
**Entre linhas e falanges:
A diversidade da umbanda na contemporaneidade**

Saulo Conde Fernandes¹

Introdução

O presente artigo versa sobre a diversidade/multiplicidade da umbanda no atual cenário religioso afro-brasileiro. Cada terreiro possui suas peculiaridades, e sob a nomenclatura umbanda, encontramos modalidades demasiadamente diferenciadas de cultos, tanto em mitologia quanto em ritualística. Primeiramente apresento o mito fundador da umbanda, que corresponde na realidade a apenas uma parcela dos praticantes desta religião. Em seguida, apresento algumas teorias utilizadas pelos pesquisadores nas pesquisas sobre religiões afro-brasileiras em geral, e em especial a umbanda. Por fim apresento alguns exemplos de terreiros da cidade Campo Grande-MS – na qual resido e venho pesquisando há alguns anos, para fomentar a discussão sobre a diversidade da umbanda.

O “nascimento” da umbanda no alvorecer da República, ou o mito fundador como a origem

Zélio Fernandino de Moraes nasceu em 1891, no município de São Gonçalo, Rio de Janeiro. Aos 17 anos, quando se preparava para ingressar nas Forças Armadas, começou a falar de uma forma estranha, em tom manso e sotaque diferente, semelhante a um senhor de bastante idade. A família desconfiou que era algum tipo de distúrbio mental, e o encaminhou a um tio psiquiatra. No entanto, não foi encontrado os sintomas de Zélio em nenhuma literatura médica, até que seu tio sugeriu à família que o encaminhasse a um padre, para que fosse feito um ritual de exorcismo. Procuraram, então, um padre da família, que após fazer o tal ritual de exorcismo não conseguiu nenhum resultado. De repente, Zélio foi acometido por uma estranha paralisia, a qual os médicos não conseguiram encontrar a cura. Até que, num ato surpreendente, ele levantou do leito e afirmou: “amanhã estarei curado”. Ao ser levado pela mãe a uma curandeira, Zélio ouviu que tinha o dom da mediunidade, e que deveria trabalhar pela caridade. Seu pai, apesar de não frequentar nenhum centro espírita, era um leitor assíduo das obras de Allan Kardec e adepto do espiritismo. Foi quando, no dia 15 de novembro de 1908, por sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói. Lá chegando, foi convidado a sentar-se na mesa. Logo em seguida, contrariando as normas do culto realizado, Zélio levantou-se

¹ Graduado em História-Licenciatura pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Mestrando em Antropologia Sócio-cultural pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Bolsa CNPq. Orientador: prof. Dr. Mario Teixeira de Sá Junior. Email: saulo_microphonia@yahoo.com.br.

e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim, apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa na qual se realizava o trabalho. Iniciou-se, então, uma estranha confusão no local, ele e outros médiuns começaram a apresentar incorporações de caboclos e preto-velhos. Ao ser advertido, a entidade incorporada no rapaz perguntou por qual motivo as mensagens de pretos e índios eram repelidas. O médium vidente perguntou por que a entidade falava como um índio, de cultura claramente atrasada, já que estava enxergando vestes jesuítas e uma aura de luz. Ele responde: “ Se julgam atrasados espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar a sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o Plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim”. Afirmou também que tinha sido um padre jesuíta em Portugal, por isto o vidente enxergava as vestes jesuítas, mas na última encarnação este tinha vivido com um caboclo brasileiro. No outro dia, na casa de Zélio, sob os olhares de membros da Federação Espírita de Niterói, parentes, amigos, e uma multidão de curiosos, o Caboclo das Sete Encruzilhadas “desceu” e usou as seguintes palavras: “Aqui inicia-se um novo culto em que os espíritos de pretos africanos, que haviam sido escravos e que ao desencarnar não encontram campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A prática da caridade no sentido do amor fraterno, será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo”. A entidade também disse que os participantes deveriam estar vestidos de branco e o atendimento a todos seria gratuito. Disse também que estava nascendo uma nova religião e que se chamaria Umbanda. Neste mesmo dia, Zélio incorporou um preto-velho chamado Pai Antônio, que em poucas palavras, mostrou sabedoria e humildade. Foi também Pai Antônio que solicitou os primeiros elementos de trabalho da religião: o tabaco e uma guia. No outro dia formou verdadeira romaria em frente a casa da família Moraes. Cegos, paralíticos e médiuns que eram dados como loucos foram curados. A partir destes fatos redescobriu-se a Corrente Astral de Umbanda, na atualidade.²

Esse mito, bem analisado por Sá Junior (2012), é atribuído ao nascimento da umbanda, uma religião tida como genuinamente brasileira.³ No entanto, esse mito não abarca a umbanda em

² Busquei no anexo da dissertação de José Henrique Motta de Oliveira (2007) a base para a exposição do Mito Fundador Umbandista. O historiador buscou a narrativa do mito num site de cunho doutrinário.

³ A tese de doutorado da antropóloga Maria Helena Concone, obtida em 1973 e posteriormente transformada em livro (CONCONE, 1987), é bem significativa nesse sentido, como o próprio título demonstra: “Umbanda, uma religião brasileira”. Mas os próprios umbandistas consideram sua própria religião como tipicamente brasileira, como pode-se ver em um trecho presente no prólogo à apresentação das resoluções do I Congresso Nacional de

sua totalidade. Uma grande parcela de adeptos de terreiros de umbanda pelo Brasil desconhece a existência da história de Zélio de Moraes e praticam cultos demasiadamente diferentes daquele por ele praticado. Muitas são as controvérsias, entre pesquisadores acadêmicos ou mesmo entre os intelectuais umbandistas, quando se tentam buscar uma origem para a religião umbandista. Como já foi colocado em alguns trabalhos (CAVALCANTI, 1986; ROHDE, 2009; entre outros), a umbanda não possui uma origem, ou, ao menos, não possui apenas uma origem. O mito aqui apresentado marca a origem de uma religião conhecida no campo religioso afro-brasileiro como *umbanda linha branca* (ou apenas *umbanda branca*) ou *umbanda esotérica*. Mas esta não é, com certeza, a única modalidade de umbanda...

Teorias acadêmicas sobre o caráter múltiplo da umbanda: o “continuum religioso” e o “rizoma umbandista”

Ao se pensar em religiões afro-brasileiras, em especial a umbanda, a macumba e o candomblé, é necessário que se considere no plural. Sob a denominação de “Tenda de Umbanda”, podemos nos afrontar com cultos, que nada têm de espiritismo kardecista, mas sim de macumba ou mesmo candomblé. Não há uma padronização nem na ritualística nem na mitologia: há diversas formas de se praticar e vivenciar tais cultos; “(...) cada terreiro dispõe e combina, à sua maneira, elementos de uma rica e variada tradição religiosa (...)” (MAGNANI, 1991, p. 43). Como bem ressaltou a antropóloga Patrícia Birman, “não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido denominado ‘afro-brasileiro’” (1983, p. 27). Para se pensar esta religião tão dinâmica, conceitos foram sendo criados ou forjados.

A teoria do *continuum mediúnico*, cunhada por Cândido Procópio Camargo em seu trabalho pioneiro (1961), foi um grande avanço na literatura acadêmica para se compreender o complexo campo religioso afro-brasileiro, de São Paulo, no caso por ele estudado, mas que se aplica de forma mais genérica para outras cidades brasileiras. “Pode-se afirmar que há inúmeras modalidades combinatórias em que se expressa o ‘continuum’ – algumas mais ligadas à Umbanda, outras mais próximas ao Kardecismo, formando um elo entre os extremos” (1961, p. 15).

Umbanda de 1941: “Os adeptos deste culto consideram-no genuinamente brasileiro, de vez que ele representa essa simbiose característica de nossa própria formação étnica: o sincretismo resultante dos cultos afro-aborígene-cristão.” (Apud NEGRÃO, 1996, p. 147)

Renato Ortiz e Lísias Negrão continuaram neste raciocínio e entendem que os extremos de que Camargo falava eram pólos culturais. Negrão entende que os terreiros de umbanda variam em se aproximar do que ele chama de pólo negro-mágico, que compreende o candomblé e a macumba, ou do pólo ocidentalizado, que ele resume no kardecismo, como se fossem dois pólos antagônicos, e as características de cada casa de culto flutuam dentro deste campo de influência (1996, p. 28-29). Ortiz também faz uma divisão em dois pólos: o mais ocidentalizado e o menos ocidentalizado. O pólo menos ocidentalizado estaria mais próximo das práticas afro-brasileiras enquanto que o pólo mais ocidentalizado estaria mais afastado de tais; porém, nos dois pólos, se verifica uma ruptura em relação ao candomblé. (1999, p. 97)

O conceito foi melhor elaborado pela antropóloga italiana Stefania Capone. Ela apresenta (2004, p. 99) um interessante quadro no qual aglutina as mais diversas modalidades de cultos afro-brasileiros, em uma linha horizontal na seguinte ordem: kardecismo, umbanda branca, umbanda africana, omolocô, umbandomblé, candomblé banto, candomblé nagô, candomblé reafricanizado; a macumba e a quimbanda aparecem em uma categoria denominada “construção das identidades religiosas por contraste”, enquanto que a Igreja Católica e as Igrejas Pentecostais aparecem nas categorias “relações de inclusão” e “relação de exclusão”.

Algumas pesquisas recentes buscaram inspiração na teoria do *rizoma*⁴, desenvolvida por Deleuze & Guatarri (1995), para explicar as religiões afro-brasileiras, pretendendo superar a teoria do *continuum*. Para o historiador Leo Carrer Nogueira, que recentemente dissertou sobre a formação da umbanda na cidade de Goiânia, a idéia de rizoma permite enxergar “(...) estas religiões como sistemas abertos, múltiplos, ambíguos, que podem buscar elementos em diversas influências religiosas para compor o quadro de suas práticas diárias” (2009, p. 43). Nesse sentido, o campo religioso afro-brasileiro é “(...) 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” (Idem, p. 42). Nogueira se utilizou da teoria do rizoma pra forjar a teoria do “rizoma umbandista”:

⁴ “(...) diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com um outro ponto qualquer, sem que seus traços tenham necessariamente algo em comum, ele coloca em jogo regimes muito diferentes de signos e mesmo estados de não-signos. O rizoma não se deixa conduzir ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é um que se torna dois, nem mesmo chegará diretamente a três, quatro, cinco, etc. Não se trata do múltiplo que resulta do Uno, ou ao qual se acrescenta o Um ($n + 1$). Não se trata de unidades, mas de dimensões, ou melhor de direções moventes. Ele não tem começo nem fim, mas sempre meio, no qual repousa e ao qual extravasa... Uma tal multiplicidade não varia de dimensão sem mudar de natureza em si mesma e se metamorfosear. Em oposição a um estrutura que se define pelo conjunto de seus pontos e de posições, de relações binárias entre esses pontos e de relações biunívocas entre essas posições, o rizoma não é feito senão de linhas: linhas de segmentarização, de estratificação, como de dimensões, mas também de linhas de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima após a qual, seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia mudando de natureza.” (Deleuze & Guatarri Apud ANJOS, 2006, p. 21-22).

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. (Idem, 43)

Consideramos significativa a contribuição de Nogueira, mas é necessário pontuar que a teoria do *continuum*, ao invés de superada, ainda pode fornecer bons raciocínios quanto ao campo religioso afro-brasileiro. Ainda sobre o rizoma, José Carlos dos Anjos, em sua interessante etnografia sobre “a cosmopolítica afro-brasileira”, em pesquisa realizada na cidade de Porto Alegre, diz:

Em primeiro lugar, a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, ao invés de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem como tais. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como, por exemplo, ogum). Uma segunda característica da lógica das diferenças na religiosidade africana no Brasil é que as diversas nações (Jeje, Ketu, Angola...) não são essências identitárias pertencentes a indivíduos, mas territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos. (2006, p. 22)

Estando em campo, o antropólogo não precisa de muita sensibilidade para perceber o (evidente) caráter múltiplo desta religião...

A diversidade da umbanda: um olhar etnográfico

Poderia se demonstrar a diversidade da umbanda a partir da literatura, acadêmica ou não, sobre o tema. Prandi (2007) fala em mais de três mil títulos publicados na temática das religiões afro-brasileiras. Na literatura doutrinária fica evidente a multiplicidade da umbanda: cada sacerdote-escritor apresenta uma estrutura mitológico-ritualística diferenciada, mesmo que há alguns aspectos presentes em todas as obras. Buscando descrições de terreiros diferentes em trabalhos acadêmicos seria também uma opção, mas considero válido utilizar o material etnográfico de que disponho.

Desde o ano de 2009 venho freqüentando terreiros de Umbanda na cidade de Campo Grande – MS, na condição de consultante, e com o passar do tempo, “pesquisador amigo da casa”. No total, visitei algo em torno de 14 terreiros, alguns apenas uma visita, outros com contato pouco mais intenso, e outros ainda, com uma observação mais sistemática aliado a algumas

entrevistas.⁵ No presente trabalho, exponho – de forma tanto quanto resumida, devido à dimensão deste texto – alguns exemplos diferenciados de tendas e terreiros que se auto-intitulam como que “de umbanda”, mas que são muito diferenciados.

Início pela casa de culto que mais se aproxima daquela umbanda presente no mito fundador. O Templo de Umbanda Pai Oxalá (a partir deste momento apenas Pai Oxalá) é o maior e mais antigo terreiro da cidade de Campo Grande. Foi fundado no início da década de 1970 por Elzira Conceição Rudias Jatobá, pioneira da umbanda na cidade, hoje uma graciosa senhora centenária (em 2013 completa 100 anos), em companhia de seus primeiros iniciados, entre eles Orlando Mongelli, que tem atualmente 84 anos. Mãe Elzira já tinha outro terreiro antes da fundação do Pai Oxalá; e depois de alguns anos de funcionamento, Mãe Elzira entregou a Pai Mongelli a direção do Pai Oxalá e foi fundar outro. Mãe Elzira se iniciou no candomblé angola e ajudou a fundar outro terreiro que será aqui também descrito. Mas por ora é válido afirmar que Pai Mongelli afirma já ter “dançado pra santo”, mas que nunca se iniciou no candomblé.

Nas entrevistas que realizei com Pai Mongelli, em momento algum ele me afirmou ser de alguma linha de umbanda em específico (nem citou a expressão “linha branca”). Mas se analisando os indícios (GINZBURG, 1990), e levando em consideração entrevistas e conversas com alguns médiuns do terreiro, creio que o Pai Oxalá é um exemplo de umbanda linha branca. Há proximidade com os estudos kardecistas. A caridade é o lema principal do local. Durante as giras, pede-se silêncio.

Neste terreiro, não há ritual algum que a indumentária não seja a roupa toda branca. Os exus e pombagiras não vestem nenhum tipo de adorno diferenciado e nem mesmo bebem! Os trabalhos com a “esquerda” acontece uma vez a cada dois meses. Sacrifício de animal é, segundo um médium em entrevista, “uma prática que o pai da casa abomina”. O mito de Zélio se reproduz, como pode-se ver na fala do mesmo médium:

Acredito que a Umbanda do Pai Oxalá seja aquela do Zélio sim. Mas a gente entende a Umbanda como uma só, sem ter essa de linha branca, vermelha ou o que for, sabe? A Umbanda é Umbanda, os outros que se dizem Umbanda e fazem coisa nada a ver, como cobrar a consulência, pode ser tudo, menos Umbanda.

Outro terreiro fundado por Mãe Elzira, que posteriormente passou ao comando de sua filha, biológica e *de santo*, é também exemplo pertinente. O local, que se chama *Tenda de umbanda*

⁵ Em trabalho anterior (FERNANDES, 2011) realizei uma etnografia comparativa de dois terreiros, um de umbanda “linha branca” e outro que “tocava” candomblé ketu, mas que também fazia trabalhos semanais de umbanda. Citei estes exemplos no presente trabalho.

Cacique Sete Flechas e Vovó Maria Conga (a partir deste momento utilizo o nome mais utilizado pelos adeptos: terreiro da mãe Cleide), faz giras de umbanda semanalmente com os caboclos, sendo que uma das giras do mês é dedicada aos exus e pombagiras. Ao correr do ano faz-se também festas dedicadas aos preto-velhos e outras ao erês. Mas a particularidade deste terreiro se encontra na importância dada ao candomblé. Mãe Elzira, durante sua jornada como mãe-de-santo de umbanda, *fez o santo* no candomblé depois de muitos anos, na nação angola. Sua filha Cleide também *fez o santo*, e o neto de mãe Cleide e bisneto de Mãe Elzira, Pai Diego, hoje com 27 anos, nasceu dentro deste universo, e acabou se tornando um vigoroso pai-de-santo de candomblé ainda muito jovem. Mãe Cleide afirma “gostar” mais da umbanda, mas seu neto não, a história dele seria o candomblé.

Como bem observaram Prandi (1991), Silva (1995) e Capone (2004), há uma tendência de os adeptos conhecerem primeiramente a umbanda, se familiarizarem neste universo religioso que é o afro-brasileiro, para posteriormente se iniciarem no candomblé. Este terreiro confirma esta premissa. Muitos dos que freqüentam esta casa de culto começam pelas giras semanais de caboclos, depois conhecem a “esquerda”, e com o tempo começam a participar dos trabalhos mais fechados da ritualística do candomblé.⁶ O curioso deste terreiro é que, mesmo se chamando tenda de umbanda, este é um terreiro muito mais de candomblé; na porta de entrada há um monumento de ferro, bem característico, com tridentes e lanças, para *Ogum-Xoroquê* (orixá que seria o cruzamento de Ogum com Exu). Nas paredes encontram-se vários quadros com pinturas dos orixás.

O terreiro da mãe Cleide conta também com intensos trabalhos com exus e pombagiras. Nestes trabalhos, cortinas fecham o acesso ao altar e bem a frente é posta uma mesa contendo apenas um castiçal e as garrafas de bebidas – uísque e outras bebidas mais “chiques”, diga-se de passagem – que o *Exu Tranca Rua* (entidade que incorpora em Pai Diego) bebe durante os rituais. *Seu Tranca Rua* traja sobretudo e chapéu preto, enquanto as pombagiras, com seus vestidos característicos, dão poderosas gargalhadas durante as consultas, enquanto bebem champanhe e fumam cigarros finos e longos. Uma casa de culto, que apesar de também ser “de umbanda”, totalmente diferenciada do primeiro exemplo (o templo Pai Oxalá).

Outro terreiro que se encaixa nos propósitos deste trabalho, e que é por certo um dos mais intrigantes a que tive contato até então, é a *Tenda Espírita de Umbanda Cacique Tupinambá e Tio Antônio*. Contraditoriamente, o local se utiliza da expressão *Espírita* em seu nome oficial,

⁶ Nas festas públicas para os orixás, muitos da vizinhança comparecem, mas nos trabalhos fechados, somente os iniciados e semi-iniciados (e às vezes seus cônjuges) tem permissão para estar presente. Pai Diego escolhe e convida (ou convoca como disse um ogã que diz ter mais “paixão” pela umbanda) quem estará presente em tais trabalhos.

mas em nada se aproxima da doutrina kardecista. Esta casa de culto funciona todos os dias da semana, com exceção do domingo. De segunda à sexta, a mãe-de-santo do local, Mãe Dora, faz benzimentos em seus clientes e filhos-de-santo. No *terreiro da mãe Dora*, nome que mais observei entre os adeptos para se referir ao local, somente aos sábados são realizados trabalhos nos quais comparecem a maioria dos filhos-de-santo; durante os dias da semana, vez por outra algum médium *recebe* alguma entidade aleatoriamente, geralmente um exu. O pai-de-santo e esposo de mãe Dora, seu Rubens, e o pai-pequeno⁷ e filho de mãe Dora, Dinei, permanecem, durante os benzimentos de segunda a sexta, incorporados com seus guias: pai Rubens com o *cangaceiro alagoano* Seu Curisco, e Dinei com o Zé Pelintra, ou com algum de seus exus.

No cotidiano do terreiro, é extremamente difícil conversar com pai Rubens, haja vista que na maioria do tempo quem ali está é Seu Curisco. Esta entidade é por demais carismática, e está sempre sorridente *proseando* com qualquer pessoa que frequente o local. Seu Curisco, em uma série de conversas informais, elucidou-me intensamente acerca da ritualística do terreiro, mas se interessava mesmo em mostrar sua coleção de facas, em contar sua origem mítica⁸ ou mostrar os pontos cantados que sempre está a compor. A entidade passa a maior parte do tempo fumando cigarros e bebendo batidinha de côco, mas faz questão de ressaltar, aos risos: “meu cavalo num bebe nem fuma, só eu!” Seu Curisco comanda também alguns dos rituais que descreverei a seguir.

Cada sábado no mês é feito um trabalho específico. No primeiro sábado o ritual se divide em dois: a primeira parte é dedicada aos caboclos, onde pai Rubens *recebe* o Cacique Tupinambá e se adorna com seu cocar enquanto mãe Dora trabalha na *linha* de Jurema. Nisto o terreiro não se diferencia dos demais; mas a segunda parte, a *dança dos orixás*, se apresenta de uma forma um tanto quanto peculiar. Forma-se uma roda, com todos os médiuns da casa, e o seu Zé Pelintra, de Dinei, comanda o rituais ao *puxar* os cânticos para cada orixá. E os filhos-de-santo vão entrando em conexão com a *vibração* dos orixás e as manifestações acontecem na forma de danças, gestos e *brados* (gritos). Cantou-se para apenas alguns orixás, que são os que a religião umbandista se apropriou mais genericamente: Ogum, Oxossi, Oxum, Iemanjá, Nanã, Xangô, Iansã e Omulu. Não se canta pra Oxalá nem pra Exu, e minhas interpretações para esta questão em especial decorre de uma condição que a casa já expressou logo nas

⁷ Cargo hierárquico logo abaixo do pai e mãe-de-santo. Na ausência destes, o pai-pequeno é quem assume a direção dos trabalhos. Esta convenção de graduações é comum na maioria dos terreiros umbandistas.

⁸ Segundo suas próprias palavras, ele pertenceu ao bando de lampião. Me mostrou uma foto do bando apontando quem seria ele. Disse que hoje *vem em Terra* para evoluir e fazer o *bem* (mas que se for preciso também dá umas *cacetadas*).

minhas primeiras visitas: este grupo adotou uma perspectiva de que a vida está pautada numa relação entre magia e demanda, ou seja, que sempre há alguém em potencial fazendo-lhes alguma espécie de *magia-negra*, ou *trabalho pro mal*, *amarração*, sempre realizado pelos exus em troca de oferendas (cigarro, bebidas, animais).

Se digo que o grupo adotou é porque todas as pessoas, sem exceção, com quem pude conversar, apresentam aspectos deste pensamento. E o principal motivo alegado pelos mesmos que leva as pessoas a entrarem em demanda é a inveja. Ou seja, a inveja faz com que alguém, um feiticeiro naquele sentido dado em *Marginália sagrada* (1991) ou alguém que contrata algum feiticeiro, se utilize das práticas mágicas visando prejudicá-los, e eles, em contrapartida, também se utilizam de práticas mágicas para anular a *mandinga* ou *trabalho-feito*. Esse é o discurso mais genérico. O grande problema que decorre disso é que nem sempre o *demandeiro* pertence a outro terreiro: muitas vezes as demandas acontecem ali mesmo, entre os adeptos desta casa de culto, o que faz com que a situação de conflito seja comum no cotidiano dos mesmos.

No terceiro sábado de cada mês, acontecem os trabalhos de Quimbanda, onde ficou explicitamente a presença do *mal*⁹ nas falas que obtive dos exus. Com todas as entidades que conversei neste ritual, havia uma estrutura discursiva: “tome cuidado, já tem gente com inveja do que você está querendo fazer” (no caso, uma pesquisa sobre esta casa). Além dos exus e das pombagiras, há também os bruxos, classe de espíritos mais *pesados*, ou seja, com *vibrações mais densas*, que tem como função *limpar* o ambiente, incorporados nos filhos-de-santo, ao final do ritual. No segundo e quarto sábado do mês, o trabalho é dedicado aos baianos, que mesmo se diferenciando em demasiado dos exus, no que toca ao estereótipo, no fim acaba que os *serviços* tratados pelos baianos são os mesmos que os tratados pelos exus: demandas, amarrações, abertura de caminhos para empregos ou amores, etc. Os trabalhos no terreiro da mãe Dora, como pode-se perceber com esta breve descrição, em nada se assemelha ao ideal da caridade da umbanda *branca*.

⁹ O *mal*, enquanto categoria êmica, é relacionada sempre à demanda e à *magia-negra*. Observei um terreiro, durante uma festa de exus e pombagiras (*festa da esquerda*), no dia 23 de dezembro de 2011, na qual os pontos cantados apresentavam frases como *tem sete facas sobre a mesa, eu sou da magia-negra*, ou *valei-me sete diabos*. O intrigante é que quem me levou ao local disse se tratar de um terreiro de Candomblé. Esta casa de culto, da qual não possuo quase nenhuma informação, seria um interessante exemplo para este trabalho, mas isto não foi possível justamente pelo fato de que meu contato com tal terreiro foi somente nesta ocasião.

Considerações finais

Outros exemplos de umbandas *kardecizadas*¹⁰ ou de umbandas mais próximas da macumba e do candomblé poderiam ser dados. Mesmo entre os terreiros considerados como umbanda *branca* fica nítido a diversidade, haja vista que cada *pai-de-santo*/dirigente organiza seu itinerário religioso a partir de sua própria experiência pessoal. Marcio Goldman, utilizando brilhantemente os “mecanismos contra o Estado”, pressupostos de Pierre Clastres, para se analisar as religiões afro-brasileiras, escreveu recentemente:

As origens históricas e o devir das religiões de matriz africana podem, talvez, explicar a inexistência de algo como uma doutrina, bem como seu caráter institucionalmente descentralizado, espaço de uma variabilidade e de uma criatividade que só podem embelezar o culto, afastando-o dos códigos monótonos das grandes religiões. De toda forma, o fato é que cada terreiro é autônomo e de que não há poder que sobrecodifique o conjunto por eles formado – o que, evidentemente, limita o poder de cada chefe de terreiro – nos faz sonhar, mais uma vez, com as hipóteses clastrianas. Claro que também existe uma “tendência federalizante”, como a batizou Michel Agier (...), mas, além do fato de que ela parece operar sobretudo na esfera das relações com o Estado, as próprias federações tem o costume de se subdividirem continuamente. (2009, p. 5)

Mostrando a umbanda como uma religião híbrida e rizomática, diversa em sua constituição, pretendo advogar a premissa de que a origem da umbanda não está no kardecismo, e sim na macumba, uma forma de religiosidade tão antiga quanto o candomblé, que remonta ao séculos XIX e também ao XVIII.¹¹ Não diminuindo o valor dos trabalhos de toda uma leva de pesquisadores – Bastide (1985), Brown (1985), Ortiz (1999), Negrão (1996), Oliveira (2007) – que crêem que a umbanda nasceu do kardecismo, trago ao debate uma outra visão: a umbanda *branca*, essa sim, nasceu do kardecismo, mas como vimos, esta é apenas uma das modalidades; várias outras umbandas dialogam muito mais com o candomblé e a macumba, e não deixam de ser umbanda. Para estes terreiros de *umbanda africana*, *omolocô*, *umbanda-quimbanda*, *umbanda-macumba*, *umbanda cruzada*, *umbanda traçada*, etc, com certeza a origem não se encontra no dia 15 de novembro de 1908...

¹⁰ Um das casas por mim pesquisadas mescla o ritual da umbanda com aspectos do kardecismo, como a psicografia. Este terreiro pouco fala de Zélio de Moraes (mas fala-se de sua existência), no entanto, realizam diversos estudos do espiritismo kardecista.

¹¹ Luiz Mott descreve o ritual de Luzia Pinta, uma negra que foi presa pela Inquisição na primeira metade do século XVIII, que seria de calundu-angola (Apud ROHDE, 2009). A descrição é muito próxima de um ritual de umbanda-macumba da atualidade.

Referências Bibliográficas

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.
- BASTIDE, Roger. **As religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.
- BRUMANA, Fernando Giobellina; MARTÍNEZ, Elda González. *Marginália Sagrada*. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1991.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, CER/ISER, 12/2: 84-101, 1986.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, FFLCH/USP, CER, 1987.
- DELEUZE, Giles; GUATARRI, Félix. *Mil platôs*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- FERNANDES, Saulo Conde. *Salvos por Cacique Tartaruga: umbanda, mito e cura em Campo Grande – MS*. Monografia – Graduação em História. Campo Grande: UFMS, 2011.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- MAGNANI, José Guilherme C. *Umbanda*. 2ª Edição. São Paulo: Ática, 1991.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)*. Dissertação – Mestrado em História. Goiânia: UFG, 2009.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de Oliveira. *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo*. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. São Paulo: BIP-ANPOCS, 2007.
- _____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Anais do III Simpósio Internacional de Religiosidades, Híbridos e Diálogos Culturais*. Campo Grande: UFMS, 2009.
- SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. A invenção do Brasil no mito fundador da umbanda. *Revista Eletrônica História em Reflexão*. Volume 6, Número 11. UFGD: Dourados, 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.