afro.

Entendemos, porém, que esta análise de Renato Ortiz se torna parcial na medida em que ele submete a religião a um fenômeno sócio-econômico, a saber, a consolidação da sociedade urbano-industrial. Em sua análise estruturalista, Ortiz não percebe que a religião, apesar de se inserir na sociedade em que existe e, portanto, de se relacionar com os outros aspectos da vida do indivíduo (como a política e a economia), não é, no entanto, condicionada apenas por eles.

A religião é a esfera da sociedade que fornece ao indivíduo um sentido para a sociedade em que vive. Ela age de forma marginal à sociedade capitalista, podendo ser recorrida como refúgio e via alternativa para devolver o equilíbrio emocional, psicológico, e, por que não, espiritual ao indivíduo (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 18) Portanto, preferimos enxergar a prática e a crença religiosa como fruto dos anseios, vivências e sentidos construídos pelos indivíduos, e acreditar que sua condição sócio-econômica tem relação e pode até influenciar na escolha desta crença religiosa, mas em muitos casos não é ela que determina esta opção.

Assim, a mudança religiosa, na maioria das vezes, está muito mais relacionada à busca de um sentido para a vida individual do que à busca de ascensão sócio-econômica. Se tal teoria de Ortiz tivesse respaldo, os praticantes da macumba do início do século teriam se convertido ao catolicismo, que sempre foi religião majoritária da sociedade brasileira, e não insistido em suas práticas de cunho mágico-religioso, permitindo que continuassem a ser subjugados e perseguidos, agora não mais em nome da escravidão, mas em nome do combate à sua opção religiosa. Para Arthur César Isaia, a análise de Renato Ortiz parte da “coincidência da emergência da nova religião (a Umbanda) com a intensificação da urbanização e industrialização do país”, concluindo que

encaramos a Umbanda como fenômeno religioso não redutível a explicações macroestruturais, e muito menos a uma visão globalizante, capaz de abarcar todo o universo simbólico umbandista e explicar de maneira perfeitamente acabada e racional o seu discurso. Preferimos enfocar o surgimento e as transformações históricas inerentes à Umbanda, remetendo-as para a infinita capacidade de ressematização própria da atividade discursiva. (...) A Umbanda passa por todos os jogos inerentes à construção da sociedade, interagindo com situações, conjunturas, interesses, e com toda uma bagagem simbólica, com a

“comunhão de sentidos” a que se refere Baczko (1984)<sup>25</sup> (ISAIA, 2006, p. 298).

De todo modo, o fato é que a partir do início do século XX o termo Umbanda passará a ser utilizado para denominar as práticas realizadas nos terreiros cariocas e paulistas. “Não se trata, portanto, de reencontrar (...) onde e quando a palavra Umbanda aparece pela primeira vez, tarefa que se revela aliás inútil” (ORTIZ, 1999, p. 32). Como afirma Alfredo D’Alcântara durante o Primeiro Congresso Umbandista de 1941:

Um nome era preciso para batizar a modalidade religiosa que se esboçava com tanto prestígio. (...) Escolheram Umbanda. Mas quem escolheu? Ninguém pode responder; sabe-se apenas que ele começou a ser empregado aqui no Distrito Federal e Estado do Rio (BANDEIRA, 1970, p. 81).

Ao longo dos primeiros anos do século XX, a nova religião que surgiu cresceu de forma sistemática, e a partir dos anos 30 passou a atrair a “ira do Estado Novo, ainda em nome do combate ao arcaísmo e a ignorância” (NEGRÃO, 1996, p. 70). Em São Paulo, por exemplo, foi criado em 1931 a “Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, que se dedicava à ‘repressão do uso de tóxicos e da prática de magias e sortilégios’”. Assim, “verifica-se que o Espiritismo, criminalizado no primeiro Código Penal Republicano, não mais está incluído no rol das proibições” (NEGRÃO, 1996, p. 70), que agora se limita às práticas de magia e sortilégios, os quais se referiam explicitamente em outros trechos à Macumba e ao Candomblé, entre outros.

Em 1936, o caráter de campanha tornou-se mais explícito. Com o título de “Campanha Policial contra o Baixo Espiritismo”, noticiava-se ordem da Delegacia de Costumes para que diretores de centros espíritas, cujo número, dizia o jornal, “se eleva a mais de duzentos”, regularizassem seus alvarás. Procurava-se assim combater o “baixo espiritismo”, sem confundir-lo com o “alto”, o qual teria direito a alvarás de funcionamento. O Espiritismo kardecista, branco, cristão e cultivado por pessoas de classes médias e superiores já tinha suficiente reconhecimento oficial, não mais criminalizado (NEGRÃO, 1996, p. 73).

Este foi um ótimo motivo para que, a partir da década de trinta, o contato entre Umbanda e Espiritismo se intensificasse ainda mais. Isto porque os líderes da religião nascente viram no Espiritismo uma saída para tentar fugir à repressão policial, travestindo seus terreiros de centros espíritas. Isto só fez aumentar os pontos de contato entre as duas religiões, que, se antes eram apenas na parte doutrinária, agora se faz

---

<sup>25</sup> BACZKO, Bronislaw. *Lês imaginaires sociaux* - Mémoire et spoirs collectifs. Paris: Payot, 1984.

presente também na estrutura jurídica dos terreiros. As autoridades da época, portanto, deviam fazer distinção, na hora de combater aos terreiros, entre aqueles que consideravam “falsos centros espíritas”, ou seja, terreiros de macumba, Umbanda ou Candomblé que se denominavam como espíritas para fugir à repressão. Negrão explica que

o que em realidade ocorreu é que tais terreiros de Umbanda, cuja identidade pudemos perceber somente por meio de detidos exames em seus estatutos e atas de fundação, travestiram-se de espíritas para obterem os registros em cartório que lhes asseguraria o caráter de organização religiosa legalizada (NEGRÃO, 1996, p. 74).

Arthur César Isaia nos apresenta, no entanto, outra visão da relação entre a Umbanda e o Estado Novo. Segundo o autor, “o Estado Novo parece ter oscilado entre a explícita repressão e a discreta tolerância à nova religião” (ISAIA, 2006, p. 312). Esta “discreta tolerância” se baseia em um documento de 1938, “do Serviço de Inquéritos Políticos e Sociais do Estado Novo, que fazia um levantamento das principais forças religiosas existentes no país, procurando detectar as possibilidades reais ou virtuais de oposição ao regime” (ISAIA, 2006, p. 299).

A conclusão deste documento era que a Igreja Católica representava uma instituição que poderia entrar em confronto com a política varguista, enquanto que o Espiritismo, “não tendo homogeneidade, coesão, disciplina espiritual e rígida e muito menos comando único, não apresenta, no momento, qualquer perigo para o Estado”<sup>26</sup>. Por outro lado, tal relação de “tolerância discreta” entre o Estado Novo e a Umbanda é legitimado pela fala de alguns umbandistas:

Fora dos círculos governamentais, abundam os depoimentos de antigos umbandistas, nos quais Vargas aparece completamente distante da repressão, como, por exemplo, o de Dona Luci Calvoso de Souza (SOUZA, 1997<sup>27</sup>). (...) Nascida em 1919, Dona Luci recorda da repressão policial à casa de seu pai, quando ela já trabalhava na Umbanda, aos 17 anos, portanto, às vésperas da ditadura estadonovista. Getúlio, contudo, aparece em sua fala como líder político que garantiu a existência da Umbanda e Religiões Africanas, não permitindo jamais que as mesmas fossem molestadas. (ISAIA, 2006, p. 311).

Lísias Negrão reforça esta tese em sua obra, ao analisar o período de 1945, quando ocorre a redemocratização no país proposta por Vargas. “Temos então que Getúlio Vargas e seu aliado paulista Ademar de Barros, de algozes no período do

<sup>26</sup> CPDOC/FGV ARQUIVO GUSTAVO CAPANEMA<sup>26</sup> apud ISAIA, 2006, p. 301.

<sup>27</sup> SOUZA, Luci Calvoso de. *Entrevista concedida a Artur César Isaia*. Rio de Janeiro, 11, out., 1997.

Estado Novo, passaram a beneméritos na nova situação política” (NEGRÃO, 1996, p. 76). É neste período também que se inicia o movimento federativo, inicialmente no Rio de Janeiro, com o surgimento da UEUB, União Espírita de Umbanda do Brasil, que realiza o já citado Primeiro Congresso Nacional de Umbanda, em 1941, na cidade do Rio de Janeiro. Este congresso tinha como objetivo, entre outras coisas, definir as bases da doutrina umbandista, começando por sua origem, assunto que acabou por monopolizar os debates entre os intelectuais, lideranças e adeptos da religião.

Assim, após inúmeras discussões, as lideranças umbandistas acabaram por definir as origens da Umbanda por uma história que atualmente vem sendo tratada como o “mito fundador da Umbanda”, e que acabou por influenciar todos os autores que analisaram e analisam ainda hoje a história desta religião em nosso país, como veremos a seguir.

## 2.2. Nascimento “Oficial”: o mito fundador da Umbanda

Segundo este “mito fundador”, defendido pela maioria dos autores, umbandistas ou não, que se dispuseram a analisar suas origens, a Umbanda teria nascido no início do séc. XX, em um centro espírita kardecista de Niterói, estado do Rio de Janeiro, tendo sido revelada pelo espírito de um Caboclo incorporado em um médium chamado Zélio Fernandino de Moraes. Em alguns relatos, é fornecida até mesmo a data exata em que tal fato teria ocorrido: 15 de novembro de 1908.

As histórias contadas acerca do nascimento desta religião variam bastante de uma obra para outra, mas de forma geral podemos resumi-la da seguinte forma: Zélio de Moraes era um jovem estudante, pertencente à classe média carioca, quando de repente começa a sofrer “ataques”<sup>28</sup>, nos quais segundo Rubens Saraceni

ora ele assumia a estranha postura de um velho, falando coisas aparentemente desconexas, como se fosse outra pessoa e que havia vivido em outra época; e, em outras ocasiões, sua forma física lembrava um felino lépido e desembaraçado, que parecia conhecer todos os segredos da natureza, os animais e as plantas (SARACENI, 2003, p. 21<sup>29</sup> *apud* SÁ JÚNIOR, 2004, p. 66).

Após a família levá-lo a vários médicos e tentarem até mesmo a consulta com padres exorcistas sem, no entanto, obter nenhuma “melhora” no quadro do jovem, seus

---

<sup>28</sup> Outras obras colocam que ele teria ficado paralítico.

<sup>29</sup> SARACENI, Rubens. *Os decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda*. 2003.

pais, aconselhados por uma vizinha que dizia ser aquilo “coisa de espiritismo”, resolvem levá-lo até a Federação Espírita de Niterói. Lá, ao conversarem com o presidente da casa, Sr. Luís, Zélio tem mais um de seus “ataques”, e o Sr. Luís então trava um diálogo com o espírito incorporado em Zélio, que se denominou de “Caboclo das Sete Encruzilhadas”.

Ao ser indagado sobre o objetivo de sua visita, o Caboclo alega ser o portador de uma mensagem, a da revelação de uma nova religião, que viria para falar aos pobres e humildes em sua linguagem, e incorporaria em seu seio os espíritos humildes de Caboclos e Pretos-Velhos, que não obtinham aceitação em centros espíritas por serem considerados espíritos sem evolução.

No dia seguinte, Zélio de Moraes, segundo os relatos, teria montado uma mesa em sua casa para receber médiuns que, escoraçados dos centros kardecistas por receberem os espíritos de Caboclos e Pretos-Velhos, para ali acorreram a fim de trabalharem nesta nova religião. O terreiro improvisado recebeu o nome de Tenda Nossa Senhora da Piedade, e é reconhecido por muitos intelectuais umbandistas como o primeiro terreiro de Umbanda do Brasil.

Não iremos entrar em detalhes sobre esta história contada e recontada por intelectuais umbandistas e não-umbandistas que analisaram o surgimento desta religião. Tal análise pode ser encontrada de forma detalhada na obra de Mário Teixeira de Sá Júnior, cujo título, *A Invenção da Alva Nação Umbandista*, já nos dá mostras do teor de sua análise. Nos limitaremos a fazer algumas considerações propostas pelo autor na obra citada.

O autor afirma que esta narrativa, encontrada de forma detalhada na obra de Rubens Saraceni reveste-se de um profundo simbolismo ao interpretarmos seus principais elementos. Inicialmente a origem do personagem principal da narrativa, que seria o portador do mensageiro desta nova religião:

Aos 17 anos, o garoto “de família importante” já havia concluído o seu “curso propedêutico”. O texto não deixa margem para erros. Zélio pertence ao mundo da ordem e, por conseguinte, branco. São credenciais desse mundo, na narrativa, a formação intelectual do jovem e a estruturação de sua família. Nela, havia médico e “até padre”. Essa é uma família branca e aristocrática que, por certo, encontraremos referências na família patriarcal de Gilberto Freyre, em sua *Casa Grande & Senzala*. A sua origem está associada a essa *casa grande* e, logo de cara, distanciada da *negra senzala*. Ainda que os anos se distanciassem, do final do império e da abolição da escravidão, assim poderíamos definir a situação do jovem Zélio: “um sinhozinho” da casa grande de Freyre (SÁ JÚNIOR, 2004, p. 67-68).

Portanto, na análise de Mário de Sá Júnior, Zélio possui todas as credenciais do mundo civilizado. Não era um qualquer, muito menos um negro. Em segundo lugar, a história contada pelos umbandistas submete o nascimento da Umbanda ao espiritismo kardecista. Ou seja, a Umbanda não vem da macumba ou das práticas negras dos escravos africanos, mas sim é revelada no seio de um centro espírita, religião de intelectuais das classes média e alta brasileiras. Apesar de apresentar elementos desta macumba, como a presença de um Caboclo, espírito bastante encontrado não só nas macumbas cariocas como também nos Candomblés de uma forma geral como representante do nativo brasileiro, o fato de o fenômeno ocorrer no seio de um centro kardecista é bastante emblemático de sua condição “superior”. Além disto, não se tratava de um Caboclo qualquer, mas em determinado momento da narrativa, o Caboclo das Sete Encruzilhadas afirma já ter sido padre em outras vidas, o que atesta sua condição de “superioridade” em relação a um índio qualquer.

Outro fator relevante na análise deste mito é a data em que ele ocorre. Quinze de novembro é a data em que se comemora o advento oficial da República brasileira.

O dia quinze de novembro tem, na história republicana brasileira, uma importância extremada. É nesse dia que ocorre a proclamação da república no Brasil. E, a cada ano, essa data é lembrada nas escolas, em cerimônias produzidas pelo governo e outros tipos de eventos. É por demais significativo que o mito de fundação da *alva nação umbandista* tenha a mesma data. Isso coloca a fundação da Umbanda associada ao nascimento da república. Essa associação está contida em produções dos intelectuais umbandistas (SÁ JÚNIOR, 2004, p. 72).

Percebemos, assim, que a narrativa do nascimento da Umbanda proposta pelos intelectuais umbandistas e assimilada pelos estudiosos que se dedicaram aos estudos desta religião no Brasil serve ao propósito de legitimar a Umbanda perante uma sociedade que desprezava a herança negro-africana do Brasil e suas práticas religiosas como representantes do atraso e da barbárie. Em contraposição valorizavam o mundo da “ordem”, racional e civilizado, valores impostos pelo modelo de sociedade européia transplantado para o Brasil pelos intelectuais representantes do evolucionismo sócio-cultural.

Dentro desta narrativa fica até contraditório a presença do negro e do índio em seus códigos rituais. Como afirma o mito, a Umbanda surge revelada dentro de um centro kardecista, e hora nenhuma tal relato se refere às práticas da macumba, dos candomblés, dos calundus. Mesmo assim esta nova religião incorpora alguns elementos

destas religiões, principalmente as entidades dos pretos-velhos e caboclos, simbolizando o negro e o índio, mas os aceita de forma racionalizada, eufemizada, já que nos terreiros influenciados pelo Kardecismo tais entidades não podem utilizar bebidas alcoólicas, nem fumos, não dançam nem há as “curimbas” ou pontos cantados tradicionais na religião.

Tal narrativa ganhou forças a partir do I Congresso de Umbanda, realizado em 1941 no Rio de Janeiro, no qual vários intelectuais e líderes umbandistas discutiram, entre outras coisas, sobre as origens da religião que praticavam e professavam. Essa narrativa se insere, portanto, numa corrente de pensamento fortalecida a partir da década de trinta no Brasil com o Estado Novo, e que procurava construir uma *alva nação brasileira* destituída de seus traços inferiorizantes, como o traço negro, por exemplo.

Os intelectuais umbandistas tentam se afinizar com estas correntes, procurando fazer o mesmo com a Umbanda, até mesmo como uma estratégia de sobrevivência da religião frente ao preconceito existente contra tudo o que se relacionasse ao negro na sociedade brasileira.

Este era um momento em que as teorias racialistas estavam em voga em nossa sociedade. É o momento de Nina Rodrigues, Silvio Romero, Oliveira Vianna e as teorias racialistas do branqueamento, nas quais estes autores discutiam sobre qual seria a melhor forma de resolver o “problema do negro” no Brasil, e faziam prognósticos de quanto tempo levaria para que a população brasileira estivesse totalmente branqueada, pelo processo da mestiçagem. Também era o momento de Gilberto Freyre e suas idéias de mestiçagem e das relações raciais cordiais, que deram origem ao mito da democracia racial, presente até hoje na mentalidade de muitos intelectuais brasileiros

Portanto, o negro e conseqüentemente tudo que estava relacionado a ele, sua cultura, língua, religião, eram vistos como negativos, selvagens, bárbaros, e passíveis de serem combatidos. Estudos de cientistas como Linneu, Gobineu, Lombroso e Haeckel, recém chegados ao Brasil na virada do século, influenciavam nossos intelectuais e a visão que eles tinham do negro, colocando-o na última escala da hierarquia evolutiva humana e associando-o à criminalidade, à indolência, à preguiça e à loucura<sup>30</sup>.

Assim, para se desvencilhar desta história vinculada ao negro e à África, ao mesmo tempo em que os intelectuais umbandistas elegeam a narrativa de Zélio de

---

<sup>30</sup> Para mais informações sobre o racismo científico dos séculos XIX e XX e sua influência nos teóricos brasileiros confira a obra de Sérgio Costa: *Dois Atlânticos – Teoria Social, Anti-Racismo, Cosmopolitismo*. Belo Horizonte, UFMG: 2006, especialmente o capítulo VI – O Racismo Científico e sua recepção no Brasil.

Moraes como o nascimento “oficial” da Umbanda, eles buscam também estabelecer as origens míticas desta religião. Durante este I Congresso de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1941, vários relatos concorrem entre si pela busca de se legitimarem, mas de certa forma, todos têm algo em comum: o distanciamento e desvalorização de seu passado africano.

A tese de Diamantino Coelho Fernandes foi a mais aceita neste congresso. Segundo ele, a prática da Umbanda remonta ao lendário e extinto continente da Lemúria, povoada por ancestrais da raça negra, que por terem abusado de seu poder, teriam causado a destruição do continente. Ele continua afirmando que

morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, - segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca – os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau em degrau, até ao nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida (FERNANDES, 1942, p. 46-47).

Segundo esta teoria, após a queda da Lemúria, os conhecimentos da Umbanda teriam caído nas mãos dos negros africanos, que teriam então “deturpado” seus conhecimentos por milhares de anos, chegando até nós brasileiros no estágio em que encontramos as práticas mágicas africanas, ou seja, um estágio considerado por eles como de barbárie e selvageria. Outros autores umbandistas como Emanuel Zespo (1953) e Rivas Neto (1991) trazem teorias semelhantes a estas, com pequenas variações no conteúdo e na forma com que se apresentam.

Em outra narrativa, a África é colocada como origem da Umbanda, mas somente a partir do Egito, civilização que goza de prestígio e reconhecimento na história da humanidade. O restante do continente é responsabilizado pela “deturpação” que esta religião teria sofrido em terras africanas:

A Umbanda vem da África, não há dúvida, mas da África Oriental, isto é, do Egito... O barbarismo africano que impregna os ecos chegados até nós dessa grande linha iniciática do passado, se deve às deturpações às quais são naturalmente sujeitas as tradições verbais, sobretudo quando elas têm de vencer o espaço e o tempo, e atravessar meios e épocas mal adaptados às grandezas e à luz resplandecente de seus ensinamentos (BENTO, S/D, p. 119<sup>31</sup> *apud* BASTIDE, 1989, p. 442).

---

<sup>31</sup> BENTO, W. L. *A Magia no Brasil*. S/D.

Até mesmo a origem da palavra Umbanda, que para muitos autores seria africana, proveniente da língua *kimbundo*, foi colocada por alguns intelectuais como sendo de origem sânscrita, através do termo AUMBANHÃ, tendo

o prefixo *aum* uma alta significação metafísica; é ele considerado sagrado por todos os mestres do Orientalismo, pois representa o emblema da Trindade na Unidade... Bandhã significa o movimento constante ou a força centrípeta emanada do Criador, e que envolve e atrai a criatura para a perfectibilidade (FERNANDES, 1942, p. 21-23<sup>32</sup> *apud* BASTIDE, 1989, p. 443).

Ainda sobre a origem do termo, Zeca Ligiéro complementa que

apesar de todos conhecerem os sérios estudos etimológicos que apontavam para a origem africana (banto) da palavra Umbanda, foi adotada a improvável versão de que o termo deriva da expressão sânscrita *Aum Bandhã* (LIGIÉRO; DANDARA, 1998, p. 123).

Tais histórias míticas sobre as origens da Umbanda tinham como objetivo colocá-la em uma situação de aceitação social, distanciando-a de sua herança africana, e forjando assim um passado mítico distante e uma origem filiada à prática kardecista. Segundo Artur César Isaia, por exemplo,

o peso do Espiritismo kardecista na formação da identidade dos primeiros umbandistas é bastante grande no Brasil. (...) Os intelectuais da nova religião, ao tentarem uma racionalização de seus princípios, passavam a apresentá-la como uma modalidade do Espiritismo, acrescida do ritual, inexistente no Kardecismo. O Espiritismo francês do século XIX, na ótica dos intelectuais de Umbanda, era reinterpretado em terras brasileiras, dotado de uma característica que lhe facultava um acesso mais direto às massas: o ritual de natureza sincrética (ISAIA, 2006, p. 4).

Em outro artigo, ele conclui que

o esforço da nascente Umbanda em projetar uma imagem distante da marginalidade, da incultura e da licenciosidade, caracteriza uma explícita tentativa de legitimação diante de saberes que com ela se confrontavam (do Estado, da medicina oficial, do catolicismo, do Kardecismo, etc.) (ISAIA, S/D-a).

Assim, durante praticamente toda a primeira metade do século XX, a Umbanda se caracteriza por uma tentativa de aproximação com o Espiritismo de cunho kardecista.

---

<sup>32</sup> FERNANDES, Diamantino Coelho. O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos. In: *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

Tal aproximação se dá tanto no âmbito doutrinário, com os pais-de-santo e líderes de terreiros incorporando as idéias kardecistas em suas práticas, quanto no âmbito institucional, por meio da denominação de seus terreiros e tendas de Centros Espíritas. Mas tal aproximação não se dá de forma harmônica. Isto por que

a aproximação tentada pelos primeiros umbandistas com o Kardecismo no Brasil contou com a enérgica oposição dos círculos espíritas do centro do país. Esses não admitiam a ligação entre o Kardecismo, que se credenciava à sociedade com uma identidade próxima aos valores consentidos pela elite e a Umbanda, ainda presa a conteúdos imagéticos que a confinavam aos subterrâneos sociais (ISAIA, 2006, p. 5).

Vemos assim que, enquanto os umbandistas tentam uma aproximação com os kardecistas, os intelectuais espíritas seguem na direção oposta. Como a Umbanda era religião perseguida e mal vista pela sociedade da época, os praticantes espíritas agem no sentido de se diferenciarem dos Umbandistas, afirmando serem religiões completamente distintas. Tal tentativa de separação faz com que surjam as denominações de “baixo” e “alto espiritismo”, o primeiro para se referir às práticas da macumba, Umbanda e até mesmo Candomblé, de forma geral, e a segunda se referindo aos centros espíritas de origem kardecista propriamente ditos.

O “alto” Espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas e de elevada condição social. O “baixo” Espiritismo seria a prática de “sortilégios”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes (NEGRÃO, 1996, p. 57).

Vê-se assim, claramente, porque a ânsia dos intelectuais umbandistas em se aproximarem do Espiritismo, e dos pais-de-santo da Umbanda em disfarçarem seus terreiros e tendas atrás da máscara de Centros Espíritas, para fugir aos estereótipos inferiorizantes que o ideal republicano associava às práticas de negros ex-escravos e descendentes de africanos. Isto porque “a República simbolizava os anseios de modernização da sociedade brasileira e não mais poderia ser tolerada qualquer evidência do que, em sua ótica, representasse ignorância e atraso” (NEGRÃO, 1996, p. 61-62).

O que representava ignorância e atraso nesta sociedade nascente, entre outras coisas, eram as práticas mágico-religiosas dos descendentes de escravos, que procuravam por meio da macumba dar vazão a seus anseios religiosos, incorporando

elementos diversos em seus cultos, provenientes do Catolicismo, Espiritismo e das religiões de seus ancestrais africanos. Assim, a nova Nação que nascia, a partir da República e especialmente com o Estado Novo em 1930, que procurava inserir o Brasil num ideal de modernidade, combatia o que considerava sinais do atraso e da ignorância desta Nação.

Uma nação que, a partir do século XIX, busca se livrar da pecha da escravidão e se aproximar dos conceitos europeus de civilização, modernidade, dentro de um caráter de explicação cientificista, através de um modelo evolucionista. É nesse caudal intelectual que os escritores umbandistas, aqui pesquisados, vão buscar identificar a religiosidade umbandista e, por conseguinte, afastá-la de seu mundo originariamente negro, pobre e de forte influência africana; elementos estes, vistos, a partir da segunda metade do século XIX como atrasados, bárbaros e involuídos. Apagar das práticas umbandistas essas marcas significava mais que simplesmente se afastar desse passado, significava se aproximar de um universo conceitual que desse credibilidade e legitimidade as práticas religiosas das quais esses escritores não abriam mão mas ao mesmo tempo percebiam e criam deveriam ser alçadas a um patamar mais de acordo com a modernidade proposta (SÁ JÚNIOR, 2004, p. 82).

A negação de sua herança africana e sua vinculação ao Kardec ismo, além de coadunar com os ideais republicanos de modernização e elevação do status do Brasil ao mesmo dos países europeus, atendia também a uma estratégia de sobrevivência por parte dos líderes e intelectuais umbandistas. Isto porque a repressão neste período às práticas consideradas como “feitiçarias” e “sortilégios” era intensa, como vimos, e atingiam em cheio às religiões afro-brasileiras, especialmente a Umbanda.

De qualquer forma, tal negação de seu passado negro-africano se dava apenas de forma relativa, já que na prática e no cotidiano dos terreiros, a figura do preto-velho denunciava a presença do ex-escravo negro e seus descendentes nos trabalhos. Tal paradoxo, no entanto, não era evidenciado por estes intelectuais, que continuavam a utilizar o discurso da origem mítica da Umbanda, ao invés de assumir sua origem africana e ter que sofrer as consequências.

### **2.3. A Consolidação da Umbanda no Brasil**

A perseguição oficial aos terreiros de Umbanda, Candomblé e Macumba durou mais ou menos até a década de 1950, quando a Umbanda começa a crescer em números de terreiros em todo o país. Com o fim da perseguição oficial e com o fortalecimento das federações, a Umbanda ganha fôlego e passa a reivindicar um espaço cada vez maior na sociedade.

Utilizando os números de São Paulo, por exemplo, apresentados por Negrão em seu livro, de 1929 a 1944 o número de centros espíritas kardecistas registrados em cartórios naqueles anos representava 94% do total de Unidades Religiosas registradas, contra apenas 6% da Umbanda. Alguns anos depois, no período de 1953 a 1959, este número já havia invertido, com 68% de registros de casas de Umbanda contra 31% de kardecistas. A tendência de crescimento da Umbanda prosseguiu, com seu ápice nos anos de 1968 a 1970, com 91% de registros de casas de Umbanda contra apenas 4% de kardecistas<sup>33</sup> (NOGUEIRA, 2005, p. 31)

Diante deste avanço, durante os anos cinquenta a Igreja começou uma campanha de desmobilização e ataque a estas práticas, consideradas por ela como demoníacas. A Igreja passou a se sentir ameaçada pelo crescimento das chamadas “religiões mediúnicas”, e

no afã de recobrar uma posição de comodidade no mercado religioso, o discurso católico dos anos 1950 voltava-se contra a Umbanda, religião que se mostrava como essencialmente subversora da representação de um Brasil católico, ao projetar a imagem de religião tipicamente nacional. (...) Esforçando-se por manter como óbvia a imagem de um “Brasil católico” em meio a uma sociedade reveladora de padrões cada vez mais distantes do ideal de cristandade, a Igreja via a Umbanda como a antítese da alva segurança nômica (ISAIA, S/D-b).

Em São Paulo, ao lado da atuação da Igreja, estava a imprensa paulista, especialmente do jornal *O Estado de S. Paulo*, que não se cansou de publicar artigos e editoriais estigmatizando e desqualificando a Umbanda como “cancro gigantesco”, “torpeza”, “aviltante degradação humana”, “repugnante”, “insulto à civilização” e “indescritível podridão”. “Pode-se concluir que a Umbanda, em fins da década de cinquenta, estava entre os dois fogos cruzados da ortodoxia religiosa e do intelectualismo positivista” (NEGRÃO, 1996, p. 85-86).

Tal perseguição só cessaria durante o regime militar, quando a Umbanda passa então a gozar de relativa legitimidade junto à sociedade brasileira, sendo incluída pela primeira vez no *Anuário Estatístico do IBGE*, além de ter suas principais festas incluídas nos calendários turísticos regionais, como a festa de Iemanjá e de Xangô, no Rio de Janeiro e no Recife, respectivamente. Assim,

a Umbanda continuou a crescer, reconhecida e estimulada pelos governos que se apropriaram do poder em 1964. A Igreja Católica cessara a campanha contra

---

<sup>33</sup> Estes números se referem à quantidade de registros de terreiros realizados em cada ano, e não aos números de terreiros existentes. Dados retirados de NEGRÃO, 1996, p. 68, Quadro 1.

ela, varrida pelos ventos ecumênicos que sopraram do Concílio Vaticano II (NEGRÃO, 1996, p. 99).

É neste período, no final de década de sessenta, que ela chegou a seu ápice, com “nada menos que 91,1% dos novos registros sendo de terreiros de Umbanda, frente a 4,7% de centros espíritas e 4,2% de Candomblé” (NEGRÃO, 1996, p. 101). Outra característica deste período foi a tentativa, por parte de algumas federações, de buscar uma unificação ritualística e doutrinária da Umbanda. Este foi o caso, por exemplo, do II Seminário Paulista de Umbanda, realizado em 1976, que tinha por objetivo “padronizar as chamadas ‘sete linhas da Umbanda’”. Apesar da tentativa, esta padronização “não prevaleceu nos terreiros, que continuaram a adotar as linhas segundo as concepções particulares de seus pais-de-santo” (NEGRÃO, 1996, p. 114).

Tal fato demonstra como a relação dos terreiros com suas federações é fluida, e como a religião se estabelece na legitimação do líder do terreiro ou pai-de-santo. É ele que define os limites do ritual, como este é realizado e quais elementos serão utilizados por ele para compor seu culto, assim como as crenças religiosas difundidas em seu terreiro. Isto faz com que a religião umbandista se apresente como uma religião descentralizada e conseqüentemente híbrida, composta de elementos diversos e que é capaz de se transmutar em uma infinidade de práticas e crenças diferentes, dependendo apenas da disposição e vontade de seu pai-de-santo na formação de sua prática religiosa cotidiana. Como definimos em trabalho anterior,

seu crescimento [da Umbanda] ao longo de todo este período se deu em duas frentes distintas. “De um lado, ao expandir-se, (a Umbanda) atingia setores da classe alta, e de outro lado era invadida pelo Candomblé.” (NEGRÃO, 1996, p. 122). O crescimento polarizado continuou, portanto, presente dentro da Umbanda. Isso foi possível graças ao intenso hibridismo que a marcou desde seu início, não tendo ela nascido com corpo doutrinário estabelecido e modelos fechados de rituais. Pelo contrário, cada pai-de-santo, cada chefe de centro manteve sua autonomia para conduzir o culto conforme seus interesses e conhecimentos, podendo agregar elementos de diversas outras religiosidades, desde a doutrina kardecista até elementos das chamadas religiões da Nova Era (NOGUEIRA, 2005, p. 33).

Tal crescimento da religião umbandista se fez sentir em todo o país, fazendo com que pela primeira vez esta religião pudesse ser observada em outros contextos, além dos já citados aqui (Rio de Janeiro e São Paulo). Em Goiânia não poderia ser diferente, com o surgimento dos primeiros terreiros e casas destinadas à prática desta religião. É, portanto, a partir da década de cinquenta, quando a Umbanda passa a se expandir em todo o país, que Goiás passa a observar o surgimento de alguns terreiros

em sua capital. Este será o assunto de nosso próximo capítulo, ou seja, tentaremos resgatar as origens desta religião na cidade de Goiânia.

## CAPÍTULO III

# ORIGENS DA UMBANDA EM GOIÂNIA (1948-1968)

*Pisa no toco, pisa no galho  
Segura na Umbanda se não tu cai<sup>34</sup>*

Como já vimos até aqui, a Umbanda tem seu momento de expansão a partir da década de cinquenta, e com seu crescimento passamos a observá-la também em outras partes de nosso país. A cidade de Goiânia é uma delas. Com o crescimento da religião e da cidade, logo vem a necessidade por parte de seus adeptos de unificar o movimento umbandista nesta capital, surgindo assim a Federação de Umbanda do Estado de Goiás, que só depois incorporou o Candomblé em seus quadros.

Passaremos agora, portanto, a contar um pouco desta história. Estabelecer as origens da religião em Goiânia não é tarefa fácil, principalmente devido à escassez de fontes. Porém, fizemos um esforço para identificar os grupos que fundaram os primeiros terreiros na capital goiana, poucos anos após sua fundação, até chegarmos ao surgimento da Federação de Umbanda, que a partir de seu surgimento tentaria exercer o controle e a unificação da religião umbandista em Goiás. Antes, porém, convém traçarmos um breve histórico, tanto da religião umbandista em Goiânia, quanto desta cidade.

### **3.1. Breve Histórico da Cidade de Goiânia**

A história de Goiânia começa com a Revolução de 1930, quando Getúlio Vargas chega ao poder em nosso país. A capital de Goiás à época ficava localizada na região norte do estado, na Cidade de Goiás, construída em 1725, no auge do período minerador. A partir do advento da República, o Brasil passa a viver o período das grandes oligarquias rurais, e em Goiás não era diferente, com o poder estando concentrado nas mãos da família Caiado, “por meio da direção de Totó Caiado, que entre 1912 e 1930, comandou o Partido Democrata, fundado em 1909, como grande dirigente de sua comissão executiva” (RIBEIRO, 1998, p. 230).

---

<sup>34</sup> Ponto Cantado de Umbanda colhido em trabalho de campo realizado no Centro Espírita Raio de Luz, em Julho/2008.

A oposição era comandada, surpreendentemente, por outro Caiado: Mário Alencastro Caiado, que vinha de outro tronco familiar diferente do de Totó Caiado, tronco familiar que havia se unido à família Alencastro, dando origem à família Alencastro Caiado, que não eram considerados plenamente Caiados (RIBEIRO, 1998, p. 231). A partir de 1927, os conflitos entre os dois grupos familiares se acirram, com o rompimento definitivo entre Mário e Totó Caiado, e com a fundação pelo primeiro do jornal *Voz do Povo*, em torno do qual se aglutinavam os oposicionistas, entre eles o médico Pedro Ludovico Teixeira.

Com a revolução de 1930 e a ascensão ao poder de Getúlio Vargas, organizou-se a Aliança Liberal em Goiás, composta por Pedro Ludovico Teixeira, Mário Alencastro Caiado e Emílio Póvoa, que derrotaram Totó Caiado e assumiram o poder em Goiás, sendo Pedro Ludovico nomeado pelo presidente como interventor federal no estado ainda naquele ano. Pedro Ludovico sabia que mesmo derrotados, os Caiado tinham grande influência política em Goiás, principalmente no interior. Entre 1930 e 1933, o então interventor iniciou uma campanha para construir uma nova capital no estado.

O discurso da Marcha para o Oeste, “movimento desenvolvimentista, liderado pelo Presidente Getúlio Vargas, que buscava conquistar e incorporar regiões brasileiras distantes dos grandes centros urbanos, as chamadas regiões fronteiriças” (SILVA, 2006, p. 18), foi incorporado por Pedro Ludovico na defesa da construção de uma nova capital para o Estado nos debates políticos entre mudancistas e antimudancistas. Entre os motivos apontados para a mudança, antigas críticas à Cidade de Goiás foram resgatadas, considerada como uma cidade estancada no tempo:

Sem o crescimento dos serviços urbanos citados, sem uma mentalidade que seguisse as transformações pelas quais passava o país, sem dar mostras de que o progresso de todo o Estado era uma preocupação e a modernidade uma meta. A capital de Goiás estava, enfim, distante do capital (CHAUL, 2001, p. 169<sup>35</sup> *apud* SILVA, 2006, p. 19).

À Cidade de Goiás, portanto, foram associados e reforçados os conceitos de atraso e arcaísmo. Várias administrações anteriores a 1930 já haviam alegado que haviam outras cidades no estado em melhores condições de abrigar o poder político:

Em virtude do homem que abrigava, das condições topográficas, do clima, da escassez de recursos naturais, em especial a água, Vila Boa não poderia

---

<sup>35</sup> CHAUL, N. N. F. *Goiás: Identidade, Paisagem e Tradição*. 1 ed. V. 1.500. Goiânia: UCG, 2001. (268 p.).

oferecer, para os novos grupos políticos em ascensão, condições favoráveis para continuar a sediar a capital de um estado em vias de desenvolvimento (SILVA, 2006, p. 20).

No fundo os reais motivos da transferência diziam respeito às disputas políticas entre Pedro Ludovico e o grupo dos Caiado, que tinham grande poder político na antiga capital, mesmo porque, apesar de todos os discursos, o local escolhido para a construção da nova capital não apresentava tão melhores condições em relação à Cidade de Goiás. A principal meta do interventor era afastar o poder da então capital, onde os Caiado ainda exerciam uma forte influência política, e centralizá-lo em uma nova capital a ser construída, objetivos que são atingidos com o início da construção de Goiânia em 1933. O local escolhido para sua construção fora as imediações da cidade de Campinas. Localizada no centro-sul do estado, a pequena cidade gozava de fama de “lugar saudável, quase bucólico, de clima bom” (OLIVEIRA, 1999, p. 35).

Assim, de 1933 até 1937 ocorreu a construção da nova capital, Goiânia, cidade planejada para 50 mil habitantes. Em 1937 foi realizada a transferência definitiva da capital, da Cidade de Goiás para a cidade recém-construída. A nova cidade cresceu rápido,

em 1940, a população urbana da cidade era de 18.889 habitantes; destes mais de 60% residiam no Bairro de Campinas. Em 1950, a população urbana da cidade era de 40.333 habitantes; em 1955, era de 74.781. Já em 1960, a população urbana elevou-se para 133.462 habitantes (OLIVEIRA, 1999, p. 48).

Goiânia era uma cidade que aglutinava em torno de si o imaginário de cidade moderna. Enquanto a Cidade de Goiás representava o atraso e o arcaísmo, Goiânia era caracterizada como símbolo do progresso e do desenvolvimento, principalmente econômico, como atestam os próprios relatórios enviados por Pedro Ludovico a Getúlio Vargas nesta época, que se referia à cidade como “progressista”, “projetada e edificada sob a mais rigorosa e atenta assistência técnica, dotada de todos os benefícios que a moderna ciência urbanista proporciona”<sup>36</sup>.

Por ser uma cidade planejada, a população de Goiânia foi formada maciçamente por imigrantes do interior de Goiás e de outros estados, principalmente Minas Gerais, Bahia e São Paulo (OLIVEIRA, 1999, p. 75). “Atraídos pelas promessas de enriquecimento e doação de lotes, sem uma formação profissional definida, mudaram-se para o descampado goiano” (SILVA, 2006, p. 26), formando assim as primeiras

---

<sup>36</sup> Pedro Ludovico Teixeira, 1939 p. 28. In: SILVA, 2006, p. 22.

invasões. Portanto, Goiânia era uma cidade que crescia a passos largos, e já começava a sofrer os problemas das grandes cidades: inchaço populacional, que levava às invasões e à falta de infra-estrutura nestes novos aglomerados urbanos que surgiam.

### 3.2. O Espiritismo em Goiânia

Segundo o primeiro plano diretor de Goiânia, elaborado por Atílio Correia Lima e Armando Godoy entre os anos de 1933 e 1935, dentre os espaços religiosos só havia lugares destinados a templos católicos, sendo a principal delas a Igreja Nossa Senhora Auxiliadora, na então cidade de Campinas. Não havia qualquer outra menção a templos de religiões não-católicas, porém isto não significa que elas não existiam.

O Espiritismo é um exemplo. A religião, que havia chegado ao Brasil no ano de 1865 no Rio de Janeiro, já era conhecida da camada média brasileira e já contava com grandes expoentes como o médico e político Dr. Adolfo Bezerra de Menezes, e o professor Eurípedes Barsanulfo. Em 1881 foi realizado o I Congresso Espírita Brasileiro, e em 1884 surgiu a FEB, Federação Espírita Brasileira, fatos que vieram consolidar a nova religião em nosso país.

Em Goiás a chegada do Espiritismo se deu ainda em meados do século XIX,

com um grupo de senhoras da antiga capital que se reuniam junto a um Frei dominicano, D. Raimundo Maimoré, para as primeiras sessões experimentais em suas casas (GUILLARDUCCI, 2003). Já a primeira entidade espírita juridicamente regulamentada data de 1924, chamando-se Centro Espírita “Amigo dos Sofredores”, ainda em Goiás, a antiga capital do Estado, casa que enfrentou por diversas vezes a hostilidade da sociedade vilaboense e outros segmentos religiosos da cidade (CASTRO, 1995<sup>37</sup> *apud* BRUZADELLI, 2008, p. 136).

Ao mesmo tempo era fundado no interior do Estado de Goiás, numa região rural, o Centro Espírita “Luz da Verdade”, que daria origem à cidade de Palmelo, sendo considerado como o primeiro município espírita do mundo (BRUZADELLI, 2008, p. 136). Vê-se assim que havia já na Cidade de Goiás e em outros lugares do estado a presença da doutrina espírita de base kardecista. Também a cidade de Goiânia receberia adeptos desta religião, e não tardou para que o primeiro centro espírita fosse inaugurado na cidade. Em 1938 foi fundado na nova capital o Centro Espírita Estudantes do Evangelho, casa que se preocupava “em colocar em prática os estudos das bases

---

<sup>37</sup> CASTRO, Silvia Alessandri M. *Irradiação Espírita Cristã – Memórias*. Goiânia: Ed. Kelps, 1995.

‘científicas, filosóficas e religiosas’ do espiritismo e, principalmente, a prática da caridade, um dos ideais espíritas para a salvação” (BRUZADELLI, 2008, p. 136).

A partir da década de quarenta, dois importantes veículos de divulgação da doutrina espírita surgiram em Goiânia. Em 1943 foi fundada a Agremiação Espírita Dr. Adolfo Bezerra de Menezes. Logo depois surge o primeiro jornal espírita de Goiás, o *Goyaz Espírita*. Esse jornal que, entre outras coisas, divulgava “reuniões espíritas e textos referentes à doutrina para a defesa das acusações de práticas de ‘macumba’ (num texto repetido em várias edições, em que se afirma que no ‘espiritismo não há velas’ e não ‘se pratica o mal’)” e atacava “diversas vezes outras religiões, especialmente a católica que era acusada de ser ‘aliada do estado’” (BRUZADELLI, 2008, p. 137).

Percebe-se assim que, desde o início, uma característica do espiritismo goianiense era a sua preocupação em diferenciar-se das práticas consideradas “não-recomendadas”<sup>38</sup>, a que eles se referiam pelo termo genérico de macumba. Tais idéias se coadunavam com a visão e preocupação que os espíritas brasileiros tinham, em outras capitais onde esta religião já se estabelecera a mais tempo, de se diferenciarem e até mesmo combaterem as práticas afro-brasileiras.

Como vimos no capítulo anterior, na década de quarenta a Umbanda já havia se estabelecido no país, contando já com federações no Rio de Janeiro, e tendo realizado seu primeiro congresso nacional em 1941, portanto, já era religião conhecida dos brasileiros. Daí a preocupação dos goianienses em se diferenciar de tais práticas, o que demonstra, aliás, que se o citado jornal se preocupava em denunciar as práticas de “macumba”, provavelmente era porque na nova capital já começavam a aparecer os primeiros representantes deste tipo de práticas.

As duas casas espíritas já citadas, juntamente com outras recém fundadas, como “Paz em Jesus”, “Amor, Caridade e Luz”, “Grupo Ismael”, “Amor e Caridade”, “Centro Santo Agostinho” e a “Escola Caibar Schutel” organizam a Primeira Semana Espírita de Goiânia, nos dias 21 a 27 de dezembro de 1947. (...) Da necessidade de aglutinação de ideais surge, no dia 3 de outubro de 1950, a “União Espírita Goiana”, na já citada Agremiação “Dr. Adolfo Bezerra de Menezes”, que buscava exercer no Estado as mesmas atribuições da FEB no que tange o país inteiro (BRUZADELLI, 2008, p. 137).

Esta União Espírita Goiana mais tarde deu origem à Federação Espírita do Estado de Goiás (FEEGO), que em 1992 se constitui em sua sede própria, localizada no Setor Sul. É interessante notar como, apesar de combater o que chamava vulgarmente

---

<sup>38</sup> Termo utilizado pelo Sr. Air Gomes, em entrevista concedida a mim no dia 29/03/08.

de “macumbaria”, o movimento espírita que deu origem à União Espírita Goiana recebeu a participação de um grupo de umbandistas, que nossas fontes apontam como os pioneiros da religião em Goiânia, e que haviam fundado aqui o Centro Eclético Espiritualista Tenda do Caminho, conforme veremos a seguir.

### 3.3. Surgimento da Umbanda em Goiânia

As origens da Umbanda em Goiânia remontam ao final da década de quarenta, e têm como personagens principais alguns membros da classe média goianiense. Entre eles destacam-se a Sra. Maria Antonieta Alessandri, o Dr. Colombino Augusto de Bastos, o Sr. Francisco Ribeiro Scartezini, Sr. Glauco Baiochi, Sr. Algenor Cupertino e Sra. Nostalgia de Moraes, entre outros. Este grupo costumava fazer reuniões semanais, revezando ora na casa de um, ora na casa de outro.

Sobre este período a Sr<sup>a</sup> Maria Antonieta Alessandri conta que havia acabado de se mudar de Minas Gerais para Goiânia com seu marido, o médico Dr. Clóvis Figueiredo, quando conheceu o Dr. Colombino e seu grupo. D<sup>a</sup> Antonieta, como é mais conhecida, já era de família espírita, tendo sua família sido responsável, inclusive, pela fundação de importantes instituições espíritas em sua cidade natal, Monte Alegre, segundo relato da própria D<sup>a</sup> Antonieta.

Ela se casou em 1945 com o Dr. Clóvis, e no ano seguinte se mudaram para Goiânia, fixando residência na rua sete, no bairro central da capital, como conta a própria D<sup>a</sup> Antonieta:

Quando nós mudamos aqui pra casa, morávamos na rua sete, fiquei conhecendo o engenheiro Dr. Colombino e outras pessoas também, outro engenheiro, outro médico, que reuniam-se sozinhos eles pra estudar. Aí eu fui pra lá “ó, eu também sou espírita, quero fazer parte”. Ia na casa dum, na casa doutro, eu falei “ó gente, já que tá desse jeito, vamos fundar uma casa de reunião”. Aí não tinha dinheiro pra comprar, porque tava começando. O Clóvis, meu marido, tinha me dado de presente um lote, lá na Vila Nova, aí eu falei pro Clóvis – a melhor pessoa do mundo que eu conheci foi meu marido – falei “Clóvis, eu posso dar o lote que você me deu pra fazer o centro espírita?” ele falou “ó, o lote é seu, você faz o que você quiser”. Aí eu dei o lote lá da Irradiação, que hoje é aquela casinha né<sup>39</sup>.

Tal lote ficava localizado na Rua 201, que hoje se chama Av. Colombino de Bastos, n<sup>o</sup> 232, Setor Vila Nova. Assim, em 1953 foi construída a sede definitiva do

---

<sup>39</sup> Entrevista com D<sup>a</sup> Antonieta realizada por mim em 12/11/08.

Centro, que recebeu o nome de Centro Eclético Espiritualista Tenda do Caminho. Apesar da forte orientação kardecista, o centro realizava trabalhos dentro da Umbanda, inclusive com a realização de curas. O primeiro presidente da instituição foi o Dr. Colombino, que permaneceu à frente do Centro até sua morte em 1958, quando a D<sup>a</sup> Antonieta assumiu a presidência da casa.

Mas que tipo de Umbanda era praticado neste primeiro centro fundado na capital goiana? Como vimos nos capítulos anteriores a Umbanda é uma religião bastante diversificada, apresentando características diferentes que variam de centro para centro. Segundo os relatos de D<sup>a</sup> Antonieta, a Tenda do Caminho praticava o que ela chama de “Umbanda Branca”. Este termo é bastante utilizado para se referir a uma Umbanda com forte influência kardecista, como já vimos, e na qual a presença da doutrina espírita condiciona o trabalho espiritual. Segundo palavras da própria D<sup>a</sup> Antonieta,

era uma Umbanda assim, trabalhava para despertar a pessoa para o estudo do evangelho, tinha uma outra formação. Então nós tínhamos casos de curas impressionantes, que a Umbanda é capaz de fazer e Centro Espírita não sei se faz. Mas como o objetivo era divulgar o evangelho, a gente já tinha estudado o evangelho lá, aos poucos foi mudando, mudando, e quando eu dei meu lote pra fazer aqui, o centro de Umbanda foi prum lado e a Irradiação foi pro outro. (...) A Umbanda trabalhava com uma equipe de espíritos mais ligados à Umbanda, por exemplo, entre os índios, tem curadores... eles então atuavam lá. Eu vi muita cura também viu. Agora não é só curar a pessoa, é despertar para a realidade da vida. Essa é a coisa mais importante que tem<sup>40</sup>.

Percebe-se pelo depoimento da fundadora o forte papel que desempenha o estudo do evangelho para ela. Este é um dos princípios do Espiritismo de orientação kardecista: o estudo constante para que a pessoa possa evoluir, tanto intelectualmente quanto espiritualmente. Portanto, podemos ver que havia já neste primeiro grupo que funda a Umbanda em nossa cidade uma preocupação constante com a divulgação do evangelho e da doutrina espírita, que os levará a adotar definitivamente a religião espírita, como veremos adiante.

Ao mesmo tempo há a questão da cura, que estava bastante presente nos primeiros trabalhos do grupo, característica também que é constante tanto em terreiros de Umbanda quanto em Centros Espíritas. Aliás, esta é uma das principais características que levam muitas pessoas a recorrer a estas religiões, a busca de aliviar males de saúde, como demonstram vários estudos já realizados sobre o tema<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Entrevista com D<sup>a</sup> Antonieta realizada por mim em 12/11/08.

<sup>41</sup> Cf. maiores detalhes em: CAMARGO, 1961; MACHADO, 2003; NOGUEIRA, 2005.

A Tenda do Caminho durou até o ano de 1962, quando resolve deixar a Umbanda de lado e dedicar-se apenas ao estudo e divulgação da doutrina kardecista, além de fazer inúmeras obras sociais. Houve, inclusive, a mudança no nome da instituição para Irradiação Espírita Cristã, nome que segundo D<sup>a</sup> Antonieta foi sugerido pelo próprio Chico Xavier, o mais importante médium espírita que tivemos em terras brasileiras.

Mas nem todos os membros da Tenda do Caminho foram de acordo com a mudança. Um grupo liderado pela médium conhecida como D<sup>a</sup> Didi não concordou com a retirada dos trabalhos de Umbanda da instituição, e descontente resolveu se mudar e fundar um centro em outro ponto da capital. Assim surgiu o Centro Espiritualista Irmãos do Caminho, que manteve os trabalhos de Umbanda, mas sem deixar de lado a forte orientação kardecista, como nos explica o atual presidente da casa, Sr. Air Gomes:

porque houve na realidade uma cisão dentro do processo, e um grupo de médiuns saíram de lá [da Tenda do Caminho] e fundou um centro para atividade da Umbanda, que ela foi naquela época praticamente excluída do processo lá das atividades da Tenda do Caminho, então eles resolveram desligar uma coisa da outra e fundou-se o centro Irmãos do Caminho, e a Tenda do Caminho passou a se chamar Irradiação Espírita Cristã, lá com a Dona Antonieta Alessandri<sup>42</sup>.

O trabalho no centro Irmãos do Caminho manteve os moldes da antiga Tenda do Caminho, ou seja, um trabalho que mesclava as curas da Umbanda com a divulgação da doutrina kardecista, como já descrevemos no primeiro capítulo deste trabalho. Pela história da Tenda do Caminho podemos perceber como os adeptos desta religião transitavam dentro daquilo que convencionamos chamar de “Rizoma Umbandista”, conforme seus interesses. A forte influência do Kardec ismo está sempre presente, e não é raro que Centros Espíritas se transformem em Terreiros de Umbanda e vice-versa, contribuindo para isto apenas as vivências e experiências de cada membro do centro ou terreiro em questão<sup>43</sup>.

No caso aqui analisado, por exemplo, vê-se claramente que a prioridade do grupo fundador da Tenda do Caminho não era a parte de curas, mas sim a parte doutrinária da religião, conforme podemos perceber pelo depoimento de uma de suas fundadoras. Outro ponto forte desta instituição, que posteriormente veio a se constituir como a Irradiação Espírita Cristã são as obras sociais. Ao longo de seus anos de

---

<sup>42</sup> Entrevista com Sr. Air Gomes, realizada por mim em 29/03/08.

<sup>43</sup> Cf. CAMARGO, 1961.

existência, a instituição construiu várias creches, uma escola, um abrigo para cuidar de pessoas idosas, entre outras instituições, que hoje são mantidas e administradas pela própria Irradiação, constituindo-se em um vasto trabalho social.

Assim, em nome de uma divulgação da doutrina espírita e da realização do trabalho social, o grupo em questão optou por deixar a Umbanda, enquanto que outro grupo que preferia manter as características iniciais dos trabalhos se desligou, fundando um novo centro para a execução de seus trabalhos espirituais, onde continuaram a praticar a Umbanda.

A partir da década de sessenta, inúmeras casas de Umbanda começaram a surgir na capital goiana. Em 1965 foi fundado o Centro Espírita São Sebastião, de D<sup>a</sup> Geraldina Barbosa, no Setor Pedro Ludovico. Segundo estudo realizado por Raquel F. Ricardo,

o Centro Espírita São Sebastião de Dona Geraldina Barbosa foi fundado em 1965, tendo 43 anos de existência [até 2007], e é o templo mais antigo localizado até o momento [na região sul de Goiânia]. O Centro é denominado como Umbanda Branca Esotérica da Comunhão do Pensamento, da linha de Oxalá do Caboclo Pajé de Flexeiro, o guia que orienta a casa. Dona Geraldina passou por inúmeras dificuldades antes de conseguir uma casa própria. Morava de aluguel no Setor Ferroviário até saber que no Setor Pedro Ludovico vendiam-se lotes invadidos por preços irrisórios. Comprou o seu e logo depois houve uma intervenção da prefeitura para regularizar as invasões, foi quando deslocaram os moradores para o chamado “baixo Pedro Ludovico”, a parte do setor que se aproxima mais das margens do córrego Botafogo e do Jardim Botânico (RICARDO, 2007, p. 12).

Apesar de adotar a denominação de Centro Espírita, o trabalho no São Sebastião é na verdade de Umbanda. Os trabalhos apresentam como principais características a dança, os cantos (pontos cantados), os símbolos (pontos riscados), a farta decoração (utilização de estátuas e quadros que representam os Orixás e Guias – entidades da Umbanda), a utilização por parte das entidades de certos elementos dentro do ritual, como bebidas alcoólicas, charutos, cigarros, velas, folhas de plantas consideradas sagradas (arruda, guiné, etc.), entre outros.

Dois anos depois surgiu outra importante casa de Umbanda na cidade, o Centro Espírita Anjo Ismael, fundado pelo Sr. Luís Fernandes Salles e que se localizava no Setor Ferroviário. É o próprio Sr. Luís quem nos conta como foi a fundação do centro:

Em sessenta eu comecei a ter contato, né, aos catorze anos, com a Umbanda, e tinha uma senhora aqui que tinha um terreiro praticamente costa a costa comigo, que era o Centro Espírita Mãe Iemanjá, da senhora Marília, que é uma

das fundadoras da federação também. (...) Bom, nesse período de sessenta até sessenta e sete eu prevaleci nesse centro e em 1967 nós resolvemos fundar o centro que hoje que eu dirijo que é o Centro Espírita Anjo Ismael. (...) Em sessenta e sete, é, a cinco de janeiro de mil novecentos e sessenta e sete<sup>44</sup>.

O próprio Sr. Luís nos dá informação que na ocasião da fundação de seu Centro, ele freqüentava outra casa de Umbanda, chamada Centro Espírita Mãe Iemanjá, provavelmente, fundada na década de sessenta. Em outro trecho da entrevista o Sr. Luís nos dá maiores detalhes de seu envolvimento com este terreiro:

No espaço do meu envolvimento com a Umbanda foi através da minha mãe, porque minha mãe era “kardequiana”, (...) quando eu cheguei de Anápolis, que eu falei da senhora que estava perto de nós, em sessenta, que tinha o Centro Espírita Mãe Iemanjá e (...) eu chegava a noite da escola e ia buscar a chave né, chegava lá eles estavam em sessão e aquilo me trouxe assim uma recusa, né, porque (...) eu e minha mãe, nós tínhamos o Kardec, hoje é o Centro Espírita Luz e Vida que fica ali na avenida Contorno, onde era de seu Romeu. [Eu falei:] “Uai, mãe, mas é diferente, né, onde a senhora tá praticando é diferente, é uma coisa muito diferente”. E comecei a questionar e comecei a impor ali uns seis meses. (...) Eu me aproximei ali, fui tentando me aproximar. E começava a ficar ali sentado, aí eu passei a cambonear, né, a função é cambonear, que é o assistente das entidades, Caboclo, Preto Velho, levar um cachimbo, levar um charuto, aquele que é o confidencial das entidades, né, aquele que a entidade conversa, explica o que deve ser feito. E naquele período eu fui me adaptando com a Umbanda, né, fui me envolvendo com ela, fui passando um período. (...) Eu estava com dezessete anos quando o mentor espiritual da Casa, que era o pai Emmanuel, me chamou e me coroou, né, na Umbanda “eu quero que você assuma a responsabilidade”. Então, eu com dezessete anos e servia a incumbência de dirigir a Casa dele. (...) Então foi quando em sessenta e sete há um problema no Mãe Iemanjá, lá entre eles mesmo. Aí eles pararam o templo e foi quando nós saímos do templo e fomos fundar o Anjo Ismael<sup>45</sup>.

A descrição do envolvimento de Sr. Luís com a Umbanda demonstra uma transição comum entre adeptos ou simpatizantes do Espiritismo de base kardecista e da Umbanda, demonstrando que há um fluxo entre as duas religiões, que ao longo da história tiveram uma forte ligação, como vimos no segundo capítulo. A influência do Kardecismo para a fundação da Umbanda, e o caráter relativamente aberto de ambas, muitas vezes não exigindo que o freqüentador-leigo se torne necessariamente um adepto da religião, facilita este trânsito.

Em estudo anterior realizado em 2005 na cidade de Goiânia (NOGUEIRA, 2005), constatamos que era bastante comum na Umbanda freqüentadores que se diziam católicos, mas que procuravam a Umbanda em busca de solução para algum mal-estar físico ou psicológico, conforme concluímos neste estudo:

---

<sup>44</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

<sup>45</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

A Umbanda, portanto, apresenta uma diferença em relação a outras religiões, e até mesmo em relação ao Candomblé. Tal diferença se constitui na não obrigatoriedade de que o freqüentador estabeleça um vínculo mais profundo com a religião. (...) A pessoa pode ir ao centro de Umbanda, conversar com as entidades, pedir auxílio a elas, sem que seja necessário qualquer ritual iniciático [na maioria dos casos], e voltar pra casa sem a obrigatoriedade de retornar ao centro. Se retorna é apenas porque se identifica com o culto ou vê na Umbanda uma ligação maior com o mundo sobrenatural através do contato com as entidades. Mas em nenhum momento lhe é exigido que abandone sua prática religiosa original para freqüentar a Umbanda (NOGUEIRA, 2005, p. 67).

Tal característica pode ser observada também nos centros kardecistas, o que faz com que o trânsito religioso entre estas duas religiões, tanto de fiéis quanto de centros, como foi o caso da Tenda do Caminho, se faça constante. Este é o caso também do Sr. Luís, que vindo de uma filiação kardecista por parte de sua mãe, muda para a Umbanda após conhecer um centro que trabalhava com esta religião. A mudança, no entanto, não se dá de forma fácil, o que percebemos quando ele afirma que no início os trabalhos no novo centro lhe trouxeram uma “recusa”, em decorrência de sua formação kardecista. Somente depois de algum tempo de adaptação que ele pôde se dedicar aos trabalhos nesta casa, inclusive fazendo parte da corrente, executando a função de Cambono, cargo de quem não incorpora, ou seja, não recebe entidades para atender às pessoas, mas sim ajuda as entidades incorporadas levando os instrumentos que elas possam necessitar como charutos, velas, bebidas etc.

Após sete anos trabalhando neste centro, ele resolveu abrir seu próprio terreiro, em virtude de desentendimentos na antiga casa, que parou de funcionar por um tempo. Assim surgiu o Centro Espírita Anjo Ismael, localizado inicialmente no Setor Ferroviário, e mudando depois, na década de setenta, para o Jardim Goiás, onde se encontra atualmente. A fundação e a escolha do nome foram descritas pelo Sr. Luís da seguinte forma:

Quando nós estávamos formando o grupo, ele [o Caboclo Ubirajara, guia-chefe do grupo] sentiu que não era um Caboclo de grupo, quer dizer, [de] trabalhos que nós chamamos trabalhos de quintal, trabalhos só de família, né. Então ele falou: “ou vocês dissolvem o grupo ou vocês me levam para uma casa maior para que eu possa praticar a nossa caridade”. Bom, aí nós reunimos no dia dezenove de Janeiro, num domingo, as dezesete horas, né, a maior parte do grupo pra escolher [o nome da nova casa]. E nós tínhamos um senhor, já falecido, o Sr. Sinval, no momento da abertura ele falou: “olha, eu vejo a imagem de um aspecto de um ‘ectoplasma’ espiritual de um arcanjo, tá aqui”. Mas nós não tínhamos contato com anjo, né, e aí, bom, aí veio aquela idéia: anjo? Aí, na democracia, fomos para a votação de qual o nome que ia prevalecer na nossa Casa. E eu fui o único que votei o nome Centro Espírita

Caboclo Ubirajara, o restante, todos votaram no Arcanjo Ismael, foi o que prevaleceu, o nome Anjo Ismael na nossa Casa<sup>46</sup>.

Assim surgia o Centro Espírita Anjo Ismael, fundado por um grupo liderado pelo Sr. Luís Fernandes Salles. Neste período surgiram várias outras casas de Umbanda na capital goiana, e o Sr. Luís resolveu convidar vários representantes e presidentes destas casas para discutirem a fundação de uma instituição que defendesse os interesses dos Umbandistas. Desse modo, no dia 15 de dezembro de 1968 aconteceu a I Reunião dos Presidentes de Centros Umbandistas da Capital, como foi descrita na ata desta reunião, que aconteceu no Salão Nobre da Agremiação Espírita Dr. Adolfo Bezerra de Menezes, sito à rua Contorno, nº 93, Bairro Popular, em Goiânia. Nesse mesmo local, dezessete anos antes, havia surgido o núcleo da União Espírita Goiana, que mais tarde se transformaria na Federação Espírita do Estado de Goiás (FEEGO).

Participaram desta primeira reunião os representantes de nove casas de Umbanda, sendo elas: Centro Espírita Anjo Ismael, Agremiação Espírita Dr. Adolfo Bezerra de Menezes, Centro Espírita Mãe Iemanjá, Tenda Espírita Três Poderes, Tenda Humilde Camírio Castelo Branco, Tenda Espírita Pai Xangô, Sociedade Evangélica de Umbanda, Centro Espírita Ogum Iemanjá e Centro Espírita Ogum Beira-Mar. Na ocasião foi eleita uma diretoria provisória para a instituição que viria a ser a Federação de Umbanda do Estado de Goiás, cujo presidente ficou sendo o próprio Sr. Luís.

A segunda reunião foi realizada no dia 26 de dezembro do mesmo ano, e foi apresentado pelo Sr. Luís um estatuto para a nascente federação. Entre outras coisas, havia uma preocupação geral, expressa pela declaração do Sr. Francisco Ferraz de Lima, presidente da Agremiação Dr. Adolfo Bezerra de Menezes, com os Centros “que não agem dentro do ritual, tendo alguns que cobram por intermédio de fichas, o passe recebido, e que uma atitude benéfica da federação consistirá justamente em evitar estas faltas”<sup>47</sup>. A Federação, portanto, já nascia com uma incumbência fiscalizadora, que era de regular a conduta dos centros e terreiros da capital em relação àquilo que era considerado como “excessos”, como a cobrança pelos serviços espirituais prestados.

Tais preocupações condiziam com uma tendência do movimento federativo em todo o país. Por ser uma religião que não apresenta um código doutrinário e ritualístico rígido e fixo, os presidentes de centros e chefes de terreiros acabam tendo bastante

---

<sup>46</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

<sup>47</sup> Ata Extraordinária de Reuniões dos Presidentes de Centros Umbandistas da Capital de 26/12/68. In: 1º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 15/12/68.

liberdade para “criar” seu ritual da maneira que achar melhor. Claro que na maioria das vezes os rituais são realizados tendo como modelos outros rituais já existentes. Mas não é raro, por exemplo, vermos a incorporação de outros elementos a este ritual, como é o caso das religiões da Nova Era, já analisados em nosso primeiro capítulo.

Assim, há uma gama enorme de práticas ritualísticas singulares dentro do universo umbandista. E é exatamente com um sentimento de unificação desta religião, entre outras coisas, que surgem as federações em todo o país. Inúmeras tentativas de criar uma doutrina e uma ritualística única para a religião umbandista foram feitas, como demonstram os congressos de Umbanda realizados em São Paulo e Rio de Janeiro.

Em 1976 [por exemplo], realizou-se o II Seminário Paulista de Umbanda, desta vez com uma ambição maior, a de padronizar as chamadas “sete linhas da Umbanda”. (...) Ela não prevaleceu nos terreiros, que continuaram a adotar as linhas segundo as concepções particulares de seus pais-de-santo. O mesmo que ocorreu, aliás, com a padronização das aberturas e encerramentos das giras propostas no I Seminário (NEGRÃO, 1996, p. 114).

Tais tentativas de padronização da ritualística umbandista, no entanto, nunca vingaram dentro dos terreiros, que continuavam realizando seus rituais dentro do que os líderes de terreiros e pais-de-santo consideravam como sendo o correto. Por vezes estas tentativas de padronização atendiam a necessidade de moralizar os rituais umbandistas realizados, nos quais eram comuns, por exemplo, a cobrança dos serviços espirituais prestados, ou a utilização da religião “para a obtenção de vantagens pessoais” (NEGRÃO, 1996, p. 118). Essas atitudes eram vistas pela maioria das Federações como sendo contrárias à verdadeira religião Umbandista, a qual é regida pelo princípio da caridade, influência esta, aliás, que vinha do cristianismo e da própria doutrina kardecista.

No I Congresso Paulista de Umbanda, por exemplo, realizado em dezembro de 1961, foi assinada uma resolução que dizia ser a Umbanda “cristã, espírita-kardecista, ecumênica e moralizada”. Assim, “com sua cristianização e moralização, não mais representaria a Umbanda qualquer perigo, devendo, portanto, serem removidas as restrições legais à sua prática” (NEGRÃO, 1996, p. 94). Tais preocupações tinham como principal objetivo afastar da Umbanda toda e qualquer prática considerada “perigosa” para a sociedade da época, e assim conseguir a aceitação social que ela tanto almejava.

A declaração da Umbanda como cristã e espírita-kardecista procurava vinculá-la às maiores religiões da época, e que gozavam de uma maior aceitação social. Além disto, declaravam-na como ecumênica, movimento que parte da Igreja Católica e que visa a boa convivência entre as diversas religiões cristãs; e o principal: moralizada, o que queria dizer que na verdadeira Umbanda não se encontravam práticas consideradas amorais, como a realização de trabalhos espirituais que visassem prejudicar outras pessoas. Concluía o documento que a Umbanda não representava nenhum “perigo” à sociedade e, portanto, não tinha porque haver restrições à sua prática, já que nesta década a Umbanda continuava sendo perseguida, principalmente pela imprensa, como o jornal *O Estado de S. Paulo*, e pelo catolicismo.

Como vimos no segundo capítulo, estas iniciativas levaram, por exemplo, ao fortalecimento do mito fundador da Umbanda, e de sua história mítica vinculada às religiões da lendária Atlântida e da Lemúria, idéias que se inseriam no ideal civilizador do Estado Novo, o qual procurava fundar a nova nação brasileira desvinculada de tudo o que considerava “atrasado” e “bárbaro”. Não seria diferente com a Federação em Goiás, que ao longo de toda sua existência demonstrava de forma clara sua preocupação com a realização, por parte dos terreiros, de práticas consideradas condenáveis, e assim exercia uma fiscalização constante destes terreiros para coibir tais práticas, como veremos adiante.

Outra preocupação expressa nestas primeiras reuniões dos presidentes de Centros de Goiás foi com a existência de uma Federação na cidade de Anápolis, chamada Federação Espiritualista de Umbanda Sete Luas Indú Cerami, que segundo informações fornecidas pelo próprio Sr. Luís F. Salles, atuava naquela cidade desde a década de cinquenta. Infelizmente não conseguimos maiores detalhes sobre esta Federação, que fora fundada e administrada pelo Sr. Benício Alves dos Anjos. O Sr. Luiz afirmou que tal federação não se prontificou a “colaborar com nossos trabalhos”, e que foi considerada não tendo os “requisitos suficientes”<sup>48</sup>.

Na reunião seguinte, realizada já em 1969, aos cinco dias do mês de janeiro, na sede do Centro Espírita Anjo Ismael, no Setor Ferroviário, foi feita a fundação oficial da instituição, com a leitura do estatuto elaborado pelo Sr. Luís Fernandes Salles, eleito na ocasião primeiro presidente do órgão. Nascia ali a Federação Umbandista do Estado de Goiás (FUEGO), ainda sem sede própria. Compareceram à reunião presidentes de

---

<sup>48</sup> Ata Extraordinária de Reuniões dos Presidentes de Centros Umbandistas da Capital de 26/12/68. In: 1º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 15/12/68.

dezenove Centros Espíritas, Tendas e Terreiros de Umbanda da capital e do interior do estado. A diretoria da Federação era composta de presidente e vice, secretários, tesoureiros e um conselho deliberativo e outro fiscal. Ficou decidido ainda que fosse cobrada uma taxa mensal de cada terreiro filiado, no valor de cinco cruzeiros novos.

A partir deste momento, portanto, esta Federação que surgia assumirá a função de controlar e ao mesmo tempo proteger os terreiros de Umbanda existentes. Durante toda sua existência, a atuação da Federação será marcada por estas características, sendo grande causa de conflitos e tensões entre ela e os seus terreiros afiliados. Nosso trabalho, agora, se volta para esta relação entre os terreiros e a nascente Federação, e como se deu a atuação dela ao longo de todo o período de sua existência, assunto que será nosso foco no próximo capítulo.

## CAPÍTULO IV

# A AÇÃO DA FEDERAÇÃO DE UMBANDA E CANDOMBLÉ DE GOIÁS (1969-1999)

A Federação umbandista goiana surgiu exatamente trinta anos depois de surgir a primeira Federação de Umbanda do país. Trata-se da União Espírita de Umbanda no Brasil (UEUB), surgida em 1939 no Rio de Janeiro. Tal União foi a responsável pela organização do I Congresso Espírita de Umbanda do Brasil, em 1941 na referida cidade, congresso no qual ficaram definidas as bases históricas e mitológicas da Umbanda, já analisadas em nosso capítulo anterior.

A partir desta data, várias Federações surgiram em todo o país. Em 1953 surgiram as primeiras federações em São Paulo, como a Fundação Umbandista do Estado de São Paulo (FUESP). Dentre as principais preocupações destas federações estava a codificação da doutrina e ritualística umbandista, percebida pelos vários congressos realizados no Rio e em São Paulo que apresentavam este objetivo; a proteção aos terreiros contra a ação de seus detratores, principalmente o Estado (pela ação da polícia), a Igreja Católica e a imprensa, que combatiam sistematicamente a prática umbandista em nome da paz e dos bons costumes; e por último existia uma preocupação em fiscalizar e normatizar os rituais realizados pelos diversos terreiros, para conter atitudes consideradas “abusos” ou contrárias aos “princípios” da religião, conforme já analisamos. Segundo Lísias Negrão,

as federações passaram, de certa forma, a incorporar as críticas que eram dirigidas à Umbanda. Procurando fugir aos seus estigmas de origem, tentaram extirpar de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro ou evidentemente negro (NEGRÃO, 1996, p. 86).

Em Goiás, a Federação surge num período em que o Brasil passava por um momento delicado de sua história. A chamada Revolução de 1964 inaugurou um período de perseguições e restrições dos direitos dos cidadãos, com o poder no país sendo assumido pelos militares. Paradoxalmente, a situação da Umbanda no país melhorou com o regime militar, como nos informa Lísias Negrão:

Apesar de instituir um regime ditatorial e implicar um rompimento com o populismo do período anterior, o golpe de 1964 não reeditou a prática repressiva contra os cultos afro-brasileiros do Estado Novo. (...) Com a

manutenção de eleições, mesmo que controladas e viciadas, para os postos executivos municipais e cargos legislativos, havia a necessidade de alguma manipulação de massas populares; não havendo como encontrá-las junto aos sindicatos e partidos por ele reprimidos, o regime aproxima-se das religiões populares. Data de 64 a inclusão da Umbanda no Anuário Estatístico do IBGE, o que indica claramente seu reconhecimento oficial (NEGRÃO, 1996, p. 96).

Tal aproximação do regime militar com a Umbanda, de certa forma, se dava pelos interesses citados por Negrão. Mas não era apenas isto, haja vista que as relações dos militares com as religiões afro antecederam ao regime militar. Pode-se perceber essas relações pela constante presença de militares na direção de importantes federações desta religião, tanto no Rio quanto em São Paulo, como o general reformado Mauro Rego Monteiro Porto, presidente da Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros, sediada no Rio de Janeiro; e o tenente-coronel Nelson Braga Moreira, presidente da Congregação Umbandista do Estado de São Paulo e do I Congresso Paulista de Umbanda.

O ano de 1968 é o ápice deste regime, marcado pelo recrudescimento da violência e das perseguições aos suspeitos de serem comunistas por meio do Ato Institucional Nº 5, ou simplesmente AI-5, considerado o mais abrangente e autoritário dos atos institucionais lançados pelos governos anteriores. Por outro lado, neste período a Igreja Católica cessava sua perseguição às religiões não-cristãs, como o Espiritismo e a Umbanda, depois do Concílio Vaticano II, que termina em 1965 com uma proposta de conciliação e aceitação por parte da Igreja. E é justamente neste contexto que surge a Federação Umbandista do Estado de Goiás em 1969. Para uma melhor análise e entendimento de sua trajetória, dividimos sua atuação em três períodos, denominados primeiro, segundo e terceiro períodos federativos, que passaremos a explorar a partir de agora.

#### **4.1. Primeiro Período Federativo (1969 - 79)**

Em seus dois primeiros anos de existência, o trabalho da Federação foi marcado pela busca por legitimidade, tanto perante os centros e terreiros existentes, quanto perante o Estado, em especial seus órgãos policiais; pelas dificuldades financeiras; e pelas brigas internas. A primeira delas foi a propósito da aprovação de seu estatuto, elaborado pelo fundador e presidente Sr. Luís Fernandes Salles. Após a análise e a discussão pelos membros da diretoria executiva do órgão, foram sugeridas algumas

alterações no referido estatuto. Essas alterações foram recusadas pelo presidente, que impôs a permanência do estatuto conforme ele havia sido elaborado. Tal fato gerou o desligamento de um dos membros do Conselho Deliberativo, Sr. Francisco Alves Rodrigues, por não concordar com o referido estatuto.

No início de 1970, outro desentendimento, desta vez entre o presidente da casa e o vice na ocasião, Sr. Walter Ferreira, fez com que este último fosse exonerado de seu cargo. Tudo começou na reunião de três de fevereiro, a primeira reunião ocorrida na nova sede da Federação, em casa alugada na 11<sup>a</sup> Avenida, N<sup>o</sup> 53, Setor Vila Nova. Segundo a ata desta reunião, que se destinava à aprovação da minuta do regimento interno da instituição, elaborada pelo Sr. Presidente,

após a prece de abertura recitada pelo irmão Emanuel Pereira Lima, deu-se início ao desenrolar dos trabalhos, tomando a mesa conhecimento da renúncia apresentada ao conselho deliberativo pelo irmão presidente (...) Após acaloradas discussões concordaram os presentes, depois de verificar a ausência de motivos para a apresentação da renúncia, vez que concluíram que o único móvel do gesto do irmão presidente fora um desentendimento com outro membro da diretoria, de caráter inteiramente particular, que nada tem a ver com a federação, que o citado irmão presidente seja reconduzido ao cargo que ocupava antes, depois de um pacto de harmonia com o irmão que ele supõe lhe tenha ofendido, em benefício do propósito da FUEGO<sup>49</sup>.

Os problemas internos, no entanto, não cessaram, e tiveram seu ápice na reunião de três de maio daquele ano, quando o irmão Walter foi acusado de lesar a Federação financeiramente. Segundo a ata dessa reunião,

conforme documento o Sr. Walter Ferreira lesou mais uma vez o estatuto da entidade como também burlou a diretoria deixando de pagar, como havia prometido, os CR\$ 70,00 [Cruzeiros] ao advogado Eugênio Rios Carneiro, dinheiro este que ele recebeu há muito para fazê-lo. A seguir foi apresentada à mesa uma carta do Centro Espírita “Anjo Ismael”, situado à Rua 67-A, n<sup>o</sup> 299, St. Ferroviário, e datada de 2 de maio de 1970, relatando e levando ao conhecimento da FUEGO a lesão sofrida e que foi praticada por um de seus membros, o qual é senão o vice-presidente Sr. Walter Ferreira. Ocorre que o Sr. Walter Ferreira, usando de uma procuração ilegal, retirou em nome dele, com um cheque nominal do Banco do Estado de Goiás n<sup>o</sup> 892558, no valor de CR\$ 400,00, datado do dia 24 de dezembro de 1969, esta quantia que é destinada ao Centro Espírita “Anjo Ismael”, o qual foi agraciado através da Secretaria de Serviços Sociais<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Ata da Reunião Extraordinária da Diretoria realizada no dia 03/02/70. In: 1<sup>o</sup> Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 15/12/68.

<sup>50</sup> Ata da Reunião Ordinária da FUEGO realizada em 03/05/70. In: 2<sup>o</sup> Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 21/02/70.

Depois de discutido o problema, a diretoria da entidade resolveu exonerar do cargo de vice-presidente o Sr. Walter Ferreira, pedindo que fosse enviado um ofício a ele e outro aos centros filiados comunicando a decisão e informando que a partir daquela data o irmão estava completamente desligado da entidade. Para evitar tais brigas, um dos irmãos chegou a pedir em reunião que “nas reuniões na hora dos debates, os irmãos o façam friamente evitando ataques direta ou indiretamente aos demais membros e irmãos da entidade”<sup>51</sup>.

Além destes problemas pontuais, era comum nas reuniões o Presidente ou outro membro da diretoria reclamar da “falta de ação de alguns membros”<sup>52</sup>, e também das constantes faltas à reunião por parte de vários deles, haja vista que várias reuniões e até mesmo assembléias gerais da instituição, ocasião em que eram convidados todos os centros filiados para comparecerem, eram canceladas por falta de quórum. Percebe-se assim que cisões e brigas internas dificultavam o trabalho da Federação, e contribuíam para que esta deixasse de exercer uma atividade mais sistemática junto aos terreiros da capital e principalmente do interior, como veremos adiante.

As dificuldades financeiras eram outro fator constante nestes primeiros anos de história da Federação. As principais reclamações eram em relação ao não pagamento em dia, por parte dos centros e terreiros filiados, das mensalidades cobradas pela Federação, e em relação à falta de organização da tesouraria, que muitas vezes não exercia um controle sobre a saída do dinheiro arrecadado. Tais dificuldades levaram, por exemplo, a inviabilizar a permanência da instituição no prédio que havia sido alugado para servir como sua sede provisória, fazendo com que em setembro de 1970 a Federação voltasse a funcionar em sua antiga sede, no Centro Espírita Anjo Ismael, no Setor Ferroviário.

Para tentar amenizar os problemas financeiros e ao mesmo tempo buscar legitimidade perante os terreiros da capital, a Federação exercia até certo ponto uma vigilância aos centros e terreiros existentes. Tal vigilância tinha como mote principal a fiscalização dos terreiros para descobrir aqueles considerados por ela como “ilegais”, ou seja, que ainda não haviam se filiado à Federação. Além disso, ela procurava cobrar dos terreiros já filiados o pagamento em dia de suas mensalidades, sob pena de terem seus terreiros fechados pela instituição, embora nas suas atas não conste nenhum caso em que isto tenha ocorrido:

---

<sup>51</sup> Ata da Reunião Extraordinária da FUEGO de 05/03/70. In: 2º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 21/02/70.

<sup>52</sup> Ata da Reunião Ordinária da Diretoria da FUEGO de 03/03/70. In: 2º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 21/02/70.

Ainda na presente reunião falou-se sobre o problema das mensalidades dos Centros, que por sinal a maioria deles se encontrava em atraso para com a FUEGO. Discutido o problema e de comum acordo, a diretoria da Federação achou por bem notificar os Centros, inclusive encaminhando a eles as mensalidades acumuladas, intimando-os a pagarem com um prazo estipulado, sob pena de terem seus terreiros fechados, caso não venham cumprir as determinações estabelecidas<sup>53</sup>

Na presente reunião ficou também estabelecido que esta Federação expedisse circular, convocando todos os Centros e Terreiros que se achavam funcionando irregularmente para se filiarem à Federação o quanto antes, sob pena de terem seus terreiros fechados caso isto não aconteça<sup>54</sup>.

Além disso, a Federação também tentava coibir as práticas consideradas “inadequadas” ou “fora do ritual da Umbanda” por parte destes terreiros. A seguir temos um exemplo das denúncias que eram feitas nas reuniões da Federação em relação a este assunto:

O irmão Walter Ferreira, vice-presidente da entidade falou sobre a desorganização reinante na Tenda Espírita Mãe Iemanjá e Avô Benedito, situado na rua 228, Nova Vila, esclarecendo ainda que a já citada Tenda Espírita está funcionando completamente alheia às normas do respectivo Ritual de Umbanda, necessitando de orientação importante, no tocante à ordem interna e ao desenvolver dos trabalhos espirituais<sup>55</sup>.

A denúncia de centros que funcionavam alheios “às normas do respectivo Ritual de Umbanda” era comum. Em outro caso parecido, um irmão denunciava a constatação de “chocantes irregularidades” que eram realizadas por um terreiro desta capital, denominado Templo de Oxalá. Tais denúncias tinham como objetivo proceder à moralização da religião, e possibilitar assim sua maior aceitação perante a sociedade. Por outro lado, a Federação buscava dar apoio aos seus filiados em relação a possíveis perseguições sofridas por eles. Este é o caso de um centro localizado na cidade de Paraíso do Norte, intitulado Centro Espírita Luz da Caridade, que enviou uma carta à federação:

comunicando que o delegado local proíbe os trabalhos espirituais naquele centro, e ao mesmo tempo solicitando providências junto à federação. O Sr. Presidente da federação, logo entrou em contato com as autoridades

---

<sup>53</sup> Ata da Reunião Ordinária da FUEGO realizada em 31/05/70. In: 2º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 21/02/70.

<sup>54</sup> Ata da Reunião Extraordinária da FUEGO realizada em 11/06/70. In: 2º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 21/02/70.

<sup>55</sup> Ata de Reunião Extraordinária da Diretoria da FUEGO realizada em 06/05/69. In: 1º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 15/12/68.

competentes desta capital, ao qual obteve de imediato, a liberação dos trabalhos no referido centro<sup>56</sup>.

O contato da Federação com os órgãos policiais era constante. Desde o início de seus trabalhos a instituição buscava enviar ofícios e cartas às delegacias e órgãos que cuidavam da segurança pública, comunicando de sua existência e solicitando a cooperação deles, tanto na fiscalização dos terreiros irregulares quanto na liberação dos filiados, como podemos perceber no trecho abaixo:

A seguir, a diretoria da FUEGO atendeu a um de seus filiados, o Centro Espírita São Sebastião da cidade de Itapuranga-GO, contra algumas irregularidades que vem surgido contra este centro, por algum arruaceiro, expedindo na oportunidade ofício ao exmo. Sr. Juiz de direito e delegado de polícia, respectivamente, daquela cidade. Encaminhou-se também na oportunidade ofício ao Sr. Delegado de polícia da cidade de Inhumas, fazendo-o ver da legalidade da FUEGO e de seus filiados, e exigindo desta autoridade toda cobertura diante dos filiados naquela cidade<sup>57</sup>.

Logo nas primeiras reuniões a Federação envia ofício “ao juiz de direito da Vara Criminal solicitando medidas referentes ao registro de centros espíritas”, e “outro ao delegado da delegacia de ordem política e social solicitando alvará de licença para o funcionamento da Federação”<sup>58</sup>. Muitas vezes a cooperação acontecia, inclusive com a polícia reconhecendo a existência da instituição, e cobrando dos terreiros que se filiassem, sob pena de terem impedida a realização de seus rituais. Este foi o caso de um terreiro na cidade de Araguaína, então estado de Goiás<sup>59</sup>, que envia uma carta à Federação

comunicando que o delegado local impediu que os trabalhos espirituais fossem realizados naquele centro, em virtude da referida autoridade tomar conhecimento que o referido centro encontrava-se com atraso de dois meses nas suas mensalidades para com esta federação, o qual solicitava também que fossem enviados os comprovantes de pagamento das mensalidades atrasadas pois o pagamento seria feito pelo mesmo portador que trouxe a carta. Efetuado o pagamento da mensalidade, a Federação em ofício nº 02/71 enviado àquele centro, normalizou a situação<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> Ata da Reunião Ordinária da FUEGO realizada em 08/03/71. In: 2º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 21/02/70.

<sup>57</sup> Ata de Reunião Ordinária da FUEGO realizada em 05/04/70. In: 2º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 21/02/70.

<sup>58</sup> Ata de Reunião Extraordinária da Diretoria da FUEGO realizada em 06/05/69. In: 1º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 15/12/68.

<sup>59</sup> Nesta época o estado do Tocantins ainda pertencia a Goiás, haja visto que a divisão entre os dois estados só ocorreria em 1988.

<sup>60</sup> Ata da Reunião Ordinária da FUEGO realizada em 08/03/71. In: 2º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 21/02/70.

Assim percebemos que havia, em alguns casos, um reconhecimento da Federação por parte dos órgãos policiais, que às vezes recorriam a ela para fiscalizar e obter informações sobre a situação dos terreiros. Mas, no geral, a relação entre a Federação e os órgãos policiais era quase sempre problemática, sempre marcada pela busca de legitimidade por parte da Federação, ao mesmo tempo em que eram ignorados pelos órgãos policiais. Mesmo assim a Federação não deixava de tentar obter este reconhecimento, se afirmando como a única entidade responsável e capacitada para filiar e conceder, aos terreiros de Umbanda existentes, alvarás e certificados de funcionamento, conforme percebemos no trecho abaixo:

[O Irmão Walter Ferreira] falou ainda que a instituição recém criada [a FUEGO], através de seu advogado Dr. Eugênio Rios, requereu ao judiciário, que sejam notificados os cartórios de registros públicos goianos, o CERNE, a DOPS, a Secretaria de Serviços Sociais, o Cartório de Registros Públicos de Anápolis e a Federação Espiritualista de Umbanda ‘Sete Luas Indú Cerami’ (Sic) em Anápolis, além da publicação de um edital a terceiros [informando que] somente a Federação Umbandista do Estado de Goiás é entidade criada e constituída juridicamente para orientar e controlar o movimento espírita umbandista de Goiás, subordinando, portanto, toda e qualquer outra entidade espírita, no caso de registro nos cartórios competentes à mencionada federação<sup>61</sup>.

Tal postura da Federação esbarrou na existência de uma segunda federação, com sede na cidade de Anápolis, conforme citada no documento. A Federação Espiritualista de Umbanda Sete Luas Indú Cerami era presidida pelo Sr. Benício Alves dos Anjos, e nos primeiros anos de existência da FUEGO, ambas travaram uma intensa briga judicial pelo monopólio da fiscalização e normatização da Umbanda em Goiás:

A esta altura, o senhor presidente fez a apresentação de um cartaz da Federação Espiritualista de Umbanda [Sete Luas Indú Cerami], sediada na vizinha cidade de Anápolis, sugerindo que se tomassem medidas no sentido de que a mencionada suposta federação deixe de usar o nome indicado, e veja (sic) que a única entidade destinada a congregar, orientar e proteger o movimento umbandista de Goiás é a Federação Umbandista do Estado de Goiás [FUEGO], com estatutos registrados e com sua personalidade jurídica já firmada. Resolveu-se por unanimidade que se faça um convite oficial ao professor Benício Alves dos Anjos, presidente da mencionada Federação Espiritualista de Umbanda, para que ele aqui compareça a fim de tratar do assunto<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Ata de Reunião Ordinária da Diretoria da FUEGO realizada em 15/06/69. In: 1º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 15/12/68.

<sup>62</sup> Ata de Reunião da Diretoria da FUEGO realizada em 15/05/69. In: 1º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 15/12/68.

O convite ao Sr. Benício chegou a ser feito, mas ele nunca compareceu à FUEGO, e a briga judicial de ambas durou alguns anos, sem ter chegado a resultado algum, já que a referida entidade continuou funcionando pelos anos seguintes, não conseguimos apurar até quando exatamente. A última data que encontramos referência a esta Federação foi no ano de 1980 através da emissão de um alvará de funcionamento a um terreiro. Esta luta judicial é descrita da seguinte forma pelo Sr. Luís:

Bom, nesse período, assim que nós criamos a federação em sessenta e nove, a Indú Cerami entrou com uma ação judicial para o cancelamento da federação que estava sendo criada na capital. E então nós entramos com a nossa defesa, né, com o advogado nosso, o doutor Eugênio Rios, e nós fomos bem sucedidos. (...) Eles alegavam que por tempo, por ela tá em Anápolis e ser mais antiga, por antiguidade, eles se baseavam na antiguidade, né?! Eles se baseavam, no processo, na forma da ação judicial, era porque ela era antiga, porque ela era desde cinqüenta. (...) E então ele achou por bem achar que nós não tínhamos direito. E entrou com uma ação de cancelamento do registro da federação, aí nós entramos com recurso de defesa, né, alegando que ela está na capital, por estar na capital, e (...) fomos então pro tribunal, né, a gente chegou a ir pro tribunal porque o juiz deferiu o cancelamento da FUEGO, que é a Federação de Umbanda do Estado de Goiás. Aí nós entramos com recurso, fomos pro tribunal, e ganhamos então de dez a zero, o nosso recurso. Aí então prevaleceu a Federação de Umbanda do Estado de Goiás<sup>63</sup>.

Para se legitimar, a FUEGO buscou então o reconhecimento de um órgão nacional de Umbanda. Trata-se da Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros, com sede no Rio de Janeiro, entidade à qual a Federação de Goiás se filiou em setembro de 1970, quando recebeu dois ofícios desta Confederação, de nº 0679 e 0786/70, “os quais constam em seu teor a apresentação do termo de filiação da Federação junto àquela entidade”<sup>64</sup>.

Dois anos depois, em 1972, foi eleita uma nova diretoria para a instituição. Assumiu a presidência o Sr. Edson Luís Nunes, cuja administração ficou marcada pela criação da chamada Festa dos Pretos-Velhos, realizada todo dia 13 de maio. Segundo estudo da pesquisadora Raquel F. Ricardo,

a Procissão dos Pretos Velhos parece ter sido a maior manifestação pública das comunidades-terreiros em Goiânia. Foi criada em 1972, quando o falecido repórter e pai-de-terreiro Edson Luís Nunes foi eleito presidente da Federação, sendo o terceiro [na verdade foi o segundo] representante da instituição. Naquela época havia uma comemoração interna à Federação, no dia 13 de Maio, que na umbanda é dia de preto velho. A primeira procissão, em 1972, teve como concentração a Pecuária na Vila Nova, e concentrou um grande

<sup>63</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

<sup>64</sup> Ata da Reunião Ordinária da FUEGO de 06/09/70. In: 2º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 21/02/70.

número de casas. Em 1973 ele quis “levar a procissão para a rua” e propôs como trajeto irem da Praça do Trabalhador à Praça Cívica. (...) A Avenida Goiás é uma das maiores e mais movimentadas da Região Central de Goiânia. Essa avenida liga a Praça do Trabalhador à Praça Cívica, que constituiu o trajeto percorrido pela procissão dos pretos velhos. A procissão aconteceu todos os anos até 1991 [na verdade até 1993], contando com uma grande adesão da comunidade-de-santo. No período em que foi realizada, teve apoio do Senhor Sebastião Peixoto, então diretor administrativo da Comurg e umbandista. Segundo o relato do Pai Luis Fernando, começaram a ocorrer problemas no trajeto de volta da procissão da Praça Cívica à Praça do Trabalhador, onde, no horário em que a procissão retornava, concentrava-se um grande número de pessoas que saíam do trabalho e se manifestavam de forma contrária à procissão. Com o tempo os problemas e os constrangimentos se intensificaram e a Federação decidiu voltar a procissão para a sua sede (RICARDO, 2007, p. 18-19).

Segundo o próprio Sr. Luís, o preconceito da população e a falta de estrutura e de recursos por parte da Federação, acabaram inviabilizando a realização da festa, como ele mesmo afirma em entrevista concedida a Eliesse Scaramal:

*Sr. Luís:* (...) Depois de setenta e dois veio o Edson Luis, que também deu uma força muito grande, que ele criou, através dessa expressão, a chamada procissão dos Pretos Velhos. (...) Ela era... naquela época nós tínhamos uma manifestação, mais de duas, três mil pessoas, simpaticante e praticantes, né. (...) Tanto Umbanda, Candomblé, todos, nós precisávamos e fazíamos o treze de maio aqui na avenida Goiás. Então, o que ocorre?! Com o decorrer do tempo, com as dificuldades, não é, a federação não pôde mais promover, porque nós não tínhamos recursos, financeiros, proteção, não é, e então...

*Eliesse:* Proteção de que?

*Sr. Luís:* Proteção policial...

*Eliesse:* Por quê?

*Sr. Luís:* Porque eles não aceitou, ô Eliesse, há um preconceito muito grande ainda, o preconceito disfarçado de nos aceitar. “Ah, eu gosto de você”, mas é mentira, ta falando de boca pra fora, não é?! (...) Olha, nós tivemos um fato, um fato verídico que eu mais o nosso irmão Elmo [Rocha, presidente do Conselho Sacerdotal da Federação], que é um dos batalhadores aí, né, fomos ao comando geral levarmos um ofício pedindo, não é, pedindo proteção para com a nossa procissão e lá, dado momento o Elmo, na sua percepção, né, viu uma bíblia aberta na mesa do comandante, lá do coronel que estava pela região, pela metropolitana aqui de Goiânia, né, que coordenava essa parte. Quê que aconteceu, ele, ao pegar – eu não percebi por malícia, mas o Elmo percebeu – ele mal pegou nesse papel, assim, como se tivesse pegando na folha do diabo, porque viu federação. Ele perguntou: “Quê que é isso? Quê que é isso?”. O Elmo falou: “É uma entidade, Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás”. Então, quer dizer, fez um pouco caso da nossa presença, pra nós ali... pegou o papel assim e deu uma satisfação: “Ah, eu vou mandar”<sup>65</sup>.

Fica claro pelo testemunho do Sr. Luís F. Salles que, para ele, a inviabilização da Procissão foi devido ao preconceito existente contra a religião. Outro fato importante neste período foi o surgimento do primeiro Terreiro de Candomblé de Goiânia. Fundado no início da década de setenta pelo falecido pai-de-santo João de Abuk, o Ilê Axé Iba

<sup>65</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

Ibomin é reconhecido como o mais antigo templo de Candomblé da cidade. Há uma ligeira discordância, nas fontes consultadas, em relação ao ano e local de fundação deste terreiro. Para Raquel Fabeni Ricardo, o ano seria o de 1973, e ele seria localizado no “baixo Pedro Ludovico”:

O Ilê Axé Iba Ibomin, assentado em Oxossi, é conhecido como “casa de João de Abuk”. Em 1973, Pai João de Abuk abriu o seu terreiro no “baixo Pedro Ludovico”, onde está localizada até hoje. Como afirmam várias lideranças que entrevistei, João de Abuk comprou um lote com o dinheiro do jogo de búzios e outros trabalhos e lá construiu uma casa, quando ainda não havia iluminação nem asfalto no bairro. João de Abuk gostava de contar que os três primeiros postes das imediações foram comprados por ele. João de Abuk, filho de Oxossi e Iemanjá, foi iniciado primeiramente na nação angola, nação na qual iniciou muitos dos seus filhos. Posteriormente, iniciou-se na nação kêtú [sic] com Pai Júlio de Oxum, em São Paulo. Assim continuou com algumas práticas do culto angola e incorporou a tradição ritual da nação kêtú [sic], passando a denominar a sua casa como kêtú-angola [sic] (RICARDO, 2007, p. 13).

Segundo o relato do Sr. Luís Fernandes Salles, a FUEGO teve contato com o pai João de Abuk no ano de 1971, e segundo ele sua casa ficava localizada não no Pedro Ludovico, mas na Alameda Botafogo, Setor Norte Ferroviário. De qualquer forma, esta foi a primeira aparição de um terreiro de Candomblé na cidade. Em outro trecho da entrevista o Sr. Luís descreve a surpresa que foi para ele e os membros da Federação visitar este primeiro terreiro de Candomblé:

Isso é... dentro da década de sessenta a setenta, né?! Bom, dentro deste período começou a... nós tivemos uma surpresa porque o Candomblé não era aqui, no Estado de Goiás, aqui dentro, principalmente na capital, a gente não tinha esse conhecimento. E chegou o senhor, né, que é o seu João de Abuk, que instalou o seu terreiro de Angola no Estado de Goiás. Foi o primeiro contato que nós tivemos com a matriz africana. Ele chegou e ele pôs o terreiro dele lá na Alameda do Botafogo, no setor Norte Ferroviário, isso aí já na década de 70 pra 71. Esse foi o primeiro contato que nós temos aqui de contato mesmo de Candomblé, né?! Mas de Angola, Angola, que ele era angolano. E nós fomos uma vez, fomos a diretoria da Federação toda, né, fomos lá e ficamos surpresos, que lá tinha uma saída de santo, que era o primeiro filho dele, né, e tinha a quitanda dos iaô, não é?! Então a gente assustou, porque ali [tinham] bastante coisas, né, bastante doces, bastante é... coisas mesmo<sup>66</sup>.

Apesar de encontrar este primeiro terreiro de Candomblé na cidade, a FUEGO seria somente Federação de Umbanda até os anos noventa, quando então há a modificação do nome da instituição para Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás. Neste primeiro período federativo foi o momento em que a Federação teve mais adesão de terreiros de sua história. Entre os anos de 1970 e 1979, a FUEGO

---

<sup>66</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

contou com o registro de 175 terreiros em Goiânia, de 58 bairros diferentes; 125 registros em todo o estado de Goiás, de 87 cidades diferentes; e 26 registros de locais não definidos, perfazendo um total de 326 registros. Nos anos seguintes esses números seriam reduzidos drasticamente, como veremos a seguir.

#### **4.2. Segundo Período Federativo (1980 – 89)**

A década de 1980 foi marcada por um decréscimo considerável no número de novos registros de centros e terreiros na FUEGO. Apenas oitenta e duas novas casas em todo o estado de Goiás. Infelizmente não temos como precisar o número de centros e terreiros que continuavam filiados na Federação na época, pois ela não mantinha um controle do número de terreiros que fechavam ou deixavam de atuar na capital. Portanto o único dado que temos sobre isto é o número de novos registros, que demonstram que nesta década a religião não continua a crescer na mesma proporção do período anterior, com um número de novas filiações muito inferior. Este período é também o que menos deixou registros por parte da Federação. Não encontramos uma ata de reunião sequer relativa a este período, dificultando assim obtermos informações sobre quais atividades estavam sendo realizadas no período.

Em contrapartida encontramos muitos documentos no arquivo histórico da Polícia Civil de Goiás, relativos ao registro de casas espíritas e umbandistas na então existente Delegacia Estadual de Crimes contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas. Curiosamente, tais registros não se referem à prática umbandista, mas sim ao exercício de “jogos lícitos de carteados” vinculados a estes centros. Entre os documentos estão relatórios de vistorias, alvarás de funcionamento e outros documentos conferidos aos centros, que comprovavam serem alguns deles de reputação reconhecida, como certificados de filiações a importantes federações de Umbanda de Goiás e do país.

Não sabemos precisar se tais centros eram na verdade uma fachada para casas de carteados, ou se ambas as atividades eram exercidas pelas casas, mas podemos afirmar que as atividades dos chamados “jogos lícitos de carteados” tinham um papel destacado na atuação destes “centros”. Em um dos documentos, por exemplo, que se refere a um “centro espírita” localizado na cidade de Silvânia-GO chamado Centro Espírita Vozes do Bem, há uma carta do diretor do centro, Sr. Sebastião Olímpio Sanches ao diretor da delegacia de Costumes alegando que fez todos os procedimentos para conseguir o alvará de funcionamento de sua casa de jogos, inclusive tendo efetuado despesas para isto, e

reclamando da existência de “salões de jogos clandestinos” na vizinhança, que exercem uma “concorrência desleal” para com ele, e pedindo que sejam tomadas providências em relação a elas<sup>67</sup>.

Em outro documento, desta vez um relatório de vistoria realizado a um centro denominado Terreiro de Umbanda de Tupã, no próprio relatório há uma especificação dizendo ser a atividade principal do centro a de “jogos lícitos e carteados”, sendo seus principais produtos os “carteados”<sup>68</sup>. Em alguns destes relatórios há também a descrição do espaço físico do centro, e não há qualquer menção a existência de salas destinadas à prática religiosa, se referindo apenas aos espaços destinados aos jogos, como “três salas de jogos, com mesa redonda e cadeiras, (...) sala de estar, quarto para repouso, cozinha, banheiro e extintor”<sup>69</sup>.

Em outros casos, alguns documentos indicam que poderia haver sim atividades religiosas em alguns destes terreiros. Isto pode ser observado em certificados apresentados por estes terreiros e arquivados na polícia civil, como documentos de filiação à FUEGO, à Federação Espiritualista de Umbanda Sete Luas Indú Cerami, de Anápolis, à Confederação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB) e ao Tribunal de Ogum Umbandista Nacional, ambos com sede em Brasília-DF, e até de participação na II Convenção de Umbanda e Candomblé de Goiás, realizada pela FUEGO em 19 e 20 de agosto de 1989. Além disto, alguns relatórios se referem às casas de jogos e carteados como “filiadas”<sup>70</sup> a terreiros de Umbanda, o que pode indicar que ambas atividades eram exercidas de forma independente e separada, apenas mantendo uma “filiação” entre elas.

Portanto, acreditamos que as duas hipóteses podem ser válidas para explicar a existência destas casas de jogos lícitos e carteados em relação a alguns centros espíritas e terreiros de Umbanda. Em alguns casos, o centro espírita poderia servir apenas de fachada para a atividade dos jogos, enquanto em outros poderiam ser atividades separadas e independentes, apenas filiadas uma a outra.

O fato é que tanto as casas de jogos quanto os terreiros tinham que se registrar na polícia para exercerem suas atividades. Os órgãos da polícia que faziam o controle

---

<sup>67</sup> Carta de Sebastião Olímpio Sanches, Goiânia, 27/04/81. In: Arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás.

<sup>68</sup> Certificado de Aprovação, Goiânia, 23/04/82. In: Arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás.

<sup>69</sup> Relatório da Delegacia Estadual de Crimes contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas, Goiânia, 28/09/95. In: Arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás.

<sup>70</sup> Ver por exemplo o já citado Relatório da Delegacia Estadual de Crimes contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas, Goiânia, 28/09/95. In: Arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás.

destas atividades eram as Delegacias de Ordem Política e Social (DOPS), criadas pela primeira vez na década de 1920 em São Paulo, e que ganharam maior autonomia durante o regime militar; e as Delegacias de Costumes, Jogos e Diversões Públicas, criadas a partir da década de 1940 para reprimir as chamadas “contravenções penais” estabelecidas pelo código penal de 1941 e pela Conferência Nacional de Polícia, realizada em 1951 no Rio de Janeiro (ROLIM, 2000, p. 3).

Tal repressão se encontra na memória dos Umbandistas, como percebemos na entrevista do Sr. Luís Fernandes Salles:

Porque tudo nós tínhamos de procurar a DOPS, né, a mente política e social. E chegava lá nós teríamos de pegarmos uma licença, acatar toda a determinação do delegado. Então ele determinava ali o quê que não devia ser feito, e tudo, e ameaçava tal, tal<sup>71</sup>.

Quanto à Delegacia de Jogos e Diversões, a tarefa era exercer a vigilância sobre as casas de diversões, cinemas, teatros, campos de futebol, circos, *dancings*, boates, sociedades recreativas e agências lotéricas que faziam a prática de jogos considerados ilícitos. Diante dessas atribuições podemos notar que várias atividades passaram a ser controladas e reprimidas pelo aparato policial. Para que pudesse exercer o controle desses locais, a Delegacia de Jogos e Diversões tinha a prerrogativa de expedir os Alvarás de Licença provisórios, até que considerasse o estabelecimento em condições de receber o definitivo. Ela tinha também o poder de cassar licenças ou alvarás dessas casas, caso estivessem perturbando o sossego público ou com atividades contrárias aos bons costumes (ROLIM, 2000, p. 3).

Este é exatamente o caso das casas de jogos filiadas a centros espíritas, tendas e terreiros de Umbandas que encontramos nos arquivos da Polícia Civil. Para que continuassem funcionando, elas teriam que comprovar terem todas as condições necessárias de funcionamento, estar localizadas em locais reservados, sem que os jogos acontecessem “à vista do público”, e sem incomodar ao “sossego público”<sup>72</sup> e à vizinhança. Só assim seriam elas consideradas casas de jogos lícitos, e poderiam obter então seu alvará de funcionamento. Segundo o código de postura da cidade na época, “eram considerados jogos ilícitos todos aqueles realizados fora das casas legalizadas de jogo” (MARTINS, 2005, p. 5).

---

<sup>71</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

<sup>72</sup> Relatório de Vistoria da Delegacia de Polícia de Gurupi, 02/04/79. In: Arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás.

Entre 1980 e 1989 foi encontrado neste arquivo da Polícia Civil relativo à atuação da Delegacia de Costumes em Goiás, um total de 19 terreiros registrados em Goiânia e 17 terreiros em todo o Estado de Goiás, perfazendo um total de 36 terreiros registrados, todos na mesma situação de exercerem atividades de “jogos lícitos de carteados”.

Ao que parece esta delegacia de costumes na verdade não fiscalizava templos religiosos, sua preocupação era estritamente com jogos e diversões públicas, tanto é que nos registros não há qualquer menção a registro de terreiros fora destes casos. Os centros de Umbanda neste caso entram apenas para dar suporte aos jogos, mas a Umbanda não era o alvo central desta delegacia.

Quanto às atas da Federação, observamos que apenas quando o Sr. Luís estava na presidência da casa as atas eram registradas. Em 1972 quando o Sr. Edson Luís Nunes assumiu a presidência, as atas deixaram de ser registradas. Quando o Sr. Luís Fernandes Salles voltou à presidência em 1991, as atas passaram novamente a ser registradas. Assim, parece que não eram todos os presidentes que tinham a preocupação de deixar registradas as ações da FUEGO.

Outro fato importante nesta época, conforme já citamos anteriormente, foi a mudança no nome da Federação de Umbanda de Goiás, que só agora passa a incorporar o Candomblé na denominação da instituição:

A partir de noventa, aí a Federação deixou de ser Federação de Umbanda do Estado de Goiás e passou a ser Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás. (...) O único terreiro que estava com a gente era o do seu João de Abuk, que está lá ainda, ainda tem a ficha dele, da inscrição dele (...) a primeira filiação de Candomblé, a primeira casa que esteve na federação<sup>73</sup>.

Portanto, o final deste período é marcado também pela mudança na orientação da Federação, que passa a se chamar Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás, e não mais somente de Umbanda como anteriormente. Em agosto de 1989 é realizado o II Congresso de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás, quando os certificados emitidos já saem em nome da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás. O primeiro terreiro de Candomblé filiado teria sido o do Sr. João de Abuk, já citado como primeiro terreiro de Candomblé da capital goiana.

---

<sup>73</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

### 4.3. Terceiro Período Federativo (1990 – 99)

Este período foi marcado por uma intensa reestruturação da Federação. Primeiramente, conforme já citamos, ela passou a se chamar Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás e, portanto, servindo agora como representante também dos terreiros de Candomblé no estado. Em segundo lugar, a criação de novos departamentos e órgãos dentro da Federação ampliava sua esfera de ação, como o Conselho ou Departamento Sacerdotal, dirigido pelo Sr. Elmo Rocha, importante sacerdote da Nação de Omolocô<sup>74</sup>, recém mudado de Minas Gerais para Goiânia em 1985; a Mocidade, que realizava cursos voltados para os ensinamentos da Umbanda; e a Fundação Pai Xangô, que estava ligada à Federação e era responsável pela realização da parte social da mesma.

Neste período a Federação se estabeleceu com sua sede definitiva, localizada na Rua Dr. Clóvis Figueiredo C/ Benjamim Luiz Vieira, n° 50, Vila São Luiz, em Goiânia. No início de 1991 o Sr. Luís voltou à presidência da instituição, promovendo então todas estas modificações citadas aqui. Nesta época a tradicional Procissão dos Pretos-Velhos já havia ganhado certo status, aglutinando outros representantes de movimentos sociais, como as Congadas e a Capoeira, como descrita abaixo:

Esta [procissão] deverá representar toda a cultura, em 1° plano deverá ir a congada, em seguida a capoeira com todo o ciclo (café, mineração, etc.), depois o Candomblé (Keto, Jeje, Angola, Omolocô), e por último Umbanda (último estágio da cultura afro). Com isto teremos uma procissão estórica na cidade e também com história. Que a secretaria de cultura dará cobertura pela televisão e que também deveremos ter uma missa afro-brasileira com cenário e tudo. Sendo a saída da Praça do Trabalhador até a Praça Cívica. Com isto teremos a união do Candomblé com a Umbanda. O Sr. Presidente lembrou também que o Conselho Espiritual está trabalhando duro, sendo que o Candomblé se propôs a colocar na praça cabanas com jogo de búzios, venda de acarajé e etc. Que o Sr. Walter de Oliveira se comprometeu em trazer o embaixador da Nigéria para a festa do 13 de maio<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Segundo o Sr. Elmo Rocha, “O Omolocô é uma nação de candomblé também, mas com uma diferença: o Omolocô ele é Lunda, e lá se fala um dialeto Quioco, entendeu? (...) Agora, porém, ela tem uma coisa que as outras nações não têm: ela reconhece as almas, entendeu? (...) E as outras nações, de (...) Ketu e Jeje eles não veneram almas, para eles almas são Eguns, (...) então eles não veneram. (...) Eguns para nós é o Egun encantado, (...) é o Preto Velho, é o Caboclo de pena, (...) marinheiro, os ancestrais baianos, crianças. (...) Essas entidades nós cultuamos com naturalidade, principalmente na quaresma, que é a linha de salauim, que se fala em cruzambê que é um ritual específico para as almas. Então, essa é a diferenciação da nação Omolocô para as outras nações de Candomblé” (Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal).

<sup>75</sup> Ata de Reunião Mensal da Diretoria da Federação de Umbanda e Candomblé de Goiás realizada em 06/04/91. In: Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91.

A procissão foi ainda realizada nestes moldes nos dois anos seguintes, sendo abolida em 1994, conforme consta na ata de reunião do dia 09 de abril daquele ano, quando o conselho sacerdotal anuncia que haverá uma mudança “na maneira de fazer a festa, haverá dinamismo, como palestra, teatro, ou seja, será abolida a procissão, será como uma semana de seminário em homenagem aos Pretos Velhos”<sup>76</sup>. Apesar do documento não citar os motivos da mudança na orientação da festa, o próprio Sr. Luís F. Salles nos disse em entrevista que o crescimento das religiões neo-pentecostais, especialmente da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) contribuíram para o fim dela:

*Eliesse*: E quando você saia desfilando na procissão, você sentia que tinha muita aversão?

*Sr. Luís*: A população, até um período, antes de criarem esses vinte e quatro horas que é a Universal, nós tínhamos, assim, um aceitação bem melhor. As procissões eram seguidas pelas pessoas diferentes, participava curioso, estudiosos, né, pessoas de... pesquisadores, que nós fazemos a nossa concentração lá na praça cívica e ia pessoal de Universidade, pra pesquisar, pra conhecer de perto, pra falar, quer dizer, pra tudo aquilo. Assim que veio a Universal, que começou essa propaganda aí de ir contra os cultos afro-brasileiros, isso se tornou um pouco difícil pra nós, né, porque eles têm um mecanismo, eles têm uma forma de informação, não é, de comunicação muito forte e move massa, né?! Quando move massa automaticamente ela, não é, ela praticamente modifica tudo aquilo<sup>77</sup>.

Fundada em 1977, pelo bispo Edir Macedo, a IURD teve um rápido crescimento nos anos seguintes. Na década de noventa ela já contava com vários templos espalhados por todo o país, além da aquisição de editoras de jornais impressos e emissoras de rádio, chegando ao ápice com a compra da Rede Record de Televisão, quando a Igreja então passa a ter mais visibilidade na mídia, intensificando seu discurso de demonização e combate às religiões afro-brasileiras (OLIVEIRA, 2004, p. 12). O impacto do discurso destas religiões na Umbanda será analisado em nosso próximo capítulo.

Como o próprio discurso do presidente da Federação deixa claro, a ação da IURD a partir deste ano se fez sentir de forma mais presente pelos cultos afro, fazendo com que a rejeição a estes cultos fosse mais sentida, inviabilizando assim a continuidade da tradicional procissão de 13 de maio. Tal procissão foi retomada no ano passado (2008), com a realização do IV Afoxé de Goiás, festa que contou com a participação de lideranças do Movimento Negro em Goiás, e fez uma homenagem ao terreiro do Sr.

---

<sup>76</sup> Ata da Reunião da Diretoria Executiva da FUEGO de 09/04/94. In: Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91.

<sup>77</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

João de Abuk, pioneiro do Candomblé no estado, realizando a tradicional Procissão dos Pretos-Velhos, da Praça do Trabalhador à Praça Cívica, seguindo pela Av. Goiás.

Voltando à década de 1990, neste período a Federação continuou com seu trabalho de fiscalização e apoio aos terreiros. Eram feitas visitas mensais aos centros e terreiros de Umbanda da capital e do interior, com o objetivo de encontrar irregularidades ou práticas que fugissem ao padrão imposto pela FUEGO. É o caso, por exemplo, de uma irmã chamada Francisca, que “fez visitas e encontrou coisa horrorosa, sem a mínima condição (sic) de funcionamento, temos que conscientizar a nossa nação que somos espíritas e não católicos”. Para coibir este tipo de coisas, a presente ata prometia que “muito em breve será acionado advogado para punição dos terreiros em anonimato”<sup>78</sup>.

Em outra reunião, um membro do Conselho Fiscal informa “sobre as visitas realizadas e as dificuldades encontradas para atender o nível dos trabalhos, ou melhor, entregas (despachos), vistos a olhos nus”<sup>79</sup> Apesar das reclamações, não há registro de qualquer centro ou terreiro que tenha sido notificado, repreendido ou mesmo fechado, como algumas vezes chegavam a ameaçar alguns membros da Federação.

Além disto, a própria Federação reconhecia a existência de inúmeros terreiros que trabalhavam “em anonimato”, ou seja, sem o reconhecimento da Federação, que, no entanto, não tinha poder “aquisitivo” para impedir o funcionamento deles, como o próprio Sr. Elmo Rocha admite em entrevista:

*Elmo:* E a nossa Federação, ela não tem como, ela não tem poder aquisitivo para manter o organismo que seria o fiscalizador, o orientador, para estar fazendo a triagem dessas diversas casas, entende? Que a orientação... o nosso intuito não é a repressão, a Federação nunca, assim, para ela chegar ao momento de repressão tem que esbarrar nos mandamentos...

*Eliesse:* Que repressão? Poderia fazer essa repressão?

*Elmo:* Poderia através do poder público, por que não?

*Eliesse:* A Federação poderia reprimir o que?

*Elmo:* Com certeza! Poderia reprimir as questões de desordem moral, por exemplo, qualquer Igreja pode reprimir isso, como já houve casos de pessoas usando o nome da religião para praticar atos imorais de sexo no meio da ritualística, após os momentos, os horários normais<sup>80</sup>.

A Federação assim tentava fazer esta fiscalização junto aos centros e terreiros, mas seus próprios membros admitem que ela não tinha poder aquisitivo para efetivar

---

<sup>78</sup> Ata de Reunião Mensal da Diretoria da FUEGO de 07/07/91. In: Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91.

<sup>79</sup> Ata de Reunião Mensal da diretoria da FUEGO – 07/09/91. In: Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91.

<sup>80</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

esta fiscalização e orientação, apesar desta ser uma preocupação recorrente nas reuniões da mesma, juntamente com a proteção aos terreiros. Em muitos casos, a FUEGO chegava a entrar em contato com delegacias e outros órgãos policiais para pedir a proteção de determinados terreiros em caso de abusos. Este foi o caso de um Sr. William, que foi alvo de ataques contra seu terreiro no ano de 1991:

Em seguida foi explicado pelo Sr. Presidente da acusação que foi feita ao Sr. William Domingos da Silva e seu terreiro que nos últimos dias foi alvo de manchetes pela comunicação escrita e falada. Sendo assim apresentou o mesmo a todos e agradeceu a advogada Dr<sup>a</sup>. Maria Adilis que muito contribuiu com o seu apoio e respaldo jurídico, dentro deste caso horroroso que tanto nos aflige. Vimos com o Sr. Delegado que não é parte nossa, mas que estamos ajudando com a nossa presença e colaboração e pedimos ao mesmo que fosse muito sincero conosco e até o presente momento mostrou-se muito sincero e nos respeitando, abriu o diálogo e o processo e primeiro viu que o Sr. William não teve nenhum vínculo com o fato. (...) A advogada Dr<sup>a</sup>. Maria diz que no auto de inquérito nada ficou provado, a não ser a desagradável agressão à casa do Sr. William, onde foi violado o assentamento de Exu e o Roncó<sup>81</sup>.

Vários outros casos deste tipo são citados nos relatórios, principalmente em relação aos terreiros do interior do estado. Isto porque a Federação tinha muita dificuldade em manter contato com estes terreiros, sendo muitas vezes acusada de negligência em relação a eles, como demonstra uma das atas de reuniões, em que está registrado que “segundo os comentários em Santa Rita do Araguaia, a Federação é simplesmente fantasma”<sup>82</sup>. Na reunião seguinte, para tentar solucionar este problema,

a Senhora Francisca propõe que seja enviado cartas para todos terreiros e que eles respondam informando o que está acontecendo para que a Federação ficasse melhor informada dos acontecimentos no interior do estado. O Sr. Luís propõe que seja comunicado todas delegacias da capital e do interior pedindo que elas nos ajudem a fiscalizar os terreiros<sup>83</sup>.

No ano de 1992 dois crimes ocorridos na capital goiana abalaram a religião, e fizeram com que a Federação tivesse que agir, conforme nos conta o Sr. Luís:

Nós vamos citar um caso, lamentavelmente na década de noventa e dois, quando houve dois crimes aqui, né, dois crimes que abalaram a nossa estrutura. Que realmente foram crimes, é... cruéis, crimes praticados contra [sic] crianças, né, uma criança que era deficiente e outra que foram praticamente a Militão, Fernanda Militão, em Guapó. Nesse trabalho, Eliesse, a polícia, a

---

<sup>81</sup> Ata de Reunião da FUEGO realizada em 03/08/91. In: Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91.

<sup>82</sup> Ata da Reunião da FUEGO do dia 09/11/91. In: Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91.

<sup>83</sup> Ata da Reunião do dia 07/12/91. In: Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91.

primeira coisa que eles fizeram... foram... não queriam saber se os centros eram registrados, se tinham uma estrutura, foram invadindo... foram invadindo, sabe, eles foram invadindo e tudo. (...) porque é aquilo que eu te falei, devido ao ritual, devido aos sacrifícios e outras coisas que estão oriunda nas casas, eles então partiram então para invadir. E nisso nós já tínhamos criado, né, dentro do nosso estatuto o Conselho Sacerdotal, né, que era dirigido e que era presidido pelo nosso irmão Elmo. Aí ele falou: “Olha, Luiz, nós não podemos aceitar isso”. E daí nós enfrentamos a cara dos delegados lá. Na primeira recepção não foi muito boa não, né?! A recepção nossa lá não foi muito amigável, né?! (...) Aí nós tínhamos também uma advogada muito boa, doutora Mãe Maria Adilis Pacheco Bujar, e que nós aí fomos então a nos defender. Mostrar à sociedade que aquilo era uma coisa isolada, que não éramos do Candomblé, que não tinha aqui jamais, não é, o sacrifício humano [não] é aceito em qualquer segmento, seja Umbanda e seja Candomblé. (...) Então isso, o quê que mostrou, a posição da federação. Ela é uma entidade importantíssima, né, a gente sente que o nosso pessoal ainda olha a federação como uma forma repreensiva, né, como se fosse uma entidade de repreensão. Ela é uma entidade de defesa, de apoio, de luta, de trabalho em prol da nossa... da nossa caminhada, né?!<sup>84</sup>

Tais crimes são apenas citados nas atas da Federação do dia 5 de setembro de 1992, quando o Sr. Luís “cita os crimes que houve e deixa registrado a gratidão perante a todos que batalhou direta ou indiretamente para levantarmos”<sup>85</sup>, sem dar maiores esclarecimentos sobre o mesmo. Também não encontramos maiores detalhes sobre estes crimes em jornais da época. De qualquer forma, o depoimento do Sr. Luís deixa claro que, apesar de tais crimes nada terem a ver com os praticantes das religiões afro, a polícia acabou fazendo a associação dos mesmos, procedendo assim a invasões de terreiros, especialmente de Candomblé, o que fez com que a Federação tivesse que intervir para defender os terreiros.

Outro problema que persiste na Federação neste período é a falta de verbas, que inviabiliza o trabalho de fiscalização aos terreiros e emissão de alvarás. Na reunião do dia 1º de agosto de 1992, por exemplo, há uma discussão sobre a liberação dos alvarás de funcionamento para os centros, alegando os membros do Conselho Fiscal que faltam verbas para que eles visitem os terreiros. A preocupação maior é com alguns centros que se inscreveram na Federação, mas que ainda não receberam alvarás e continuam funcionando, ficando decidido que os filiados devem se comprometer a frequentar o curso que a Federação está oferecendo para receber seu alvará. Tal curso era realizado pelo Conselho Sacerdotal em parceria com a Mocidade, e tinha como objetivo fornecer as bases teóricas necessárias à realização das práticas da Umbanda e do Candomblé.

No entanto o curso tinha muito pouca procura, e seus realizadores tinham muita dificuldade em formar turmas. Aliás, esta era uma característica que a cada ano se

---

<sup>84</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

<sup>85</sup> Ata da Reunião do dia 05/09/92. In: Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91.

tornava mais forte em relação à Federação: um desinteresse em relação às suas atividades, tanto por parte dos terreiros filiados quanto por parte de seus próprios membros. Muitas vezes o próprio Sr. Luís reclamava da dispersão dos membros desde sua posse, deixando muitos departamentos da federação com grande evasão<sup>86</sup>. Em outra reunião, alguns membros reclamam da “preguiça dos umbandistas”, pois após visita da mocidade da Federação a vários centros, os seus membros foram recebidos com calor humano, mas os umbandistas não se prontificaram a contribuir com a arrecadação de doações. Na mesma reunião o Sr. Luís fala ainda sobre a “má vontade dos umbandistas e que a maioria dos diretores acha os médiuns sua propriedade”<sup>87</sup>.

Tudo isto demonstra como havia uma forte tensão entre a Federação e os Terreiros. Enquanto esta primeira busca exercer um controle junto aos mesmos, pela fiscalização de suas práticas rituais e também pela cobrança de mensalidades, os terreiros buscam se distanciar da Federação recorrendo a ela somente quando surge algum problema com a justiça ou com a polícia. Tais tensões são comuns entre órgãos federativos desta religião e seus praticantes, conforme já explicitamos nos casos das tentativas de padronização dos rituais, que quase sempre não são acatadas pelos terreiros.

Pelo modo como a Umbanda se constituiu em nosso país, conforme já analisamos no segundo capítulo, a base central do culto e dos rituais está assentada no chefe de terreiro ou pai-de-santo, que dispõe o ritual da forma que preferir. Porém, tal liberdade é ameaçada pelas federações e, assim, causa o distanciamento por parte desses terreiros. É nesta relação dialógica com os terreiros que se assenta toda a história da Federação, como pudemos perceber neste capítulo.

As dificuldades na relação com os centros e terreiros se intensificavam a cada ano, desestabilizando cada vez mais a ação da FUEGO, que aos poucos foi deixando de exercer sua atividade de forma mais incisiva. O número de novas filiações para este período teve um ligeiro crescimento, foram 128 novas filiações, contra 82 do período anterior. A Delegacia de Costumes, Jogos e Diversões também continuava funcionando e registrando os terreiros que realizavam jogos, e neste período contava com 12 terreiros de Goiânia registrados e três terreiros do interior do estado, fazendo assim um total de 15 registros ativos.

---

<sup>86</sup> Ata da Reunião da FUEGO do dia 05/09/92. In: Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91.

<sup>87</sup> Ata da Reunião da FUEGO do dia 06/03/93. In: Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91.

No período seguinte a Federação enfrentaria uma drástica diminuição em seus quadros e em sua atuação. O número de novas filiações entre os anos de 2000 a 2008 foi o menor de todos os períodos, apenas 64 novos terreiros filiados e uma completa desestruturação da instituição, que tinha dificuldades até mesmo para encontrar novas pessoas para compor sua diretoria, sempre tendo como referências o Sr. Luís Fernandes Salles, idealizador e primeiro presidente da mesma, e agora também o Sr. Elmo Rocha, sempre à frente do Conselho Sacerdotal.

Ao mesmo tempo, há uma queda considerável no número de pessoas que se declaram como adeptas da Umbanda no Brasil, e principalmente em Goiás. Uma possível explicação para este decréscimo seria o crescimento vertiginoso das religiões neo-pentecostais, das quais muitas denominações procedem a uma difamação e perseguição dos cultos afro-brasileiros em geral. Tal perseguição teve consequências diretas em Goiânia, em de um caso ocorrido em 2003 que ficou conhecido como “Episódio Vaca-Brava”, no qual centenas de evangélicos de várias denominações protestaram de forma aberta contra uma exposição artística que ocorria em um importante parque da cidade de Goiânia, exposição esta que apresentavam oito estátuas representando Orixás, divindades do panteão africano e afro-brasileiro.

Tal manifestação de intolerância ficou registrada na memória dos adeptos das religiões afro em Goiás, e mostrou uma nova face da perseguição e discriminação contra as religiões afro em nosso país, que após séculos de perseguições e repressões, voltam a ser alvo deste tipo de atitudes intolerantes. Portanto, no próximo capítulo analisaremos como a Umbanda é afetada por este discurso neo-pentecostal abertamente contrário às suas práticas.

## CAPÍTULO V

# RELATOS DE UMA GUERRA RELIGIOSA: O “EPISÓDIO VACA BRAVA” EM GOIÂNIA (2003)

*Se Ogum é meu pai  
Vencedor de demanda  
Ele vem de Aruanda  
Vem salvar filhos de Umbanda<sup>88</sup>*

Entre os debates que agitam os pesquisadores das religiões neste início de século, os confrontos discursivos, que por vezes geram até mesmo confrontos físicos, entre diferentes formas de religiosidades têm ganhado um papel essencial. Não é raro encontrarmos, por exemplo, notícias sobre verdadeiras “guerras religiosas” ou simplesmente “confrontos” entre grupos religiosos que se consideram rivais e até mesmo inimigos. São casos extremos, fomentados por uma intolerância religiosa entre ambos os lados, e que ao serem externalizados criam situações inusitadas de combate e enfrentamento.

É o caso, por exemplo, dos conflitos entre algumas igrejas de denominações neo-pentecostais e membros das religiões afro-brasileiras. Nos jornais, revistas e noticiários sempre encontramos resultados desta guerra particular, como casos de propagandas em que as religiões afro são mostradas como demoníacas, acompanhados de discursos inflamados contra estas religiões, manifestações de protestos na porta de terreiros e em locais públicos e até mesmo chegando ao ponto de termos invasões de terreiros e agressões e assassinatos de pais e mães-de-santo<sup>89</sup>.

Em Goiás não foi diferente. Durante a expansão neo-pentecostal a partir da década de 80, umbandistas e candomblecistas nos trazem notícias de conflitos e confrontos ocorridos entre eles e os adeptos daquelas religiões. Normalmente são conflitos de proporções pequenas, como o encontro entre dois grupos diferentes em um determinado espaço público, gerando assim uma discussão, como podemos perceber pelo depoimento abaixo:

---

<sup>88</sup> Ponto Cantado de Umbanda colhido em trabalho de campo realizado no Centro Espírita Raio de Luz, em Julho/2008.

<sup>89</sup> Sobre todos estes casos ver a obra de Vagner Gonçalves da Silva, *Intolerância Religiosa* (SILVA, 2007).

(...) Eu tinha uma amiga minha, que hoje está falecida, que é (...) a dona Romilda. Um dia eu estava e ela me convidou, que ela ia fazer uma batizado, aqui no ribeirão João Leite. (...) E fomos num domingo, né, num domingo à tarde. Aí, quando nós chegamos, estavam lá eles fazendo uma cerimônia também de batizado, os evangélicos. E quando eles nos viu chegar com flores, vela, eles logo perceberam que realmente éramos da Umbanda, né, Umbanda, Candomblé. Aí entra o pastor, começou lá, tal, tal. E ela começou já a formar as oferendas, a arrumar as oferendas, né, e as coisas todas. E eles, em dado momento, eles pararam a cerimônia e vieram, né, pra cima de nós dizendo que ali já estava com Jesus Cristo ali presente, antes de nós chegarmos, né? Aí a Romilda falou: “Não, nós também estamos com Jesus Cristo, nós acreditamos em Jesus Cristo”, né?! Aí houve a contenda, né, aí quem saía, quem não saía. Quê que aconteceu? Nós não saímos, não fizemos o nosso trabalho, né, e nem eles terminaram também a cerimônia do batizado deles lá porque aí chegou a noite e a gente tava lá no ribeirão<sup>90</sup>.

Além destes pequenos incidentes, também temos notícias de conflitos de proporções maiores, como o “Episódio Vaca-Brava”, quando milhares de evangélicos foram a um parque na capital goiana protestar contra a exposição de algumas estátuas que representavam os Orixás africanos cultuados nas religiões afro-brasileiras, caso largamente divulgado e noticiado na imprensa goiana. Neste capítulo analisaremos, portanto, o impacto da expansão neo-pentecostal na Umbanda até chegarmos a esse caso mais emblemático da ação neo-pentecostal, acontecido em 2003.

### 5.1. A Expansão do Neo-Pentecostalismo em Goiás

Nos últimos vinte anos, as religiões neo-pentecostais vêm tomando um espaço cada vez maior na sociedade. O número de adeptos do neo-pentecostalismo em todo o país cresceu a cada censo do IBGE, como demonstra a tabela a seguir:

	<b>1980</b>	<b>1991</b>	<b>2000</b>
<b>Católicos</b>	89,2	83,3	73,7
<b>Evangélicos</b>	6,6	9,0	15,4
<b>Espíritas</b>	0,7	1,1	1,4
<b>Afro-Brasileiros</b>	0,57	0,44	0,34

*Fonte: Censos do IBGE*

Analisando a tabela acima, percebemos que enquanto o número de adeptos das religiões evangélicas cresceu consideravelmente, o das religiões afro-brasileiras, que já

<sup>90</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

não era grande, diminuiu ainda mais. De 0,57% da população brasileira que se diziam adeptos destas religiões em 1980, este número caiu para 0,44% em 1991 e apenas 0,34% no último censo em 2000. Em Goiás estes números são ainda menores, apenas 0,1% da população goiana se declarou como umbandista no último censo, ou seja, abaixo da média nacional, enquanto que a média de evangélicos em nosso estado é maior do que a média nacional: 20,85% em Goiás contra 15,45% em todo o Brasil, conforme a tabela a seguir:

<b>Tabela 2: Quadro das Religiões - 2000</b>					
<b>Em Goiás</b>	<b>%</b>	<b>N.º</b>	<b>No Brasil</b>	<b>%</b>	<b>N.º</b>
Católica	66,52%	3,323,676	Católica	73,77%	124,976,912
Evangélica	20,85%	1,041,980	Evangélica	15,45%	26,166,930
Espírita	2,81%	140,584	Espírita	1,38%	2,337,432
<b>Umbanda e Candomblé</b>	<b>0,10%</b>	<b>4,946</b>	<b>Umbanda e Candomblé</b>	<b>0,34%</b>	<b>571,329</b>
Judaica	-	-	Judaica	0,06%	101,062
Orientais	0,07%	3,616	Orientais	0,25%	427,449
Outras	1,45%	72,307	Outras	1,25%	2,118,055
Sem Religião	7,87%	393,355	Sem Religião	7,28%	12,330,101
N.E.	0,33%	16,258	N.E.	0,23%	382,489

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000.

Não sabemos até que ponto o crescimento das religiões evangélicas pôde influenciar na diminuição dos adeptos dos cultos afro-brasileiros. O mais importante, porém, é que com o crescimento das igrejas neo-pentecostais que adotam uma postura mais combativa em relação às religiões afro-brasileiras, cresceram os casos de conflitos entre estas duas religiões. Segundo Lísias Negrão, em São Paulo estes conflitos se intensificam a partir da década de 80, principalmente devido ao crescimento da IURD, quando a Umbanda volta

a ser objeto de perseguição religiosa, agora por parte de grupos pentecostais, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus, que hostilizavam umbandistas, chegando a mantê-los em cárcere privado para que se convertessem a Cristo, invadiam terreiros e os acusavam de pertencerem ao demônio através de seus programas radiofônicos (NEGRÃO, 1996, p. 141).

Em Goiás tais perseguições ainda estão na memória dos mais velhos praticantes da Umbanda e do Candomblé, como cita o Sr. Luís Salles em entrevista:

Vou dar um exemplo. Uma Casa que nós tínhamos hoje, na nova esperança, do Caboclo Ubirajara, na década de noventa e dois, eles tiveram a petulância de

invadir a residência, que lá tinha a residência de nossa irmã, (...) eles invadiram lá, da irmã Rosa, invadiram dizendo que o poder de Deus ia santificar aquela casa e jogaram sal dentro da casa dela, quebraram o altar dela. (...) esse pessoal a gente não tem, assim, muita o quê que eles pensam, né, eles tomam atitudes de momentos, dependendo do pastor deles. Isso tá muito sob a influência do pastor, né, cê ta entendendo?! Então quê que acontece... então eles pegam e vão, de vez em quando nós estamos vendo aí alguma coisa, eles vão na porta, ora. Nós estamos com o exemplo de uma casa aqui no Jardim das Oliveiras. Tem duas Igrejas porta a porta com ela, é da nossa irmã Maria Nedica, de vez em quando os confrontos tão lá<sup>91</sup>.

Os confrontos entre neo-pentecostais e adeptos das religiões afro-brasileiras há algum tempo vêm sendo amplamente divulgados pela mídia, e na última década têm sido objeto de estudo de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento dentro da academia. A base dos confrontos destes dois grupos religiosos está na associação das religiões afro à ação do demônio, feita por parte dos grupos evangélicos. Segundo Marcos Paulo Ramos, todo evangélico está inserido em uma “batalha espiritual”, na qual

as forças cósmicas do bem e do mal combatem incansavelmente pela posse das almas humanas. (...) Os evangélicos, tomando a Bíblia como referência e interpretando seu texto a partir das matrizes protestantes de leitura colocam-se em combate. (...) Seu propósito: convencer o maior número possível de pessoas a se afastarem das “forças do mal”. (...) Os evangélicos possuem a responsabilidade de garantir que o mal não triunfe totalmente na esfera espiritual (RAMOS, 2007, p. 57).

Portanto, a ação de algumas das igrejas neo-pentecostais, em especial a IURD, tem como ponto de partida uma “teologia assentada na idéia de que a causa de grande parte dos males deste mundo pode ser atribuída à presença do demônio, que geralmente é associado aos deuses de outras denominações religiosas” (SILVA, 2007-b, p. 11). As religiões afro-brasileiras são alvos privilegiados destes ataques. Os preconceitos a que estiveram associadas estas religiões ao longo de sua história são reforçados e ampliados por programas de TV e discursos de pastores com o objetivo de desqualificar os símbolos do panteão afro.

Talvez o maior exemplo seja a chamada linha da esquerda da Umbanda, a Quimbanda, da qual fazem parte espíritos considerados perigosos até pelos próprios umbandistas, por seu caráter amoral. Tratam-se dos Exus e Pombagiras, alvos de uma demonização histórica na sociedade brasileira, demonização esta que é em parte

---

<sup>91</sup> Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

assimilada pela nação umbandista. Basta percorrer as floras e bazares umbandistas em busca das estátuas destas entidades para perceber esta aproximação.

A demonização destas entidades remonta aos primeiros contatos entre missionários europeus e povos africanos, ainda no continente africano, no início do século XIX. Este era considerado pelos europeus, desde o final da Idade Média, como sendo um lugar onde reinava a selvageria e a barbárie. Justificavam tais visões diversas crenças, de cunho bíblico e religioso, como a crença dos descendentes de Cam. Segundo a Bíblia, Cam era filho de Noé, e fora castigado por seu pai por flagrá-lo nu e embriagado, tendo sua descendência condenada a servir aos seus irmãos (OLIVA, 2005). A África seria, portanto, a região habitada pelos descendentes de Cam, que deveriam servir aos outros homens.

No século XIX, teorias “científicas” vêm ressaltar o imaginário negativo a respeito do continente africano e de seus habitantes de pele negra. Entre estas teorias podemos citar a teoria classificatória de Linneu e Gobineau, que classificavam a raça humana em cinco tipos diferentes, cada um contando com características físicas, morais e psicológicas inerentes. Entre estas “raças”, podemos destacar o contraste entre as características associadas ao Europeu e ao Africano:

- c) Europeu: Claro, sanguíneo, musculoso; cabelo louro, castanho, ondulado; olhos azuis; delicado, perspicaz, inventivo. Coberto por vestes justas. Governado por leis. (...)
- e) Africano: Negro, fleumático, relaxado. Cabelos negros, crespos; pele acetinada; nariz achatado, lábios túmidos; engenhoso, indolente, negligente. Unta-se com gordura. Governado pelo capricho (BURKE, 1972, p. 266-7<sup>92</sup> *apud* HERNANDEZ, 2005, p. 19).

Construções ideológicas como esta foram responsáveis pela imagem negativa que se construiu a respeito do continente africano e de seus povos, especialmente os de pele negra. Elas serviram como justificativa para diversos atos de barbárie praticados contra estes povos, como o tráfico colonial de escravos e os regimes de separação e opressão, como o praticado pelos bôeres na África do Sul, sistema conhecido como Apartheid. No campo religioso não poderia ser diferente. As práticas religiosas dos africanos eram consideradas como simples magia, e vistos por cristãos e muçulmanos como diabólicas, maléficas.

---

<sup>92</sup> BURKE, John G. The wild man's pedigree. In: DUDLEY, Edward; NOVAK, Maximilian. *The white man within*. Pettsburgh U.P., 1972, p. 266-7 *apud* PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru/São Paulo: Edusc, 1999, p. 68.

É o caso de uma divindade em especial, cultuada numa região que ficou conhecida como Iorubalândia<sup>93</sup>, localizada nos atuais países da Nigéria e do Benin. Nesta região era cultuado, entre as diversas cidades existentes, um vasto panteão de divindades conhecidas como Orixás, ligadas a fenômenos da natureza. Entre estas divindades, recebe papel de destaque o orixá Exu, responsável pela intermediação entre o mundo dos homens e dos deuses. Anderson Oliva destaca algumas das características atribuídas a Exu na tradição iorubá:

Para os sacerdotes e pessoas comuns entre os iorubás a função principal de Exu é de representar a oposição à criação, sendo o infrator das regras e da ordem. (...) Incumbido por Olodumaré da tarefa de mudar o que está parado, Exu recebe o Adô, uma cabaça na qual se encontra a força da transformação. (...) Exu destrói para recriar. É o princípio da desordem, inseparável da estrutura da ordem; um depende do outro. (...) Uma outra característica de Exu, que se alia à idéia da modificação e da recriação da ordem, é seu aspecto fálico: (...) ele é o senhor dos cruzamentos e dos caminhos, o que abre, penetra e liga os mundos que formam o universo religioso iorubá (OLIVA, 2005, p. 19).

Anderson Oliva complementa que “em grande medida, essas características de Exu o tornaram para os ocidentais, um orixá contraditório e de difícil definição” (OLIVA, 2005, p. 20). Seu caráter fálico, o que fazia com que suas estátuas o representassem com um pênis bastante avantajado, denotando sua associação com a sexualidade, além de seu caráter irrequieto e irreverente, por vezes até mesmo traquina, como demonstram as lendas e mitos que contam sua história, fizeram com que os missionários europeus que tiveram contato com os sacerdotes de Exu nesta região, como o reverendo Noel Baudin ou o professor da Universidade de Ilorin, na Nigéria, Ade Dopamu, o enxergassem como maléfico e o associassem ao demônio cristão. Como já afirmei em trabalho anterior:

De uma forma geral, o que estes estudiosos e sacerdotes fazem é interpretar a religiosidade africana dos orixás sob a ótica cristã, e assim aplicar conceitos e julgamentos que não lhe cabem. Baudin, por exemplo, interpreta que “a necessidade ritualística de os iorubás ofertarem os primeiros sacrifícios sempre a Exu” decorre do “medo gerado pelo caráter perverso e ameaçador do orixá,

---

<sup>93</sup> Anderson Oliva define a Iorubalândia como sendo a “área que corresponde a uma parte da atual Nigéria – África Ocidental – que se estende de Lagos para o norte, até o rio Níger (Oyá) e, do Benin para leste, até a cidade de Benin. Não possui fronteiras físicas e políticas determinadas e nem uma organização centralizada. Compreende a existência de vários reinos, como os de Egbá, Ketu, Ibeju, Ijexá e Owó que têm seus próprios governantes. Ao mesmo tempo, esses reinos, por questões de legitimação espiritual, ligação com a mitologia ou heranças de certos períodos históricos nos quais alguns reinos estendiam suas influências sobre outros, mantêm vínculos mais próximos ou distantes, mas sempre existentes, com duas cidades nos aspectos políticos e religiosos mais importantes da região: Oyó e Ifé” (OLIVA, 2005, Nota 11, p. 32).

em uma óbvia aproximação com a figura do Diabo na tradição judaico-cristã” (OLIVA, 2005, p. 24). Já Dopamu realça apenas alguns aspectos desta entidade, como o fato de ele ser “o agente do desequilíbrio e da desordem”, e sua personalidade “libidinosa, contraventora e perversa”, que, para ele, são sintomas de sua maldade. Exu, inserido num mundo maniqueísta, onde temos dois pólos distintos – o bem e o mal – passa a ocupar então o lado maligno, e passa a representar a personificação da maldade. (NOGUEIRA; OLIVEIRA, 2006, p. 12-13).

### Podemos observar assim que

nos trabalhos dos sacerdotes, de forma geral, houve uma transposição das mentalidades e concepções religiosas ocidentais para o entendimento das cosmologias africanas. Como no imaginário cristão todas as formas de mal e de influências negativas na vida das pessoas e na ordem do mundo são associadas ao Diabo, suas análises sobre a cosmologia dos orixás passaram a estabelecer a mesma relação. Percebe-se, portanto, que a relação entre Exu e o Diabo foi uma criação de sacerdotes cristãos ou muçulmanos, seguida e defendida por seus fiéis. (OLIVA, 2005, p. 26).

No Brasil tais ideias e preconceitos ganharam novos contornos e foram intensificadas ao longo da história do negro africano trazido para nossas terras, marcando o surgimento e expansão das religiões afro-brasileiras, como vimos no segundo capítulo. A divindade Exu, cultuada nos Calundus e Macumbas brasileiras, acaba se transmutando em duas entidades diferentes, com características bem diversas. Enquanto no Candomblé Exu mantém seu status de Orixá, divindade cultuada e com características muito parecidas com aquelas que ele possuía em África, na Umbanda Exu se transformou em uma entidade, uma alma de alguém que já morreu, como todas as outras entidades da Umbanda, e assume, em partes, esta associação com o demônio. Imagem esta, no entanto, ressignificada pela ideologia kardecista, que o insere na doutrina da evolução dos espíritos na qual ele passa a ocupar as escalas mais baixas da hierarquia espiritual.

Para os umbandistas, Exu é espírito em evolução, por isto pode fazer tanto o bem quanto o mal. Aqui ele já não é mais um deus, como no Candomblé e na mitologia africana, mas sim alguém que viveu na Terra e que após sua morte, devido aos seus crimes aqui cometidos, é obrigado a voltar e trabalhar nos terreiros de Umbanda para pagar suas dívidas pela prática da caridade. No entanto, nem todos os espíritos que se tornam Exus têm esta noção, e muitos acabam utilizando seu poder para atender pedidos que contrariam a moral cristã e espírita, fazendo trabalhos para prejudicar outras pessoas.

Todas estas características são recorrentes no discurso umbandista a respeito desta entidade:

Exu é um espírito elementar, não tem origem. A gente pensa por ele, por isso ele aceita tanto fazer o bem como o mal. (...) Exus são espíritos de pessoas sofredoras. (...) São pessoas que em vida fizeram alguma coisa errada. Exu todo mundo recebe, porque ele é uma segurança para nós. (...) São espíritos sem doutrina, vieram para cumprir missão. Eram espíritos rebeldes na outra encarnação (MAGNANI, 1986, p. 46-47).

Mas um fato não pode ser negado. Mesmo com todas estas idéias negativas acerca da entidade, é difícil encontrarmos um terreiro de Umbanda em que não haja a presença dos trabalhos chamados “de esquerda”, quando há a incorporação dos Exus e das Pombagiras<sup>94</sup>. Como disse um dos entrevistados de Magnani acima, “Exu todo mundo recebe, porque ele é uma segurança para nós”. E são vários os relatos de umbandistas e intelectuais desta religião que atestam este caráter de proteção e segurança desempenhado por Exu. É o caso do intelectual umbandista Rubens Saraceni, que afirma que

o poder de ação dos Exus é limitado. Não evoluem no trabalho de desmanchar demandas ou magias negras. Sua função é apenas guardar os locais de trabalhos de ordem espiritual, e após o término destes, proceder à limpeza astral (...) São [também] os carcereiros responsáveis pela “prisão” dos espíritos que afrontaram as Leis Divinas. Uma entidade de Luz não teria coragem de castigar um espírito que só conhece a linguagem do Mal, mas um Exu Guardião tem sua falange para executar esse trabalho, e o faz com muita disposição. Não vamos pedir a um médico que vá prender assassinos perigosos. Os policiais são treinados e pagos para isto (SARACENI, 2006, p. 89-90).

Assim, na Umbanda ele é visto como uma espécie de guardião, que tem como missão proteger os locais onde se realizam os trabalhos desta religião, além de lidar com espíritos criminosos, que se comprazem em realizar o mal. No entanto, ainda é forte o imaginário demoníaco criado a respeito desta entidade e reproduzido no senso comum, e que hoje é alimentado por vários autores e escritores, principalmente oriundos dos movimentos neo-pentecostais, dentre as quais muitas igrejas elegeram as religiões afro como os novos representantes do demônio na terra. É o caso do pastor Edir Macedo, bispo e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Em uma de suas obras mais polêmicas, intitulada *Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios?*, o bispo escreve que

---

<sup>94</sup> As Pombagiras são espíritos femininos, correspondentes de Exu, mas que apresentam características diferentes, mais ligadas à sexualidade. Apresentam o estereótipo da prostituta, de mulher vulgar. Nos cultos elas riem alto e bebem champanhe. A origem do termo está ligada a um Inquice, divindade dos povos Bantus, correspondente de Exu, o Bombojira ou Pambu Njila, que tem como correspondente feminino a Vangira.

na quimbanda, os deuses [demônios] são os exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou marido de alguém, obter favores por meios ilícitos, etc. (MACEDO, 2004, p. 15).

[No caso de] pessoas viciadas em tóxicos, bebidas alcoólicas, cigarros ou jogo, na maioria dos casos, o responsável é o exu "Zé pelintra" ou "malandrinho". (...) Prostitutas, homossexuais e lésbicas sempre são possuídos por pombagiras. (...) No caso em que as pessoas estão perdendo tudo o que tem e caindo em desgraça, por trás estão demônios chamados "exu do lodo", "da vala" (MACEDO, 2004, p. 47).

Munidos desta visão demoníaca dos cultos afros, e embasados pelo seu "dever espiritual" de combate ao mal,

em obediência ao líder eclesiástico, pastores, obreiros e fiéis partiram para a ofensiva. Saíram das trincheiras e puseram a artilharia das tropas do Senhor dos Exércitos para atacar os supostos representantes terrenos do diabo. Como resultado disso, relatos de imprensa mencionam a ocorrência, nas duas últimas décadas, de casos, ainda que em pequeno número, de invasões de centros e terreiros, de imposições forçadas da Bíblia, de agressões físicas a adeptos dos cultos afro-brasileiros e espíritas e até de prática de cárcere privado (MARIANO, 2007, p. 137).

Em Goiás não poderia ser diferente. A intolerância e perseguição aos cultos afros causaram um impacto fulminante no número de fiéis destas religiões, desde a década de 1980. Enquanto os cultos neo-pentecostais crescem em proporções assustadoras (100% de crescimento da década de 90 para 2000), os cultos afro diminuem consideravelmente. E em Goiás este quadro é ainda pior, como demonstram os números do último Censo, que apontam Goiás com um número de adeptos das religiões afro abaixo da média nacional.

O ápice desta perseguição, e que deixou bem claro a força da comunidade evangélica na capital goiana foi o "Episódio Vaca-Brava", ocorrido em novembro de 2003. O episódio foi analisado por Marcos Paulo Ramos, cuja obra recorreremos, principalmente, para narrar e estudar este importante capítulo da história das religiões afro-brasileiras de Goiânia.

## **5.2. O "Episódio Vaca-Brava" (2003)**

Tudo começou no dia 19 de novembro de 2003, véspera do dia da consciência negra. Pouco mais de quinhentas pessoas presenciaram uma manifestação digna de uma

verdadeira “guerra espiritual” no Parque Vaca Brava, importante ponto turístico da capital goiana, localizado em área nobre da cidade. A manifestação era por causa de oito estátuas, cada uma com aproximadamente sete metros de altura, expostas no meio do lago do parque, e que representavam oito Orixás do panteão de divindades afro, a saber, Oxalá, Ogum, Xangô, Oxum, Iansã, Iemanjá, Nanã e Logunedé.

Segundo notícia publicada no jornal *Diário da Manhã* do dia seguinte:

O Parque Vaca Brava foi palco de manifestações e brigas entre evangélicos, católicos e representantes da cultura negra ontem à tarde. As discussões tiveram início com religiosos de várias igrejas que se reuniram no local para manifestar contra as estátuas de orixás colocadas no lago do parque. As manifestações dos cristãos contaram com o apoio de carro de som e estavam previstas para durar uma hora e meia, mas foram interrompidas meia hora depois, por volta das 18h30, devido aos protestos dos representantes da cultura negra (cerca de 30 pessoas), insatisfeitas com o ato. Ao todo, 500 pessoas estiveram no local<sup>95</sup>.

Tal manifestação foi liderada por um líder evangélico da Igreja Ministério Comunidade Cristã, atual Fonte da Vida. Trata-se do Pastor Fábio Sousa, que contou ainda com o apoio e participação de membros de inúmeras outras denominações evangélicas. Os debates e manifestações contrárias à exposição duraram apenas quatro dias, do dia 18 a 21 de novembro, tempo suficiente para que inúmeros artigos e reportagens fossem publicados em jornais da cidade dando notícias do conflito que se instalara em torno das estátuas.

É interessante notarmos como o discurso evangélico sobre este caso passa por dois momentos distintos. Assim que se iniciam a montagem das estátuas, a comunidade evangélica goianiense, lideradas pelo já citado pastor Fábio Sousa inicia sua campanha de combate nos jornais de nossa capital. Segundo uma notícia publicada no jornal *Diário da Manhã*, principal noticiador da contenda:

O pastor disse que os evangélicos estão insatisfeitos com as esculturas por elas representarem deuses do candomblé. “Foi algo imposto. É uma idéia absurda fazer esta exposição perto do Natal”. Por ser o Natal uma festa cristã, Fábio Sousa acredita que deveriam ser expostos presépios e enfeites natalinos<sup>96</sup>.

Neste primeiro momento, o discurso evangélico age de uma forma desordenada, chegando ao ponto de invocar costumes dos quais é declaradamente contra, como a exposição de imagens. O próprio pesquisador Marcos Paulo Ramos nos lembra em sua

<sup>95</sup> Jornal Diário da Manhã de 20/11/2003.

<sup>96</sup> Jornal Diário da Manhã de 19/11/2003.

obra do fato de que as religiões evangélicas são conhecidas por seu caráter iconoclasta, ou seja, a de não venerar e até serem contrários ao uso de imagens. Basta recordarmos o caso do “chute na santa”, que aconteceu no Brasil em 1995, no dia 12 de outubro, quando um pastor da Igreja Universal (IURD) chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida em programa transmitido em rede nacional pela Rede Record de Televisão (ALMEIDA, 2007, p. 171).

Assim, inicialmente o pastor apenas afirma que deveriam ser trocadas as imagens dos Orixás por imagens católicas de presépios e enfeites natalinos. Segundo Marcos Paulo, o motivo desta recomendação, haja vista que os evangélicos sempre tiveram um discurso contrário ao uso de qualquer imagem de cunho religioso, se deve ao que o pesquisador chama de uma “gradação de periculosidade”:

Por que, então, trocar imagens de Orixás por imagens católicas? Porque como já afirmei anteriormente (...), “os evangélicos definem certo tipo de *gradação de periculosidade* a ser aplicada àqueles que não compartilham com sua visão de mundo. Deste modo, um católico seria menos *herético* que um espírita kardecista, o qual por sua vez representa menor perigo ante a presença de um ‘macumbeiro’ reconhecido, seja umbandista ou candomblecista” (RAMOS, 2007, p. 62).

No entanto, tal discurso não surte o efeito desejado. Pelo contrário, vozes em contrário à atitude dos evangélicos se levantam nestes mesmos jornais. As principais delas se aglutinam em torno do catolicismo, do espiritismo, e do próprio governo, que se nega a retirar as estátuas do local como era a vontade dos manifestantes, além é claro das próprias religiões afro, vítimas da ação dos evangélicos, como demonstra reportagem do mesmo jornal:

O monsenhor João Daiber, vigário-geral da Arquidiocese de Goiânia, diz que é preciso haver (sic) o respeito entre as religiões. Ele não vê necessidade de as esculturas serem retiradas do Vaca Brava. “Há exagero, pois os orixás representam uma cultura”. Daiber questiona o motivo dos evangélicos estarem tão incomodados com as esculturas: “E os presépios? Todo Natal há esse tipo de imagem no parque e eles nunca se manifestaram contra”. O presidente da Federação Espírita do Estado de Goiás, Weimar Muniz, também não acha que os orixás devam ser retirados do local. “Temos que respeitar nossos semelhantes, sobretudo no campo religioso, embora pensemos de formas diferentes”, afirma. E acrescenta: “Não se pode esquecer que a liberdade religiosa é garantida pela Constituição federal. Cada um deverá responder pelos atos ilícitos que praticar.” O sacerdote da Casa Alan Buru (do Candomblé), Elmo Rocha, se diz assustado com o retrocesso histórico em questão. “É alienação racista, com elementos preconceituosos. É uma forma de instigar uma guerra santa”. Ele ressalta o caráter cultural da exposição e a importância

de se valorizar a etnia negra. “É muita falta de informação e de cultura por parte dos evangélicos que querem a retirada dos orixás”, revolta-se<sup>97</sup>

Criticados por sua atitude abertamente contrária à exposição, e tendo seus principais argumentos colocados em xeque, a comunidade evangélica muda seu discurso, e passa a invocar o direito à liberdade de uso do espaço público. Agora a tônica da polêmica se volta não para a presença das estátuas, mas sim à ausência de símbolos que representem outras religiões. “A tese dos políticos evangélicos era a de garantia da liberdade de culto, liberdade esta que não havia sido respeitada na medida em que se liberava o espaço público do parque para uma religião e não para outra” (RAMOS, 2007, p. 63).

Esta mudança fica claro em texto do apóstolo César Augusto, líder da igreja Ministério Comunidade Cristã, que em sua coluna publicada às quintas-feiras no jornal *Diário da Manhã*, faz uso do espaço para rearticular o discurso evangélico contra a exposição:

(...) Não criticamos de forma alguma as religiões afro-brasileiras que professam culto a estas entidades. O nosso repúdio é contra a discriminação que os católicos, espíritas kardecistas, evangélicos, budistas e islâmicos estão sofrendo de forma indireta com a colocação das estátuas no parque. Um local público não deve ser palco de uma representação cultural que expresse a identidade religiosa de apenas uma parcela de nossa sociedade. Até porque a época é de comemoração da festa mais importante do mundo cristão: o Natal (...)<sup>98</sup>.

Segundo o texto do pastor, o fato de haver uma exposição que represente a cultura africana e afro-brasileira é uma discriminação com outras formas religiosas pela ausência de representação destas. Trata-se de argumento perigoso, pois ele pode ser reivindicado por outras religiões, como pelas afro-brasileiras, quando vemos representações católicas ou evangélicas em espaços públicos, como é o caso dos crucifixos e quadros religiosos largamente utilizados em repartições públicas, dos próprios presépios citados, expostos pela cidade na época do natal, ou a utilização dos lagos e estádios para a realização de cultos e batizados por parte de evangélicos.

Portanto, tal discurso vem de uma denominação religiosa que quase sempre se utiliza deste mesmo espaço público da forma que bem entende, mas ao ser confrontada pelo mesmo direito sendo exercido por outra denominação religiosa, protesta e adota

---

<sup>97</sup> Jornal *Diário da Manhã* de 21/11/2003.

<sup>98</sup> Jornal *Diário da Manhã* de 20/11/2003.

posição contrária à mesma. Além disto, as estátuas dos Orixás não representavam apenas as religiões afro, mas “indicavam uma realidade muito superior a apenas uma dimensão religiosa, assinalavam o mais alto grau de abstração lógica, como, também, mito-poética alcançada por impérios e comunidades africanas pré-diáspora” (RAMOS, 2007, p. 67).

Esta característica, aliás, é adotada pelo governo goianiense na defesa da permanência das estátuas. Segundo o Secretário Municipal de Cultura da época, Sandro di Lima, a exposição tinha um caráter “artístico-cultural, e não religioso”<sup>99</sup>. Assim, mesmo com toda a polêmica e discussão em torno das estátuas, elas permaneceram durante o período previsto, sendo inauguradas no dia 20 de novembro de 2003, Dia Nacional da Consciência Negra, e tendo sido retiradas no dia 08 de janeiro de 2004, permanecendo assim em exposição durante exatos cinquenta dias.

É interessante notar como as manifestações de repúdio às estátuas ocorridas em Goiânia foram maiores do que em outras capitais onde as mesmas estátuas também ficaram expostas, surpreendendo até mesmo o próprio artista que as criou, o escultor baiano Tatti Moreno:

Eu tive uma repercussão boa em todas as cidades, mas a repercussão em Goiânia me surpreendeu. Lá tem adeptos da cultura africana, mesmo assim sofremos preconceito por parte dos evangélicos que fizeram uma manifestação com mais de duas mil pessoas e minha exposição ficou marcada como o movimento cultural mais forte de Goiânia. Era primeira página em todos os jornais. Até a prefeitura encomendou uma pesquisa para saber a opinião da população e quase setenta por cento aprovou a exposição. Nas outras cidades houve resistências menores. Em SP uma meia dúzia de crentes ia pra lá (para o Ibirapuera) e ficava exorcizando os orixás<sup>100</sup>.

A repercussão negativa em torno da estátua demonstra como o discurso evangélico se organiza para combater as religiões afro-brasileiras. Em sua obra já citada *Orixás, Caboclos e Guias*, que também gerou polêmica e protestos, desta vez por parte de membros das religiões afro-brasileiras, o bispo Edir Macedo demonstra bem qual a visão que os evangélicos têm destas religiões:

No candomblé, oxum, iemanjá e ogum, entre outros demônios, são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue para agradar quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial. Na umbanda, os deuses são os orixás, considerados poderosos demais para serem chamados a uma incorporação. Os adeptos preferem chamar os espíritos

---

<sup>99</sup> Jornal *Diário da Manhã* de 19/11/2003.

<sup>100</sup> Entrevista com Tatti Moreno, disponível em [www.maisbahia.com.br/entrevistavip.asp?codigo=91](http://www.maisbahia.com.br/entrevistavip.asp?codigo=91). Acessado em 05/06/2007.

desencarnados ou espíritos menores, chamados caboclos, pretos-velhos, crianças. Na quimbanda, os deuses são exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou marido de alguém ou obter favores por meios ilícitos etc. No Kardecismo e nas demais ramificações espíritas ou espiritualistas, os demônios se apresentam como espíritos evoluídos ou ainda em evolução, que precisam de doutrina (MACEDO, 2004, p. 14-15).

Percebemos pelo texto do pastor que todas as religiões consideradas como “religiões mediúnicas”, por terem como característica principal o fenômeno da incorporação, já explicado em capítulos anteriores, são vistas por Macedo como demoníacas e, como o demônio é algo a ser combatido, isto justifica toda a perseguição e difamação propagada, não só pela IURD, como por outras denominações evangélicas, como pudemos perceber pelo “Episódio Vaca-Brava”.

Esta postura, segundo Ivo Pedro Oro, vem da certeza dos fiéis da IURD em possuírem a “verdade” absoluta, contida na Bíblia:

Os outros, a grande maioria, são apóstatas, moralmente pervertidos, arrastados pelo mundo. Enquanto o “nós” [fundamentalistas] constitui o resto fiel aos princípios fundamentais e imutáveis [contidos na Bíblia]. (...) Os outros, que não estão no caminho da salvação e [não] aderem à verdade, são o inimigo. (...) Aqueles inimigos são demonizados. Não estão com a verdade. Estão sendo seduzidos e guiados pelo demônio. E como Satanás está solto, é preciso lutar e combater (ORO, 1996, p. 128).

Daí vem a necessidade dos cristãos evangélicos em combater as religiões afro-brasileiras, para eles associadas à ação do demônio cristão. Para Marcos Paulo Ramos, tal postura se constitui numa parte fundamental da identidade evangélica. Os membros desta religião são incentivados a perseguir e trazer para o seu lado o “outro”, aquele que está fora de seu campo religioso, considerado do lado da perdição, e que necessita ser salvo. A missão evangélica é levar a salvação ao resto da humanidade, convencendo o maior número possível de pessoas que a única forma de salvação está na conversão para sua igreja. Assim,

a manifestação de intolerância por parte dos evangélicos se configura como uma manifestação de sua religiosidade própria, não sendo entendida pelo evangélico como um ato execrável de desrespeito, antes, como um mandamento basilar que, de acordo com seu modo de ver, quando efetivado, poderá ser a última chance de salvação para o “perdido pecador” (RAMOS, 2007, p. 57-58).

Desse modo, para a comunidade evangélica, a discriminação às religiões afro-brasileiras representada pelas manifestações contra a exposição dos Orixás no Parque Vaca Brava não constituem um ato de intolerância religiosa, mas sim em sua missão de

denunciar e livrar a cidade da ação destes demônios. Este caso ocorrido em Goiânia é apenas mais um entre inúmeros outros casos que vêm acontecendo em todo o país nas últimas décadas. Segundo Ari Pedro Oro, na maioria dos casos as religiões afro-brasileiras não possuem estrutura e união suficientes para revidar. Basta olharmos a primeira notícia que citamos, publicada no jornal *Diário da Manhã*, que dá conta de que aproximadamente quinhentas pessoas estiveram no Parque Vaca-Brava para a manifestação contra as estátuas, das quais apenas trinta pertenciam ao movimento negro e das religiões afro-brasileiras. Podemos dizer então que

a fraca reação [por parte das religiões afro-brasileiras aos ataques neo-pentecostais] deve-se também ao baixo grau de legitimidade que as religiões afro-brasileiras desfrutam na sociedade nacional e que se manifesta na dificuldade em obter apoios no meio político, jurídico, midiático e religioso, mesmo na atualidade, se comparadas com outras religiões, o catolicismo por exemplo. (...) A inércia está também associada à própria estrutura das religiões afro-brasileiras, organizadas em federações e uma pulverização de terreiros, sendo todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si, em meio a pequenas e frágeis redes de alianças (ORO, 2007, p. 51).

No capítulo anterior, pudemos constatar a relativa fragilidade da atuação da Federação de Umbanda e Candomblé em Goiás, especialmente em seus últimos anos de existência. Desestruturada, fragilizada e com inúmeros problemas de ordem estrutural e financeiros, a FUEGO não tinha condições de concorrer com a estrutura física e discursiva das igrejas neo-pentecostais. A IURD, por outro lado, é detentora da terceira maior rede de televisão brasileira, a Rede Record, além de possuir inúmeros jornais e rádios espalhados pelo Brasil, que a auxiliam em sua missão de levar a salvação ao maior número de pessoas possíveis. O controle midiático por parte desta igreja é um de seus pontos fortes, fazendo com que se torne praticamente impossível para as religiões afro-brasileiras fazer frente a este poderio.

Cabe a elas recorrer ao poder público para denunciar os casos de agressão, ou ao apoio de outras religiões em nome de um ecumenismo, como foi o caso da exposição dos Orixás, quando membros das religiões católica e espírita demonstraram apoio às religiões afro na defesa da permanência das estátuas no parque. De qualquer forma, é forte o impacto deste discurso evangélico nas religiões afro-brasileiras, como pudemos perceber na análise do “Episódio Vaca-Brava”.

Não podemos precisar até que ponto vai o impacto deste crescimento neo-pentecostal na Umbanda e religiões afro. Pelos dados do censo, podemos perceber que o Catolicismo também tem perdido adeptos em números consideráveis, não só as religiões

afro-brasileiras. De qualquer forma, o crescimento neo-pentecostal atinge diretamente a Umbanda de outra forma: pela ação de seus membros, que vêm na Umbanda e religiões afro-brasileiras a personificação do demônio cristão. Tal visão leva muitos deles a agirem da forma como vimos a sociedade evangélica goianiense agir diante da exposição dos Orixás no Parque Vaca-Brava. A consequência destas ações, portanto, se faz sentir de forma cotidiana pelos umbandistas, que se vêem sempre na mira do discurso evangélico, que de certa forma ajuda na manutenção do preconceito existente contra esta religião.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Ô Jorge, ô Jorge  
Encerrai nossos trabalhos  
Guardai, guardai  
Nossos filhos de Umbanda<sup>101</sup>*

Ao longo de nossa pesquisa, pudemos travar diálogos e discussões, com as fontes, com a bibliografia e com outros pesquisadores, que foram importantíssimos na conclusão de nosso trabalho. Esperamos que ele possa contribuir para elucidar a visão que a sociedade tem de uma de suas mais discretas, mas nem por isto menos importante, manifestações religiosas, a Umbanda.

A história desta religião no Brasil e em Goiás demonstra a força com que ela sempre lutou pela sua sobrevivência. Proibida, reprimida, perseguida e estigmatizada, ainda assim a Umbanda consegue se manter, mesmo que para isto tenha que utilizar estratégias que a mascaram e a escondem atrás de outras concepções religiosas. É a lei da selva, e para sobreviver cada um tem que se virar como pode. Não podemos condená-la por isto.

Desde o início, os estudos sobre esta religião tiveram como marca principal a visão negativa e preconceituosa dos escravos africanos negros e tudo que se relacionava a eles. Vista inicialmente como deturpação e degeneração de uma cultura maior, a Umbanda foi negada pelos estudiosos como uma manifestação religiosa autêntica. Era considerada como uma “torpeza”, como prática de magia somente, pertencente a negros africanos cujas práticas religiosas eram de “reconhecida pobreza mítica e ritual”.

Considerada desta forma, a Umbanda foi perseguida, considerada atividade criminosa. Terreiros foram invadidos, fechados, pais-de-santo presos. A repressão está intrincada em sua história, e faz parte de sua identidade hoje. Repressão que fez com que os terreiros se aproximassem de outras religiões, que assumissem outras características, e até mesmo se travestissem por outras denominações. A consolidação de seu “mito fundador” e de suas origens míticas é fruto disto. Para se consolidar, a Umbanda precisava de uma origem que fosse bem-vista pela sociedade, e para isto tenta afastar de si os elementos negros e africanos presentes em sua história e em seu passado.

---

<sup>101</sup> Ponto Cantado de Umbanda colhido em trabalho de campo realizado no Centro Espírita Raio de Luz em Julho/2008.

Para sobreviver, a Umbanda manteve o hibridismo como característica principal, o que permitiu que ela estabelecesse relações diferentes com pessoas cujos anseios eram bastante diferentes. É o que demonstram, por exemplo, as entrevistas realizadas com líderes e frequentadores desta religião, e analisadas por nós ao longo de nosso trabalho. Eles demonstram como pessoas de diferentes visões de mundo e nível tanto intelectual quanto econômico faziam parte de um mesmo grupo religioso. A Umbanda os unia em torno de um pensamento, que se não era homogêneo, pois nem a própria religião o é, ao menos pode ser identificado como parte de uma grande e diversificada cultura religiosa.

Tudo isto contribuiu para a formação desta religião como ela é hoje. Tudo isto fez com que ela se tornasse mais dinâmica, mais aberta, e conseqüentemente mais híbrida. Sem um código ritual e doutrinário definido e unânime entre seus membros, a Umbanda cresceu descentralizada, livre para misturar, para incorporar elementos diferentes, para agregar em seus rituais e em seu modo de enxergar o mundo, práticas e visões de outras religiões.

Isto é o que demonstra sua história. As tentativas por parte das Federações nunca conseguiram fechar a Umbanda em torno de algo único. Deriva daí sua força, sua energia vital, seu axé, que fez com que ela sobrevivesse durante o último século e chegasse ao século XXI de forma autônoma e independente. Reside aí a beleza da religião umbandista, no fato de que mesmo fragmentada, descentralizada, ainda assim não deixe de apresentar uma unidade, na medida em que independente de como se apresenta o ritual nos vários terreiros existentes, todos possam se unir e se definir como umbandistas.

O papel das federações, no entanto, vai além da simples tentativa de codificação da Umbanda. Elas deram respaldo aos terreiros para que continuassem existindo e funcionando. As federações foram as intermediadoras entre os diversos aparelhos repressivos e os terreiros, negociando e estabelecendo contatos entre eles. Ao mesmo tempo, elas agiram como aparelho repressor dos próprios terreiros, coibindo atos que consideravam “abusivos” e tentando imprimir, na medida do possível, uma identidade única aos trabalhos realizados por eles.

Assim os terreiros de Umbanda, ao longo de sua história, viviam uma dupla repressão, por parte da sociedade (Estado, Imprensa, Catolicismo), e por parte das próprias federações a que eram filiadas. Havia uma dupla relação entre terreiros e federações, que se caracterizava pela proteção e ao mesmo tempo repressão exercida por estas. Desta forma, as federações tinham um papel ao mesmo tempo protetor e centralizador.

Em Goiás não poderia ter sido diferente. Como observamos nos documentos analisados, a Federação de Umbanda e Candomblé de Goiás exercia esta dupla função também por aqui. No entanto, sua ação era limitada pelas suas más condições e pela falta de infra-estrutura, além de muitas vezes contar com a falta de interesse de muitos membros, e com a não colaboração por parte dos próprios terreiros. Estes só recorriam a ela nos momentos de necessidade, quando precisavam de proteção contra a repressão policial ou ação de vândalos. Ademais, com medo de terem seus trabalhos fiscalizados por esta mesma Federação, os terreiros preferiam se manter distantes da ação dela.

Com o passar do tempo esta Federação foi perdendo seu raio de ação, e elementos externos fizeram com que o movimento umbandista no Brasil e em Goiás decaísse em número de adeptos. Além disto, existe ainda o problema dos conflitos existentes entre as religiões afro-brasileiras e as igrejas neo-pentecostais. A ação destas religiões e seu discurso contrário às religiões afro atingiram em cheio a Umbanda em todo o país. Em Goiás, sua força pode ser demonstrada pela ação deles no conhecido “Episódio Vaca-Brava”.

Assim, a história da Umbanda em Goiás, vista pela ótica de sua Federação, nos apresenta continuidades e rupturas, concordâncias e discordâncias – por parte de seus adeptos e praticantes – indas e vindas, caminhos e descaminhos. Foi uma história de lutas, conquistas e perdas, mas que demonstrou sobretudo a força desta religião, que teima em sobreviver a despeito dos inúmeros esforços em derrubá-la, como aconteceu por parte do Catolicismo, do Estado, da Imprensa, e agora mais recentemente do Neo-Pentecostalismo.

Mas esta é uma história que ainda não está terminada. A história da Umbanda, não só em Goiás como no Brasil é uma história que ainda contará com inúmeros capítulos certamente, uma história que ainda está por ser escrita, e da qual quisemos dar apenas uma breve introdução. Assim encerramos nosso trabalho, esperando que tal estudo seja o início de muitos outros que com certeza virão, pois há muito ainda o que ser dito sobre esta religião.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. “Dez anos o ‘Chute na Santa’: a intolerância com a diferença”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (ORG.). *Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 171-190.
- ALVARENGA, Lenny Francis Campos de. *As Resignificações de Exu dentro da Umbanda*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), UCG, Goiânia, 2006.
- ANTONIAZZI, Alberto. As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000. In: *Revista de Estudos da Religião*. Nº 2, 2003. (p. 75-80). Retirado do site: [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2003/p\\_antoni.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_antoni.pdf). Acessado em 12/10/2005.
- BANDEIRA, Cavalcanti. *O que é Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1970.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 3º Ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Brasil, Terra de Contrastes*. 3º Ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro: 1969.
- BERND, Zilé. O elogio da criouldade – o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. (p. 99-111).
- BIRMAM, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BRUZADELLI, Victor Creti. O surgimento de Goiânia e o estabelecimento do Espiritismo Kardecista como uma religiosidade moderna. In: *Revista Chrônidas*. Ano 01, n. 1. Goiânia: UFG, 2008. (p. 131-140). Disponível em: <http://www.revistachronidas.com.br/edatual.html>. Acessada em 23/09/2008.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda – Uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. 4º Ed., 1º Reimp. São Paulo, Edusp, 2006.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras – Negros Bantos*. 2º Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981.

CASTRO, Josué Tomasini. *Discursos Hereros sobre uma África Cristã* – Contribuições antropológicas para a compreensão de fenômenos sincréticos. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Porto Alegre: PUC-RS, 2006.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos* – teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

CUNHA, Welthon Rodrigues. *A linha do oriente na Umbanda: função e construção de um campo simbólico religioso*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: UCG, 2004.

DAMATO, Diva Bárbaro. As literaturas do caribe francês e a noção de criouliização. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia (org.). *Literaturas em Movimento* – hibridismo cultural e exercício crítico. São Paulo: Arte & Ciência, 2003. (p. 31-40).

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô & Papai Branco* – usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Giles; GUATARRI, Félix. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Diamantino Coelho. “O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos”. In: *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

FERNANDES, Gonçalves. *O Sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba: Guaíra, 1941.

FERRETTI, Mundicarmo. *La integración Del 'Caboclo' sobre la 'Línea de la Selva'* (Estudios sobre el Sincretismo Afro-Indígena en Cultos Brasileños). Montalbán. Caracas, Univ. Cat. Andrés Bello, 1987.

FERRETTI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. In: *Revista Tempo*. Vol. 6, nº 11, UFF: Niterói-RJ, julho/2001. (p. 13-26).

\_\_\_\_\_. *Repensando o Sincretismo* – Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP, 1995.

FIGUEIREDO, Luciano. *O Avesso da Memória* – cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUnB, 1993.

FRIGERIO, Alejandro. *The Search for Africa* – proustian nostalgia in afro-Brazilian studies. Los Angeles. University of California, 1983.

FRY, Peter. *As religiões africanas fora da África*. – o caso do Brasil. Rio de Janeiro: Museu Nacional-PPGAS, 1984.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.

GUILARDUCCI, Tânia Maria. “Surgimento do espiritismo em Trindade-GO”. Goiânia: UCG, 2003 (Monografia de Graduação em História) (mimeo).

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula – Visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005. Cap. 1 “O Olhar Imperial e a Invenção da África”. (p. 17-44).

ISAIA, Artur César. O Espiritismo diante da idéia republicana no Brasil. In: *Revista Fragmentos de Cultura*. V. 15, n° 10. Goiânia: UCG, 2005 (p. 1475-1602).

\_\_\_\_\_. A Umbanda e o Estado Novo: para além da repressão. In: *Revista Estudos de História*. V. 13, n° 2. Franca: UNESP, 2006 (p. 297-314).

\_\_\_\_\_. *O elogio ao progresso na obra dos intelectuais da Umbanda*. Retirado de [http://www.geocities.com/ail\\_br/oelogioaoprogressonaobra.htm](http://www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm). Acessado em 24/10/06. S/D-a

\_\_\_\_\_. *Huxley sobe o morro e desce ao inferno – A Umbanda no Discurso Católico dos anos 50*. Retirado de [http://www.imaginario.com.br/artigo/a0031\\_a0060/a0056.shtml](http://www.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0056.shtml). Acessado em 27/10/06. S/D-b.

LIGIÉRO, Zeca; DANDARA. *Umbanda: paz, liberdade e cura*. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 1998.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: editora e gráfica Universal, 2004.

MACHADO, Sandra Maria Chaves. *Umbanda: reencantamento na pós-modernidade?* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: UCG, 2003.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá – um estudo de ritual e conflito*. 3° Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos Cultos Afro-Brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (ORG.). *Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007. (p. 119-148).

MARTINS, Valter. Praça do Mercado: Encruzilhada da cidade - Campinas, Século XIX. In: Anais do XXIII Simpósio Nacional da ANPUH. Londrina, UEL, 2005. (p. 1-8). Disponível em: <http://www.anpuh.uepg.br/xxiii-simposio/anais/textos/VALTER%20MARTINS.pdf> Acessado em 23/09/2008.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. In: *Revista Mana*. V. 5, nº 1. Rio de Janeiro, 1999. Retirado de: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131999000100003&ing=es&nrm=isso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100003&ing=es&nrm=isso). Acessado em 10/11/06.

MELLO, Wandyr Marques de. *O sagrado no “sagrado” – Terreiros de Umbanda na Cidade de Anápolis*. Monografia (Graduação em Geografia), UEG, Anápolis, 2006.

MOTT, Luis. Acotundá – Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: *Revista Escravidão – homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988. (p. 87-114).

MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: a festa de Xangô-São Jorge e problemas do sincretismo. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de. (org.) *Bandeira de Al/airá - outros escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Nobel: 1982.

MUNANGA, Kabengele. Art africain et syncretisme religieux au Brésil. In: DÉDALO. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo: USP, 1989.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia – limites entre religião e magia*. Monografia (Graduação em História). Anápolis: UEG, 2005.

\_\_\_\_\_. OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. *A Construção do Mito Diabólico de Exu – Dos primeiros contatos na África ao discurso inquisitorial da IURD*. Artigo (Especialização), UEG, Anápolis, 2006.

OLIVA, Anderson. As faces de Exu: representações européias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). In: *Revista Múltipla*. N. 18, Ano X, Brasília, junho/2005. (p. 9-37).

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. *Imagens e mudança cultural em Goiânia*. Dissertação (Mestrado em História), Goiânia: UFG, 1999.

OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. *A IURD no Brasil: o discurso legitimador do bispo Edir Macedo*. Monografia (Graduação em História), Goiânia, UCG, 2004.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Editorial de Ciências Sociales, 1991 (1º ed. 1940).

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro – Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio – uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

\_\_\_\_\_. Intolerância religiosa Iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (ORG.). *Intolerância religiosa – impactos do*

neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007. (p. 29-70).

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. 6:ª Ed. Vol. 1. Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1939.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade social das religiões no Brasil – Religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, J. Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo - Questões sobre a sociabilidade na Metrópole Paulista contemporânea, num estudo sociológico de crescimento de uma Religião de deuses tribais africanos. São Paulo, USP-FFLCH, Tese de Livre Docência (mimeo), 1989.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. 5º Ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RAMOS, Marcos Paulo de Melo. *A Negativização semântica das religiões de matriz africana a partir do discurso evangélico*. Monografia (Graduação em História), UEG, Anápolis, 2007.

REIS, João José. Devassa contra um Terreiro de Calundu em Cachoeira, 1785. In: *Revista Escravidão*. Vol. 8, nº 16. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, março/agosto 1988. (p. 233-284).

\_\_\_\_\_. “Bahia de Todas as Áfricas”. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6, dezembro/2005. (p. 24-31).

RIBEIRO, Miriam Bianca Amaral. Memória, família e poder. História de uma permanência política – os Caiado em Goiás. In: CHAUL, Nars Fayad (Org.). *Coronelismo em Goiás: estudos de casos e famílias*. Goiânia: UFG, 1998. (p. 209-290).

RICARDO, Raquel Pinto Fabeni. *Entre caminhos, fluxos e interdições – Mapeando o campo religioso negro na região sul de Goiânia*. TCC (Bacharelado em Ciências Sociais), UFG, Goiânia, 2007.

RIO, João do. *As Religiões no Rio*. Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial nº 47, 1976. Retirado de: <http://www.biblio.com.br/conteudo/PauloBarreto/asreligioesdorio.htm>, acessado em 27/10/06.

RIVAS NETO, F. Lições Básicas de Umbanda. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1991.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

\_\_\_\_\_. *Os Africanos no Brasil*. 7º ED. São Paulo: Nacional / Brasília: Unb, 1988.

ROLIM, Rivail Carvalho. A reorganização da polícia no estado do Paraná nos anos 1950. In: *Revista de História Regional*. Vol. 5, n. 1, 2000. (p. 1-10). Disponível em <http://www.uepg.br/rhr/v5n1/rivail.htm>. Acessado em 23/09/2008.

SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. *A invenção da alva nação umbandista – a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)*. Dissertação (Mestrado em História). Dourados: UFMS, 2004.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Axé Carioca. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, n° 6, dezembro/2005. (p. 32-35).

SARACENI, Rubens. *O Livro de Exu – O Mistério Revelado*. São Paulo: Madras, 2006.

SEGATO, Rita Laura. Iemanjá em família: Mito e Valores cívicos no Xangô do Recife. In: *Anuário Antropológico 87*. Brasília: UnB/Tempo Brasileiro, 1990.

SEPILLI, Túlio. O Sincretismo religioso Afro-católico no Brasil. In: ZANNICHELLI, N. (dir.), *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Bolonha: IEB-USP, 1954.

SERRA, Ordep. No Caminho da Aruanda: A Umbanda candanga revisitada. In: *Revista Afro-Ásia*. N. ° 25-26. Salvador: CEAO/FFCH/UFBA, 2001. (p. 215-256). Retirado de [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n25\\_26\\_p215.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n25_26_p215.pdf). Acessado em 24/10/06.

SILVA, Josivânia Alves de Souza. *Religião e poder no Centro Espírita Anjo Ismael*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: UCG, 2007-a.

SILVA, Karine Machado. *Álbuns da Cidade de Goiânia: visualidade documental (1933-40)*. Dissertação (Mestrado em História). Goiânia; UFG, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EdUSP, 2007-b, (p. 191-260).

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, n° 6, dezembro/2005. (p. 18-23).

SILVEIRA, Marcos Silva da. A cidade dos muitos rostos: o campo religioso da capital federal visto nos cultos de possessão afro-brasileiros. In *Fragmentos de Cultura*. V. 13, Ed. Especial. Goiânia: UCG, 2003, (p. 11-30).

SOUZA, Juliana Beatriz de; VAINFAS, Ronaldo. *Brasil de todos os santos*. 2° ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e Conflito – aspectos da história de minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz – feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. (p.113-133).

VALENTE, Ana Lúcia E. F. O Negro e a Igreja Católica: O espaço concedido, um espaço reivindicado. São Paulo, USP-FFLCH-Dep. Antropologia. Tese de Doutorado (mimeo), 1989.

VALENTE, Waldemar. *Misticismo e Religião* (Aspectos do Sebastianismo Nordestino). Recife: IJNPS-MEC, 1963

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, No Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 1999.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 1994, Vol. 1, Cap. V “Sociologia da Religião (Tipos de Relações Comunitárias Religiosas)” (p. 279-418).

ZESPO, Emanuel. *O Que é Umbanda*. Rio de Janeiro: Biblioteca Espiritualista Brasileira, 1953.

## **FONTES**

### **1. Fontes Orais**

- Trabalho de campo realizado nos seguintes centros e terreiros da cidade de Goiânia, entre os meses de janeiro a dezembro de 2008: Centro Espírita Raio de Luz, Centro Espírita Mensageiros da Caridade, Centro Espiritualista Irmãos do Caminho, Irradiação Espírita Cristã, Centro Espírita Anjo Ismael, Centro Espírita de Umbanda João Grande, Ile Ase Alaketu Omi Osolufon;
- Entrevista com D<sup>a</sup> Maria Antonieta Alessandri, realizada em 12/11/08;
- Entrevista com Sr<sup>o</sup> Air Gomes, realizada em 29/03/08;
- Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal;
- Entrevista com Tatti Moreno, publicada em 18/03/05 no site: [www.maisbahia.com.br/entrevistavip.asp?codigo=91](http://www.maisbahia.com.br/entrevistavip.asp?codigo=91). Acessado em 05/06/2007.

### **2. Livros de Atas da FUEGO**

- 1º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 15/12/68;
- 2º Livro de Atas da Federação Umbandista do Estado de Goiás, Goiânia, 21/02/70;
- 3º Livro de Atas da Diretoria Executiva, Goiânia, 05/01/91, contendo 200 folhas.

### **3. Arquivo da Polícia Civil de Goiás**

- Registros de Terreiros da Delegacia Estadual de Crimes contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas, S/N, período de 1969-2000. In: Arquivo da Polícia Civil do Estado de Goiás.

### **4. Jornais**

- *Diário da Manhã* de 19/11/2003.
- *Diário da Manhã* de 20/11/2003.
- *Diário da Manhã* de 21/11/2003.

### **5. Outros**

- História da Irradiação Espírita Cristã. Disponível em: [HTTP://www.irradiacaoespirita.com.br/historia.aspx](http://www.irradiacaoespirita.com.br/historia.aspx). Acessado em 17/04/2008.