



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Farlen de Jesus Nogueira

“O papa da umbanda omolocô”: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 – 1979)

São Gonçalo

2020

Farlen de Jesus Nogueira

“O papa da umbanda omolocô”: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 – 1979)

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidade e Representações.

Orientadora: Prof.^a Dra. Joana D’Arc do Valle Bahia

São Gonçalo

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEHD

N778 Nogueira, Farlen de Jesus.
TESE “O papa da umbanda omolocô”: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e
disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 – 1979) /
Farlen de Jesus Nogueira. – 2020.
170f.: il.

Orientadora: Prof.^a Dra. Joana D’arc do Valle Bahia.
Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do
Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Umbanda – Teses. 2. Pinto, Tancredo da Silva – Teses. 3. Identidade
social – Teses. I. Bahia, Joana D’arc do Valle. II. Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CRB-7 - 4994

CDU 299.6

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Farlen de Jesus Nogueira

“O papa da umbanda omolocô”: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 – 1979)

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidade e Representações.

Aprovada em 30 de março de 2020.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Joana D’arc do Vale Bahia (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores - UERJ

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça
Faculdade de Formação de Professores - UERJ

Prof. Dra. Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira
Universidade Federal de Juiz de Fora

São Gonçalo
2020

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus pais e mães que tanto me ajudaram ao longo de minha trajetória.

AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar e a minha família por todo o apoio e carinho dado até aqui, em especial, aos meus pais e mães. Marco, Layde, Rosemeri, José Roberto e Cristiane, vocês sempre estarão em meu coração.

Também aos meus irmãos e irmãs, que tanto me apoiaram. Agradeço, em especial, a Evelyn Costa, minha companheira e grande presente que a faculdade me deu para toda a vida. A sua família, em especial, pai, mãe e irmão.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ- FFP, bem como a seus professores, técnicos e secretárias por todo apoio dado ao longo da pesquisa.

De igual modo, a minha orientadora Joana Bahia pela pesquisa e orientação e todo apoio adquirido ao longo desses 7 anos de parceria e aprendizado. Assim também gostaria de agradecer ao professor Marcelo Camurça por todo apoio e orientação dados ao longo desses meses. E à professora Dilaine Sampaio e ao professor Emerson Sena pelas contribuições na banca.

A João Pedro, Caroline, Rhaiane, Rafael, Camilla e muitos outros que me ajudaram ao longo desta trajetória.

E aos demais amigos, familiares e professores que torceram por mim ao longo de minha jornada.

RESUMO

NOGUEIRA, Farlen de Jesus. “*O papa da umbanda omolocô*”: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 – 1979). 2020. 170f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2020.

A presente pesquisa tem como objetivo analisar parte da trajetória religiosa de Tancredo da Silva Pinto, entre os anos de 1950 e 1979, no Rio de Janeiro. Ele foi um líder da umbanda omolocô e figura central na formulação de uma concepção de umbanda letrada e com uma identidade cultural negra, “próxima” ao candomblé. Tancredo nasceu em Cantagalo em 1905 e faleceu em 1979, no Rio de Janeiro. Circulou ao longo de sua vida entre a umbanda e o samba, representando um “elo” entre esses dois mundos. Contudo, foi pouco estudado pelo campo acadêmico. Com isso, no presente trabalho analisamos sua trajetória com foco sobre sua visão em torno de uma umbanda “africanizada”, isto é, a “umbanda omolocô”. Para analisarmos sua trajetória, foram utilizadas colunas de jornais e obras escritas pelo líder umbandista, em que eram abordadas suas concepções religiosas. Trabalhamos em nossa perspectiva teórica-metodológica com autores que promovem discussões em torno dos conceitos de *campo religioso*, *controvérsias públicas* e *identidade cultural*. Ao final, pretendemos demonstrar que mesmo recorrendo a uma concepção mítica de África, Tancredo exerceu certo protagonismo negro ao construir e defender uma identidade cultural negra para a umbanda.

Palavras-chave: Tancredo da Silva Pinto. Umbanda omolocô. Identidade.

ABSTRACT

NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *“The pope of the umbanda omolocô”*: Tancredo da Silva Pinto, cleavages and disputes in the Umbanda religious field of Rio de Janeiro (1950 - 1979). 2020. 170f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2020.

This research aims to analyze part of Tancredo da Silva Pinto's religious trajectory, between the years 1950 and 1979, in Rio de Janeiro. He was a leader of the umbanda omolocô and a central figure in the formulation of a conception of literate umbanda and with a black cultural identity, “close” to candomblé. Tancredo was born in Cantagalo in 1905 and died in 1979, in Rio de Janeiro. Circulated throughout his life between umbanda and samba, representing a "link" between these two worlds. However, it has been little studied by the academic field. With that, in the present work we analyze your trajectory with a focus on your vision around an “africanized” umbanda, that is, the “omolocô umbanda”. To analyze his trajectory, newspaper columns and works written by the Umbanda leader were used, in which his religious conceptions were discussed. We work in our theoretical-methodological perspective with authors who promote discussions around the concepts of religious field, public controversies and cultural identity. In the end, we intend to demonstrate that despite resorting to a mythical conception of Africa, Tancredo exercised a certain black role in building and defending a black cultural identity for Umbanda

Keywords: Tancredo da Silva Pinto. Umbanda omolocô. Identity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda	40
Figura 2 –	Nota sobre a fundação e organização da Confederação Espírita Umbandista	56
Figura 3 –	Depoimento de José Alcides, em 1954	72
Figura 4 –	Fundação de uma federação filiada à Confederação Espírita Umbandista no Rio Grande do Sul	76
Figura 5 –	“Você Sabe o que é Macumba?”	97
Figura 6 –	"Rosas no mar unificam a umbanda". Ritual de fusão dos Estados do Rio e da Guanabara	117
Figura 7 –	Registro de uma saída de Iaô, possivelmente, no terreiro Três Reis de Umbanda	118
Figura 8 –	Tancredo da Silva Pinto, o “papa da umbanda”	124
Figura 9 –	Divisão Espacial de um terreiro	141
Figura 10 –	Vestes de uma filha de santo e de uma chefe de terreiro	146
Figura 11 –	Registro fotográfico de Tancredo da Silva Pinto	147

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEU	Confederação Espírita Umbandista
CEUB	Congregação Espírita Umbandista do Brasil
CNBB	Comissão Nacional dos Bispos do Brasil
FEB	Federação Espírita Brasileira
FEU	Federação Espírita de Umbanda
FEUER	Federação Espírita Umbandista do Estado do Rio de Janeiro
UEUB	União Espírita de Umbanda do Brasil
UNCAB	União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	17
1	A FORMAÇÃO DE UM CAMPO UMBANDISTA NO RIO DE JANEIRO ENTRE 1939 E 1950	17
1.1	O campo acadêmico brasileiro e as “origens” da umbanda	18
1.2	A Federação Espírita de Umbanda e o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda de 1941	31
1.3	O Pós - Primeiro Congresso de Umbanda	48
2	“VAI REUNIR TODAS AS TENDAS, CENTROS E TERREIROS DE UMBANDA”: A TRAJETÓRIA DA CONFEDERAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA	52
2.1	A Confederação Espírita Umbandista	52
2.2	“Você Sabe o que é macumba?”: a atuação da Confederação Espírita Umbandista frente ao campo religioso umbandista	75
3	TANCREDO DA SILVA PINTO, O PAPA DA UMBANDA OMOLOCÔ	104
3.1	A trajetória religiosa de Tancredo da Silva Pinto (1918-1979)	104
3.2	A escrita do sagrado na obra de Tancredo da Silva Pinto	125
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
	REFERÊNCIAS	158
	ANEXO A – Capa das Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, organizado pela Federação Espírita de Umbanda, 1941	168
	ANEXO B – Capa da obra: “Guia e ritual para terreiros de umbanda”, escrito por Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas	169
	ANEXO C – Capa da obra “Iaô”, escrito por Tancredo da Silva Pinto e Hamilton Vallente de Mello	170

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa analisa parte da trajetória religiosa de Tancredo da Silva Pinto, compositor e líder religioso da “umbanda omolocô”, entre 1950 e 1979, no Rio de Janeiro. O período abordado corresponde desde o momento de fundação da Confederação Espírita Umbandista, federação de umbanda criada por Tancredo, em 1950 até o ano de morte do líder umbandista.

O estudo é fruto de meu estágio de iniciação científica realizado desde 2013 com a professora doutora Joana Bahia, no projeto: “*O Rio de Janeiro Sobre os Olhos de Iemanjá.*” Por meio dessa pesquisa, que analisava a circularidade de memórias sobre as festas e as oferendas feitas pelas religiões afro-brasileiras a referida deusa, tivemos acesso ao arquivo da Congregação Espírita Umbandista do Brasil, e foi neste arquivo, que me deparei com a liderança de Tancredo da Silva Pinto e sua relação com as religiões afro-brasileiras, em especial, com a chamada “umbanda omolocô”. Sua participação na construção dos festejos a Iemanjá nos conduziram ao modo como pensava a umbanda e sua correlação com os demais projetos religiosos existentes no campo religioso. A partir disso, comecei uma pesquisa neste arquivo e em outros sobre a trajetória religiosa do líder umbandista em questão.

Tancredo foi uma figura central na formulação de uma umbanda com uma identidade cultural dita mais “africanizada”, e com uma maior aproximação das religiões afro-brasileiras, como o candomblé, ao ponto de receber a alcunha de “papa da umbanda omolocô” ao longo da década de 1960.

Não obstante, a história da umbanda ter sido objeto de importantes debates acadêmicos, grande parte dos autores parece concordar que entre 1920 e 1930 foram criadas as primeiras casas e tendas de umbanda no Rio de Janeiro (ORTIZ, 1991; BROWN, 1985). Assim, para alguns destes autores, a religião teria origem quando kardecistas de classe média começaram a mesclar suas práticas religiosas com elementos das religiões afro-brasileiras (BROWN, 1985). Mas esse movimento teria se dado de maneira seletiva, visto que estes supostos “primeiros umbandistas” tentaram destituir ao máximo a sua prática religiosa de simbologias afro-brasileiras, criando assim o segmento da “umbanda branca”, tendo em Zélio de Moraes seu maior expoente (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985). Assim, para uma parcela do movimento umbandista a fundação da religião estaria diretamente ligada a Zélio de Moraes e a manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas, ocorrida em 1908, na cidade de Niterói. E, posteriormente, com a fundação da Tenda Nossa Senhora da Piedade, em São Gonçalo, no

episódio que ficou conhecido pela bibliografia referente ao tema como “mito de origem da umbanda (BROWN, 1985).

Nesse sentido, cabe destacar que as demais proposições de umbanda pouco aparecem na produção historiográfica, que em sua maioria perpetua o tipo de umbanda fundado por Zélio, sem levar em consideração a documentação das demais federações e nem os interlocutores contrários às ideias de origens da religião ligadas a ele, como parece ter sido o caso de Tancredo, fato que contribuiu para analisarmos parte da trajetória religiosa do umbandista em questão.

O Tatá¹ da umbanda omolocô propagou ao longo de sua vida que a religião não teria nascido no Brasil, mas sim no continente africano, mais especificamente, em Angola.

Essa posição teria sido assumida por Tancredo e ganhou ressonância, principalmente, na década de 1950, ou seja, após o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, de 1941, que foi organizado pela Federação Espírita de Umbanda, federação de umbanda fundada por Zélio de Moraes e seus companheiros, em 1939, no Rio de Janeiro. Esse evento teve como objetivo doutrinar a religião, propalando uma concepção de umbanda branca, destituída de simbologias negras e africanas e próxima do kardecismo e do catolicismo (ISAIA, 1999).

Tancredo, por sua vez, teria apontado para uma direção contrária a esta, valorizando uma umbanda “africanizada”. Portanto, a trajetória do umbandista possui relação com questões étnico-raciais, pois ao defender sua concepção de religião, ele foi alvo de críticas que, por vezes, ganhavam uma conotação racial.

Desta forma, o fio condutor desta narrativa é a trajetória religiosa de Tancredo da Silva Pinto e seu protagonismo negro, com foco sobre sua atuação entre 1950 até sua morte, em 1979. Assim, a partir de 1953, Tancredo começou a redigir uma coluna semanal no jornal *O Dia* junto a Byron Torres de Freitas, também parceiro de publicação de livros, escrevendo com ele obras como: “*Guia e Ritual para organização de terreiros de umbanda*”, de 1968, “*Fundamentos da Umbanda*, de 1956”, “*As Mirongas de Umbanda*”, de 1954, dentre outras.

Contudo, cabe destacar que não pretendemos narrar a figura de Tancredo em sua integridade, pois sabemos que esta é uma prática impossível para um historiador (VIEIRA, 2019), mas pretendemos entender como, a partir de sua trajetória, ele acabou defendendo junto aos seus seguidores, amigos e redes uma identidade negra para a religião.

¹ Grande sacerdote, chefe de terreiro ou de um conjunto de terreiros, no ritual Angola e na umbanda com essa influência mais acentuada (CACCIATORE, 1977, p.249).

Para tentar responder a esta questão analisamos jornais, nos quais o líder umbandista circulou e foi notícia. A exemplo, temos o Jornal *O Dia*, local no qual Tancredo possuiu uma coluna por 25 anos. E ainda o *Jornal de Umbanda*, periódico da Federação Espírita de Umbanda, lugar onde ele recebeu críticas de seus opositores no campo religioso. Para além desses periódicos utilizamos o *Jornal do Brasil*, *O Jornal*, *A Luta Democrática*, *Diário de Notícias*, *Diário da Noite*, *Revista Fonfon*, *O Saravá*, *Correio da Manhã*, dentre outros, num período de pesquisa entre 1940 e 1979, com foco sobre notícias que versavam sobre o nosso objeto de estudo. Boa parte destes periódicos foram pesquisados na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Contudo, nossa pesquisa não se deteve somente nos periódicos, pois também utilizamos como fonte as atas do *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*, publicada em 1942 pelo *Jornal do Comércio*. Além de documentos e arquivos da Congregação Espírita Umbandista do Brasil, fundada por Tancredo em 1968, e consultados ao longo da pesquisa. Nela, estão presentes documentos pessoais de Tancredo, atas de reunião da instituição, colunas de jornal escritas pelo umbandista no jornal *O Dia*, além de projetos criados por ele e seus companheiros para a umbanda. Apesar de não focarmos na trajetória dele enquanto compositor, também realizamos pesquisas no Instituto da Memória Musical Brasileira, com a pretensão de mapearmos partes de suas produções musicais e de entendermos algumas de suas redes de sociabilidade.

Por fim, também utilizamos obras e textos escritos pelo umbandista e seus amigos, como o livro: “*Guia e Ritual para organização de terreiros de umbanda*”, publicado pela editora Eco, em 1968 e escrito junto a Byron Torres de Freitas, além disso, também nos valem de algumas imagens e trechos da obra “*Iaô*”, escrita por ele e Hamilton Valente de Mello, que foi publicada na década de 1980. Desta forma, essas questões são apresentadas na dissertação ao longo dos três capítulos, cujo fio de Ariadne é a figura de Tancredo.

No primeiro capítulo, intitulado “*A formação de um campo umbandista no Rio de Janeiro, entre 1939 e 1950*”, analisamos, respectivamente, o “mito de origem da umbanda”, que conferiu a Zélio de Moraes o status de fundador da religião, e a formação da primeira federação de umbanda do Brasil, a Federação Espírita de Umbanda e sua inserção junto ao contexto do Estado Novo (1937-1945), período tido como de repressão para as religiões afro-brasileiras (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985). Também apresentamos no presente capítulo alguns autores que escrevem sobre a história da religião ou fizeram referência a umbanda e suas diferentes posições sobre a mesma (RAMOS, 1940; CARNEIRO, 1978, 1991;

BASTIDE, 1971; CAVALCANTI, 1986; DANTAS, 1988; BROWN, 1985; ORTIZ, 1991; ISAIA, 1999; GIUMBELLI, 2002; ROHDE, 2009; CAPONE, 2009).

Apesar de nosso recorte temporal se referir aos anos de 1950 e 1979, faremos um recuo ao período de 1939 e 1950, com a intenção de compreendermos como se constitui um campo religioso umbandista no Rio de Janeiro, principalmente à nível federativo. Cabe lembrar que em 1939 temos a Federação Espírita de Umbanda, considerada a primeira federação de umbanda do Brasil, organizadora do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, tido como a primeira tentativa oficial de codificação da religião, realizado em 1941.

Assim, para refletimos sobre a atuação da instituição em questão, analisamos ao longo deste capítulo algumas das atas deste congresso, mas com foco nas teses que foram apresentadas na conferência e que versaram sobre as concepções dos diferentes congressistas sobre as origens da umbanda e a sua inserção no Brasil.

Neste interim, discutimos como ao fim do congresso nem todos os umbandistas e líderes federativos concordaram com as propostas sobre a história e origens da umbanda apresentadas no evento. O nosso objetivo é entender quais eram algumas das intenções e projetos desta instituição para o campo religioso umbandista para então encaminharmos nossa análise para a segunda parte desta dissertação. Assim, ao final do capítulo, analisamos como Tancredo da Silva Pinto, figura central de nossa análise, criou em 1950, ou seja, num período de expansão da religião, uma federação de umbanda na qual propunha uma origem “africana” para a religião, rompendo com as concepções sobre a história da umbanda apresentadas no evento (ISAIA, 1999).

Portanto, ao final do capítulo um, acabamos encaminhando nossa narrativa para o segundo capítulo, intitulado: “*Vai Reunir todas as tendas, centros e terreiros de umbanda*”: a trajetória da Confederação Espírita Umbandista e seu processo de institucionalização”

A segunda parte do presente tem por objetivo estudar parte da trajetória da Confederação Espírita Umbandista, e por conta disso, nos debruçaremos sobre a formação da Confederação, investigaremos também a atuação da instituição junto ao campo religioso umbandista e frente ao Estado, entre os anos de 1950 e 1965.

Conforme ressaltado no capítulo 1, as federações de umbanda surgiram, no Rio de Janeiro, a partir de 1939, buscando legitimar a religião e se legitimarem frente aos terreiros de umbanda. Devido à obrigatoriedade do registro, que foi instituída ainda no Estado Novo, em 1941, elas aumentaram a sua esfera de atuação frente à religião, pois passaram a oferecer apoio jurídico e também serviços assistenciais aos terreiros de umbanda que se filiavam as

mesmas. Assim, com o fim do Estado Novo, iniciou-se o período democrático brasileiro, neste período, a umbanda cresceu e se expandiu para outras regiões do Brasil, como Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul, principalmente em nível federativo, visto que a obrigatoriedade do registro ainda era uma constante (BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996; FERREIRA, 2014).

Neste período de expansão surgiram também novas federações de umbanda, dentre elas a Confederação, que não concordava com a Federação Espírita de Umbanda, que naquele período, passou a se chamar União Espírita de Umbanda do Brasil, e seu modelo de umbanda destituído de simbologias afro-religiosas, ou seja, a “umbanda branca”. A confederação, conforme ressaltamos acima, foi fundada em 1950 por Tancredo da Silva Pinto e seus companheiros. Essa federação de umbanda defendia por meio de sua liderança um movimento de “reafricanização” da religião com a umbanda omolocô. Esse projeto foi defendido e divulgado por meio das produções literárias de seus líderes e passou a ser divulgado na imprensa a partir de 1953, quando Tancredo e Byron Torres de Freitas passaram a escrever uma coluna semanal, denominada de “*Dos Sacerdotes de Umbanda*”, junto ao jornal *O Dia*.

Por conseguinte, a partir de 1954, por defenderem concepções religiosas, em certo sentido, dispare, estas instituições passaram a disputar o campo religioso umbandista. Disputa esta que pode ser observada na imprensa, pois a partir de 1954, Tancredo e Byron passaram a ser criticados pelo então jornalista Lourenço Velho, em sua coluna no *jornal de Umbanda*, veículo que teria sido fundado pela União, em 1947. Tancredo e Byron, por sua vez, passaram a responder tais críticas por meio de sua coluna no jornal *O Dia*. Portanto, para analisarmos esta disputa utilizamos o conceito de campo religioso de Bourdieu (2001) e as discussões em torno da noção de identidade cultural e diáspora africanas, apresentadas por Hall (2012, 2013).

Essa querela durou até 1956, quando ambas as federações, aliadas a outras, se juntaram, por meio de interesses políticos, em uma instituição denominada de *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul* (BROWN, 1985), que existiu até a década de 1960.

Em paralelo a sua entrada na imprensa, a instituição também buscou ao longo de sua trajetória se expandir para outros estados do Brasil, tentando também nomear uma realidade para a religião, a partir de seus diferentes projetos doutrinários, que foram formulados ao longo de sua trajetória, desde, pelo menos, 1961, quando foi proposta a chamada “*Carta Sinódica*”, cuja criação foi proposta no II Congresso de Umbanda, de 1961, do qual a CEU fez parte (BOURDIEU, 1999; SAMPAIO, 2007).

Na década de 1960, temos também outra dimensão da história da confederação, agora chamada de Congregação Espírita Umbandista do Brasil, que destacamos, ao longo do segundo capítulo, pois neste período, ela passou a levar a religião para o espaço público por meio de dois eventos, respectivamente, “a festa do dia 31 de dezembro”, de 1959 e o evento “*Você Sabe o que é macumba?*”, de 1965. Neste sentido, as discussões sobre religião e controvérsias públicas tal como apresentadas por Montero (2012), se tornam essenciais em nossa análise, visto que ao irem para o espaço público, os atores religiosos precisam lidar com a dinâmica e a linguagem destes espaços, expandindo sua atuação para outros campos, ou seja, para além do religioso, buscando receber certa legitimidade e visibilidade social.

Por fim, após apresentarmos parte da trajetória da instituição, seguimos para o terceiro e último capítulo da dissertação. Nele, que tem como título: “*Tancredo da Silva Pinto, o papa da umbanda omolocô*”, discutimos a trajetória religiosa de Tancredo da Silva Pinto e seu protagonismo negro na umbanda até sua morte, em 1979. Neste capítulo buscamos compreender como em sua escrita do sagrado a liderança umbandista recorria a uma determinada concepção mítica de África para construir e nomear uma identidade cultural negra para a religião.

Cabe destacar que, Tancredo foi um dirigente umbandista e sambista, nascido na cidade fluminense de Cantagalo, em 1905, e falecido na cidade do Rio de Janeiro, em 1979. Em sua trajetória de vida, Tancredo da Silva Pinto, ou Tatá Tancredo, tal como era conhecido, ocupou alguns papéis de destaque, pois em 1950, foi líder e fundador da Confederação Espírita Umbanda, ocupando a vaga de presidente vitalício do conselho deliberativo da instituição, de 1956, até a sua morte. Foi um dos fundadores, fazendo parte do conselho deliberativo da Federação Brasileira das Escolas de Samba, em 1950. Sendo um verdadeiro “elo” entre o mundo da música e o da religião (LOPES, 2005).

Contudo, apesar de nossa personagem circular entre o mundo da música e o da religião, iremos, no terceiro capítulo dar ênfase às produções de Tancredo voltadas para a umbanda, pois acreditamos que a música possibilitou recursos financeiros e capital social para Tancredo fundar a confederação (BOURDIEU, 2001), mas foi na religião que este intelectual umbandista conseguiu gozar de maior prestígio. Para analisarmos a trajetória religiosa do umbandista, as discussões sobre a “*ilusão biográfica*” de Bourdieu (2006) se tornaram relevantes, ao nosso ver.

Desta forma, ao nos determos sobre a atuação religiosa de Tancredo da Silva Pinto, analisaremos também a construção narrativa em uma de suas obras, a fim de identificar seu projeto de umbanda, ou seja, como ele concebia a religião e a que concepção de África

recorria ao defender uma umbanda “africanizada” em sua narrativa (HALL, 2000b, 2012, 2013; GILROY, 2012; CAPONE, 2009). Para isso, problematizamos a obra “*Guia e Ritual para organização de terreiros de umbanda*”, escrita em 1968 com Byron Torres de Freitas, e utilizamos algumas informações do livro “*Iaô*”, escrito juntamente de Hamilton Valente de Mello, publicado na década de 1980.

Portanto, ao longo desta pesquisa procuramos observar como Tancredo da Silva Pinto construiu uma identidade cultural negra para a umbanda e exerceu certo protagonismo negro junto ao campo religioso umbandista.

Hall (2013) argumenta que as identidades negras e as “africanidades”, apesar de serem construções políticas e culturais, devem ser levadas em conta na luta contra o racismo. Os indivíduos trazem consigo elementos culturais de suas tradições, linguagens e histórias, onde sua composição resulta de elementos e traços culturais que se conectam em tempos e espaços variados (HALL, 2013, p. 326-327).

Assim, não podemos esquecer que as identidades culturais são fluídas e produto de construções pelos diferentes atores sociais (HALL, 2012). Essas identidades seriam sempre incompletas, passando por um constante processo de formação (HALL, 2013, p.109). Por muitos anos, a história da umbanda foi monopolizada pela chamada “umbanda branca”, segundo Rohde (2009), ao ponto de outros líderes e outras versões históricas sobre a mesma, não ganharem destaque no campo acadêmico, sendo, portanto, legadas ao esquecimento. Portanto, em nossa concepção, se faz necessário, uma análise de sujeitos que exerceram protagonismo negro em diferentes espaços da cultura e da religião, como parece ter sido o caso de Tancredo da Silva Pinto. O líder umbandista, chegou a ser um dos autores umbandistas mais lidos ao longo da década de 1960 e 1970, segundo Negrão (1996), mas acabou sendo legado ao esquecimento com o tempo.

Desta forma, a seguir, discutiremos a constituição de um campo umbandista no Rio de Janeiro, analisando parte dos autores que estudaram a história da religião e algumas teses do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, tentando entender como a partir de 1950 novas concepções de umbanda surgiram no Rio de Janeiro.

1 A FORMAÇÃO DE UM CAMPO UMBANDISTA NO RIO DE JANEIRO ENTRE 1939 E 1950

1.1 O campo acadêmico brasileiro e as “origens” da umbanda

Há muitas divergências entre os autores que estudam história da umbanda. Enquanto alguns consideram a sua origem relacionada a Zélio Fernadino de Moraes², atribuindo a ele o status de fundador da religião (1891-1975) (BROWN, 1985), outros discordam desta teoria (CAVALCANTI, 1986; ORTIZ, 1991; GIUMBELLI, 2002; ROHDE, 2009), evidenciando que a fundação da religião é múltipla e diversificada.

A história da religião só começou a ser estudada de fato no fim da década de 1960. Um dos estudos pioneiros no campo acadêmico foi o de Diana Brown (1974, 1985), que analisou a fundação e a expansão da umbanda no Rio de Janeiro ao longo do século XX. Para a autora, a narrativa de Zélio de Moraes sobre a religião e seu relato de doença e posterior cura, teriam desenvolvido a concepção de um “mito de origem” da umbanda (BROWN, 1985, p.10). Em sua concepção, Zélio é apontado como possível fundador ou anunciador da umbanda a partir da manifestação do caboclo³ das Sete Encruzilhadas ainda no início do século XX.

Ela compreende que a fundação da religião, teria ocorrido no Rio de Janeiro em meados da década de 1920, por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que teriam começado a mesclar⁴, suas práticas religiosas com práticas de tradições afro-brasileira, em uma relação sincrética (BROWN, 1985, p.9). Para a autora, “os sincretismos afro-kardecistas ocorreram com frequência em diversos núcleos urbanos desde o final do século XIX, e provavelmente também existiam no Rio”, fato que contribuiu para o surgimento da religião (BROWN, 1985, p.10).

² Zélio Fernandino de Moraes nasceu em São Gonçalo em 10 de abril de 1891, filho de Joaquim Fernandino Costa e Leonor de Moraes. Faleceu em 3 outubro de 1975, em Cachoeiras de Macacu. Disponível em: <http://www.centroespiritaurubatan.com.br/estudos/historia-da-umbanda.html>, consultado em 12/12/2019.

³ Nome genérico para espírito aperfeiçoado de ancestral indígena brasileiro, representando um orixá ou a si próprio, o qual faz parte do panteão umbandista. O caboclo das Sete Encruzilhadas é a entidade chefe da falange de Oxóssi (CACCIATORE, 1977, p.74).

⁴ Esses fundadores até aderiram a alguns elementos das religiões afro-brasileiras, segundo Brown (1985), mas o fizeram de forma seletiva, pois até mesmo dois dos espíritos centrais na umbanda, ou seja, os caboclos e preto-velhos, foram ressignificados a partir de uma perspectiva nacional. Pois, enquanto o caboclo era visto como um ser espiritual da terra, herdeiro direto dos primeiros habitantes do Brasil, ou índios. Já os preto-velhos, por sua vez, são espíritos de escravos, subjugados e aculturados à vida brasileira (BROWN, 1985, p.123).

Assim, de acordo com a mesma:

A importância da umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas ideias sociais, políticas e seus valores. (BROWN, 1985, p.10)

Desta forma, para a autora, Zélio de Moraes é apontado como possível fundador dessa religião, apesar de Brown (1985) não demonstrar certeza sobre sua afirmação, visto que esta argumentação teria se dado por conta do centro de umbanda de Zélio ser apontado como o “mais antigo” encontrado pela autora a praticar a umbanda (BROWN, 1985, p.10).

Essa forma ou concepção de umbanda apresentada por este líder, é denominada pela bibliografia referente ao tema de umbanda “pura” ou “umbanda branca”, pois, por serem oriundos do kardecismo e procurando legitimar a religião frente ao Estado Novo (1937-1945), esses intelectuais procuraram destituir ao máximo a religião de simbologias afro-religiosas⁵, procurando, em contrapartida, uma forte aproximação com o kardecismo e com o catolicismo (BROWN, 1985; ISAIA, 1999). Portanto, essa umbanda defendida por Zélio e seus companheiros se colocava mais próxima do lado mais kardecista ou “branco” do *continuum mediúnico*, presente nas religiões ditas mediúnicas e afro-brasileiras (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985; CAMARGO, 1961). Desta forma, a umbanda seria também uma religião brasileira para este segmento, tendo sua origem localizada em antigas filosofias orientais.

Assim, nota-se uma grande diferença em torno das estratégias de legitimação presentes nessa narrativa de origem da umbanda branca, no Rio de Janeiro, se comparada ao candomblé nagô, na Bahia. Pois, segundo Dantas (1982), enquanto a legitimidade buscada por pais e mães de santo em alianças com estudiosos do tema no candomblé no Nordeste, particularmente na Bahia e em Pernambuco, ao longo dos anos 30, repousava na exaltação de uma herança africana dita “mais pura”, no Sudeste, com a umbanda, teria ocorrido justamente o oposto. Nele, tentou-se retirar as simbologias “afro-brasileiras” da umbanda, identificando-as como inferiores e pejorativas (DANTAS, 1988, p. 155). O que parece ter ocorrido com a “umbanda branca”. Sendo assim, é através da negação da África que a umbanda se tornará “limpa”, “branca” e “pura”, relacionada a prática do bem pelo caminho da caridade (DANTAS, 1988, p. 155). Até mesmo as duas principais figuras do panteão umbandista

⁵ Essa destituição de simbologias afro-religiosas também estaria na narrativa de origem da religião, pois segundo o relato do mito de origem, no dia 15 de novembro, quando “baixou” na casa de Zélio, em Neves, o caboclo teria ordenado que o novo culto funcionaria da seguinte forma: “o atendimento absolutamente, roupa branca, simples, sem atabaques, nem palmas ritmadas e os cânticos seriam baixos, harmoniosos. A esse novo tipo de culto que se formava nessa noite, a entidade deu o nome de “UMBANDA”, que seria “a Manifestação do Espírito para a Caridade” (COLETANEA UMBANDA, 2013, p.19).

“branco”, ou seja, a figura do “caboclo⁶” e do “preto –velho”⁷ seriam ressignificadas por esses intelectuais. Portanto, esses umbandistas tentaram se aproximar do espiritismo kardecista e se afastar das religiões afro-brasileiras, conforme veremos adiante, quando analisamos o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, de 1941, organizado pela federação criada por Zélio, em 1939.

Segundo Isaia (1999), essa estratégia de legitimação teria sido tentada por conta da ditadura varguista, “ciosa na desmobilização popular e na manutenção do monopólio absoluto para resolver a “questão social”, ver com bons olhos a religião espírita kardecista”⁸ (ISAIA, 1999, p.107). Assim, esses umbandistas queriam, assim como ocorreu com o espiritismo, reconhecimento frente às autoridades governamentais (ISAIA, 1999, p.108). Entretanto, os espíritas kardecistas teriam se posicionado contra esta aproximação. Estes se credenciavam à sociedade com uma identidade próxima aos valores da elite, e viam a umbanda como uma religião ainda presa a conteúdos imagéticos dos subterrâneos sociais (ISAIA, 1999, p.110).

Entretanto, conforme veremos adiante, a narrativa de Zélio, bem como a negação das origens africanas da religião, não se constituíram enquanto consenso no campo religioso umbandista, principalmente, quando analisarmos a figura de Tancredo da Silva Pinto⁹ (1905-1979), figura que propagou uma concepção de umbanda africanizada e que constitui o objeto central do presente trabalho.

Todavia, assim como veremos que ocorreu no campo religioso da umbanda, o status de Zélio de Moraes enquanto fundador da umbanda não representa um consenso frente aos autores do campo acadêmico. Além disso, outro ponto a se destacar é que a religião começou a ser estudada “tardamente”, se comparada ao candomblé (CAVALCANTI, 1986; OLIVEIRA, 2017). Cabe destacar que, o candomblé possui pesquisas desde o início do século XX, com Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edson Carneiro, Roger Bastide, dentre outros. Intelectuais que, em certo sentido, mesmo tentando exercer um domínio “científico” sobre a religião, contribuíram¹⁰ para o segmento “jejê-nagô” se legitimar em alguns estados do Brasil,

⁶ Na umbanda, designação de cada uma das entidades ameríndias da linha de Oxóssi (LOPES, 2004, p.149).

⁷ Espíritos purificados de antigos escravos africanos no Brasil, os quais “descem” na umbanda e são exclusivos dessa religião afro-brasileira (CACCIATORE, 1977, p.227)

⁸ Isaia (1999) argumenta que “o beneplácito do Estado Novo ao espiritismo fazia eco com os valores assumidos pela elite brasileira e pelo senso comum. Em um país em que a prática mediúnica alastrara-se consideravelmente, a elite passava a tolerar bem mais o contato com os seres invisíveis, desde que fosse resguardado seu caráter experimental e científico” (ISAIA, 1999, p.108).

⁹ Analisamos a trajetória de Tancredo bem como seu projeto para a religião ao longo do capítulo 3.

¹⁰ Segundo Capone (2009) “a maioria dos antropólogos que estudaram o candomblé se engajou, de uma forma ou de outra, nesse culto, contraindo uma espécie de aliança com seu "objeto". Por isso, o discurso hegemônico dos chefes dos terreiros ditos tradicionais da Bahia é legitimado pelo discurso dos antropólogos que, há quase um século, vêm limitando seus estudos, com raras exceções, aos três mesmos terreiros nagôs, embora existam milhares de outros. Com efeito, segundo o recenseamento de setembro de 1997, realizado pela Federação Baiana

principalmente, em alguns terreiros da Bahia. Pois, cabe lembrar que, os estudos sobre as religiões afro-brasileiras no Nordeste, foram iniciados com Nina Rodrigues¹¹ (2006) com o “*Animismo fetichista dos negros baianos*” (DANTAS, 1988, p. 133-141).

Portanto, estes intelectuais no Nordeste, seja por meio da ciência e da psicologia, tentaram libertar os cultos afro-brasileiros do controle policial para tentar submeter os mesmos, em alguns casos, ao controle científico, tentativa que não logrou total êxito, pois o Estado não abriu mão de sua força frente a essas religiões (DANTAS, 1988, p. 127-141). Mesmo assim, esses eruditos construíram relações com seus objetos de estudo, alguns, inclusive, se tornaram ogãs¹², como parece ter sido o caso de Nina Rodrigues e Edson Carneiro, e tantos outros (CAPONE, 2009, p.20). Assim, esses autores não se limitavam a apenas observar e descrever esses cultos, mas deles participavam com cargos rituais, e também tentavam intermediar a sua relação com a polícia (DANTAS, 1988, p.128). Para além disso, esses autores, contribuíram para a construção de diferenças no interior destes cultos, levando para estes a noção de “pureza” e “degenerância”, que por ser uma construção social, poderia variar de local para local ou de terreiro para terreiro.

do Culto Afro-Brasileiro, haveria 1.144 terreiros apenas na cidade de Salvador (tanto terreiros de candomblé angola ou de candomblé de caboclo quanto terreiros nagôs. Nina Rodrigues e Arthur Ramos, nos anos 1930, fizeram suas pesquisas no Gantois; Édison Carneiro no Engenho Velho; Roger Bastide, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima e Juana E. dos Santos, entre outros, no Axé Opô Afonjá. Todos são terreiros originários do Engenho Velho ou Casa Branca, considerado o primeiro terreiro de candomblé fundado em Salvador. Essa concentração implicou também o estabelecimento de vínculos muito especiais entre o pesquisador com seu objeto de estudo. Assim, Nina Rodrigues e Ramos se tornaram ogãs do Gantois (Landes 1947: 83). Da mesma forma, Édison Carneiro era ogã do Axé Opô Afonjá, terreiro ao qual também estavam ligados Roger Bastide e Pierre Verger, que havia recebido o título de “*Oju Oba*”, assim como muitos outros antropólogos que receberam cargos rituais nesse terreiro. A aliança entre cientistas e iniciados se tornou ainda mais efetiva quando, a partir dos anos 1950, o vaivém para e da África, que nunca se interrompeu completamente após a Abolição da Escravidão, ganhou novo impulso graças às viagens de Pierre Verger entre o Brasil e o país iorubá (Nigéria e Benin). O papel de mensageiro que desempenhou dos dois lados do oceano, como ele mesmo definiu, e sobretudo o prestígio que decorria dos títulos e marcas de reconhecimento outorgados pelos iorubás aos chefes dos terreiros "tradicionais" representaram um importante elemento na construção de um modelo de tradição, válido para os demais cultos” (CAPONE, 2009, p.20).

¹¹ Nina Rodrigues (1862-1906) foi um médico, que se colocava, segundo Dantas (1988) frontalmente contra a perseguição policial movida aos candomblés, perseguição que se fazia baseada no código penal de 1890, por ele considerado anacrônico, na medida em que colocava em pé de igualdade os crimes cometidos por negros e brancos, sem levar em conta a “ciência”, que apontava para a inferioridade das raças “não brancas”. Para ele, não se poderia julgar da mesma forma negros e brancos (DANTAS, 1988, p.122). A ilegalidade das perseguições, para ele, não decorria apenas da forma arbitrária e violenta com que a polícia agia sobre os candomblés, mas pelo fato da Constituição garantir a liberdade de culto para todas as religiões. O culto jeje-nagô, para Nina, se constituía enquanto “uma verdadeira religião em que o período puramente fetichista está quase transporto, tocando as raízes do franco politeísmo” (RODRIGUES, 1977, p.246 apud DANTAS, 1988, p. 123). Sendo, portanto, uma religião sua prática não poderia ser considerada crime frente ao Código Penal, uma vez que nele se incluía como crime somente magia (DANTAS, 1988, p.123). Os cultos bantos para ele, ocupavam o mais baixo da “estratificação psicológica” da evolução religiosa no Brasil, do início do século (DANTAS, 1988, p.123).

¹² Título honorífico, dado a homens de boa situação financeira e prestígio social ou político, capazes de ajudar a proteger o terreiro, bem como a outros, escolhidos por sua honorabilidade e prestação de relevantes serviços à comunidade religiosa. São escolhidos pelo chefe do candomblé ou por um orixá incorporado (CACCIATORE, 1977, p.195).

Portanto, conforme vimos acima, parte destes intelectuais, começando por Nina Rodrigues, nos candomblés da Bahia, contribuíram para a construção de uma hierarquia nos cultos afro-brasileiros. Nina Rodrigues, em seu estudo sobre os africanos na Bahia do início do século XX, argumentou sobre a supremacia dos iorubás, os nagôs, detentores de uma “tradição pura” sobre os bantos tidos como “degenerados” (DANTAS, 1988; CAPONE, 2009). Portanto, aqui temos o início do termo “pureza nagô”, isto é, “a construção numa aliança entre pesquisadores e alguns líderes religiosos da superioridade do grupo sudanês ou iorubá sobre o grupo banto, que se deu na Bahia (CRUZ, 2008, p.45).

Mas essa noção de “pureza” e “degenerância” também ocorreu em outros estados do Nordeste e também em estados do Sudeste. Basta lembrar a pesquisa de Dantas (1988) em Laranjeiras, no Sergipe. Em sua pesquisa a autora observou que os ideais de “pureza” dos cultos em Laranjeiras, no Sergipe não tinham relação com as ideias de “pureza nagô” dos candomblés da Bahia. Demonstrando assim, a dimensão de construção dessas ideias de “pureza” e “impureza”, que variam de lugar para lugar. Capone (2009) argumenta que:

Classificar um centro de culto, seja ele de candomblé ou de umbanda, é sempre muito problemático, pois os sistemas de classificação utilizados pelos antropólogos nem sempre corresponde aos sistemas utilizados pelos membros do culto. Na realidade, a identidade religiosa é sempre renegociada entre os diferentes interlocutores. É, portanto, extremamente importante levar em conta a posição estrutural de quem classifica e do que é classificado: a oposição entre puro e degenerado será, pois, objeto de um constante deslocamento conforme os aspectos do culto levados em consideração. Apesar da existência de uma série de definições que ordenam o campo religioso afro-brasileira, o que constitui o cotidiano desses cultos não é a forma “pura”- que representa mais um modelo ideal que uma realidade- e, sim uma forma “misturada”. Na verdade, a fluidez constada no campo afro-brasileiro entre as diferentes categorias (candomblé, macumba, umbanda, quimbanda), em que as combinações potências são constantemente renegociadas, tem sua contrapartida na reinterpretação dos deuses e espíritos nos terreiros qualificados de *traçados*, “misturados” (...) Todavia, ainda que a maioria dos terreiros seja lugar de encontro de diferentes experiências religiosas, o “misturado”, será sempre o outro, o vizinho ou concorrente. Ninguém se dirá de um terreiro “cruzado”: a identificação sempre se fará em direção ao polo considerado mais tradicional (CAPONE, 2009, p.121-122).

Assim, quanto a história da umbanda, segundo Oliveira (2017), existiram poucos intelectuais que estudaram a umbanda, se comparada ao candomblé, visto que as pesquisas sobre a religião só começaram no final da década de 1960, ou seja, 30 anos após as primeiras pesquisas sobre o candomblé, com pesquisas como a de Diana Brown, Patrícia Birman, Roger Bastide e Renato Ortiz, dentre outros. Portanto, a religião não contou com o auxílio de intelectuais, na mesma intensidade que o candomblé “jejê-nagô”, da Bahia, e outros cultos afro-brasileiros, o que pode ter dificultado sua construção de legitimidade. Cavalcanti (1986,

p.1) destaca que alguns autores que pesquisaram as religiões afro-brasileiras têm criticado a tendência iniciada com Nina Rodrigues no texto “*o Animismo Fetichista dos negros baianos*”, publicado em 1935, que teria chegado até Roger Bastide (1971), de valorização de uma forma religiosa “afro” como mais “pura” e “legítima”. Desta maneira, os críticos desta concepção afirmariam que outras religiões, como umbanda, macumba, e outras formas de candomblé acabaram sendo vistas de forma preconceituosa.

Desta forma, no presente momento, gostaríamos de analisar alguns autores, que estudaram a religião para entendermos como a umbanda foi analisada pelo campo acadêmico e qual seria a posição destes frente a religião e sua formação histórica e sociológica.

Assim, se observamos uma genealogia do termo “umbanda” frente a literatura acadêmica, observaremos que o primeiro autor a fazer uma alusão a mesma foi Arthur Ramos (1940), quando pesquisou os cultos de procedência “bantu¹³”, em especial, a macumba e não a “umbanda” em si.

De sua pesquisa, em “*o negro brasileiro*” (1940), Cavalcanti (1986) destaca três pontos, ou seja, a sua pobreza, bem como da liturgia, que praticamente foi absorvida pela “gegê-nagô”, em segundo lugar, a importância dada ao culto dos antepassados, o que contribuiu para a fusão com práticas do espiritismo no Brasil, e a flexibilidade da religião em sempre ampliar seu panteão religioso (CAVALCANTI, 1986, p.6).

Em sua pesquisa a umbanda não é identificada enquanto um culto religioso, mas com uma figura, ou seja, o sacerdote dos angola-congoleses, onde o “embanda”, além de cargo ritual “umbanda” também identificada como local de se “fazer macumba”. Segundo o autor a liturgia religiosa dos bantus guardaria certa proximidade com os ritos funerários. Nela, o “grão-sacerdote” se chamaria “quimbanda¹⁴” (RAMOS, 1940, p.114). Assim, segundo o autor

Pouco adianta descrever todos os actos e funções do *Quimbanda* entre os povos bantus, porque pouca coisa destas cerimônias sobreviveram entre os afro-brasileiros, a não ser um ou outro nome de significação translata. Registrei os termos *quimbanda* e seus derivados *umbanda* e *embanda* (do mesmo racial *mbanda*) nas macumbas cariocas, mas de significações já ampliadas. Umbanda pode ser feiticeiro ou sacerdote [...] ou ter significação de arte, logar de macumba (sic) ou processo ritual (RAMOS, 1940, p.115).

¹³ Segundo Capone (2009), Ramos (1937) via -seguindo, em certo sentido, os caminhos de Nina Rodrigues-, os candomblés da Bahia, isto é, os nagôs enquanto um modelo “tradicional”, e nos centros do Rio o modelo etnográfico dos cultos “degenerados” (CAPONE, 2009, p.18).

¹⁴ Aqui o termo *quimbanda* se refere a uma espécie de sacerdote das macumbas cariocas. Mas também pode ser, nos dias atuais, a linha ritual da umbanda que prática a magia negra (CACCIATORE, 1988, p.230).

“Umbanda” teria dois significados possíveis, poderia ser uma espécie sacerdote nas macumbas cariocas, assim como local de “fazer macumba” (RAMOS, 1940, p.115).

Edson Carneiro (1991), por sua vez, foi outro autor a fazer menção a religião. Ele admitiu a superioridade cultural dos negros sudaneses em relação aos bantos (CARNEIRO, 1991, p. 30). Para o autor, por estarem em maior número e por serem mais “adiantados” culturalmente, os nagôs teriam dominado a população negra no Brasil (CARNEIRO, 1991, p.30). Segundo Oliveira (2017), Carneiro (1978) também observou certas dessemelhanças entre as práticas da macumba e da umbanda, pois enquanto a macumba satisfaria as necessidades das camadas mais pobres, a umbanda atenderia a um público mais de classe média e rica, com sua ligação com o espiritismo kardecista (CARNEIRO, 1978, p.30 apud OLIVEIRA, 2017, p.32).

Também gostaríamos de destacar Roger Bastide¹⁵ (1971), que analisou a religião, insistindo na relação entre o surgimento da umbanda e as transformações das religiões africanas que se deram no meio urbano brasileiro (ISAIA, 1999, p.97). Para o autor, a cisão da “macumba¹⁶” resultaria em dois cultos no Rio: *o espiritismo de umbanda*, enquanto religião que conserva apenas os elementos civilizados, e a *magia de quimbanda*, que se ligaria as forças demoníacas (BASTIDE 1971, p. 444). Para ele, o espiritismo de umbanda seria a reação do negro a velha luta racial ocorrida entre kardecismo e umbanda, luta esta que teria passado do mundo terrestre para o sagrado (BASTIDE, 1971, p. 439).

O espiritismo de umbanda, para Bastide (1971, p. 439) corresponderia a ascensão social do negro mais evoluído, que compreendia que a macumba o rebaixava aos olhos dos brancos, mas que não teria de abandonar suas tradições africanas. O ingresso de brancos em seu seio até ajudou a valorizar a nova religião, mas essa valorização teria se transformado em traição, pois a origem africana da umbanda acabou sendo esquecida, visto que na religião existe uma valorização negra e uma branca que se cruzam por conta dos dois grupos que

¹⁵ Segundo Capone (2009) “Roger Bastide (1960) é o autor que afirma de modo mais claro a oposição entre essas duas formas de religiosidade. A seu ver, o candomblé nagô, culto tradicional, representaria a realização de uma utopia comunitária. O culto banto, ao contrário, acarretaria a degradação das crenças africanas, ao engendrar a “patologia social” da macumba. Bastide, no entanto, nunca realizou um verdadeiro trabalho de pesquisa sobre a macumba no Sudeste. Suas afirmações se baseiam em fontes secundárias, como os processos jurídicos e os registros de polícia, instrumento da repressão ao “baixo espiritismo” e à magia, deixando de lado qualquer dado que questione a supremacia religiosa dos nagôs” (CAPONE, 2009, p.18).

¹⁶ Para Bastide, a macumba seria aquilo no que se transformaram as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de umbanda, ao contrário, reflete o momento de reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa. O espiritismo de umbanda teria empurrado a macumba dos subúrbios do Rio para a cidades pequenas (BASTIDE, 1971, p. 407-410).

compõem a religião, isto é, os homens de cor e os de origem europeia, o que faz uma luta racial¹⁷ persistir na religião, mesmo que de maneira sutil (BASTIDE, 1971, p. 440).

Cavalcanti (1986) apresenta a necessidade de se rejeitarem buscas em torno de origens da religião, perspectiva diferente do que fizeram os primeiros estudiosos que analisaram a mesma. Segundo a autora “passassem-se décadas deste então, e o caráter heterogêneo da umbanda permanece- o individualismo e a competição entre terreiro reproduz-se a nível de federações” (CAVALCANTI, 1986, p.19). A autora concorda com Camargo (1961) no ponto de que a umbanda não é uma religião em busca de uma forma, mas possui uma forma particular, onde a heterogeneidade e a fluidez acabam constituindo suas características marcantes e particulares, compatíveis com a existência de um sistema simbólico estruturado (CAVALCANTI, 1986, p.19).

Então o importante não é buscar as origens da religião, mas sim entender e analisar as disputas e as narrativas postas em jogo ao longo de sua trajetória.

Renato Ortiz (1991), por sua vez, tem como tese central analisar como uma religião brasileira, no caso, a umbanda, foi obrigada a integrar sua cosmologia às contradições de uma sociedade de classes, que atribuiria ao negro uma posição de inferioridade e subalternidade dentro de um mundo dinâmico branco (ORTIZ, 1991, p.8). Portanto, o presente autor, quer pensar como a umbanda se integrou e se legitimou no seio da sociedade brasileira por meio dos estudos culturais (ORTIZ, 1991, p.10).

Ortiz (1991) argumenta que “a umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe as religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo” (ORTIZ, 1991, p.15). Desta forma, na concepção do autor, não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena (ORTIZ, 1991, p.17).

Sendo assim, Ortiz (1991) observou que a partir de 1930, com o advento da Era Vargas (1930-1945), começou a ocorrer no Brasil um movimento, que teria seu início em fins do XIX, e se voltava para a urbanização e industrialização (ORTIZ, 1991, p.30). Em meio a este movimento ocorreu também a consolidação de uma sociedade de classes no país. O autor chega a argumentar que “a formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais”, que aconteceram naquele período no país, com o advento da Era Vargas (1930-1945) (ORTIZ, 1991, p.32).

¹⁷ Essa luta racial ficará patente, quando no capítulo 2 analisarmos as disputas empreendidas na imprensa em torno do que seria a religião pela Confederação Espírita Umbandista, representante de um modelo africanizado e negro de umbanda e pela Federação Espírita de umbanda, defensora de um modelo branco para a religião.

Logo, na presente pesquisa concordamos com Ortiz (1991) para quem a religião não possuía um lugar de origem e um fundador definido, tendo a mesma uma origem “multicêntrica”, sendo fruto de transformações socioeconômicas que ocorreram em um determinado período da história brasileira (ORTIZ, 1991). Ele observa que a questão em torno das origens da religião se manifestou desde cedo na em seu seio intelectual, para isso, segundo o autor, os intelectuais umbandistas tentaram, por diferentes caminhos, recorrer a um discurso de antiguidade da religião, procurando assim estabelecer uma tradição para a mesma face as outras práticas religiosas brasileiras. Contudo, Ortiz (1991) observa que dentro da religião existem vários grupos e intelectuais que disputam a primazia sobre a mesma e o desejo em delimitar o que de fato seria a umbanda. O autor aponta que no processo de formação da religião ocorreu um processo de “empretecimento” das práticas kardecistas e de “embraquecimento” das práticas afro-brasileiras (ORTIZ, 1991, p. 48).

Ortiz (1991) argumenta que:

A umbanda não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano industrial. A análise de sua origem deve pois se referir dialeticamente ao processo de transformações sociais que se efetuam. *Não se trata, portanto, de reencontrar o seu foco de irradiação (onde e quando a palavra Umbanda aparece pela primeira vez, tarefa que se revela aliás inútil*, mas de compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa (ORTIZ, 1991, p.45, grifo nosso).

Cabe lembrar que nenhum dos três autores citados acima (RAMOS (1934); CARNEIRO (1978 e 1991); ORTIZ (1991) fazem referência a um fundador da religião e muito menos a Zélio de Moraes enquanto instituidor desta. Ortiz (1991) chega a afirmar que a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, constituída por Zélio, funcionou até a década de 1930 como um centro que praticava o kardecismo e que neste momento, teria se voltado para a umbanda junto a outros terreiros no Sudeste e no Sul do Brasil (ORTIZ, 1991, p.42). Portanto, o autor afirma que:

A umbanda aparece, pois, como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial. O que caracteriza a religião é o fato de ela ser o produto das transformações socioeconômicas que ocorreram em determinado momento da história brasileira; a ausência de um lugar de origem bem definido ilustra este aspecto do problema. No início, não há uma vontade deliberada e nítida de se formar uma nova religião. O processo de embraquecimento, assim como o de empretecimento, resultam das próprias

transformações sociais. É por causa delas que este processo se reproduz com cores regionais nos diversos estados do país. A penetração do espiritismo nas crenças negras se faz no Norte e no Sul do país; os primeiros espíritas que se convertem, por volta dos anos 20, pertencem também a regiões diferentes – Benjamim Figueiredo está no Rio de Janeiro, Zélio de Moraes, em Niterói, Charão no Rio Grande do Sul. Não existe, a princípio a consciência de um movimento que se propõe a formar e difundir uma nova religião. É somente após o aparecimento de práticas mais ou menos semelhantes, mas tendo o mesmo sentido ideológica, que a religião se preocupa em se organizar (ORTIZ, 1991, p.48).

Assim, apesar de Zélio de Moraes ser apontado como o fundador da umbanda no Brasil por parte de alguns adeptos da religião, ao ponto de ser reconhecido oficialmente pelo estado. Acreditamos, no presente trabalho, que na verdade existem muitas “umbandas”¹⁸ e interpretações sobre as origens da religião, dentro da religião. E isso que buscaremos demonstrar a partir da figura de Tancredo da Silva Pinto, quando analisarmos suas concepções religiosas ao longo do presente trabalho. Zélio, para nós, teria sido um dos organizadores e fundadores do segmento da “umbanda branca”, não esgotando e não sendo o único responsável por toda a história da religião. Contudo, não podemos deixar de destacar que Zélio é sim apontado como um dos primeiros umbandistas do Rio de Janeiro, conforme pode ser destacado na citação acima.

Oliveira (2007) também analisou o mito de origem da religião. Para ele, a umbanda vai nascer de um conjunto heterogêneo de cultos, como a macumba, que envolvia práticas da cabula banto, do candomblé e de antigas tradições indígenas e também do catolicismo popular, acrescida de indivíduos que eram egressos do kardecismo. Para o autor, a umbanda só é elevada à categoria de religião quando o caboclo das Sete Encruzilhadas anuncia a mesma, em 1908. O autor vê esse episódio como um “divisor de águas”, separando a macumba da umbanda (OLIVEIRA, 2007, p.95). Levando em conta que a macumba era vista na época de forma pejorativa, atrelada a categoria de “baixo espiritismo”¹⁹, a umbanda, desta forma, procuraria se aproximar do espiritismo, como ficará mais claro quando abordamos o Primeiro Congresso de Umbanda, de 1941.

¹⁸ A umbanda se constitui enquanto uma religião múltipla e diversa, dentro da mesma temos várias linhas ou tipos ideias de umbanda, dentre os quais estão: a umbanda branca, umbanda omolocô, umbanda mirim, umbanda kardecista e umbanda almas e angola. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>, consulto m 12/12/2019.

¹⁹ Para Giumbelli (2010), a ausência dos intelectuais e a presença dos espíritas kardecistas estão também relacionadas com a importância que uma categoria adquire nesse contexto: a de “baixo espiritismo”. Ela é basicamente o resultado de um processo de negociação derivado da necessidade de traçar distinções que orientaram a condenação e a repressão de práticas religiosas. É preciso lembrar que “o espiritismo, a magia e seus sortilégios” estão inscritos entre os “crimes contra a saúde pública” no Código Penal promulgado logo no primeiro ano do regime republicano. Diante dessa ameaça, os espíritas procuraram argumentar que sua mediunidade nada tinha de magia e era toda inspirada pela caridade. As práticas que destoavam dessa definição seriam por eles chamadas de “falso espiritismo” ou “baixo espiritismo” (GIUMBELLI, 2010, p.110).

Contudo, o que gostaríamos de destacar em Oliveira (2007) é o seu trabalho de críticas as fontes sobre o “mito de origem”, pois de acordo com o autor, não se pode ter certeza que Zélio de Moraes tenha sido de fato o fundador da religião (Oliveira, 2007, p.96). Isso se dá por conta de algumas divergências entre as informações contidas na narrativa do médium sobre a anunciação da umbanda e os dados empíricos. De acordo com Oliveira:

A narrativa faz referência à participação de Zélio na mesa kardecista atendendo ao convite do presidente da Federação Espírita de Niterói, José de Souza. Entretanto, consultando o Livro de Atas nº. 1 desta instituição, constata-se que o cargo era ocupado por Eugênio Olímpio de Souza. Não encontramos o nome da pessoa que teria autorizado Zélio de Moraes a tomar lugar à mesa entre os membros da diretoria, como também não fora localizado na relação dos associados até aquele momento. Tampouco consta no referido livro de atas à realização de reunião naquela data. (OLIVEIRA, 2007, p.95).

Outro ponto questionado por Oliveira (2007) se dá em torno da “flor” que teria sido pega por Zélio de Moraes com o objetivo de enfeitar a mesa na sede da Federação Espírita de Niterói, no episódio do 15 de novembro de 1908. O autor cita que foi informado pela diretora de divulgação do Instituto Espírita Bezerra de Menezes, Yeda Hungria, que o teria avisado que a federação não dispunha de sede própria, ainda em 1908, pois ocupava uma sala em 1910 na Rua da Conceição, nº 33, no centro de Niterói. Ou seja, não havia, portanto, condições de Zélio ter buscado uma flor no jardim para enfeitar a mesa, conforme apresentado pela narrativa (OLIVEIRA, 2007, p.95). O que se pode inferir, de acordo com o autor, é que talvez o episódio tenha se dado em uma casa com um jardim, logo, se o fato ocorreu, este não teria ocorrido na sede da federação, “mas talvez em algum centro espírita filiado a aquela instituição, do qual o nome se perdera com o passar dos anos (OLIVEIRA, 2007, p.95).

Contudo, o autor se questiona sobre a real importância do “mito de origem” da religião, pois acredita que este tenha um valor simbólico que é manifestado pelos atuais adeptos sobre a narrativa do “mito de origem” (OLIVEIRA, 2007, p.111). Parte deste valor simbólico pode ser atestado pelo reconhecimento do poder público que instituiu o 15 de novembro como dia oficial da umbanda (ISAIA, 2015).

Desta forma, algumas questões importantes sobre o “mito de origem da umbanda” foram analisadas por alguns autores que são do campo da historiografia referente ao tema. Dentre esses autores, destaca-se Sá Junior (2004), que analisou a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais umbandistas, entre 1840 e 1960. Para o autor, o conhecimento que esses fundadores possuem da cosmologia e da

ritualística da macumba, demonstra uma profunda relação entre a umbanda e a macumba²⁰, o que faz o autor discordar da hipótese de Diana Brown (1985), que argumentava que os fundadores da umbanda eram figuras egressas do kardecismo. Ele também analisou o chamado “mito de origem da umbanda”, o qual o autor denomina de “*mito fundador da alva nação umbandista*” (SÁ JUNIOR, 2004, p.67).

A primeira questão que Sá Junior (2004) observa é que Zélio não era um personagem qualquer, para o autor, ele seria um típico representante da ordem, vindo de uma “família importante”. De acordo com o autor, “o texto não deixa margem para erros. Zélio pertence ao mundo da ordem, e, por conseguinte, branco. São credenciais desse mundo, na narrativa dele, tais como a formação intelectual do jovem e a estrutura de sua família” (SÁ JUNIOR, 2004, p.67).

Na perspectiva de Sá Junior (2004) o mito também traça uma aproximação entre a umbanda e suas raízes afro-religiosas, pois, os chamados “fatos estranhos” ou “sobrenaturais” que acontecem com Zélio “se remetem a arquétipos de manifestações de espíritos na macumba, ou seja, com o espírito do caboclo e do preto-velho (SÁ JUNIOR, 2004, p.68).

Desta forma, podemos observar, respectivamente a figura do negro escravo e do índio brasileiro, que na cosmologia umbandista, se transformam na figura do preto-velho e do caboclo. Além disso, podemos observar no relato a busca em apresentar a umbanda como uma religião tipicamente nacional, pois os índios, que se transformam em caboclos, possuem uma identidade tipicamente brasileira (SÁ JUNIOR, 2004, p.68). Ainda, de acordo com o autor:

Mas, ele não deve ser associado a um primitivo aborígene. Usando do recurso reencarnatório, próprio do espiritismo kardecista, esse caboclo (Sete Encruzilhadas) ganha um passado, em “outras vidas”, intelectualizado e de sensibilidade metafísica. Sim, metafísica, o caboclo brasileiro já trazia de vidas passadas os dons mediúnicos, o que lhe permite, encarnado como o padre, prever o terremoto de Lisboa. Se em sua última reencarnação Deus lhe concedeu “o privilégio de nascer como um caboclo

²⁰ Sá Junior (2004) define “macumba como o nome dado de forma genérica pelos praticantes de um *continuum* religioso, que tem por base os rituais de possessão, ou seja, o contato dos mortos com os vivos, através da utilização de mediadores chamados de médiuns, cavalos ou burros; um panteão politeísta que inclui os inkices dos bantos, os orixás dos iorubas e jeje- nagô – chamados genericamente de nagôs-, os santos do catolicismo popular e os deuses ameríndios; realizada em espaços coletivos, chamados geralmente de terreiros ou roças, ou em espaços particulares, ou seja, a casa de praticantes dessa religiosidade; divididos em dois grupos: os que recebem ou auxiliam aos que recebem as entidades espirituais (os mortos) e os que vêm em busca de ajuda para os seus problemas de ordem espiritual ou material; que tem por elemento aglutinador o culto aos antepassados dos grupos Bantos, que espalhados pelas áreas do Brasil, foram ressignificando diversas práticas religiosas do período colonial e imperial, dando um formato possível de ser reconhecido e praticado por uma parte da população brasileira, majoritariamente negra ou mestiça e pobre; praticado de forma majoritária nos centros urbanos do século XIX, como o Rio de Janeiro, que concentravam maior número de escravos ou libertos de diversas etnias e possuíam maior “liberdade” de circulação nesses espaços, podendo assim, praticar com mais facilidade a sua religiosidade”(SÁ JUNIOR, 2004,p. 10).

brasileiro”, as suas credenciais, de vidas passadas, lhe garantem um lugar no branco e intelectualizado, através da encarnação anterior, na figura do Padre Gabriel Malagrida. Não é possível deixar de registrar, ainda sobre a figura do Caboclo das Sete Encruzilhadas “sou Padre Malagrida”, a lembrança que ele traz à tona sobre a igreja católica medieval e moderna. O relato não deixa de ser uma resposta às acusações que os macumbeiros e umbandistas sofrem da igreja, que os trata como atrasados, bárbaros e incivilizados, logo aquém de poder ocupar um espaço no progressista mundo da república. Ao lembrar o passado inquisitorial e das fogueiras católicas, a mensagem ganha um caráter acusatório. Ele traz à tona práticas que, por certo, seriam identificadas com os adjetivos acima imputados aos adeptos da Macumba e Umbanda (SÁ JUNIOR, 2004, p.68-69).

Ainda, Sá Junior (2004, p.69) percebe que na narrativa de origem da religião, a umbanda passa por algumas “provas de fogo”, que são representantes do mundo da ordem, entre as quais o autor destaca a medicina, pois Zélio é levado para ser observado por um médico e também pela Igreja Católica. Dessa forma o médium é levado a presença de um sacerdote; e por último, o kardecismo, que apesar de também ser uma religião de possessão, possuía diferenças nítidas em relação a umbanda no que concerne a uma certa hierarquização dos espíritos, como a não aceitação de espíritos como preto-velhos e caboclos, que foram aceitos na umbanda (SÁ JUNIOR, 2004, p.68-69).

Outra questão que chama a atenção no “mito de origem” da umbanda é a relação estabelecida, por alguns autores, entre a história da umbanda e a proclamação da república brasileira (ISAIA, 2015; SÁ JUNIOR, 2004; OLIVEIRA, 2007).

Portanto, podemos perceber que, de acordo com o relato apresentado por Zélio de Moraes, a umbanda teria sido anunciada em uma sessão kardecista no dia 15 de novembro, de 1908. Ou seja, exatamente no dia de comemoração da Proclamação da República Brasileira, justamente 19 anos depois, já que a proclamação teria ocorrido em 1889.

Artur Cesar Isaia (2015) apresenta o esforço de alguns intelectuais umbandistas em “nomear” uma realidade brasileira, a partir da criação de uma religião nacional e de um Brasil que seria representado pela sua religião. Para ele, “a narrativa mitológica da fundação ou anunciação da umbanda é compreendida como uma operação que tem como objetivo não apenas nomear, mas instituir uma realidade, torna-la indiscutível, acima da história (ISAIA, 2015, p.116).

Para o autor, o “mito de origem da umbanda”, pensou não somente a história da religião, mas a própria história nacional. “Como na narrativa católica, o mito umbandista aponta para uma representação miscigenada, embasada na tríade: negro, índio, branco, onde não falta, em alguns aspectos, a ascendência do último elemento (ISAIA, 2015, p.117). Ainda de acordo com Isaia:

Como esforço narrativo de instituir uma identidade brasileira para a Umbanda, o mito do Caboclo das Sete Encruzilhadas assume com o anúncio ou fundação da nova religião uma opção claramente voltada para a realidade da maioria da população brasileira. Corrobora sua ligação com os humildes, os desassistidos pelo estado, a quem, a exemplo do Espiritismo, privilegiava em seu trabalho assistencial. Porém, ao contrário do Espiritismo, esta narrativa fundante ou anunciadora da Umbanda colocava como protagonistas segmentos despossuídos da hierarquia social, através de uma inversão ritual, capaz de celebrá-los em um Brasil acentuadamente desigual. Os antigos donos da terra e os negros, através de uma operação narrativa compensatória, abandonavam sua situação de sujeição e passavam, no panteão umbandista, a figuras culturais centrais (ISAIA, 2015, p.122).

Portanto, a narrativa mitológica de fundação da umbanda possui uma polissemia de significados, conforme pudemos observar. Ela ultrapassaria o aspecto puramente religioso, pois dialogava e interagia com outros projetos que pensaram o Brasil e sua história (ISAIA, 2015, p.127).

Inclusive, apesar da centralidade atribuída à figura de Zélio de Moraes, a mesma não se constituiu enquanto consenso no campo acadêmico. Sendo assim, Emerson Giumbelli (2002) entende que o processo de construção de uma imagem de Zélio enquanto fundador da umbanda teria se dado tardiamente, ou seja, a partir do final da década de 1960²¹, período que o autor classifica como um “período de dispersão doutrinária e de divisão institucional” (GIUMBELLI, 2002, p. 195). Essa construção apontaria para um projeto federativo específico, “que procura generalizar o que tende a permanecer uma consagração restrita a certo segmento do universo umbandista” (GIUMBELLI, 2002, p. 195).

Assim como Giumbelli (2002), Rohde (2009) discorda sobre a relação estabelecida entre o médium e as origens da religião. Para ele, apesar de uma grande virada que teria se dado a partir da “umbanda branca” e de sua narrativa de fundação, foi que uma das partes que constituem a história da umbanda, ou seja, os praticantes da chamada “umbanda branca”, acabaram emprestando sua história de fundação, assim como suas crenças e práticas ao amplo e complexo desenvolvimento da umbanda, que não se esgota em uma forma de religião (ROHDE, 2009, p. 9).

Portanto, após essa breve análise dos autores do campo acadêmico que estudam a religião, nos restam duas considerações, a umbanda é uma religião que só foi estudada tardiamente no campo acadêmico, isto é, as pesquisas sobre ela e sua história só surgem no

²¹ Um dos responsáveis por isso, segundo o autor, é Cavalcanti Bandeira, que por meio de seu protagonismo no universo federativo publica um livro nos anos de 1970, denominado “*O que é Umbanda*”. Outro registro é o texto de Alves Oliveira, de 1977, que foi preparado para o “Conselho Deliberativo Nacional (CONDU)”, órgão que reuniu algumas federações de umbanda do Rio de Janeiro, entre as quais estavam presentes a União Espírita de Umbanda do Brasil, fundada por Zélio. Portanto, o CONDU decidiu consagrar, na década de 1970, o dia 15 de novembro, dia em que teria ocorrido o chamado “mito de origem” da religião como dia nacional da umbanda (GIUMBELLI, 2002, p. 195).

final da década de 1960, com estudos como o de Diana Brown (1985) Além disso, o “mito de origem” da religião não representa uma unanimidade entre os autores do campo acadêmico, visto que para alguns, tal narrativa só representa a história de um segmento da religião, ou seja, o da “umbanda branca” (GIUMBELLI, 2002; ROHDE, 2009). Contudo, apesar de acreditarmos e defendermos pesquisas que enfoquem outros atores sociais que foram importantes para a história da religião, como é o caso de Tancredo, analisado no presente trabalho, não podemos deixar de destacar o importante papel ocupado por Zélio de Moraes junto a história da umbanda e de como sua narrativa e ações foram importantes no processo de legitimação da religião. Assim sendo, tal legitimação foi tentada por alguns intelectuais da religião ainda nos anos de 1940, visto que seu grupo foi o primeiro que buscou propagar um projeto de doutrinação da religião nos anos de 1941, com o chamado Primeiro Congresso de Umbanda.

Desta forma, no presente momento, analisaremos como Zélio de Moraes (1891-1975) e seu segmento umbandista procuraram criar estratégias para se legitimar frente ao estado brasileiro, conforme ocorreu com a fundação de uma federação e com a organização do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda.

1.2 A Federação Espírita de Umbanda e o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda de 1941

Assim, conforme pudemos analisar acima, a relação entre Zélio e as origens da religião não se constitui enquanto unanimidade no campo acadêmico e também veremos adiante que a mesma questão se repetiu no campo religioso umbandista. Entretanto, não podemos negar a importância do médium para o campo religioso umbandista e para a história da religião.

Zélio teria sido responsável por fundar sete tendas de umbanda, segundo Ortiz (1991) por ordem²² do caboclo das Sete Encruzilhadas, os quais teriam sido instalados na cidade do Rio de Janeiro, entre 1930 e 1937, período no qual ele, segundo o autor, teria migrado para a umbanda (ORTIZ, 1991, p.42). As tendas fundadas seriam: 1 - A Tenda Espírita São Pedro, localizada num sobrado da Praça 15 de novembro; a 2 - Nossa Senhora da Guia, localizada na

²² No segundo capítulo trabalhamos a relação entre agência espiritual e religiões afro-brasileiras, observando que o pesquisador não pode deixar atribuir atenção a esta questão (BIRMAN, 2005).

rua Carmerino; 3 - Nossa Senhora da Conceição, que não possuía sede fixa; 4 - São Jerônimo, localizada na rua Visconde de Itaboraí; 5 - São Jorge, na rua Dom Gerardo; 6 - A Santa Barbara e a 7- Tenda Oxalá, localizada na Avenida Presidente Vargas (ORTIZ, 1991, p.42).

Portanto, podemos observar, em certo sentido, apesar de não podermos afirmar, uma possível vontade por parte de Zélio em expandir o seu segmento religioso, ou seja, a chamada “umbanda branca”, num período em que teriam surgido outras casas e tendas de umbanda no Rio de Janeiro e no Brasil (ORTIZ, 1991, p.42-43).

Contudo, a década de 1930, tida como um período de busca de institucionalização da religião, simbolizou, principalmente a partir do Estado Novo (1937-1945), um período de perseguição para a mesma (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985). Logo, durante esses anos, algumas casas de cultos afro-brasileiras sofriam “investidas” e “batidas policiais”, que, por vezes, acabavam com prisão de líderes e adeptos das religiões afro-brasileiras²³. Desta forma, visando garantir a manutenção de suas práticas religiosas e também como uma forma de tentar controlar estas religiões, as casas de umbanda, assim como as dos demais cultos mediúnicos, passaram a ter que se registrar na delegacia de política a partir de 1941, por ordem do chefe de polícia varguista, Filinto Muller (SÁ JUNIOR, 2004, p.49).

Assim, a postura repressiva do Estado de Vargas, dominante até 1945, colocou os cultos afro-brasileiros numa posição de “semilegalidade”, pois a religião era praticada, em certo sentido, sob certa vigilância policial²⁴ (BIRMAN, 1985, p.82). Logo, ser vista como religião, assim como teria ocorrido com o candomblé “jeje-nagô”, na Bahia, a partir da década de 1930, passou a ser tido como uma meta para os centros e terreiros de umbanda, visto que o código penal de 1940, ao menos no papel, garantia o direito à liberdade religiosa.

Buscando garantir a manutenção de suas práticas religiosas, codificar a religião e legitimar socialmente o seu segmento umbandista, em 1939, antes mesmo da instituição do registro, Zélio de Moraes (1891-1975) e outras lideranças umbandistas do período,

²³ Maggie (1992) analisou processos criminais relacionados aos acusados de praticantes feitiçaria e espiritismo do final do XIX até 1945. A autora argumenta que a crença no feitiço e seus malefícios era partilhada por juízes e acusados. Portanto, algozes e perseguidos partilhavam, em certo sentido, da mesma visão sobre o poder do feitiço.

²⁴ Neste interim, cabe lembrar que os diferentes códigos penais brasileiros classificavam e enquadravam parte das práticas rituais afro-religiosas no capítulo de *crimes contra a saúde-pública*, pois assim como no Código Penal de 1890, que em seu artigo 156, 157 e 158, na seção referente aos crimes contra a saúde pública²⁴, penalizava a prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios, assim como na seção de cura de moléstias curáveis ou incuráveis (GIUMBELLI, 1997); o código penal de 1940, também continuou penalizando em seu artigo 283 o crime de charlatanismo e, em seu artigo 284, o crime de curandeirismo, sendo tais crimes também enquadrados na categoria de crimes contra saúde pública. Esses crimes previstos nos códigos penais impactavam diretamente as religiões afro-brasileiras, pois, por vezes, ocorriam batidas policiais contra esses locais de culto.

fundaram²⁵ a Federação Espírita de Umbanda (FEU)²⁶, com o objetivo de institucionalizar²⁷ a religião (BROWN, 1985). Neste contexto, para não serem repreendidos pelos artigos que penalizavam a prática do “curandeirismo” e do “charlatanismo”, conforme vimos, era importante para os umbandistas e para umbanda em seu processo de legitimação social, obter o status de religião (BIRMAN, 1985). Essa federação fundada por Zélio era constituída, basicamente, por profissionais liberais, militares e homens, em sua maioria, brancos da classe média (BROWN, 1985). Assim, segundo Birman (1985):

Todas as federações que surgiram, desde a primeira em 1939, tiveram como eixo básico das suas preocupações o problema da discriminação social articulado com a repressão às casas de culto. Como era de se esperar, tentaram de modo variado resolver os dilemas que a sociedade lhes apresentou: como obter reconhecimento social e junto com ele alcançar tudo aquilo e todos os direitos que aqueles que possuem reconhecimento social têm? (BIRMAN, 1985, p.82).

A FEU, fundada em 1939, buscou institucionalizar a umbanda, propagando uma concepção de religião mais próxima do kardecismo e do catolicismo, retirando possíveis relações da umbanda com as religiões afro-brasileiras e também com o continente africano (BROWN, 1985; BIRMAN, 1983,1985). A instituição também queria se colocar como um canal de comunicação entre o Estado e os terreiros de umbanda filiados a ela, pois, assumia para si o papel de registro dos terreiros face ao poder estatal, tentando garantir assim a prática religiosa dos terreiros filiados a ela, desde que estes não contrariassem a ordem pública. A instituição seria mantida por meio de uma taxa de registro paga por terreiros e centros filiados (JORNAL DE UMBANDA, 1954).

²⁵ Em uma matéria do Jornal de Umbanda de maio e junho de 1953, denominada “*Um pouco da história da União Espiritista de Umbanda*”, que seria o futuro nome da Federação Espírita de Umbanda, é apresentado que a instituição teria sido “fundada em 26 de agosto de 1939, pelas tendas: São Jorge, São Jorge e São Miguel, Jesus Nazaré, São José dos Humildes de Jesus, Nossa Senhora da Guia, São Jerônimo, Santa Bárbara, São Benedito, Nossa Senhora da Conceição, Coração de Jesus, São Miguel, Nossa Senhora da Piedade, São Thomé Senhor do Bonfim, Praticantes da Caridade, António dos Pobres, São Jerônimo, Humildade e Caridade”. Portanto, Zélio de Moraes e a Tenda Nossa Senhora da Piedade estariam entre os fundadores da instituição, assim como algumas tendas fundadas por Zélio ao longo dos anos 1930 (ORTIZ, 1991). Além disso, o umbandista chegou a ocupar o cargo de vice-presidente da Federação em 1953, ao lado do presidente Jayme Madruga (JORNAL DE UMBANDA, 1953, p.1).

²⁶ A partir deste momento, passaremos a nos referir a esta instituição como FEU, sigla que se refere a Federação Espírita Umbandista.

²⁷ Segundo Capone (2009), Zélio e seus companheiros seguiram o exemplo das federações dos cultos afro-brasileiros criadas no Recife em 1934 e em Salvador em 1937, para enfrentar o problema da discriminação contra os cultos, levada a cabo por fortíssima repressão policial. Queriam, portanto, o reconhecimento social, em decorrência de distinguirem os cultos legítimos dos cultos considerados ilegítimos. Assim, a umbanda “branca”, criada pelo grupo de Zélio de Moraes, buscava na purificação de seus elementos negativos, ligados as origens africanas, uma legitimação que poderia separá-la dos cultos “inferiores” (CAPONE, 2009, p.133). Também gostaríamos de destacar a Federação Espírita Brasileira, analisada por Giumbelli (1997), fundada no final do XIX, no Rio de Janeiro, e importante para a legitimação do espiritismo kardecista no Brasil, o que pode ter servido de inspiração para Zélio e seus companheiros, apesar de não podermos comprovar tal informação por meio de documentos.

O modelo de umbanda defendido por esta instituição era o da “umbanda branca”, que foi propagado a partir do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, organizado pela mesma instituição em 1941, o qual analisaremos adiante²⁸.

Quando se refere à instituição organizadora do I Congresso de Umbanda, Birman (1985) afirma que:

A primeira federação de umbanda surge, pois, em 1939. Criada e conduzida por Zélio de Moraes, até hoje é considerada entre suas congêneres como uma das mais importantes. Esta primeira federação que tinha como objetivo explícito “limpar” o culto umbandistas daqueles elementos negativos trazidos pela herança africana, partilhava da opinião corrente na sociedade brasileira de que a presença negra na religião e certamente em outros domínios da vida social tinha como o efeito o que podemos impropriamente chamar de um “rebaixamento” numa escala hierárquica, condizente com os postulados racistas e evolucionistas dominante entre as elites do país (BIRMAN, 1985, p.87).

Esse tipo de prática umbandista apresentava e defendia uma concepção de religião que valorizava uma orientação voltada para o espiritismo e para o evangelho cristão, destituindo ao máximo a religião de elementos afro-religiosos.

Assim, de acordo com Patrícia Birman (1985):

Se para uma corrente expressiva da intelectualidade dominante, os cultos afro dignos de respeito eram aqueles que conservavam “puros” alheios à influência da cultura branca, para os intelectuais que formava a primeira federação umbandista exatamente o oposto era valorizado. Quanto mais se “embranquecesse” os cultos legítima se tornava a religião. Lembremos que a Umbanda na década de 20 e 30 se auto representava como um *segmento* do *espiritismo* kardecista. “Umbandista” era qualificação do substantivo “espírita”. As primeiras federações se denominavam “espírita”, da mesma forma que os terreiros eram tendas espíritas. Os intelectuais, companheiros de Zélio de Moraes visto como fundador da primeira tenda espírita umbandista, eram dissidentes do espiritismo e visto pelos amigos kardecistas como irmãos da mesma fé (BIRMAN, 1985, p.87).

Portanto, existia um forte vínculo entre espiritismo kardecista e a umbanda²⁹. E, este vínculo parece não ter se dado apenas no Rio de Janeiro, pois Camargo (1961), apesar de

²⁸ A análise do congresso se torna patente para entendermos que tipo de umbanda esses intelectuais queriam instituir e o motivo de Tancredo ter rompido com a mesma para fundar a sua federação na década de 1950.

²⁹ Neste contexto, o espiritismo adquire um valor simétrico inverso ao papel que desempenhava como critério discriminador dos cultos africanos- a presença de elementos espíritas “contaminava” os cultos africanos retirando sua “pureza”, para a elite intelectual dominante no Nordeste, ao passo que “limpava” para os intelectuais umbandistas e “regenerava” a herança africana tão duramente atacada (BIRMAN, 1985, p.89). Ainda, nas décadas de 1920 e 1930, a denominação “espírita” descrevia todas as práticas afro-brasileiras no Rio de Janeiro, neste interim, os umbandistas optaram por manter a designação tal alcunha (GIUMBELLI, 2010, p.112). Assim, essa proximidade entre espiritismo e religiões afro-brasileiras, não se deu somente pela existência de concepções (intervenção espiritual) e práticas (mediunidade) comuns, mas também pelo próprio surgimento

reconhecer as diferenças de origem e de estrutura entre kardecismo e umbanda, ao analisar essas duas religiões em São Paulo, postulou a tese de que esses dois cultos estariam inseridos dentro de um *continuum mediúnico*, que se verificaria tanto na perspectiva subjetiva dos fiéis, assim como na perspectiva objetiva das estruturas religiosas, cujos casos formariam “um “gradiente” entre os dois extremos (kardecismo e umbanda) deste *continuum*” (CAMARGO, 1961, p.14). A mediunidade³⁰ seria uma dimensão que estaria presente nas duas religiões, o que contribuiu para a elaboração do conceito de *continuum mediúnico*, apesar “mediunidade³¹” possuir diferenças entre kardecismo e umbanda (CAMURÇA, 2017, p.12).

Desta forma, segundo o Camargo (1961)

Veamos, inicialmente, o ponto de vista subjetivo. Em São Paulo, apesar dos protestos de inúmeros kardecistas, a expressão “espírita” cobre todo o “continuum” e mesmo os umbandistas mais ortodoxos sempre se dizem “espíritas”, empregando também o termo na denominação de suas instituições. Gozando de melhor prestígio social do que a religião umbandista, a qualificação de “espírita” é quase sempre empregada pelos entrevistados no primeiro contato; só especificam eles mais tarde, a natureza umbandista de seu Espiritismo. De maior importância, entretanto, é a consciência popular da continuidade, senão da identidade religiosa, entre Umbanda e o Kardecismo. Efetivamente, a analogia da experiência religiosa e das interpretações que giram em torno do fenômeno mediúnico, reduzem, aos olhos do fiel, o “terreiro” de Umbanda e a mesa Kardecista ao “continuum” de uma vivência espiritual unificada. Entretanto, formas objetivas e estruturais manifestam de modo ainda mais evidente do que as atitudes e opiniões dos fiéis, a realidade sociológica do “continuum”. Referimo-nos às modalidades de organização da prática e às interpretações de doutrina que são intermediárias, formadas por elementos combinados da Umbanda e do Kardecismo. 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 (CAMARGO, 1961, p.14-15).

Logo, este *continuum* só teria se tornado possível a partir da penetração de elementos da doutrina kardecista na umbanda, “modificando de modo profundo a Umbanda em São Paulo” (CAMARGO, 1961, p.15). Assim como a partir de certas influências umbandistas em

da umbanda, que seria uma criação sincrética reunindo elementos do kardecismo, candomblé, do catolicismo e também de doutrinas ocultistas (GIUMBELLI, 1995, p. 11 apud CAMURÇA, 2017, p.8)

³⁰ Segundo Bahia (2020) “as relações entre médiuns e entidades são bastante complexas. Muitas vezes, a autonomia das entidades escapa ao controle dos médiuns, bem como a gerência dessa autonomia quando se trata de lidar com as relações familiares e sociais mais amplas. A construção da mediunidade por intermédio da possessão engendra transformações na pessoa e também nos papéis sociais que ela exerce. A possessão constrói novas agencialidades” (LAMBEEK, 2014 apud BAHIA, 2020, p.44). Assim, por vezes, na possessão ao submeter-se ao poder do espírito, o médium também se torna poderoso (LAMBEEK, 2014 apud BAHIA, 2020, p. 47).

³¹ Segundo Capone (2009) “Do espiritismo a umbanda recuperou a crença na reencarnação e na evolução cármica, assim como na prática da caridade e da comunicação direta com os “guias”, os espíritos que se encarnam nos médiuns. Mas enquanto no kardecismo essa comunicação não supõe o apagamento da consciência do médium, que deve, ao contrário, controlar, dos pontos de vista emocional, lógica e ético, as mensagens dos espíritos, na umbanda o transe pretende ser inconsciente, devendo o espírito assumir por completo o controle de seu “cavalo”” (CAPONE, 2009, p.97).

centros kardecistas³² (CAMURÇA, 2017, p.15). Entretanto, segundo Camargo 1961, estes polos não são simétricos, tendo no kardecismo uma “tradição histórico-cultural precisa e definida”, pois no polo mais extremo kardecista não haveria nenhuma influência da umbanda, visto que, ela vai cessando na medida em que vai se aproximando dos níveis da linha sob a órbita do seu polo inverso. Em contrapartida, na umbanda “mesmo sua forma mais radical e africana assimila traços kardecistas” (CAMURÇA, 2017, p.13). De acordo com Camurça (2017):

Resultou de tal monta o trânsito das práticas de “mediunidade” e seus derivados entre estas duas distintas religiões, que uma dubiedade passou a tomar conta até do léxico e dos designativos em cada uma delas. Isto se deu quando a Umbanda passa a reivindicar também o rótulo de “Espiritismo”, originalmente pertence a doutrina de Allan Kardec, para nomear seus núcleos e Federações (CAMURÇA, 2017, p.9).

Desta forma, apesar de os espíritas kardecistas terem feito objeções contra essa aproximação com a umbanda, o termo “espírita” acabou sendo usada pelos umbandistas, conforme discutido acima. Entretanto, neste processo, o espiritismo acabou ganhando uma nova alcunha ou denominação, que veio de “fora para dentro”, ou seja, a de “Kardecismo” ou “mesa branca” (CAMURÇA, 2017, p.9). “Kardecismo” é uma remissão ao codificador da doutrina espírita francesa, Alan Kardec, e “mesa branca” está ligada ao fato de que “os trabalhos de “incorporação” dos “espíritos”, ocorrerem em volta de uma mesa branca” (CAMURÇA, 2017, p.9). Alcinhas, que, em certo sentido, acabaram sendo mobilizadas como uma maneira destes se distinguirem das religiões afro-brasileiras, em especial, a umbanda.

Contudo, os umbandistas foram colocados numa posição hierárquica inferior, se comparados aos espíritas kardecistas³³ (BIRMAN, 1985), conforme vimos acima. Assim, no desejo de serem diferenciados da umbanda, os kardecistas contribuíram para a criação das categorias de “alto espiritismo” e “baixo espiritismo”. A invenção destas terminologias estaria diretamente ligada ao processo de legitimação do movimento espírita no Brasil, iniciado nas primeiras décadas do século XX, isto é, entre 1900 a 1930, quando:

O movimento espírita através de campanhas e ações jurídicas movidas por seus intelectuais vai se distanciando do cerco que lhe impuseram os poderes públicos

³² Na prática, temos muitos exemplos destas influências, no caso kardecista, em centros situados em partes do *continuum* mais próximas do polo da umbanda, temos o uso das velas, imagens, e túnica branca, além de restrições alimentares. No caso da umbanda, entre as influências kardecista existentes na umbanda, estão exclusões de bebidas alcoólicas, charutos e cachimbos, além do abandono, em alguns casos, de atabaques e pombas (CAMURÇA, 2017, p.15).

³³ Para informações sobre as estratégias de legitimação do espiritismo no Brasil e no Rio de Janeiro, ver GIUMBELLI (1997).

baseados na Constituição de 1890, quando o acusavam de “curandeirismo” e “charlatanismo”. Este processo de legitimação perante as autoridades e a sociedade da época, se deu através do mecanismo da “caridade” e da benemerência promovida pelas instituições espíritas, que se reivindicando uma “religião” e desta forma não cobrando pelos seus serviços terapêuticos espirituais, não estava praticando exercício ilegal da medicina, nem explorando a credence popular, mas realizando atividades filantrópicas e curativas de “amor ao próximo”. Ao contrário, aqueles cultos que sem “fundamentação moral e doutrinária”, praticavam “sortilégios” com promessas de cura e atendimento aos desejos dos consulentes, cobrando monetariamente por estes serviços, apesar de possuírem semelhança no fenômeno da mediunidade, não se configuravam enquanto pertencendo ao movimento espírita. Este exitoso processo de legitimação capitaneado pela Federação Espírita Brasileira (FEB) que, recebe a aquiescência dos órgãos jurídicos e policiais do Estado, numa reviravolta de sua posição perseguidora inicial do início do século XX; assim como da grande imprensa da época, vai exercer uma atração a setores da Umbanda, no sentido de sua desafrikanização e assunção de postulados mais cristãos e doutrinários (CAMURÇA, 2017, p.10).

Desta forma, cabe ressaltar, que mesmo com essa tentativa de diferenciação tentada pelos kardecistas, alguns segmentos umbandistas acabaram se sentido atraídos por estes postulados, destituindo assim a religião de simbologias afro-religiosas, como parece ter sido o caso da FEU, representante do segmento da “umbanda branca”. Cabe lembrar que o próprio “mito de origem” da umbanda possui relações com o kardecismo. Logo, esses primeiros umbandistas buscavam ser vistos como um segmento do espiritismo, a ponto de a umbanda ser apresentada, por eles, no primeiro congresso, como “espiritismo de umbanda”, aproximação que não foi vista com bons olhos pelos kardecistas, conforme vimos acima (CAMARGO, 1961; ISAIA, 1999; GIUMBELLI, 2006; CAMURÇA, 2017).

Portanto, além de buscar propagar o modelo da “umbanda branca”, o Primeiro Congresso de Umbanda, organizado pela FEU, pode ser entendido como a primeira tentativa oficial de “codificação” e “doutrinação” da religião, propagando, por meio dos intelectuais que apresentaram suas teses no evento (BROWN, 1985; ISAIA 1999).

Este evento foi realizado em plena ditadura do Estado Novo³⁴, ou seja, em 1941, período no qual os umbandistas, assim como os demais segmentos afro-brasileiras, tiveram que passar a se registrar junto à delegacia de polícia. Neste interim, a FEU passou a tentar funcionar como um canal de comunicação entre os umbandistas e o Estado, passando a ter a pretensão de ocupar o papel de ser responsável por garantir a proteção das casas e terreiros de umbanda filiados a ela no então Distrito Federal³⁵. Apesar desta tentativa, cabe destacar que,

³⁴ Isaia (1999) argumenta que a tolerância do Estado varguista e a tentativa dos umbandistas em aparecerem como espíritas, demonstra a tolerância do Estado Novo para com o espiritismo (ISAIA, 1999, p.108).

³⁵ Cabe lembrar que a atual cidade do Rio de Janeiro, ocupou o papel de Distrito Federal de 1889 até 1960, sendo Estado da Guanabara de 1960 até 1975, quando passou a ser município do Rio de Janeiro (MOTTA, 2001, p.1). No decorrer deste capítulo, abordaremos momentos em que a cidade era Distrito Federal e momentos, em que a mesma foi Estado da Guanabara.

as federações nunca foram responsáveis³⁶ juridicamente pelos terreiros, elas também nunca conseguiram filiar a totalidade dos terreiros, mas na tentativa de serem legitimadas, exercendo primazia frente a estes, procuraram ocupar este papel (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985).

O Congresso ocorreu entre os dias 19 e 26 de outubro. Um dos objetivos do evento, foi o de fixar “a posição dos intelectuais umbandistas em relação à identidade, doutrina e ritual da religião” (ISAIA, 1999, p.106). Sendo assim, faz-se necessário uma análise das atas que foram publicadas após o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda. Esse material foi publicado³⁷ em 1942 pelo “*Jornal do Comercio*” e, é ele que analisaremos para tentar entender que concepção de umbanda os intelectuais presentes no mesmo tentaram propagar. Desta forma, tentaremos entender também que história esses intelectuais queriam adotar para religião e que concepção de religião estes defendiam.

Destaca-se que o evento foi organizado pela cúpula da FEU, pois segundo seus organizadores:

Fundada a Federação Espírita de Umbanda há cerca de dois anos, o seu primeiro trabalho consistiu na preparação do Congresso, precisamente para nele *se estudar, debater e codificar esta empolgante modalidade de trabalho espiritual a fim de varrer de uma vez o que por aí se praticava com o nome de Espiritismo de Umbanda*, e que no nível de civilização a que atingimos não tem mais razão de ser (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942, p. 4, grifo nosso).

Na citação acima observamos que um dos objetivos do evento, por meio da FEU e de seus intelectuais era o de codificar, a partir de uma visão evolucionista, o que alguns congressistas denominavam de “espiritismo de umbanda”, ou seja, os umbandistas queriam ser vistos como um segmento kardecista, talvez como um desejo de obterem legitimidade social (ISAIA, 1999). Portanto, o congresso, ao menos no nível das atas, tinha a incumbência de nomear uma realidade e tentar doutrinar a religião, separando os “verdadeiros” dos “falsos” umbandista, ou o “joio” do “trigo”, movimento tentado por algumas das federações de umbanda surgidas a partir de 1939 (BIRMAN, 1985).

Contudo, segundo Birman (1985) o ato de separar os verdadeiros dos falsos umbandistas, teria outra consequência na umbanda, principalmente durante os anos do Estado Novo, vide a criação da “Primeira Delegacia auxiliar” que ameaçava alguns centros e terreiros

³⁶ Brown (1985) aponta que as federações de umbanda nunca conseguiram exercer o papel de legítimas representantes dos terreiros face ao Estado, sua amplitude também nunca foi de grande alcance face aos muitos centros, tendas e terreiros de umbanda. Negrão (1996) afirma, assim como Birman (1985), que estas instituições eram vistas por alguns chefes de terreiros, isto é, por aqueles que se registravam como simples despachantes, que só “davam o papel”, ou seja, o registro junto a delegacia para a realização dos cultos.

³⁷ A capa das atas está em anexo.

de umbanda por meio das batidas policiais. Sendo assim, o “falso umbandista” era atrelado à posição de “criminoso”, praticante do crime de charlatanismo ou curandeirismo.

Além disso, segundo Trindade (2014), o congresso tinha a pretensão de fazer frente à perseguição policial, que segundo o autor, após o congresso teriam se tornado menores, no Rio de Janeiro (TRINDADE, 2014, p.305).

Quanto ao seu raio de propagação, o evento foi noticiado em alguns jornais de circulação no Rio de Janeiro, dentre os quais destacamos, o *Diário Carioca*, *Correio da Manhã* e o *Diário de Notícias*. Segundo Trindade (2014) o congresso que contou com a participação de umbandistas de São Paulo, tinha a pretensão de ser de âmbito nacional, mas acabou sendo apenas local, pois não conseguiu nem ter um âmbito estadual de propagação (TRINDADE, 2014, p. 305). Para ilustrar a divulgação do congresso, vemos abaixo uma foto tirada no primeiro dia do evento do *Diário Carioca*, de 21 de outubro de 1941³⁸ (Figura 1).

³⁸ Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>, consultado no dia 07/12/2019.

Figura 1- I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda



Fonte: Diário de Notícias 21/10/1941³⁹.

Na foto acima, temos Diamantino Coelho Fernandes apresentando sua tese, sobre a qual falaremos mais adiante. De momento, cabe enfatizar os integrantes da comissão organizadora do evento, que foi composta por Jayme Madruga, que era vice-presidente da FEU, naquele período; Alfredo Antônio Rego; e Diamantino Coelho Fernandes da Tenda Mirim. A comissão foi assistida pelo presidente da FEU, Eurico Lagden Moerbeck, o mesmo também foi secretário da primeira diretoria da FEU⁴⁰. Notamos também uma ausência de Zélio de Moraes entre as fontes consultadas referentes ao evento, mas ao longo do evento existem referências ao caboclo das Sete Encruzilhadas.

³⁹ Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>, consultado em 17/12/2019.

⁴⁰ A primeira diretoria da federação, a FEU, era composta pelo então presidente, o professor José Venerando da Graça Sobrinho; o 1º Vice presidente era Jayme Madruga; 2º Vice presidente, Maurício Marques Lisboa; 1º Secretário, Eurico Lagden Moerbeck; 2º Secretário, Diamantino Coelho Fernandes; 1º Tesoureiro, Mirandolino de Miranda; 2º Tesoureiro, Isidoro Honório Doin; 1º Procurador, Oscar Pinto Sampaio; 2º Procurador, Alfredo Antônio do Rêgo Filho; 1º Bibliotecário, Durval Vaz; 2º Bibliotecário, Antenor Luiz da Rocha. (JORNAL DE UMBANDA, 1953, p.5).

Ainda referente a organização do evento, ocorreram cinco reuniões preparatórias para a realização do mesmo. Reuniões essas que foram realizadas: primeiro, na tenda São Jeronimo; a segunda na tenda Humildade e Caridade; a terceira na tenda São Jorge; a quarta na tenda Nossa Senhora da Conceição; a quinta e última, que apesar de não informar o local, contou com a presença de quase toda Diretoria da FEU, além de médiuns-chefe – de-terreiro que teriam dado uma versão final ao programa do congresso. Cabe salientar que, as tendas São Jeronimo, Nossa Senhora da Conceição e São Jorge teriam sido fundadas, segundo Ortiz (1991) por Zélio, a pedido do Caboclo das Sete Encruzilhadas, entre 1930 e 1937, conforme abordamos anteriormente. Portanto, podemos perceber que havia certa proximidade entre as tendas organizadores do evento e o médium, apesar de o umbandista não participar como congressista no evento e nem como organizador. Portanto, o programa do mesmo foi dividido da seguinte maneira de acordo com as atas do evento:

a) História, que seria uma investigação histórica em torno das práticas espirituais umbandistas através das antigas civilizações, ou seja, as teses se preocuparam em tratar da questão das origens da religião; b) Filosofia, ou seja, a coordenação dos princípios filosóficos em que se apoia o espiritismo de umbanda, que busca o estudo de sua prática nas mais antigas religiões e filosofias e sua comparação com o que vem acontecendo no Brasil; c) Doutrina, a uniformização dos princípios doutrinários (sic) a serem adotados no espiritismo, pela seleção dos conceitos e recomendações que se apresentarem; d) Rituais, coordenação das várias modalidades de trabalho conhecidas, afim de selecionar e recomendar o que for considerado melhor em todas as tendas de umbanda”; e) Mediunidade, coordenação das várias modalidades de desenvolvê-la e sua classificação segundo as faculdades e aptidões dos médiuns; f) Chefia espiritual, coordenação de todas as vibrações em torno de Jesus, que é escolhido como chefe supremo do espiritismo de umbanda, que na sua “similitude no espiritismo de umbanda” é relacionado a Oxalá.(ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA 1942, p.6)

Sendo assim, conforme apontado acima, uma das preocupações dos congressistas era a de organizar a religião segundo padrões socialmente aceitos, retirando dela o máximo de elementos que eram tidos como referência a práticas de matriz africana. Portanto, segundo Brown (1985) um dos objetivos do congresso era o de “desafricanizar” a religião. Destarte, os intelectuais umbandistas organizadores do congresso tentaram se manter afastados de referências da África, ou quando fizeram referência a possíveis origens da umbanda na África, a construíram a partir de uma perspectiva evolucionista, onde o continente foi tido como um local de “atraso” ou de “barbarismo” no ciclo evolutivo e na história da religião. Desta forma, na tentativa de se manterem longe destes cultos “menos aceitos” socialmente e oficialmente, as teses do congresso “recuam as origens da umbanda a um totalmente distante do “barbarismo negro africano” (ISAIA, 1999, p.107). Desta forma, Pimentel (2013) salienta que:

A ideia de “tese”, utilizada para se referir aos trabalhos apresentados no congresso pode ser entendida a partir de que alguns segmentos da umbanda surgem interagindo com uma ideia de religião próxima do kardecismo. Um desses segmentos é representado pelos organizadores do congresso, que viam a religião com um olhar científico e moderno. Segundo Isaia (1999, p.105): a nova religião era apresentada como totalmente inserida em um modo de vida urbano e civilizado. Sendo uma religião que incorporava os códigos simbólicos da modernidade, ou seja, um discurso científico caro ao kardecismo. O discurso do congresso se caracteriza, dentre outras coisas, por um forte teor cientificista, moralista e ideologicamente branco. Quem o verbaliza tem origem de classe letrada, profissionais liberais. Conhecimento histórico e filosófico alinhado à ideologia do progresso brasileiro, capaz de fazer trilhar a história da presença dos cultos africanos no Brasil por um caminho mítico e a-histórico (PIMENTEL, 2013, p.142).

Portanto, recorrendo a um discurso científico, evolucionista e moderno, os congressistas presentes no evento, procuraram atribuir uma história e uma forma para a religião, que deveria ser seguida por todos os umbandistas, assim como teria feito e, praticamente, conseguido a Federação Espírita Brasileira, no início da década do século XX, ao doutrinar a religião (GIUMBELLI, 1997). Sendo assim, para tentarmos entender a que concepção de religião estes intelectuais recorriam, analisaremos no presente momento, algumas teses apresentadas no evento, com destaque para aquelas que procuram versar sobre a história da religião.

Cabe lembrar que, durante o congresso foram apresentadas teses, memórias e contribuições que versavam sobre a umbanda. Segundo Trindade (2014), estas seriam:

“O espiritismo de umbanda na evolução dos povos: fundamentos históricos e filosóficos. Tese apresentada pela “Tenda Mirim”, por intermédio do seu delegado, Diamantino Coelho Fernandes, na seção de inauguração, no dia 19 de outubro; *“A liberdade religiosa no Brasil”.* Tese apresentada pela “Tenda Espírita São Jerônimo” por intermédio de Jayme Madruga, no dia 20 de outubro; *“Utilidade da lei de Umbanda”.* Tese apresentada pela “Cabana Pai Joaquim de Loanda” por Martha Justina, no dia 21 de outubro; *“Umbanda e os setes planos do universo”.* Tese apresentada pela “Tenda Espírita Humildade e Caridade”, por intermédio de Alfredo Antônio Rego, no dia 21 de outubro; *“Umbanda: suas origens- sua natureza e sua forma”*, memória apresentada por Baptista de Oliveira, no dia 22 de outubro; *“Banhos de descarga e defumadores”*, estudo apresentado pela “Tenda Espírita Fé e Humildade”, na reunião de 11 de outubro por Eurico Ladgen Moerback; *“Numerologia egípcia- moralidade mediúnica”*, contribuição do professor A. Brasílico, representante do *Diário Carioca*, apresentada no dia 23 de outubro; *“O espiritismo de umbanda como religião e filosofia”.* Tese apresentada pela “Tenda Espírita Mirim”, por Diamantino Coelho Fernandes; *“A medicina em face do espiritismo”*. Tese apresentada pela “Tenda Espírita São Jorge” por Antônio Barbosa, no dia 23 de outubro; *“Cristo e seus auxiliares”.* Tese apresentada pela “Tenda Espírita mirim”, e relatada por Roberto Ruggiero, no dia 24 de outubro; *“Pontos cantados e riscados no espiritismo de umbanda”.* Tese apresentada pela “Tenda Espírita Humildade e Caridade”, no dia 24 de outubro; *“O ocultismo através dos tempos”*. Tese apresentada pela “Tenda Espírita São Jorge”, em 24 de outubro por Tavares Ferreira; *“Introdução ao estudo da linha Branca de Umbanda”*, memória apresentada pela “Cabana de Pai Thomé do Senhor do Bonfim”, no dia 26 de outubro por Josué Mendes (TRINDADE, 2014, p.309-310).

Apesar de serem defendidas e apresentadas teses, memórias e estudos ao longo do evento, analisaremos apenas duas teses no presente item. A escolha se deu por conta de investigarmos as teses que se referiam as origens da umbanda, já que estamos preocupados com as representações e narrativas construídas sobre as origens e história da religião, na visão dos intelectuais da FEU e de seus companheiros. Sendo assim, ponderaremos respectivamente, a tese apresentada por Diamantino Coelho Fernandes⁴¹ no dia 19 de outubro, denominada de: “*o espiritismo de umbanda na evolução dos povos*”, e a tese da congressista Martha Justina⁴² que aborda a “*utilidade da lei de umbanda*”.

A tese proferida por Diamantino Coelho Fernandes, delegado da Tenda Mirim, foi denominada de: “*o espiritismo de umbanda na evolução dos povos*”. O trabalho analisou “os fundamentos históricos e filosóficos do espiritismo de umbanda”. Fernandes estaria preocupado em encontrar uma origem para a umbanda em antigas filosofias orientais, afastando-a do continente africano. Sendo assim, segundo Fernandes (1942):

A Umbanda não é um conjunto de fetiches, seitas ou crenças, originárias de povos incultos, ou aparentemente ignorantes; Umbanda é, demonstradamente (*sic*) uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde na profundidade insondável das mais antigas filosofias. O vocábulo UMBANDA é oriundo do sanscrito⁴³, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém de AUM-BANDHĀ, (om-bandá) em sanscrito, ou seja, o limite no ilimitado (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DE ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942, p.9, grifo nosso).

Na tese apresentada pelo intelectual umbandista, nota-se que ele busca legitimar a religião através de uma narrativa que constrói uma tradição milenar para a mesma. A umbanda, segundo Fernandes, seria uma das filosofias mais antigas do mundo, “sendo originada dos vedas⁴⁴” indianos, onde estaria presente a primeira referência a ela, com o termo “Aum-Bandhā”. Lembrando que, essa estratégia de reconstruir uma história milenar para a religião foi bastante presente em sua história, segundo Ortiz (1991):

Os discursos dos escritores da nova religião priorizavam três vertentes de ação legitimadora que concorreram para a integração da umbanda na moderna sociedade brasileira: primeiro, procuraram comprovar que a umbanda era herdeira de tradições religiosas milenares; segundo, buscaram uma doutrina filosófica que norteara a

⁴¹ Diamantino ocupava o cargo de secretário da instituição no momento do congresso e representou a Tenda Mirim no evento. Além desta, não conseguimos encontrar maiores informações sobre ele.

⁴² Não conseguimos encontrar maiores informações sobre a personagem em questão.

⁴³ O sânscrito faz parte de um grupo de dialetos indo-árícos do Norte da Índia. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/mundo/sanscrito-longe-de-ser-uma-lingua-morta/>, consultado em 12/12/2019.

⁴⁴ Os vedas são os quatros livros ritualísticos que compõem a cultura hindu. Disponível em: <https://super.abril.com.br/historia/os-vedas-um-livro-aberto/>, consultado em 12/12/2019.

conduta ética e moral dos adeptos; e por fim, valeram-se da ciência para domesticar às práticas mágico-litúrgicas (ORTIZ, 1991, p. 194).

Deste modo, em sua narrativa Fernandes argumenta que a religião era herdeira de antigas tradições e filosofias milenares. Portanto, há uma busca em legitimar a religião a partir de um discurso que dá a umbanda uma origem antiga, mas essa origem é longe da África, ela se dá em antigas filosofias orientais, demonstrando, em certo sentido, o discurso racista e evolucionista presente em algumas teses do evento (BROWN, 1985).

De acordo com Fernandes “não fomos nós que criamos, dentro das nossas tendas esta luminosa concepção. Ela nos veio, há talvez uma dezena de milênios, trazida pelos que nos antecederam neste e noutros continentes, como um dos caminhos”. (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942, p.10).

Assim, podemos observar na narrativa do congressista um forte apelo à ideia de evolução. A própria religião estaria evoluindo a partir de sua chegada ao Brasil. Deste modo, segundo Isaia (1999) boa parte do discurso umbandista produzido por seus intelectuais está sob a “ótica da evolução constante, capaz de “aprimorar” o que de “selvagem” e “bárbaro” e que, portanto, prendia os umbandistas há um passado distante da civilização. ”Esse discurso de evolução demonstra também a proximidade entre a concepção de religião defendida pelos congressistas e o espiritismo kardecista, que também crê na ideia evolução cármica (CAPONE, 2009, p.97).

Quanto à relação entre o continente africano e a religião, o congressista afirma que a umbanda teria chegado ao Brasil por intermédio dos escravos africanos, mas seria na África que a religião teria se deturpado até chegar ao Brasil.

Desta forma, segundo Fernandes:

Daí o ritual semi-bárbaro sob o qual foi a Umbanda conhecida entre nós, e por muitos considerada magia negra ou candomblé. *E' preciso considerar, porém, o fenômeno meseológico (sic) peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas.* Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além-mar, tendo ocupado durante séculos, uma grande parte do Oceano Índico, onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália, a Australásia (sic) e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, — fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais a aprenderam e praticaram durante séculos. 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 a degrau, até ao nível em que a Umbanda

se nos tornou conhecida. Desde, porém que estudiosos da doutrina de Jesus se dedicaram a pesquisas os fundamentos desta grande filosofia, que é, ao mesmo tempo, luz, amor e verdade e praticam hoje, sincera e devotamente em sua alta finalidade de congregar, educar e encaminhar almas para Deus, o Espiritismo de Umbanda readquiriu seu prestígio milenar, assim como o acatamento a respeito das autoridades brasileiras (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942, p.46-47, grifo nosso)

Para além do fato de identificarem a umbanda como uma filosofia, isto é, ela vai além do status de religião, passando também a ser interpretada como uma possível ciência, o intelectual faz questão de não identificar a religião com um passado negro. Pelo contrário, o congressista parte de uma visão racista para afirmar que “as nações africanas⁴⁵” de onde teriam vindo os negros africanos, apresentava uma completa ausência de cultura, a religião, para ele, não poderia ter surgido neste continente, mas ali ela somente poderia ter sido degradada. Assim, ele apresenta o mito do continente da Lemúria, local no qual a religião teria sido aprendida a partir do contato destes negros, dominadores do continente, com os hindus. Mas, com a destruição do continente da Lemúria, a religião teria se “deturpado”, na África, até chegar no Brasil para retomar seu curso na evolução. Logo, podemos observar na tese do congressista uma concepção bastante influenciada pelo evolucionismo e pelo darwinismo social⁴⁶ europeu, já que ele trabalha com uma escala hierárquica de evolução, tendo a África como local de degeneração da religião. Na visão de Diamantino, a África seria um local de “barbarismo” e “degradação”, onde a umbanda teria descido de “degrau a degrau” até chegar ao nível em que se tornou conhecida no Brasil.

Contudo, a religião só teria “readquirido prestígio”, através dos “estudiosos da doutrina de Jesus, no Brasil, local em que retomaria seu curso na evolução, isto é, a partir de uma visão cristã e kardecista (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942, p. 42). Ou seja, a umbanda só teria se purificado e evoluído no Brasil, tendo perdido boa parte de sua identidade e evolução no continente africano. No Brasil, a mesma precisaria se aproximar do cristianismo para assim evoluir e retomar seu prestígio. Mas, uma questão que fica após a leitura da tese do congressista é: onde

⁴⁵ Cabe destacar que no congresso, os congressistas buscam tratar a África, um conjunto de muitos países, como se a mesma fosse um único e homogêneo país. Assim, apesar de não pretendermos realizar uma discussão sobre o pan-africanismo no presente texto, gostaríamos de destacar que, Stuart Hall (2013) destaca que “o termo África” é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas, cujo principal ponto de origem se situa no tráfico de escravos” (HALL, 2013, p. 34). Para o autor, no contexto contemporâneo seria necessário “interpretar a “África”, ou reler a “África”, ou seja, entender os diferentes usos que a “África” pode significar para os dias de hoje, depois da diáspora” (HALL, 2013, p. 44).

⁴⁶ “O conceito chave do darwinismo social é o da “sobrevivência dos mais aptos” (criado por Herbert Spencer a partir de Darwin): pressupunha que o progresso requer competição entre indivíduos, classes, nações e raças — e a seleção natural, no caso da humanidade, consiste nesta “luta pela vida”, na qual sucumbem raças inferiores e brancos inferiores”. (SEYFERTH, 1995, p.180).

ficariam as figuras do caboclo e do preto-velho, figuras que representam o índio e o negro na religião umbandista?

Desta forma, segundo Isaia (1999), os umbandistas valorizavam o negro e o índio na formação da nacionalidade, mas tal processo só existia, para esses intelectuais, dentro de uma perspectiva processual, que buscava uma constante evolução de suas práticas “fetichistas e supersticiosas” (ISAIA, 1999, p.105). Assim, para os congressistas a religião estaria em um constante processo de evolução desde a sua chegada e posterior purificação quando teria sido “anunciada” ou “fundada” no Brasil. Contudo, a umbanda deveria se manter distante do lugar que a degenerou, no caso, a África, que não é identificada como seu lugar de origem. Conforme veremos adiante, Tancredo da Silva Pinto ofereceu em sua trajetória uma posição diferente da defendida pelos intelectuais umbandistas da FEU.

Outra tese apresentada no congresso se intitula “*Utilidade da lei de umbanda*”, que foi apresentada pela congressista Martha Justina, que era delegada da cabana de Pai Joaquim de Loanda, e teria apresentado sua tese no congresso no dia 21 de outubro. Segundo Justina:

A Lei de Umbanda, trazida ao Brasil pelos africanos, era professada com os ritos severos da África; podemos mesmo dizer que continham uma série de coisas exóticas e horripilantes. Por exemplo, os médiuns, para receberem o espírito guia, chamado "orixá", passavam por vários sacrifícios como seja raspar totalmente a cabeça, tomar banhos de ervas aromáticas, vestirem-se de branco e novas deviam ser suas vestes, fazer jejum, ficarem em retiro durante muitos dias, em um camarim, e quando daí saíam dançavam sob o som de músicas africanas acompanhadas de palmas batidas pelos assistentes; isto até receber ou dar incorporação ao espírito destinado à prática da caridade por seu intermédio. Em ação de graças, pelos benefícios recebidos, sacrificavam animais e ofereciam bebidas, etc. Isto no Brasil já data de mais de meio século; e como nada estaciona no mundo, obedecendo à lei imutável do Criador, a Lei de Umbanda também segue seu curso evolutivo, saindo das grotas, das furnas, das matas, abandonando os anciões alquebrados, fugindo dos ignorantes, quebrando as lanças nas mãos dos perversos, vem nessa vertigem louca de progresso, infiltrando-se nas cidades para receber o banho de luz da civilização, e em troca nos oferece a sua utilidade que não é mais do que suas obras de Caridade praticadas pelos espíritos que formam as grandes falanges dos africanos, digo, os que tiveram por berço material a África; eles trabalham no grande laboratório do Universo, manipulando os fortes remédios para curar as terríveis enfermidades da humanidade. (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942, p.59, grifo nosso).

A congressista desta forma compara a umbanda ao candomblé, usando aspectos referentes à iniciação no candomblé, mas não cita a religião, mesmo fazendo referência a “orixás⁴⁷”, “sacrifício animal⁴⁸”, “raspagem de cabeça⁴⁹”, “camarinha⁵⁰”, dentre outros

⁴⁷ Divindades intermediárias iorubanas, executando Olórun, o Deus Supremo. Na África eram cerca de 600. Para o Brasil vieram uns 50 que estão reduzidos a 16 no candomblé, dos quais só 8 passaram a umbanda. Os orixás são intermediários entre Olórun e os homens (CACCIATORE, 1977, p.206-207).

elementos que compõem a cosmologia religiosa do candomblé. Entretanto, Marta vê, através de uma visão racista e evolucionista, os rituais referentes ao candomblé como “exóticos e horripilantes” hierarquicamente inferiores. Sendo assim, segundo Isaia (1999) na tese de Justina, apesar da religião “ser trazida do continente africano, a umbanda possuía um princípio evolutivo capaz de “aprimora-la” constantemente, em sintonia com o “progresso” do país” (ISAIA, 1999, 108). Portanto, a religião abandonaria esse aspecto “exótico ou primitivo” a partir do contato com a cidade, onde a mesma iria se “civilizar”, mais uma vez, observamos na tese de Marta o princípio do “progresso e da constante evolução”, calcada na ideia de modernidade e no darwinismo social.

Desta forma, após analisarmos duas das setes teses apresentadas no evento, podemos observar que a umbanda é colocada desde seus primórdios como uma religião que possui uma origem antiga ou milenar frente às religiões que existiam no Brasil, o que a poderia legitimar enquanto religião e assim ajudá-la a adquirir direitos face as autoridades governamentais. Além disso, outra estratégia de legitimação por parte dos congressistas, se dá na constante busca pelo afastamento da religião de qualquer referência a África, sendo colocado como local em que a religião se “barbariza” para se regenerar somente no Brasil.

Sendo assim, esses congressistas, por diferentes caminhos, pois lidam com diferentes narrativas para construir uma história para a religião, conforme pudemos observar com o mito da Lemúria em Diamantino Fernandes, tentaram propagar um modelo de “umbanda branca” tendo um forte vínculo com o espiritismo kardecista e com o catolicismo, destituída assim de simbologias afro-religiosas, ao ponto de afirmarem no congresso que Jesus Cristo, por sua similitude a Oxalá, ser considerado o “chefe supremo da umbanda” (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942). Isaia (1999) argumenta que:

A nota dominante na obra dos intelectuais de umbanda de meados do século XX aponta para um efeito trabalho de “desafricanização”, de aproximação com valores dominantes na sociedade. Reafirma-se na obra dos intelectuais de umbanda uma identidade livresca, científica e familiar ao universo burguês, em íntima ligação com o espiritismo francês do século XX (ISAIA, 1999, p.114-115).

⁴⁸ Matança ritual de determinados animais, de duas ou de quatro patas, feita pelo Axogum ou pelo chefe do terreiro, para oferenda aos orixás e a Exu (CACCIATORE, 1977, p.237).

⁴⁹ Termo que se refere a raspagem de cabeça da iaô que inicia a principal cerimônia iniciatória (CACCIATORE, 1977, p. 233).

⁵⁰ Aposento no qual os iniciados ficam recolhidos durante os dias ou meses de aprendizado e realização dos rituais de iniciação (CACCIATORE, 1977, p.77).

Sendo assim, apesar das teses concordarem no ponto de que a religião teria sido “deturpada” na África e só teria evoluído desde sua chegada ao Brasil, Diamantino e Martha adotam estratégias e argumentações de diferentes maneiras, pois eles concordam que a umbanda foi trazida pelos escravos africanos ao Brasil, mas constroem suas argumentações a partir de perspectivas diferentes. Enquanto Diamantino se preocupa em observar o desenvolvimento da religião a partir de suas origens em tradições do extremo oriente, Martha quer apresentar a “evolução” da religião desde sua chegada ao Brasil a partir de uma perspectiva que vê o espaço da cidade como moderno, sendo o lugar que retirou a religião do “exotismo africano” de seus primórdios, na visão da congressista.

Entretanto, o congresso não conseguiu surtir o efeito esperando, ou seja, a umbanda não foi doutrinada a partir do evento, sendo uma religião com características múltiplas e complexas, onde muitas narrativas e formas de umbanda disputam e interagem junto ao campo religioso. Contudo, no presente texto, apesar de termos ciência das muitas “umbandas”, analisaremos apenas uma dessas opções, ou seja, a “umbanda omolocô”.

1.3 O Pós- Primeiro Congresso de Umbanda

Após o congresso de 1941, a umbanda não foi doutrinada. Com o fim do Estado Novo a religião passou a ganhar ressonância em outros estados do Brasil, como São Paulo, Minas e região sul (NEGRÃO, 1996; BROWN, 1985). Nessa conjuntura⁵¹, assim como os locais de culto, as federações de umbanda começaram a crescer e se proliferar, buscando, por meio de seus líderes ampliar a legitimidade e a proteção para a religião e também para os seus filiados,

⁵¹ Segundo Negrão (1996) “abre-se o período com a redemocratização de 1945, o que significa a cessação do combate sistemático à umbanda nascente, por conta da política populista que se instaura a partir de então. Isto não significa que a repressão tenha deixado completamente de existir, mas que a interferência de interesses políticos, ao menos nos casos de maior repercussão, a tenha desestimulado. Ao longo desses anos, em São Paulo, por exemplo, entre 1945-1952, dobrou o número de terreiros registrados, embora estes ainda permanecessem minoritários frente aos centros espíritas. De qualquer forma, a média anual de registros de terreiros cresceu, do período inicial para este, de 2,6 para 10,6, o que significa um crescimento considerável” (NEGRÃO, 1996, p. 75-77). Contudo, gostaríamos de destacar a grande diversidade regional na história da umbanda presente no Brasil demonstra que a religião não passou pela mesma trajetória em todo o Brasil. Isto pode ser demonstrando por exemplo na questão da perseguição policial e estatal materializada no registro. Essa obrigação cessou em diferentes datas nos estados brasileiros, na Bahia, a mesma só teve fim em 1976, no Maranhão só em 1988 (CAPONE, 2009, p.134). Portanto, este período não representa a “ eliminação completa de subalternidade e marginalidade das religiões afro-brasileiras no âmbito da sociedade brasileira, até porque qualquer tipo de generalização neste universo pode ser bastante complicada, posto que as especificidades locais falam por si (SAMPAIO et. al., 2011, p.673). Sampaio et.al (2011) observam que na Paraíba, por exemplo, o contexto da ditadura militar não representou o fim da repressão policial aos cultos e as manifestações religiosas afro-brasileiras (SAMPAIO et. al. , 2011, p. 673).

em seu esforço de se colocarem enquanto braços religiosos e legais do Estado face a religião e de dominarem o campo religioso umbandista, fato que não foi alcançado (BROWN, 1985).

Para aumentar esta proteção e o seu papel de atuação, algumas federações, no Rio de Janeiro, por meio de seus líderes, acabaram firmando alianças com representantes políticos (BROWN, 1985, p.19). Por conseguinte, alguns políticos em busca de acesso a eleitores também passaram a enxergar na umbanda e nas religiões afro-brasileiras importantes fontes de voto, pois cabe lembrar, a partir de 1946 até 1964, iniciou-se um movimento de eleições sistemáticas para as três esferas no Brasil, iniciado com o chamado “período democrático brasileiro” (FERREIRA, 2014).

De acordo com Brown (1985), as atividades que resultaram do interesse desses vários políticos desempenharam importante papel na obtenção de publicidade, de novos membros e de legitimidade social para a umbanda. Não obstante, o primeiro vereador umbandista foi Átila Nunes, eleito em 1958, no Rio de Janeiro, apresentador do programa de rádio “*Melodias de Terreiros*”, desde 1947, por onde promovia eventos sociais e religiosos ligados à religião, tornando-se deputado estadual em 1960.

Destaca-se que não foram muitos os candidatos que conseguiram se eleger contando com o apoio de adeptos da religião, visto as diferenças internas presentes no campo religioso umbandista e representadas por suas diferentes federações e lideranças, não contribuíram da maneira esperada para o processo eleitoral (BROWN, 1985).

Neste processo de crescimento da religião, a Federação Espírita de Umbanda, em 1947 alteraria seu nome para União Espírita de Umbanda, além de criar no mesmo ano o *Jornal de Umbanda*, tido como “órgão noticioso e doutrinador da instituição⁵²”. Finalmente, em 1954, essa instituição mudaria seu nome para União Espírita de Umbanda do Brasil⁵³ (UEUB). Assim, de acordo com Brown (1985), quando aborda a formação do *jornal de umbanda*:

Seu primeiro número indicava claramente que o *Jornal de Umbanda* não pretendia permanecer como um órgão de divulgação interna para os membros da União Espírita de Umbanda do Brasil, mas sim que desejava tornar-se um fórum nacional de reportagem e discussão, e fornecer ampla cobertura e estabelecer contatos com umbandistas de outros estados. Por volta do início dos anos 1950, a umbanda já se estabeleceria firmemente no Rio Grande do Sul, e estava igualmente começando a surgir nas capitais de São Paulo e Minas Gerais. Os editores do *Jornal de Umbanda* iniciaram contatos com líderes de novos centros e federações e encorajavam todos os que trabalhavam no jornal a visitar suas organizações e a relatar suas atividades (BROWN, 1985, p.20).

⁵² O *jornal de Umbanda* está disponível na Hemeroteca da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, consultado em 13/03/2019.

⁵³ A partir do presente momento passaremos a nos referir a esta instituição UEUB.

Todavia, nem todos os intelectuais e líderes umbandistas do período concordavam com a UEUB e com o seu modelo de umbanda “desafricanizado”, que foi apresentado ao longo do Primeiro Congresso de Umbanda, conforme vimos no item anterior. Sendo assim, a partir de 1950, o campo religioso umbandista sofreria algumas importantes transformações com a criação de seis novas federações de umbanda, além da UEUB, segundo Brown (1985):

Três delas foram organizadas por umbandistas do setor médio, e seguiam as linhas gerais da orientação ritual e doutrinária da dita umbanda pura ou branca. Uma foi formada por um ex-filiado da UEUB, o chefe de um grande centro de umbanda que concorrera sem êxito à cadeira de vereador e que abandonara a UEUB para fundar sua própria federação, rival daquela, num esforço para criar uma base para uma futura atividade política. As outras três federações defendiam uma forma de umbanda de orientação africana. Seus líderes eram provenientes, sobretudo dos setores mais baixos e muitos eram negros e mulatos. A primeira dessas federações, surgida em 1952 com o nome de Federação Espírita Umbandista, era liderada por Tancredo da Silva Pinto, um líder religioso afro-brasileiro que se tornara um importante porta-voz dos praticantes da umbanda de orientação africana (BROWN, 1985, p.23).

Nesse movimento de expansão da religião, que se deu, principalmente, a partir da década de 1940 e 1950 acabaram surgindo novas federações de umbanda no estado do Rio de Janeiro, dentre elas a Confederação Espírita Umbandista (CEU)⁵⁴, que foi fundada por Tancredo da Silva Pinto e seus companheiros. Essa instituição disputaria o campo religioso com a UEUB, a partir de 1950, ao defender um discurso “africanizado” e negro para a umbanda, valorizando, portanto, uma umbanda letrada e que valoriza a negritude, com uma identidade cultural construída a partir de uma visão ligada à diáspora negra.

Cabe lembrar que o conceito de campo religioso foi cunhado por Bourdieu (2001), o qual se dá, segundo o autor:

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade, propriamente religiosas, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar com bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social (BOURDIEU, 2001, p.57).

Desta forma, ao longo do segundo capítulo analisaremos a atuação da CEU junto ao campo religioso umbandista com o intuito de reforçarmos o interesse sobre outros atores

⁵⁴ A partir do presente momento, passaremos a nos referir a esta instituição como CEU.

sociais, que foram importantes para a história da umbanda, mas que, no entanto, não foram devidamente analisados em pesquisas acadêmicas sobre a religião.

2 “VAI REUNIR TODAS AS TENDAS, CENTROS E TERREIROS DE UMBANDA”: A TRAJETÓRIA DA CONFEDERAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA⁵⁵

2.1 A Confederação Espírita Umbandista

Conforme abordamos ao longo do capítulo anterior, o movimento umbandista criou estratégias e passou por um processo de expansão no Período-Democrático brasileiro, que se iniciou em 1945 (BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996). Neste período surgiram também novas federações de umbanda, no Rio de Janeiro, que possuíam, em alguns casos, projetos e concepções religiosas diferentes das que eram propagadas pela UEUB, que foi a primeira federação de umbanda do Brasil, fundada em 1939 por Zélio de Moraes e seus companheiros e que propunha uma forma de umbanda “desafricanizada” e destituída de relações com o continente africano, conforme discutimos anteriormente⁵⁶. Portanto, segundo Brown (1994):

O fim do regime autoritário em 1945 abriu caminho para a democratização. Isto também significa que a perseguição sistemática da polícia aos umbandistas parou. Entre os umbandistas, isto desencadeou um distanciamento na identificação com o Espiritismo Kardecista e abriu a possibilidade para outras identificações diferentes e novas definições da Umbanda. Este novo desenvolvimento pode ser interpretado como uma “reafricanização” incipiente da Umbanda. Também como alternativa à *Umbanda Branca*, apareceu a *Umbanda Africana*. Esta buscou suas origens na África, não na Índia, e exaltou a herança africana (BROWN, 1994, p. 8 apud SANTOS, 2018, p.94).

Uma destas federações surgidas ao longo da década de 1950, foi a CEU, que foi fundada em 1950, tendo como sua liderança a figura de Tancredo da Silva Pinto⁵⁷. Homem que, conforme veremos ao longo do capítulo 3, exerceu certo protagonismo na propagação e na construção de um projeto de valorização das origens negras da umbanda. Essa instituição

⁵⁵ O título se refere a primeira notícia encontrada sobre a fundação da federação de umbanda no jornal *Diário da Noite*, de 1950. A notícia se refere a fundação da Confederação Espírita Umbandista por Tancredo da Silva Pinto e seus companheiros, em 1950, federação esta que passaria a defender uma concepção de umbanda, construída a partir da diáspora negra e a partir de uma concepção mítica de África. Publicado no jornal *Diário da Noite*, em 22/06/1950. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, consultado em 13/03/2019.

⁵⁶ Segundo Capone (2009) “para além desse ideal de “pureza” e da busca de tradições, o campo religioso afro-brasileiro é marcado por uma constante fluidez entre as suas diferentes categorias (candomblé, macumba, umbanda, quimbanda), onde combinações são constantemente renegociadas, num verdadeiro *continuum religioso*, que perpassa esses cultos. Na concepção da autora, a oposição entre um modelo “branco” e um modelo “africano” permanece muito forte no meio dos cultos afro-brasileiros, apesar desse fato ter raízes ainda no século XIX “(CAPONE, 2009, p. 135).

⁵⁷ Tancredo da Silva Pinto foi um dirigente umbandista e sambista, nascido na cidade fluminense de Cantagalo, em 1904, e falecido na cidade do Rio de Janeiro, em 1979 (LOPES, 2011).

apresentava um modelo de umbanda oposto ao defendido pela UEUB, defendendo ao invés da “umbanda branca”, a chamada “umbanda omolocô⁵⁸”. E, é a fundação da CEU e parte de sua trajetória, entre 1950 e 1965, que analisaremos ao longo do presente capítulo.

Assim, sobre a fundação da CEU, Tancredo afirmou em uma entrevista concedida a Ornato José da Silva⁵⁹, no livro: *O Culto Omoloko*, que o motivo de fundação da instituição teria se dado a partir de um pedido de Xangô⁶⁰, no qual, segundo ele:

Esse episódio passou-se na casa da minha tia Olga da Mata. Lá arriou Xangô, no terreiro⁶¹ São Manuel da Luz, na Avenida Nilo Peçanha, 2.153, em Duque de Caxias. Xangô falou: – “Você deve fundar uma sociedade para proteger os umbandistas, a exemplo da que você fundou para os sambistas, pois eu irei auxiliá-lo nesta tarefa”. Imediatamente tomei a iniciativa de fazer a Confederação Umbandista do Brasil, sem dinheiro e sem coisa alguma. Tive uma inspiração e compus o samba General da banda, gravado por Blecaute, que me deu algum dinheiro para dar os primeiros passos em favor da Confederação Umbandista do Brasil (SILVA, 1983, p.20).

Portanto, ao menos em seu discurso, podemos observar o esforço em estabelecer e criar uma memória de vínculo entre Tancredo da Silva Pinto e as religiões afro-brasileiras, junto com música, em especial o samba como parte quase indissociável de um mesmo patrimônio⁶². Por conta disso, é importante destacar a circulação de Tancredo entre a música e a religião, formando um “elo” entre os dois mundos, assim como outros sambistas do

⁵⁸ De acordo com Nei Lopes, o omolocô foi um antigo culto provavelmente banto, de origem e práticas obscuras, cuja expansão se verificou no Rio de Janeiro, em especial, na primeira metade do século XX. Desenvolvido principalmente por intermédio da liderança e Tancredo da Silva Pinto, sua difusão foi fruto de uma reação “reafricanizante” à chamada ‘umbanda branca’, expandida a partir do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1941. Reivindicando uma remota origem angolana, no âmbito da cultura dita “lunda-quioco”, o omolocô, já pouco conhecido à época deste texto, parece ter sido apenas uma linha ritual da umbanda, que procurou reviver em parte a antiga cabula (LOPES, 2011, p.600). No próximo capítulo abordaremos mais essa concepção de umbanda quando analisarmos a trajetória de Tancredo da Silva Pinto e suas publicações literárias sobre a religião.

⁵⁹ Ornato José da Silva foi seguidor de Tancredo da Silva Pinto. Iniciado no omolocô antes do contato com Tancredo. Escreveu algumas obras sobre a religião, entre eles as obras: “*A linguagem Correta dos Orixás*”, de 1978, “*Tradição nagô*”, de 1985 e “*O Culto Omoloko*”, de 1983.

⁶⁰ Grande e poderoso orixá iorubano, senhor do raio, do trovão da justiça (LOPES, 2011, p.687).

⁶¹ Olga da Mata e Paulino da Mata eram tios carnais de Tancredo e também possuíam vínculos religiosos com ele. Olga era conhecida no omolocô como “Ginja Ti Inkice”, ou seja, sacerdotisa do culto omolocô (LOPES, 2011, p.299). Ela faleceu em 1967. Fonte A Luta Democrática, 12/02/1967. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030678&pesq=Olga%20da%20mata&pasta=ano%20196>, consultado em 08/04/2019.

⁶² Apesar de possuir uma produção musical expressiva, e de, por vezes, juntar música e religião, não iremos, ao longo do presente trabalho, nos determos sobre a inserção de Tancredo no mundo do samba, pois nosso foco de análise é a sua atuação junto a religião e a construção uma identidade negra para a umbanda, num projeto de “reafricanização” da mesma. Desta forma, apesar de não termos como comprovar, há indícios nos levam a crer que o samba representava parte do suporte financeiro para a realização das práticas religiosas da CEU e para o próprio sustento de Tancredo. Além disso, o campo musical poderia atribuir certo capital social a figura de Tancredo, visto que alguns músicos circularam na instituição, ao longo de sua trajetória. Mas foi na religião que Tancredo ficou mais conhecido, o que contribuiu para investigarmos a sua trajetória religiosa. Assim, para maiores informações sobre a trajetória musical de Tancredo, ver VIEIRA e NOGUEIRA (2018), além de LOPES (2005).

período⁶³ (LOPES, 2005). Pois, em 1947, Tancredo foi um dos fundadores e fez parte do conselho deliberativo da Federação Brasileira das Escolas de Samba, além de ser compositor de profissão⁶⁴.

Assim, além da aproximação entre música e religião na história ou no “mito” de fundação da CEU, outro ponto a ser destacado na entrevista é a relação entre espíritos e médiuns. No caso de Tancredo, temos Xangô, ou seja, também orixá na “umbanda omolocô”, fato que legitima a instituição e confirma sua origem, pois é Xangô que teria feito o pedido ao líder umbandista, sendo uma entidade que faz parte do panteão afro-brasileiro. Assim como a CEU, não podemos esquecer que a UEUB teria sido fundada a partir de um pedido de uma entidade, ou seja, do caboclo das Sete Encruzilhadas, conforme vimos no capítulo anterior.

Desta forma, acreditamos que na narrativa de fundação da instituição existe uma questão teológica a ser apresentada, em meios as clivagens e disputas do campo religioso, pois, a CEU foi instituída a partir de um pedido de Xangô, orixá que é cultuado na “omolocô”. Enquanto a UEUB, por sua vez, foi fundada a partir de um pedido do caboclo das Sete Encruzilhadas, entidade que é cultuado até os dias de hoje na “umbanda branca”.

Nesse sentido, na história do movimento federativo, assim como no caso da CEU temos a questão da agência espiritual permeando relações e discursos. Essa dimensão é uma problemática que acompanha as ciências sociais ao longo de sua formação, principalmente em suas análises sobre algumas religiões, dentre as quais estão as religiões afro-brasileiras. Uma das dificuldades que está presente na relação entre pesquisadores e os cultos de possessão, é o problema de como se compreender a “crença” dos indivíduos e sua interação com a possessão⁶⁵, principalmente, no que concerne a interação entre médiuns e santos presente nestes cultos, já que os pesquisadores de hoje não assemelham mais esses cultos a noções de primitivismo e as interpretações psiquiátricas (BIRMAN, 2005, p.403).

Por muito tempo, prevaleceu nos trabalhos acadêmicos, principalmente no campo da antropologia e da sociologia, a ideia de que os espíritos e as entidades, não poderiam fazer parte da realidade a ser descrita pelo pesquisador, mesmo que a agência dos espíritos fosse apresentada pelos médiuns em suas narrativas (BIRMAN, 2005, p.404). Mas, com o passar do tempo, a questão da agência espiritual passou a se constituir enquanto um debate no campo das ciências sociais. Assim, concordamos com Birman (2005) quando afirma que só temos a

⁶³ Sobre a relação entre música popular e afro-religiosidades, ver Vieira (2010).

⁶⁴ Essa informação pode ser constada a partir da carteira de trabalho de Tancredo da Silva Pinto consultada junto ao arquivo da Congregação Espírita Umbandista do Brasil.

⁶⁵ Compreendemos o conceito de possessão a partir do trabalho de Miriam Rabelo (2008). Nas ciências sociais, em especial nos estudos sobre religiões afro-brasileiras, o mesmo é compreendido como um fato social. Ver: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100004

ganhar se adotarmos uma perspectiva analítica que não “desrealiza” os efeitos e produtos da possessão para os seus praticantes, mas que, ao contrário, aceita a condição de agentes que os religiosos atribuem aos seus santos e entidades (BIRMAN, 2005, p.404). Esta relação, por vezes, envolve uma complexidade de questões e não pode ser pensada de maneira simples, pois, em certos momentos, há conflito de interesses entre médiuns e seus espíritos, e também entre estes e as pessoas que convivem, cotidianamente, com esses médiuns⁶⁶.

Portanto, assim como a autora, argumentamos que, mesmo sendo complexas, as relações entre médiuns e espíritos devem ser pensadas e levadas em conta ao trabalharmos com narrativas que apresentem essas dimensões. Desta forma, concordamos com Birman (2005), quando afirma que:

A inter-relação entre homens e espíritos é o pão de cada dia dos médiuns e do cotidiano das casas religiosas: “abraçou o preto-velho”, “soube pelo Caboclo o que lhe foi feito”, “pagou para o Tranca-Rua uma dívida antiga...” e assim por diante, envolvendo certas vezes revelações dramáticas, como, por exemplo, quando um médium diz que foi “o seu *exu*” que “matou ela, a amante do seu marido”. A agência atribuída aos espíritos em uma grande medida escapou das redes de sentido traçadas pelos antropólogos e junto com esta também se ausentaram desse campo analítico as relações de poder e de gênero nas quais interfere (BIRMAN, 2005, p. 407)

Assim, podemos perceber certa agência espiritual por parte de diferentes entidades na história da umbanda, pois os espíritos passam a estar presentes nas narrativas dos líderes federativos e intelectuais umbandistas, atribuindo maior legitimidade a seus discursos, além de possuírem interferência direta, ao menos no nível da narrativa, na formação de estratégias para a institucionalização e legitimação de suas práticas religiosas⁶⁷.

Portanto, enquanto a CEU teria sido fundada através de um pedido de Xangô, que é o orixá da justiça, o que confere um tom de legitimidade jurídica a instituição, a UEUB teria sido fundada a partir de um pedido do caboclo das Sete Encruzilhadas, considerado o primeiro caboclo de umbanda, por alguns adeptos da religião, seguidores da narrativa que confere a Zélio o status de fundador da umbanda.

A CEU fundada por Tancredo, era composta de homens e mulheres que, em sua grande maioria, eram negros e que transitavam entre o campo religioso e o campo artístico. A

⁶⁶ De acordo com Fogaça (2018) “a partir da iniciação que a agência do santo é transferida para o iniciado, subordinando-o ao desejo da entidade, mas com o passar do tempo e cumprindo as obrigações ritualísticas, o iniciado passa a conseguir controlar seu relacionamento, depois de concluídas determinadas obrigações de santo, as divindades e a pessoa se tornam mais conectadas (FOGAÇA, 2018, p.58)

⁶⁷ Para mais informações sobre agência espiritual e religiões afro-brasileiras, ver BIRMAN (2005); BAHIA (2020).

primeira matéria que encontramos sobre a fundação da mesma, é do jornal *Diário da Noite*⁶⁸, de 1950 (Figura 2).

Figura 2 - Nota sobre a fundação e organização da Confederação Espírita Umbandista

o ou pa-
parecem
contra-
ando bri-
m algum
de extrn-
o ou com
um amigo
lo amiza-
is tarde
esso cor-
beça?
irriedade
ortancia
s e gênio?
er boato?
inórbido,
x tempo
a razão
a conta-
da. 2 n 17
impulsi-
procura
! Acaba-
o. Se tí-
na, terá
lo a regu-
emoções

**VAI REUNIR TODAS AS TENDAS
centros e terreiros de Umbanda**

**ORGANIZADA A CONFEDERAÇÃO
ESPIRITA UMBANDISTA**

Acha-se definitivamente organiza-
zada e com os seus Estatutos devi-
damente registrados e impressos a
Confederação Espírita Umbandista,
com sede nesta capital, funcionando,
provisoriamente na Avenida
Paulo de Frontin n. 75.

Tratando da finalidade da C. E.
U., o artigo 1º expressa o seu am-
bito nacional, para reunir todas as
tendas, centro e terreiros do ritual
de Umbanda, com os seguintes ob-
jetivos:

- Difundir a doutrina espírita
umbandista, de acordo com as leis
vigentes e as autoridades consti-
tuídas;
- prestar assistência social,
jurídica, médica e odontológica aos
seus socios;
- conceder auxílio-funeral aos
seus socios, no limite de suas pos-
sibilidades financeiras;
- dar instrução aos seus so-
cios e famílias, aproveitando os cen-
tros que disponham de local apro-
priado;
- solicitar às autoridades me-
lhoramentos públicos que beneficiem
não somente aos seus socios mas o
povo em geral; prestar conforto es-
pírito espiritual e material aos que
dele necessitarem.

A C. E. U. tem os seguintes de-
partamento: Cultural, Jurídico, Mé-
dico, Odontológico, Recreativo, de
Assistência Social, de Propaganda,
de Doutrina Espírita e de Ciências
Astrológicas.

São seus socios fundadores: Te-
credo da Silva Pinto, Leocádia de
Macedo José D'Ávila, Byron Ferr
de Freitas, Celia da Silva Dias, Ti-
dio Antônio Ramos, José Alves
Yolanda da Silva Pinto, Francis
Barbosa, Paulino da Mata, Paula
Silva Pinto, Olga da Mata, José
Carlos Cesar de Sequeira Dias,
Matos da Silva, Cherubim dos Sa-
tos d'Ávila, Januária Ferreira, C
nuto Silva, Alcebiades Abel, P
no de Souza Miranda, José Pa-
de Oliveira, Jurema Xavier Al
e J. T. de Castro Alves.

Proteja-se
contra
RESFRIADOS
e
DORES DE GARGANTA
com
PASTILHAS
VALDA
vendidas somente
em latas

ntes
1
TIL!
NTO!
ri

Fonte: Diário da Noite, 10/08/1950.

Segundo a matéria, a CEU estaria sendo organizada e com seus estatutos impressos, com sede no Rio de Janeiro, funcionando de maneira provisória, no ano de 1950, na Avenida

⁶⁸ Disponível em: Hemeroteca da Biblioteca Nacional, consultado em 28/10/2019.

Paulo de Frotin n° 75. A instituição teria em seu artigo 1° a sua atuação expressa em âmbito nacional, tendo o objetivo de reunir todas as tendas, centros e terreiros de umbanda. Os objetivos da instituição, segundo a matéria seriam:

difundir a doutrina espírita umbandista, de acordo com as leis vigentes e autoridades constituídas; b) prestar assistência social, jurídica e médica e odontológica aos seus filiados; c) conceder auxílio funeral aos seus sócios, nos limites de suas possibilidades financeiras; d) dar instrução aos seus sócios e famílias, aproveitando os centros que disponham de local apropriado; e) solicitar as autoridades melhoramentos públicos que beneficiem não somente aos seus sócios, mas ao público em geral; prestar conforto espiritual e material aos que necessitarem (DIÁRIO NOITE, 1950, p.2⁶⁹).

Porém, após a leitura da matéria alguns objetivos da instituição nos chamam a atenção. Dentre estes destacam-se: O que significaria reunir todas as tendas de umbanda? Qual é o motivo de nos objetivos da instituição estar à difusão da doutrina espírita umbandista de acordo com as leis vigentes e autoridades constituídas? Por que a confederação concedia além do auxílio jurídico, serviços médico, odontológico e funerário aos seus sócios? Estas seriam atribuições de uma federação de umbanda? E quem eram os indivíduos que fizeram parte da fundação da CEU?

Não podemos esquecer que no período em que a instituição foi fundada a umbanda estava em um processo de expansão nacional (BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996). Esse crescimento também teria ocorrido em nível federativo, pois à UEUB passou a ter a partir de 1945, federações e centros filiados a ela em estados como São Paulo, Rio Grande do Sul e Minas (BROWN, 1985). Assim, a CEU em seu momento de fundação se apresentava como uma instituição que tinha como projeto crescer e exercer sua atuação em âmbito nacional e que buscava se expandir junto ao campo religioso umbandista, reunindo consigo casas, terreiros e federações de umbanda em todo território brasileiro.

Nesse contexto de expansão da religião, a CEU, ao menos em seus objetivos, procurou se expandir para outros estados, buscando institucionalizar a religião, e até conseguiu realizar este objetivo, pois criou federações de umbanda em outros estados do Brasil, a partir de 1953, conforme veremos adiante.

Todavia, em sua formação a instituição também buscou se aproximar do epíteto “espírita”, assim como a UEUB. Cabe lembrar que, esta aproximação com os espíritas kardecistas não é nova na história da umbanda, ela foi tentada desde o primeiro congresso de umbanda. Camargo (1961), ao propor a noção de *continuum mediúnico*, observou que a alcunha “espírita” acabou sendo utilizada pelos umbandistas, conforme vimos no capítulo

⁶⁹ *Diário da Noite*, 22/06/1950.

anterior. Além disso, não podemos esquecer que o *continuum mediúnico*, que perpassa a umbanda, atinge até a forma mais radical e africanista da religião, que também assimila traços kardecistas, como parece ter sido o caso da CEU, defensora da umbanda omolocô (CAMARGO, 1961; CAMURÇA, 2017).

Assim, apesar do ideal de “pureza”, a realidade destes cultos é muito mais fluida e complexa⁷⁰ (CAPONE, 2009). Acreditamos que, possivelmente, seria mais cômodo para uma instituição recém-formada se aproximar de um grupo que já era “mais aceito socialmente”, como foi o caso dos espíritas kardecistas, que naquele período, já estariam mais consolidados, se comparados aos umbandistas (ISAIA, 1999). Sem contar o fato de que a umbanda realiza um sincretismo com o catolicismo, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras (BROWN, 1985).

Mas, provavelmente, essa aproximação foi feita de maneira diferente da UEUB, pois ao contrário desta que propunha uma umbanda destituída de relações com as práticas de matriz-africana (BROWN, 1985), a CEU buscou divulgar, pelo menos, a partir de 1953 em seu discurso, por meio de seus intelectuais e líderes, uma concepção de umbanda que busca sua origem em antigas tribos africanas, valorizando, assim, as raízes negras da religião, conforme veremos adiante.

Outra questão que também nos chama a atenção na notícia de fundação da CEU, publicada no jornal *Diário da Noite*, é que além do auxílio jurídico, que era realizado pela federação, a instituição também oferecia em seus primeiros objetivos serviços de medicina⁷¹,

⁷⁰ Apesar da existência de uma série de definições que ordenam o campo religioso afro-brasileiro, o que constitui o cotidiano desses cultos não é a forma “pura”- que representa mais um modelo ideal do que uma realidade”-, e sim uma forma “misturada”. Na verdade, a fluidez constatada no campo religioso afro-brasileiro entre as diferentes categorias (candomblé, macumba, umbanda, quimbanda), em que as combinações potenciais são constantemente renegociadas, tem sua contrapartida na reinterpretação dos deuses e espíritos nos terreiros qualificados de *traçados*, “misturados” (CAPONE, 2009, p.121).

⁷¹ A aproximação entre medicina e religiões mediúnicas tem sido uma constante na história desses cultos (kardecismo e umbanda). No caso do espiritismo, por exemplo, apesar deste não ser nosso foco de pesquisa, “a partir da década de 1940, a tensão entre a medicina acadêmica e o espiritismo parece ter se atenuado. Esforçando-se para alcançar legitimidade frente aos poderes públicos como uma religião, os espíritas, coordenados pela Federação Espírita Brasileira, foram gradativamente abandonando os traços que os identificavam à ciência médica formal e acadêmica, e paulatinamente intervindo no campo espiritual e moral. Daí a difusão de práticas que se destinavam a agir sobre o espírito, como os “passes” e as “desobsessões”. O “físico” e o “material” só seriam atingidos, caso o fossem, de modo tangencial, em virtude de sua ligação ao espírito” (SOARES, 2008, p.145). Já no caso da umbanda, segundo Giglio-Jacquemot (2006), também está presente a prática medicinal e terapêutica, a sua constituição perpassa práticas de cura do “espiritismo kardecista, do candomblé e do catolicismo popular com os quais a umbanda compartilha algumas imbricações comuns, tanto de dimensões religiosas, como de terapêuticas. E também entre as medicinas não religiosas, pois a umbanda compartilha e se apropria de princípios da biomedicina e várias formas profanas de medicina popular. Apesar de marcada pela influência desses diversos universos terapêuticos, a medicina umbandista não é identificável a nenhum deles. Ela transforma os elementos incorporados e os submete a reinterpretações que os afastam, às vezes de maneira considerável, de seus universos originais e de práticas e significação (GIGLIO-JACQUEMOT, 2006, p.84). Cabe lembrar que, a relação entre umbanda e práticas de cura vem de longa data,

odontologia e funerários aos seus sócios, ou seja, serviços assistenciais que extrapolavam, em certo sentido, o papel da proteção e da representação jurídica frente Estado, almejado por algumas destas instituições.

Nesse sentido, a instituição estaria prestando serviços assistenciais aos seus filiados, o que não é um dado novo na história de atuação das federações de umbanda (BIRMAN, 1985).

Assim, a CEU é uma federação classificada pela literatura referente ao tema, como uma forma de “sindicato da umbanda⁷²”. Mas, diferente da maioria das federações deste tipo, esta instituição não oferecia somente serviços assistenciais, pois possuía também projetos religiosos voltados para a umbanda, o que a tornaria também uma federação de tipo “tradicional” (BIRMAN, 1985). Portanto, em sua atuação, a CEU acabava extrapolando o campo religioso umbandista e indo para outras esferas da vida de seus possíveis filiados, oferecendo serviços que iam além do aspecto do registro e do aspecto religioso.

Logo, após fazermos uma breve descrição sobre os serviços oferecidos pela instituição e debatermos um pouco sobre a sua configuração, não podemos esquecer que na nota⁷³ do jornal *Diário da Noite* que aborda a fundação da CEU, estão descritos os nomes de seus sócios fundadores, que seriam: Tancredo da Silva Pinto, Laucília, Mamede José D’ Ávila, Byron Torres de Freitas, Celia da Silva Dias, José Alcides, Yolanda da Silva Pinto, Francisco Barbosa, Paulino da Mata, Paula Silva Pinto, Olga da Mata, Carlos Cesar Serqueira Dias, Cherubina dos Santos D’ Ávila, Januária Ferreira, Cenuto Silva, Alcebíades Abel, João Pessoa de Oliveira, Jurema Xavier e J.T. de Castro Alves.

Cabe ressaltar que, apesar de Tancredo da Silva Pinto possuir um papel de liderança junto a instituição, possivelmente, a federação contou também com a atuação de outros membros que eram pessoas, em certo sentido, ligadas as religiões afro-brasileiras.

Portanto, para pensarmos a fundação da CEU, buscamos mapear parte da trajetória de alguns membros da instituição, tentando abranger a sua relação com a instituição e com o campo religioso, a fim de compreendermos parte da inserção social da federação, assim como as redes de sociabilidade que esses membros mantinham, os espaços sociais e de trabalho por onde esses religiosos circulavam e quais eram as suas relações com a CEU.

pois desde Primeiro Congresso de Umbanda, realizado pela UEUB, os umbandistas discutiam questões terapêuticas. Assim, no congresso foi apresentada uma tese denominada: “*A medicina em face do espiritismo*” (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942).

⁷² Segundo Birman (1985) “o bom sindicato, ou a boa federação, é aquela que consegue oferecer o maior número de serviços a seus filiados, como assistência jurídica, serviços médicos e benefícios diretos” (BIRMAN, 1985, p.100)

⁷³ *Diário da Noite*, 10/08/1950.

Nesse sentido, cabe ressaltar a importância do conceito de associativismo negro, mobilizado por Domingues (2014), para tentarmos compreender parte da composição da instituição, pois segundo o autor:

associativismo é uma noção dinâmica envolvendo um processo contraditório e conflitivo que combina resistência, assimilação e (re)apropriação de ações coletivas e formas organizativas para a defesa dos interesses específicos do grupo (DOMINGUES, 2004, p. 254).

Mas, conforme veremos a seguir, a noção de associativismo da instituição caminha na direção do assistencialismo, pois foram criados hospitais, serviços assistências aos filiados a instituição, associações de proteção ao culto, além das alianças com políticos, militares e artistas.

Mas, prosseguindo quanto aos membros fundadores da instituição, obtivemos por meio de pesquisas nos jornais da Hemeroteca da Biblioteca Nacional⁷⁴ algumas informações sobre alguns dos sócios fundadores da instituição, o que nos ajudou a traçar um possível quadro dos frequentadores da CEU.

Portanto, além de Tancredo, sobre o qual falaremos mais detalhadamente ao longo do terceiro capítulo, o segundo dos fundadores que conseguimos obter informação foi Byron Torres de Freitas. Ele foi sócio fundador da CEU, jornalista, presidente da Federação Espírita Umbandista do Estado do Rio de Janeiro (FEUER⁷⁵) e da União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiro (UNCAB⁷⁶), ao longo dos anos de 1950 e 1970. Byron escreveu diversas obras em coautoria com Tancredo da Silva Pinto, onde dentre elas, estão os livros: “*As Mirongas de Umbanda*”, de 1954; “*Doutrina e Ritual de Umbanda*”, de 1951; além do livro “*Umbanda: Guia e ritual para a organização de terreiros*”, de 1968. Publicou também os livros “*Jogo de Búzios*”, além da obra “*Os orixás e o candomblé*”, e o livro “*Os orixás e a Lei de Umbanda*” (CORREIO DA MANHÃ⁷⁷, 1970, p.7). Byron teria sido iniciado⁷⁸ na “umbanda omolocô” por Tancredo da Silva Pinto, sendo filho de Oxaguiã⁷⁹ (AS MIRONGAS DE UMBANDA, 1957, p.42). Apesar de não sabermos sua data de nascimento, sabemos que Byron faleceu no

⁷⁴ Disponível em: <https://www.bn.gov.br/explore/acervos/hemeroteca-digital>, consultado em 19/07/2019.

⁷⁵ A partir de agora passaremos a nos referir a esta instituição como FEUER.

⁷⁶ A partir deste momento passaremos a nos referir a esta federação como UNCAB.

⁷⁷ A matéria intitulada: “Adeus, Byron Torres de Freitas” foi redigida por Átila Nunes Filho, no jornal Correio da Manhã, no dia 22 de fevereiro, de 1970. A nota fazia uma homenagem ao líder e intelectual umbandista, traçando um perfil sobre a trajetória do mesmo (O DIA, 1970, p.7).

⁷⁸ Ato de iniciar-se, depreender dos segredos dos rituais e doutrinas e “fixar” orixá pessoal em sua cabeça, de entrar no mundo íntimo das divindades. “Obrigaçã de Cabeça” “Feitura de Santo” (CACCIATORE, 1977, p.153).

⁷⁹ Forma jovem e guerreira de Oxalá. (CACCIATORE, 1977, p.210).

dia 17 de fevereiro⁸⁰, de 1970 (CORREIO DA MANHÃ, 1970, p.7⁸¹). Ele também dividiu de 1953 até 1957 a coautoria da coluna “*Dos Sacerdotes de Umbanda*” no jornal *O Dia* com Tancredo.

Byron foi um intelectual umbandista que presidiu duas federações de umbanda com uma vertente mais próxima ao candomblé, guardando relações com o candomblé angola⁸², conforme veremos no próximo capítulo, defendendo assim como seu contemporâneo, Tancredo, uma identidade negra para a umbanda, produzindo sobre esse assunto uma vasta produção literária.

Assim, a proposta de uma umbanda negra e africanizada, por parte de Tancredo da Silva Pinto, possivelmente era compartilhada e divulgada pelos demais membros de sua federação, como é o caso de Byron, que por sinal era filho de santo⁸³ dele.

Vale ressaltar que Brown (1985) argumenta que na década de 1950 haviam surgido mais duas federações além da presidida por Tancredo da Silva Pinto, e que estas também possuíam uma “orientação africana” (BROWN, 1985). Acreditamos que, possivelmente essas duas instituições citadas por Brown (1985) podem ter sido, respectivamente, a FEUER e a UNCAB, apesar de não confirmarmos esta informação de forma documental.

Byron Torres de Freitas ocupou papel de destaque nas duas instituições a partir da década de 1950, período em que ele é apresentado por meio de sua coluna no jornal *O Dia*, como presidente das duas federações de umbanda, citadas acima (O DIA, 1957, p.7)⁸⁴. Em 1960, a UNCAB ficava localizada na Taquara, em Jacarepaguá, enquanto a FEUER, tinha escritório em Caxias e no município de São Gonçalo (O DIA, 1963, p.7)⁸⁵.

⁸⁰ Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=tematico&pagfis=39208>, consultado em: 01/04/2019

⁸¹ *Correio da Manhã*, 03/03/1970.

⁸² “Culto afro-brasileiro com maior influência dos negros de Angola, embora os deuses tenham sido assimilados, na maior parte, aos do nagô. O chefe e chamado Tatá ou Pai-de-santo, raramente Tata-de-Inkice; as sacerdotisas, filhas de santo ou muzenzas; os auxiliares, cambonos, etc.” (CACCIATORE, 1977, p.80).

⁸³ O mesmo que iaô. Sacerdote dos orixás. Pessoa do sexo masculino ou feminino que se submeteu ao processo de iniciação para servir de suporte a descida dos orixás (CACCIATORE, 1977, p.130). Ao que parece, alguns membros da CEU eram filhos de santo de Tancredo, pois dentre os fundadores, por meio de documentos, constatamos que assim como Byron, Olga da Mata e Paulino da Mata possuíam laços religiosos e sanguíneos com Tancredo da Silva Pinto, visto que foi no terreiro de sua tia carnal, Olga, que Xangô o teria pedido para fundar a CEU, o que nos levar a crer, que alguns membros formavam uma família de santo com Tancredo, apesar de não possuímos provas documentais para essa afirmação. A noção de família de santo é elucidada por Lopes (2011), pois, para ele, na religião dos orixás, está extremamente ligada à noção de família extensa, originada de um mesmo antepassado, englobando vivos e os mortos. Ao se romper o sistema de linhagens tribais ou familiares, criou-se uma irmandade religiosa que abarca os pais e mães de santo em um parentesco que vai além da ligação sanguínea para converter-se em uma linha horizontal abrangente e compacta na qual o orixá é, em princípio, o ancestral, divinizado ou mítico (LOPES, 2004, p.269).

⁸⁴ *O Dia*, 27/09/1963.

⁸⁵ *O Dia*, 13/01/1963.

Assim como Tancredo, Byron começou a escrever a partir de 1957 uma coluna semanal, denominada: “*Cultos Afro-Brasileiros*”, no jornal *O Dia*, na qual abordava suas concepções religiosas, que eram similares as de Tancredo no que concerne as origens angolanas ou “banto” da “umbanda omolocô”⁸⁶.

Em uma de suas matérias, de 1959, ele ofereceu um curso preparatório no *Instituto de Estudos Afro-brasileiros*⁸⁷, voltado para o estudo dos rituais afro-brasileiros das línguas e das linhas “banto”, que tinha como objetivo capacitar os alunos “para entenderem a evolução e a história do “africanismo” (O DIA, 1963, p7⁸⁸). Esse era um curso preparatório para ingresso num curso superior que disponibilizaria o diploma para os formandos atuarem como professores do *Instituto de Estudos Afro-Brasileiros*, do qual Byron fazia parte. Cabe lembrar que, a CEU também ofereceu o primeiro curso de língua iorubá⁸⁹ do Rio de Janeiro (ARAÚJO, 2018, p.90).

Desta forma, podemos perceber que ele, assim como Tancredo, circulava por diversos espaços ligados às religiões e a cultura afro-brasileiras, pois além de presidir as federações de umbanda, citadas anteriormente, também publicou obras sobre a religião. Byron também fez parte e presidiu reuniões de uma instituição, denominada: “*Associação de Intercâmbio Cultural Brasil - África*”⁹⁰, sobre a qual, infelizmente, não encontramos maiores informações (O DIA, 1962, p.7⁹¹).

⁸⁶ Por meio de sua coluna Byron citava autores, como Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger, demonstrando certo conhecimento destes autores por parte do umbandista. Publicado no jornal *O Dia*, 11/02/1963.

⁸⁷ Em nossas pesquisas documentais, não encontramos maiores informações sobre o instituto. Contudo, na história das religiões afro-brasileiras, temos a formação de institutos parecidos, pois, segundo Capone (2009), “em 1959, foi fundado na Bahia, o Centro de Estudos Afro- Orientais (CEAO), em decorrência das viagens e pesquisas de Pierre Verger na África. Com a fundação do centro, os antropólogos substituíram os iniciados dos cultos afro-brasileiros e passaram, eles a irem a África, partindo em busca dos “segredos” dos cultos africanos, contribuindo, em certo sentido, para a construção de uma “tradição”, que estimulou um movimento de “reafricanização” do candomblé.” Movimento, que como vimos, parece ter se iniciado na umbanda, a partir da figura de Tancredo e da CEU. “Durante os anos de 1960, os pesquisadores do CEOAO foram, em sua maioria, para a África ocidental” (CAPONE, 2009, p.277).

⁸⁸ O DIA, 07/02/1959.

⁸⁹ O iorubá é uma das línguas rituais dos cultos afro-brasileiros (CACCIATORE, 1977, p.168).

⁹⁰ Bahia (2018) ressalta que “os intercâmbios e o circuito Brasil- África estão presente na história das religiões afro-brasileiras desde, pelo menos, o XIX. Alguns negros baianos, no XIX iam eventualmente a África, onde retornavam com informações e mercadorias. A ida à África nos fins do século XIX e início do XX significava um importante elemento legitimador de prestígio e gerador de conhecimentos no campo religioso afro-brasileiro” (BAHIA, 2018, p.187). Segundo Capone (2009) no universo do candomblé, existem duas fontes de prestígio, a antiguidade na religião, segundo o qual uma coisa quanto mais antiga, mais é poderosa, e a origem africana ou na falta, o contato, real ou imaginário com a terra mítica africana (CAPONE, 2009, p.271). Entretanto, não é só a viagem que é fonte de prestígio, mas sobretudo o deslocamento para uma terra mítica ligada à tradição africana, que pode ser África ou a Bahia dos terreiros tradicionais (CAPONE, 2009, p.273). Assim, apesar de não termos provas documentais, para afirmar que Tancredo ou Byron foram à África, não podemos deixar de destacar que ao longo de sua trajetória, a CEU manteve contatos com pessoas da República da Guiné, tanto que a bandeira da nação Omoloko foi trazida de lá. Ela, atualmente, acha-se em exposição na Tenda Espírita Três Reis de Umbanda, no Méier, Rio de Janeiro. Essa bandeira teria sido trazida da de lá por Antônio Pereira Camelo, tendo

Outro projeto de Byron, por meio da FEUER e também da CEU, foi o de construção do “Hospital e Maternidade Espírita Umbandista”, fundado em 1968. Esse projeto foi noticiado, na época, na coluna “*Centros e Tendias*”, do jornal *Correio da Manhã*⁹². O projeto teria se dado a partir de uma campanha lançada pela CEU e pela FEUER, ainda em 1965. O hospital teria funcionado na rua Cirilo, nº 27, bairro Santo Elias, em Nova Iguaçu. O espaço prestaria atendimento aos associados da federação, que era, por sua vez, aliada à CEU. Logo, a mesma também participou da campanha, angariando recursos para o projeto desde 1965.

Para a construção da instituição, a FEUER do Rio de Janeiro junto a CEU promoveram uma campanha, que seria realizada através da venda de títulos, divididos em três categorias, respectivamente: “sócio proprietário benemérito”, “sócio proprietário coletivo categoria A” e “sócio proprietário coletivo B”. (CORREIO DA MANHÃ, 1967, p.12⁹³).

Assim, no dia 22 de outubro, também no ano de 1967, em outra nota do mesmo jornal, afirmava-se que o general- médico Higino Vaz Siqueira⁹⁴ iria fazer parte do corpo clínico do Hospital de umbanda, que já estava sendo construído em Nova Iguaçu (CORREIO DA MANHÃ, 1967, p.15⁹⁵). Já no dia 05 de novembro do corrente ano, em outra matéria é noticiado que o hospital estaria realizando a contratação de enfermeiras e atendentes, e que para isso, seria realizado um curso para a devida orientação aos candidatos (CORREIO DA MANHÃ, 1967, p. 8⁹⁶). Por sua vez, no dia 28 de janeiro de 1968, em outra notícia da coluna “*Centros e Tendias*”, afirmava-se que a clínica “Nossa Senhora da Glória do Hospital e Maternidade Espírita Umbandista” já estaria funcionando de segunda a sábado, das 8 às 20 horas. Além do serviço de médicos especialistas, o local, também ofereceria serviço dentário, de radiologia e de radiografia, dentre outros (CORREIO DA MANHÃ, 1968, p.10⁹⁷).

Em nossa pesquisa junto ao arquivo da CEUB, conseguimos consultar uma cópia de um projeto do estatuto do Hospital Maternidade Espírita Umbandista. Nele, observamos o esforço por parte dos membros da comissão responsável ao elaborar o documento em dar um caráter institucional, beneficente e assistencial ao hospital, buscando organiza-lo por meio de um regimento.

sida enviada por um “Tatá Zambura” (jogador de búzios dentro da nação Angola e também no omolocô), da Guiné para que fosse entregue a Tancredo da Silva Pinto. A bandeira é confeccionada em tecido na cor verde, com o desenho de uma pena branca no centro e uma linha longitudinal branca, partindo do canto esquerdo superior para o canto direito inferior da mesma (SILVA, 1983, p.30).

⁹¹ *O Dia*, 07/02/1959.

⁹² *Correio da Manhã*, 10/09/1967.

⁹³ *Correio da Manhã*, 10/09/1967.

⁹⁴ Não encontramos maiores informações sobre o general em questão.

⁹⁵ *Correio da Manhã*, 22/10/1967.

⁹⁶ *Correio da Manhã*, 05/11/1967.

⁹⁷ *Correio da Manhã*, 28/01/1968.

O documento demonstra que hospital seria uma sociedade beneficente, com personalidade jurídica e de direito privado, destinando-se a prestar auxílio médico, dentário e hospitalar aos associados e não associados, desde que para estes, fosse comprovada situação de pobreza. Todos os sócios do hospital, segundo o estatuto, deveriam acreditar em Deus, independente da religião, nacionalidade ou cor (ESTATUTO DO HOSPITAL MATERNIDADE ESPÍRITA UMBANDISTA, [197?], p.1).

Portanto, podemos perceber um esforço por parte da comissão responsável por elaborar o documento em fazer com que o hospital acabasse ganhando um tom confessional e por que não dizer, cristão⁹⁸.

O estatuto não mostra a data precisa da sua fundação, entretanto, consta que o mesmo foi fundado em novembro. Essa informação pode ser complementada pela nota do jornal *Correio da Manhã*, de 1968, citada anteriormente, pois a mesma apresentava que uma clínica que faria parte do hospital já estaria em funcionamento, no mês de janeiro do ano corrente. Infelizmente, não conseguimos obter informações documentais sobre o real funcionamento do hospital, isto é, se o mesmo funcionou em sua totalidade.

Quanto a sua gestão, o estatuto aponta que o hospital seria gerido por um Conselho Deliberativo e por uma Diretoria, que seria eleita de dois em dois anos, composta por presidente, vice-presidente, secretário, dois tesoureiros e diretor do hospital. A instituição seria mantida por mensalidades pagas por sócios, assim como observamos, anteriormente, na primeira nota de 1967 sobre o projeto de construção do hospital no jornal *Correio da Manhã*. No que se refere a estrutura e serviços oferecidos, o hospital, ao menos no regulamento, contaria com exames, operações e internações. Contudo, não podemos saber a exatidão desta informação, pois o estatuto aparentemente, não era uma versão final, mas sim uma versão que ainda estaria em processo de construção⁹⁹.

⁹⁸ Giumbelli (2014) faz uma análise de espaços “*inter-religiosos*” presentes em alguns hospitais. Além disso, o autor investiga as definições para religiões em instituições com atribuições não religiosas, como é o caso dos hospitais. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_28_RBA/programacao/grupos_trabalho/artigos/gt58/Emerson%20Giumbelli.pdf, consultado em 19/04/2019.

⁹⁹ Inclusive, ao que parece com a análise do estatuto, o documento ainda estaria em processo de elaboração, pois no capítulo VI, referente ao patrimônio social da instituição, existe uma observação a caneta azul, acrescentando o “item f”, que falaria sobre os veículos pertencentes à instituição, como ambulâncias e carros, já que o documento havia sido datilografado (ESTATUTO DO HOSPITAL MATERNIDADE ESPÍRITA UMBANDISTA, [197?] , p.1). Outra questão de imprecisão no documento é o ano em que o mesmo foi elaborado, pois o estatuto se encontra em branco na parte referente à sua data de elaboração, o que indica que o regulamento, possivelmente, foi feito na década de 1970, pois no documento é apresentado que o mesmo teria sido preparado por meio de Assembleia Geral Extraordinária, realizada em “197(?)”, com o ano da década de 1970 em branco, o que reforça o caráter de ser um estatuto em construção (ESTATUTO DO HOSPITAL MATERNIDADE ESPÍRITA UMBANDISTA, [197?], p.3). Entretanto, acreditamos que o documento foi elaborado possivelmente no ano de morte de Byron Torres de Freitas, já que o umbandista morreu, em 1970 e

Contudo, algumas questões ainda nos chamam a atenção no projeto de elaboração do hospital. A primeira delas é: Qual era a importância social de os umbandistas conseguirem criar e elaborar um projeto de hospital de umbanda desde 1965, ou seja, em plena ditadura civil- militar? Outra questão é: por que os militares, em plena ditadura civil-militar fizeram parte do quadro de médicos do hospital?

Cabe destacar que em 1964, diferente do Período Democrático brasileiro (1945-1964), o Brasil estava passando por uma ditadura militar que começou a partir do golpe civil–militar (1964-1985), que derrubou o presidente João Goulart em 1964 e instaurou a ditadura civil militar no Brasil (FERREIRA e GOMES, 2014).

De acordo com uma parte da bibliografia referente à relação entre umbanda e ditadura militar (CAPONE, 2009; BROWN, 1985; SOUZA, 2016; NEGRÃO, 1996), o regime autoritário que se instaurou a partir de 1964 com um golpe militar, pouco interviu na religião umbandista no Sudeste. Segundo Souza (2016):

Percebe-se que durante o regime autoritário a situação política dos umbandistas permaneceu consolidada, promovendo de certa forma uma homogeneidade e conservadorismo entre os mesmos. Os militares ganharam visibilidade nos meios umbandistas enquanto líderes de casas de culto e ou líderes de federações de Umbanda. Assim como o espiritismo, a umbanda também possuía muitos adeptos e frequentadores da esfera militar e seus adeptos civis enxergavam que a presença militar na Umbanda melhoraria sua imagem junto ao governo e sua segurança no período (SOUZA, 2016, p.29).

Contudo, a ditadura militar não simbolizou o fim da perseguição e da repressão as casas de culto afro-brasileiros em todo território nacional, conforme vimos acima (SAMPAIO et. al., 2011). Na Paraíba e em outros estados a mesma seguiu durante boa parte deste período (SAMPAIO et. al., 2011; CAPONE, 2009). Também não podemos esquecer que, segundo Brown (1985), durante este período, no Rio de Janeiro ou, ao menos no sudeste, os adeptos da umbanda considerados “mais à esquerda” acabaram sendo perseguidos, tendo que se afastar do cenário.

Todavia, durante a ditadura militar, principalmente no sudeste, alguns adeptos da religião que eram militares passaram a ganhar um papel de destaque junto ao campo religioso umbandista. Assim, não podemos esquecer que as federações de umbanda, ao longo de sua história, tentaram chamar para si o papel de legítimas representantes do Estado face aos diferentes terreiros de umbanda, procurando ter o poder de separar entre “verdadeiros” e

não há qualquer referência a ele no projeto de estatuto, nem qualquer tipo de homenagem. Sendo o regulamento elaborado por uma comissão especial, que contaria com Martinho Mendes Ferreira, que entrou para a CEU (naquele tempo CEUB), mais precisamente, no ano de 1968, o que reforça a ideia de que o estatuto ou seu projeto teria sido elaborado na década de 1970.

“falsos” umbandistas (BIRMAN, 1985). Mas, apesar deste poder não ser reconhecido plenamente pelo Estado, que não abriu mão de seu poder frente à religião em prol das federações (BIRMAN, 1985), essas instituições acabaram criando estratégias de legitimação e institucionalização de suas práticas.

Logo, durante a ditadura militar as construções de redes de sociabilidade com militares poderiam ser importantes, pois abria a possibilidade de uma maior legitimidade social para a religião e, conseqüentemente, aos projetos federativos frente ao Estado. A própria oportunidade de construção e a da idealização de um projeto de hospital de umbanda, organizado por federações de umbanda, demonstra que apesar de ser considerado um segmento das classes sociais mais humildes e negras, Tancredo da Silva Pinto e seus companheiros possuíam importantes redes de sociabilidade, por onde articulavam seus projetos religiosos. É interessante pensarmos também como a umbanda, na década de 1950 e 1960, estava ocupando diferentes lugares no espaço público e ganhando certa força e legitimidade frente ao Estado por meio do esforço de seus membros e intelectuais. Segundo Sampaio (2007) “o apoio do regime militar a umbanda mostra o sucesso dos umbandistas ao se colocarem numa postura de não alinhamento político ao mesmo tempo em que realça o conservadorismo político presente na posição” (SAMPAIO, 2007, p.31).

Assim, os militares não se faziam presentes apenas no hospital de umbanda, pois, durante a ditadura civil militar (1964-1985), mais especificamente, a partir de 1964, o general reformado Mauro Porto¹⁰⁰, passou a aparecer na imprensa como membro da CEU. Em 1965, o general ocupou o cargo de presidente de honra da instituição, com Tancredo empossado no cargo de presidente vitalício do conselho deliberativo da federação, conforme pode ser visto numa nota sobre a formação de uma nova diretoria da CEU, em 1965¹⁰¹, no jornal *A Luta Democrática*. Em 1966, esse general passou a ser secretário executivo da CEU.

Acreditamos que este cargo pode ter de se dado como uma busca da instituição em se legitimar e institucionalizar a sua concepção de umbanda frente ao Estado. Essa estratégia, em certo sentido, também esteve presente na história dos cultos afro-brasileiros no Bahia e em alguns lugares do Nordeste, pois lá, alguns líderes religiosos construíram redes de

¹⁰⁰ Mauro Porto foi um dos representantes e organizadores do Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda (CONDU), que surgiu em 1971. O CONDU foi uma das muitas tentativas de unificação das principais federações de umbanda do Brasil, dentre as quais estavam presentes a UEUB, CEU, a Confederação Nacional Espírita Umbandistas e dos Cultos Afro-Brasileiros, o Primado de Umbanda e a Federação Nacional das Sociedades Religiosas de Umbanda. Entretanto, a instituição não conseguiu completar um de seus objetivos principais, que era unificar os princípios religiosos da umbanda e doutrinar a religião (NEGRÃO, 1996).

¹⁰¹ *A Luta Democrática*, 13/02/1965.

sociabilidade com intelectuais, pesquisadores, políticos e profissionais da saúde, fato que auxiliou no processo de legitimação da religião (DANTAS, 1988; CAPONE, 2009).

Portanto, construir redes de sociabilidade e alianças com figuras que ocupavam papéis de destaque, poderia ser uma ferramenta importante para os líderes federativos em sua busca por exercer um maior controle sobre o campo religioso umbandista. A presença de um militar de alta patente junto a instituição poderia aumentar o *capital social* e *religioso* desta face ao demais segmentos do campo religioso e também frente ao Estado, principalmente, em um período ditatorial (BOURDIEU, 2001).

Entretanto, em 1969, Mauro Porto aparece no jornal *A Luta Democrática* como presidente da Confederação Espírita e dos Cultos Afro-Brasileiros, ou seja, o general não estaria mais na CEU, tendo fundado uma federação que pretendia ser um “órgão máximo de representação da umbanda”, conforme apresentado por Negrão (1996).

Portanto, durante a ditadura militar, a CEU contou com a entrada de militares em suas fileiras, mas o general não permaneceu na instituição por muito tempo, pois em 1969 Mauro Porto teria fundado outra federação de umbanda e saído da CEU. Outro fato interessante se dá por conta de em 1968 Tancredo ter fundado no dia 20 de janeiro outra federação de umbanda, ou seja, a Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB). Esse processo teria contado com o apoio de antigos membros da CEU, dentre os quais estariam: Mamede José D’Ávila, Martinho Mendes Ferreira¹⁰², Olga da Mata, Paulino da Mata, José Alcides, Arthur da Silva

¹⁰² Martinho Mendes Ferreira, nascido em 11 de novembro de 1908 na cidade de Camocim, no Estado do Ceará. Com a idade de 17 anos entrou para a Marinha de Guerra na Escola de Aprendizes de Marinheiro do Estado de Ceará, isto em 1925, e em 1927 foi transferido para o Corpo de Marinheiros Nacionais, tendo aproveitamento em sua especialidade, chegou à graduação de marinheiro de 1ª classe até o posto de Cabo. Daí em diante foi promovido a 3º Sargento e depois a 2º e 1º Sargento em seguida a suboficial, depois a oficial como o 2º Tenente e posteriormente a 1º Tenente até ser transferido para a Reserva remunerada. No final do ano de 1931 começou a estudar música, sendo preciso estudar solfejo para poder tirar a escala do piano, quando em abril de 1932, com a idade de 24 anos, indo para o piano para o devido aprendizado, sentou-se na banquetta do executante, rodando-a, incorporou um espírito. Como não entendia nada de Umbanda, foi levado para a *Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia*, na Rua Camerino, 59, presidida naquela ocasião pelo Dr. José Meirelles e mais tarde por Durval Vaz, que tomou muito de Martinho Mendes Ferreira para o quadro mediúnico da Tenda. Como as reuniões dos Chefes eram presididas por Zélio de Moraes, com os guias Caboclo das Sete Encruzilhadas e Pai Antônio foi classificado médium de terreiro, trabalhando na referida Tenda por mais de 20 anos”. Continuando com a sua missão dentro do Espírito do Caboclo, tomou parte no 2º Congresso Brasileiro de Umbanda realizado de 16 a 23 de julho de 1961 na ABI, que tinha como presidente o Dr. Henrique Land e como secretário o escritor João de Freitas, sendo o encerramento no Maracanãzinho. Mais tarde ingressou na Confederação Espírita de Umbanda, na Rua do Lavradio, 102, com o Tatá Tancredo da Silva Pinto. Tomou parte na fundação da Tenda de São Jorge com João Severino Ramos e o Dr. Antônio Pedro Barbosa. Em 20 de janeiro de 1968 tomou parte na fundação da CEUB – Congregação Espírita Umbandista do Brasil com Tancredo, Mamede José D’Ávila e muitos outros. Martinho era membro fundador do Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda – CONDU – onde permaneceu representando a Congregação Espírita Umbandista do Brasil – CEUB. Participou do 3º Congresso Brasileiro de Umbanda realizado no Rio de Janeiro, Estado da Guanabara de 15 a 21 de julho de 1973. Em maio de 1958 com Tancredo da Silva Pinto, Mamede José D’Ávila e Wilson Tigre e Alvim, fundou a Praça de Pai Quincas, em Inhoaíba. Não conseguimos dados sobre o ano de falecimento do umbandista em questão. Disponível em: <https://ceubrio.com.br/a-ceub/quem-somos>, consultado em 14/05/2019.

Sá, dentre outros membros (BREVE HISTÓRICO DA CEUB, [197?], p.1). Essa informação foi constada por meio de um documento denominado “*Breve Histórica da CEUB*”, publicado, provavelmente ao longo da década de 1970. Contudo, não sabemos os reais motivos de Mauro Porto ter deixado a CEU e Tancredo ter fundado a CEUB.

Segundo o documento, a instituição teria sido fundada na casa de Tancredo, no bairro de Santo Cristo e permanecido lá até 1970, quando foi levada a rua do Riachuelo, nº303 (BREVE HISTÓRIO DA CEUB, [197?], p.1).

Assim, conforme argumentamos acima, durante a ditadura militar a umbanda passou a sofrer uma entrada maior de militares em seus quadros (SOUZA, 2016; BROWN, 1985; NEGRÃO, 1996; CAPONE, 2009). Desta forma, acreditamos que estes, por sua vez, podem ter passado a tentar exercer alguma primazia sobre o campo religioso umbandista, o que pode ter incomodado alguns líderes federativos. Portanto, pode ter ocorrido, ou não, um suposto rompimento da CEU, em 1967, o que pode ter contribuído para dar origem CEUB, em 1968.

Além disso, é importante destacar que o golpe militar gerou um maior grau de conservadorismo e homogeneidade no campo religioso umbandista, apesar de não negar aos adeptos da religião seus direitos políticos enquanto umbandistas e nem a liberdade da prática religiosa, principalmente aos umbandistas que não fizessem oposição ao regime recém implantado, principalmente no Sudeste (BROWN, 1985, p.35). Sendo assim, segundo Brown (1985):

A ditadura apoiou os ganhos políticos e sociais alcançados nos 15 anos anteriores e auxiliou a sua institucionalização. Foi sob a ditadura militar que o registro dos centros de umbanda passou da jurisdição policial para a civil, que a umbanda foi reconhecida como religião no censo oficial, e que muitos dos seus feriados religiosos foram incorporados aos calendários públicos e locais e nacionais, de caráter oficial. Embora esses ganhos fossem em grande parte resultado do trabalho de políticos e autoridades locais, eles não encontraram oposição por parte do governo (BROWN, 1985, p.35).

Entretanto, a ditadura militar, apesar de ter um efeito menor na umbanda, acabou reduzindo as visões políticas, que por vezes eram dicotômicas, entre os líderes das federações de umbanda, criando assim uma maior homogeneidade e conservadorismo para aqueles que permaneceram em seus postos (BROWN, 1985). Segundo Brown (1985), os líderes de algumas federações do período de orientação “mais à esquerda”, abandonaram o cenário político da umbanda durante a ditadura militar (BROWN, 1985, p.34).

Neste período, na busca de institucionalizar a religião, procurando legitimar a umbanda socialmente e buscando também exercer primazia sobre o campo umbandista, os

líderes da religião passaram a ter que negociar e acionar as redes de sociabilidade que possuíam com militares da época, mas aceitando também o regime vigente, portanto, utilizando as possibilidades que possuíam no contexto. Ter um militar entre suas fileiras poderia ajudar na melhoria da imagem e na segurança da religião frente aos órgãos e autoridades estatais (NEGRÃO, 1996).

Assim, atores sociais que não tinham muita influência sobre o campo religioso, passaram a ter nesta fase. Os militares acabaram se tornando mais numerosos e visíveis na religião, seja trabalhando no quadro de um hospital de umbanda, conforme pudemos ver com o caso do general que passou a ser um dos médicos do hospital.

Desta forma, a entrada militar na religião, no Rio de Janeiro, pode ter auxiliando mesmo que de maneira conservadora, a institucionalizar e legitimar a imagem da religião junto à esfera política e social, como pode ter ocorrido no caso de Mauro Porto e de seus projetos para a umbanda.

Entretanto, segundo Negrão (1996), a ditadura militar não reprimiu os cultos afro-brasileiros, como fez o Estado Novo, mas buscou-se aproximar-se destas religiões, procurando controlar e manipular os seus adeptos (NEGRÃO, 1996, p.96). Contudo, na região sudeste, segundo o autor, neste período a religião continuou a crescer¹⁰³, como ocorreu desde o Período Democrático, iniciado em 1945 (NEGRÃO, 1996, p.98).

Neste período, segundo o autor:

Data de 1964 a inclusão da Umbanda no anuário Estatístico do IBGE, o que indica claramente o seu reconhecimento oficial. Segundo reportagem da revista Realidade de 31 de 1968 tal proeza teria sido obra da Confederação Nacional Espírita Umbandistas e dos Cultos Afro-Brasileiros, sediada no Rio de Janeiro e com pretensões, como seu nome indica, a constituir-se como órgão máximo de representação da Umbanda. Seu presidente era então o general reformado Mauro Rêgo Monteiro Porto (NEGRÃO, 1996, p.97).

Portanto, ao longo de sua trajetória, a CEU também possuía, por meio de suas lideranças, redes de sociabilidade com alguns militares, conforme vimos acima. Entretanto, as redes da CEU não se davam apenas com militares, mas também com políticos, entre os quais estava presente, Chagas Freitas (1914-1991), dono do jornal *O Dia*, que na época ocupava o

¹⁰³ Além das publicações umbandistas em jornais, e na indústria do rádio, na ditadura foi fundada a editora Eco, em 1964, no Rio de Janeiro. Essa editora se dedicava a publicação de trabalhos sobre Umbanda. Tancredo e Byron Torres de Freitas publicaram o livro “Umbanda: Guia Ritual para organização de Terreiros, em 1968 pela editora. Neste período, os centros passaram da jurisdição policial para uma civil. A umbanda teve várias festas, como o ritual de Iemanjá em 31 de dezembro, declarada festa nacional (CAPONE, 2009; NEGRÃO, 1996, p.97).

cargo de deputado da Guanabara, vindo a ocupar o papel de governador da Guanabara, em 1971 até 1975.

Essa relação não era algo novo na história da religião, pois Brown (1985) aponta que alguns políticos passaram a ver a religião enquanto um “grupo de interesse político¹⁰⁴”, desde o período democrático. Contudo, acreditamos que alguns destes políticos possuíam também vínculos religiosos com estes líderes, como parece ter sido o caso de Chagas Freitas, que foi apontado como um possível cliente religioso de Tancredo da Silva Pinto¹⁰⁵.

Desta forma, o pouco que pudemos analisar sobre a trajetória de Byron Torres de Freitas nos revela um pouco sobre a história da CEU, sua inserção social, e também, sobre parte da história da umbanda.

Byron, ao que parece, foi uma figura importante no desenvolvimento da CEU, pois além de ser um intelectual umbandista, escrevendo obras literárias sobre a religião, foi também líder federativo, conseguindo até mesmo participar do projeto de criação de um hospital voltado ao atendimento de filiados e não filiados de sua federação, que era aliada da CEU. A possibilidade de criação de um hospital de umbanda, durante a ditadura militar, demonstra como esses líderes umbandistas possuíam articulações com diferentes segmentos sociais, e também o esforço por parte deles em dar um reconhecimento oficial a religião ou, ao menos, ao seu segmento religioso.

Contudo, no esforço de legitimação social das federações de umbanda com um olhar mais “africanizado” para a religião frente ao campo religioso umbandista e também em sua relação com o Estado, essas lideranças umbandistas tiveram que construir redes com políticos, militares, além de se relacionarem com questões de seu tempo, como o crescimento da religião, o caráter assistencial que algumas federações acabaram ganhando, as mudanças políticas e a entrada de militares no campo religioso umbandista durante a ditadura militar brasileira.

Desta forma, ressaltamos à necessidade não pensarmos as religiões e o campo religioso enquanto “entidades fechadas”, pois as religiões não podem ser tomadas como “entidades fechadas”, mas como coisas que “vazam” e transbordam as suas superfícies (CAMURÇA, 2017, p.25). A CEU teve que se articular e se relacionar com diversos campos, ao longo de sua trajetória, como, por exemplo, o campo da imprensa, da política, o militar, o

¹⁰⁴ Além de Chagas Freitas, a CEU também possuía redes de sociabilidade com outros políticos, como Tenório Cavalcanti (1906-1987), que era dono do jornal *A Luta Democrática*.

¹⁰⁵ Apesar de não possuímos provas documentais que comprovem a mesma, é inegável a relação de proximidade entre Tancredo e Chagas Freitas, pois além da coluna de jornal escrita pelo então líder umbandista no jornal *O Dia*, Chagas foi convidado para ser patrono da CEUB, em 1968 por Tancredo da Silva Pinto (CARTA DE CHAGAS FREITAS, 1968).

religioso e porquê não o da saúde, conforme vimos acima. É interessante pensarmos também, a força que alguns segmentos umbandistas possuíam ao longo da década de 1950 e 1960, a ponto de conseguirem criar instituições voltadas para a religião no espaço público.

Além de Byron, outro membro fundador da CEU, em 1950, foi José Alcides, homem negro, que era colega de profissão de Tancredo, já que ambos eram compositores. Sobre José Alcides, infelizmente, não conseguimos obter muitas informações, apenas algo sobre a sua vida profissional e sobre algumas de suas relações com a confederação. Sabemos apenas, que José Alcides era compositor e negro, além de ser funcionário da prefeitura do Distrito Federal, no cargo de motorista em 1954 (O JORNAL, 1954, p.1¹⁰⁶). Ele foi motorista do então General Ângelo de Mendes de Moraes¹⁰⁷, que foi envolvido no escândalo junto a Carlos Lacerda (1914-1977)¹⁰⁸, no caso que ficou conhecido como “atentado da Rua Toneleros”, de 1954,

¹⁰⁶ *O Jornal*, 21/09/1954.

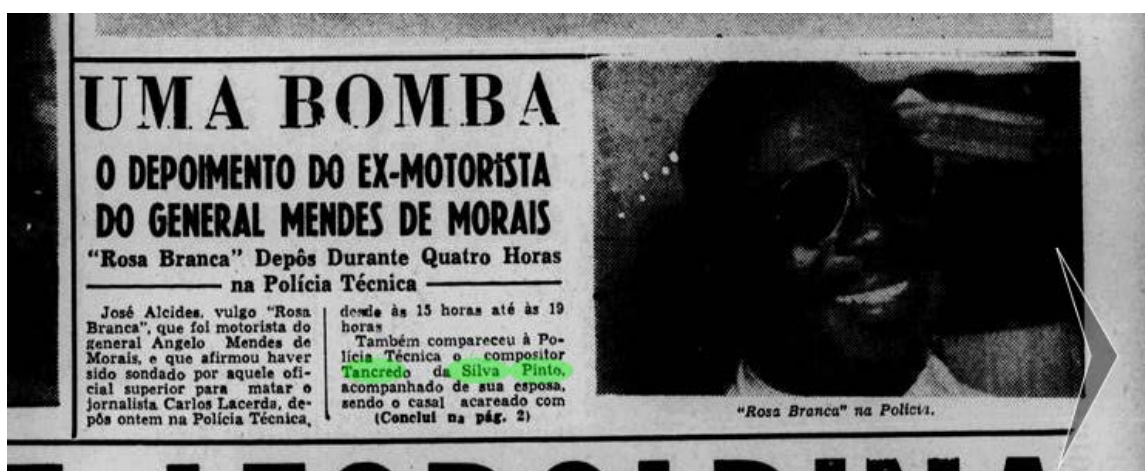
¹⁰⁷ Ângelo Mendes de Moraes nasceu no Rio de Janeiro, então Distrito Federal, no dia 17 de dezembro de 1894, filho de Antônio Mendes de Moraes e de Eugênia de Queirós Moraes. Ingressou na Escola Militar do Realengo (RJ) em maio de 1913, sendo declarado aspirante-a-oficial da arma de artilharia em abril de 1918. Promovido a general-de-divisão em agosto de 1946, em junho do ano seguinte foi nomeado prefeito do Distrito Federal pelo general Eurico Gaspar Dutra, empossado em janeiro de 1946 na presidência da República. Deixou a prefeitura em março de 1951, já no governo de Getúlio Vargas. Reintegrando-se às funções militares, foi promovido a general-de-exército em agosto de 1952. No mês seguinte assumiu a chefia do Departamento Geral de Administração do Exército, cargo que exerceu até abril de 1953. As críticas ao governo e as acusações de corrupção administrativa, movidas pela oposição desde o início da gestão de Vargas, intensificaram-se no decorrer de 1954, ano em que seriam realizadas as eleições para o Congresso e para o governo de 11 estados. No dia 5 de agosto, Carlos Lacerda, candidato à Câmara dos Deputados pelo Distrito Federal e principal nome da ofensiva oposicionista, foi ferido num atentado ocorrido na época - o chamado atentado da rua Toneleros- que resultou na morte do major-aviador Rubens Vaz, seu acompanhante na ocasião. Mendes de Moraes foi citado posteriormente por Gregório Fortunato – chefe da guarda pessoal de Getúlio e acusado de mentor do atentado-, em depoimento prestado na base área do Galeão, como principal mandante do crime. Sendo ele hierarquicamente superior ao coronel João Adil de Oliveira, responsável pelo inquérito policial-militar instaurado pela Aeronáutica, o inquérito foi remetido ao titular daquela pasta, brigadeiro Eduardo Gomes. Julgado mais tarde pelo Superior Tribunal Militar, o processo acabou por ser arquivado. Também em agosto de 1954, Mendes de Moraes participou das articulações militares que visavam a obter uma solução para a crise política do governo Vargas. Nos diversos encontros que se sucederam, ficou decidido que Vargas deveria ser afastado do poder com um pedido de licença, ou renunciando em favor do vice-presidente João Café Filho. Em setembro de 1954, Mendes de Moraes foi designado para a chefia do Departamento Técnico de Produção do Exército. Em novembro de 1955, participou do movimento militar liderado pelo general Henrique Teixeira Lott que visava, segundo seus promotores, barrar uma conspiração em preparo no governo e assegurar a posse do presidente eleito Juscelino Kubitschek. Faleceu em 1990 na cidade do Rio de Janeiro. (ABREU *et al*, 2001: 3875).

¹⁰⁸ Carlos Frederico Werneck de Lacerda nasceu na cidade do Rio de Janeiro, então Distrito Federal, em 30 de abril de 1914. Iniciou sua carreira profissional em 1929, escrevendo artigos para o *Diário de Notícias*. Em 1932 ingressou na Faculdade de Direito da Universidade do Rio de Janeiro, abandonando o curso em 1934, segundo registrou em seu livro *Depoimento*. Lacerda participou do grupo articulador da Aliança Nacional Libertadora (ANL), organização fundada em 1935 com o caráter de "frente popular", cujo programa, baseado na mobilização das massas, propunha a luta contra o integralismo, o imperialismo e o latifúndio. A ANL foi fechada no dia 11 de julho, por decreto do presidente Vargas, tendo sua sede, situada no Distrito Federal, lacrada dois dias depois. Em 10 de novembro de 1937 foi deflagrado o golpe que determinou o fechamento do Congresso Nacional e a abolição de todos os partidos políticos no país, instaurando o Estado Novo. Na ocasião Lacerda encontrava-se preso na Polícia Central, sendo posto em liberdade poucos dias depois por insuficiência de provas. A partir de 1938 dedicou-se às atividades jornalísticas. Seu rompimento com os comunistas ocorreu em 1939. O ano de 1945 seria marcado pela consolidação do processo de redemocratização do país. Ainda no início desse ano, Lacerda começou a trabalhar como *free-lancer* no *Correio da Manhã*, onde criou, em 1946, a seção intitulada "Na tribuna da imprensa". Em janeiro de 1947 foi eleito vereador pelo Distrito Federal na legenda da União Democrática

evento que acelerou a pressão sobre o governo Vargas em 1954, culminando, junto a outros fatores, no suicídio do presidente em 1954 (FERREIRA, 2014). Ao que parece, José Alcides acabou sendo inocentado no caso, apesar de ter afirmado, segundo o jornal, que o general Mendes de Moraes teria o sondado sobre a possibilidade dele executar Carlos Lacerda (A LUTA DEMOCRÁTICA, 1954, p.1¹⁰⁹). Posteriormente, o caso acabou sendo arquivado (ABREU *et al*, 2001).

José Alcides era conhecido como “Rosa Branca¹¹⁰”, ele ganhou certa notoriedade no episódio em que teve que depor na Polícia Técnica, no suposto atentado a Lacerda. Tancredo, inclusive, teria prestado depoimento no caso, sendo testemunha de seu colega¹¹¹ (Figura 3).

Figura 3 - Depoimento de José Alcides, em 1954.



Fonte: A Luta Democrática, 19/09/1954.

Apesar de não conseguirmos informações sobre o lugar de nascimento de José Alcides, a sua profissão pode nos ajudar a compreender parte do perfil de alguns membros que

Nacional (UDN). Em 1949 foi afastado do *Correio da Manhã*. Conservando, no entanto, o direito de usar o título de sua coluna, decidiu lançar um novo jornal com esse nome. Assim, em dezembro de 1949, fundou a *Tribuna da Imprensa* que, representando as principais propostas da UDN, viria a fazer oposição às forças políticas vinculadas ao getulismo[...] No início de 1959, começou a articular no interior da UDN a candidatura do ex-governador de São Paulo, Jânio Quadros, à presidência da República nas eleições fixadas para outubro do ano seguinte. Em artigos publicados na *Tribuna da Imprensa*, desenvolveu intensa campanha em favor de seu candidato tendo como eixo o combate ao governo Kubitschek, acusado de corrupto e responsável pela inflação e a alta do custo de vida em virtude dos gastos com a construção da nova capital em Brasília. Lacerda participou de forma assistemática da campanha eleitoral de Jânio, já que estava preocupado em articular sua própria candidatura ao governo do estado da Guanabara. Em 5 de dezembro de 1960 foi empossado como primeiro governador do recém-criado estado da Guanabara, iniciando de imediato a execução de uma ampla reforma administrativa. [...] A suspensão das eleições diretas para a presidência da República colocou um ponto final nas pretensões de Lacerda que, frustrado com o rumo dos acontecimentos, afastou-se do governo do estado da Guanabara em 4 de novembro de 1965. Faleceu em 1977, no Rio de Janeiro. (ABREU *et al*, 2001, p.2789).

¹⁰⁹ A *Luta Democrática*, 19/09/1954.

¹¹⁰ A expressão se refere à alcunha com que José Alcides era conhecido no campo da composição e da música.

¹¹¹ A *Luta Democrática*, 29/09/1954.

compunham a CEU nos anos de 1950. José Alcides além de motorista, era compositor, assim como Tancredo, e compôs com ele a canção “*General da Banda*”¹¹², em 1950¹¹³, junto de Sátiro de Melo¹¹⁴, escreveu também a canção “*Batuqueiro Novo*”¹¹⁵ com Tancredo da Silva Pinto e Raul Marques¹¹⁶ em 1951. Compôs o samba “*Agora é Tarde*”¹¹⁷, junto a Nelson Cavaquinho¹¹⁸, em 1953. Já em 1954, redigiu o “*samba do Galeão*”¹¹⁹. E, em 1956, por sua vez, criou o “*Ponto de São Jorge (Quem Mora na Lua)*”¹²⁰, junto a Tancredo da Silva Pinto. Produziu em 1957 a canção “*Mandrake*”¹²¹, junto a Biluca¹²². E, em 1971 José Alcides também compôs com Tancredo o “*Ponto para Ogum*”¹²³, no disco “*Faramim Yemanjá*”¹²⁴. Foi também compositor da canção “*Sou Eu*”¹²⁵, com Henricão¹²⁶.

¹¹² Segundo Tancredo da Silva Pinto em entrevista a Ornato José da Silva, “*General da Banda*” teria sido a canção que o teria permitido obter recursos financeiros para fundar a Confederação Espírita Umbandista (SILVA, 1983, p.7)

¹¹³ Música gravada pelo cantor Blecaute em 1950, em disco Odeon. Compositores: Sátiro de Melo, Tancredo Silva e José Alcides. Consultado em: <https://immub.org/>, no dia 19/05/2019.

¹¹⁴ Sátiro de Melo foi um compositor, arranjador e regente, nascido em 04 de março de 1900, em Cameté, na Paraíba. Compôs a canção: “*olhando o céu e vendo o mar*”, junto a Alberto Ribeiro, em 1935, além da canção “*General da Banda*”, junto a Tancredo Silva e José Alcides, em 1950. Disponível em: <https://www.pixinguinha.com.br/perfil/satiro-de-melo/>, consultado em 08/07/2019.

¹¹⁵ Música gravada pela cantora Linda Rodrigues em 1951, em disco 78 RPM, gravadora: Carnaval. Compositores: Tancredo da Silva Pinto, Raul Marques e José Alcides. Disponível em: <https://immub.org/>, consultado no dia 19/05/2019.

¹¹⁶ Raul Gonçalves Marques (1913-1991), nasceu no bairro da Saúde, onde desde cedo frequentava as rodas de samba. Considerado grande percussionista do samba urbano carioca (DICIONÁRIO CRAVO ALBIM). Disponível em: <http://dicionariompb.com.br/raul-marques/biografia>, consultado em 22/07/2019.

¹¹⁷ Música gravada por Trígêmeos Vocalistas, em 1953, em disco 78 RPM, gravadora: Odeon, catálogo: 13.92-a compositores: Nelson Cavaquinho e José Alcides. Disponível em: <https://immub.org/>, consultado no dia 19/05/2019.

¹¹⁸ Nelson Cavaquinho (1911-1986) foi compositor e instrumentista (cavaquinho e violão). Nasceu na Rua Mariz e Barros, no bairro da Tijuca, Rio de Janeiro. O pai, Brás Antônio da Silva, era contramestre da Banda da Polícia Militar e tocava tuba. A mãe, Maria Paula da Silva, foi lavadeira do Convento de Santa Teresa (DICIONÁRIO CRAVO ALBIM). Disponível em: <http://dicionariompb.com.br/nelson-cavaquinho/dados-artisticos>, consultado em 20/07/2019.

¹¹⁹ Música interpretada por Duo Maringá, em 1954, em disco analógico: 78 RPM. Composição de José Alcides e Tancredo da Silva Pinto. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital/>, consultado em 19/05/2019.

¹²⁰ Ponto de macumba do disco “*J. B de Carvalho e seus caboclos*”, gravadora: Musidisc, Catálogo: DL-1016. Composição de Tancredo da Silva Pinto e José Alcides. Disponível em: <https://immub.org/>, consultado em 19/05/2019.

¹²¹ Canção interpretada por Biluca, disco 78 RPM, gravadora: RCA Victor, catálogo: 80-1758-a. Composição de José Alcides e Biluca, 1957. Disponível em: <https://immub.org/>, consultada em 19/05/2019.

¹²² Não encontramos maiores informações sobre o compositor e interprete em questão.

¹²³ Composição de Tancredo da Silva pinto e José Alcides, do disco “*Faramim Yemanjá*” da Gravadora Copacabana Disco, 1971. Disponível em: <https://immub.org/>, consultado em 19/05/2019.

¹²⁴ O nome do disco se refere a uma saudação a Iemanjá no omolocô. Disponível em: <http://umbandarealalmir.blogspot.com/2016/06/o-mundo-do-omoloko.html>. Consultado em 08/06/2019.

¹²⁵ Composição de Henricão e José Alcides, gravadora Continental, catálogo: 15.857-a, 1980. Disponível em: <https://immub.org/>, consultado em 19/05/2019.

¹²⁶ Henrique Felipe da Costa (1908- 1984). Foi compositor e cantor. Autor do clássico “*Marambaia*”, em parceria com Rubens Campos, ficou esquecido pelo meio artístico no fim da vida, falecendo em 1984 (DICIONÁRIO CRAVO ALBIM). Disponível em: <http://dicionariompb.com.br/henricao/biografia>, consultado em 16/05/2019.

Em algumas de suas composições estão presentes e são divulgados diversas simbologias afro-religiosas, como exemplo temos: a canção “*general da banda*¹²⁷”, de 1950, que se refere ao orixá Ogum¹²⁸, o “*Ponto de São Jorge (Quem Mora na Lua)*”, que é um “ponto de macumba¹²⁹” produzido em homenagem a São Jorge, que é Ogum no sincretismo afro-brasileiro na umbanda, assim como o “*ponto de Ogum*”, de 1971. Desta forma, apesar de não possuímos provas documentais, podemos observar uma forte referência a Ogum nas composições de José Alcides, demonstrando certa proximidade entre o compositor e este orixá.

Portanto, a partir da figura de José Alcides, podemos entender que Tancredo não era o único compositor que fazia parte da instituição, pois outros compositores acabaram sendo membros da CEU. Por conseguinte, alguns membros da federação fundada por Tancredo circulavam, assim como ele, entre o campo da música e o da religião.

Sendo assim, apesar de não conseguirmos reunir material para abordar parte da trajetória de todos os membros que fundaram a CEU, assim como sobre todos os membros que a circularam, conseguimos, em certo sentido, entender parte da inserção social da instituição ao longo do presente item, a partir da trajetória de alguns dos seus filiados e frequentadores.

Pudemos observar que alguns de seus membros circulavam entre o mundo da música e o mundo da religião, conforme pudemos ver com os casos de José Alcides e do próprio Tancredo da Silva Pinto, o qual analisaremos a trajetória religiosa, mais minuciosamente, ao longo do capítulo 3. Outros de seus membros, apesar de não terem passagem pelo mundo da música, exerceram um papel importante no campo religioso afro-brasileiro, conforme parece ter sido o caso de Byron Torres de Freitas, que chegou a presidir duas federações de umbanda, escrevendo também colunas e livros sobre a religião, além de construir projetos para a umbanda em sua inserção no espaço público. Neste interim, também analisamos parte da trajetória da instituição, seus primeiros objetivos, seus serviços e tentamos entender como a CEU se constituiu ao longo da década de 1950. Desta forma, pudemos observar como os fundadores da federação tiveram que jogar os diferentes jogos e contextos que se colocaram em sua trajetória face aos diversos contextos sociais e políticos, conforme analisamos ao

¹²⁷ Segundo Alencar (1965) “*general da banda*” era uma batucada com todas as características de ponto de macumba que se ouvia pelas ruas, mormente nos ensaios pré-carnavalescos dos blocos avulsos, ao longo de 1950. A melodia era conhecida em alguns lugares do Estado do Rio, como saudação a Ogum (ALENCAR, 1965, p. 343).

¹²⁸ Orixá iorubano do ferro, patrono de todos os que habitualmente usam instrumentos ou ferramentas feitas deste material, como ferreiros, caçadores, guerreiros (LOPES, 2011, p.489).

¹²⁹ Cântico de cada orixá ou entidade com o qual os mesmos são evocados (CACCIATORE, 1977, p.225).

longo da história de atuação da instituição, tanto no período democrático (1946-1964), quanto na ditadura militar (1964-1985).

Também gostaríamos de destacar a ideia de associativismo negro presente entre os membros da instituição em sua trajetória (DOMINGUES, 2014). Contudo, a noção de associativismo da CEU ou CEUB, ao nosso ver, coaduna identidade negra com a noção de assistencialismo, que se deu com a construção de hospitais, a dimensão do registro na delegacia de polícia e no cartório, as alianças políticas, dentre outros aspectos, tão caros as federações de umbanda do período estudado e ressaltados por Birman (1985).

Dessa forma, analisaremos no próximo item como a CEU atuou num período de expansão para a religião, como se deu sua entrada para a imprensa, sua presença no espaço público, assim como seus diferentes projetos de codificação para a religião.

2.2 “Você Sabe o que é macumba?”¹³⁰: a atuação da Confederação Espírita Umbandista frente ao campo religioso umbandista

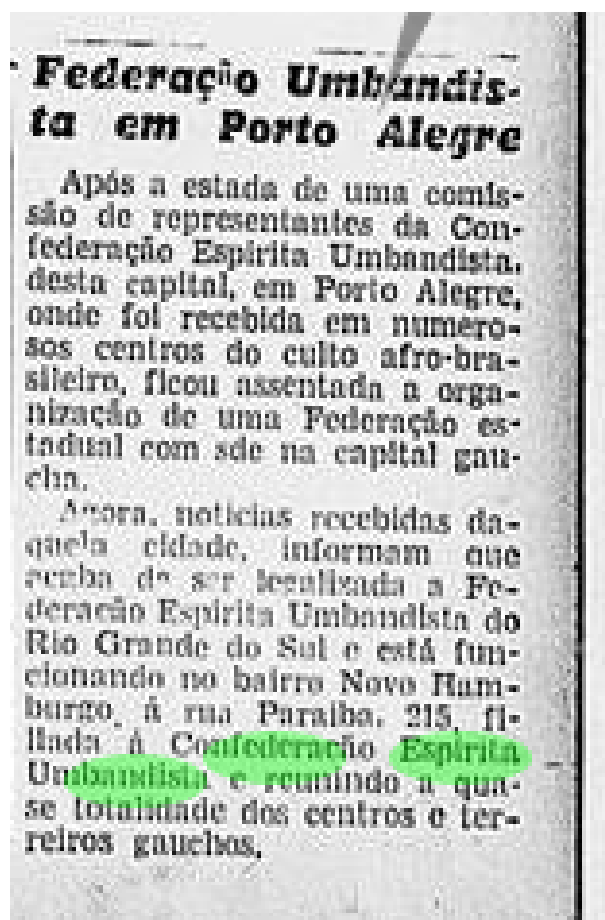
Conforme discutido anteriormente, com o fim do Estado Novo, a partir de 1945, a umbanda ou o movimento umbandista ganharam maior ressonância no Brasil. Neste processo as federações também se ampliaram, conseguindo se estabelecer em outros estados (BROWN, 1985).

Não obstante, o fim da repressão sistemática, não significaria o fim total da ameaça policial para os umbandistas em todos os estados do Brasil, conforme vimos acima. Entretanto, cabe ressaltar, que as interferências de interesses políticos atreladas às redes de sociabilidade, construídas pelos líderes umbandistas com políticos, acabaram desestimulando à repressão policial, ao menos no Sudeste (NEGRÃO, 1996, p.75). Além disso, soma-se o fato de que alguns líderes e adeptos das religiões afro-brasileiras passaram a ganhar espaços em meios de comunicação nesta época, como os jornais, programas de rádio, e nas editoras com a publicação de livros, por onde poderiam expor as suas diferentes concepções religiosas, reivindicando direitos para a religião.

¹³⁰ O título do item se refere a um evento no espaço público, organizado pela CEU em parceria com a Secretária de Turismo da Guanabara, que tinha como objetivo celebrar os 400 anos da cidade do Rio, em 1965. Publicado no jornal *Última Hora*, em 12/05/1965.

Portanto, a religião neste período adquiriu certa visibilidade em diferentes lugares do espaço público, seja em periódicos, programas de rádios, publicação de obras de cunho umbandista, ou com a fundação de federações em outros estados do Brasil, além de festejos públicos, sobre os quais falaremos adiante. Para a CEU não foi diferente, a instituição também se expandiu nesta fase, pois em uma nota do jornal *Diário da Noite* de 1953 (Figura 4), é noticiada a visita de uma comissão da Confederação a Porto Alegre, no Rio Grande do Sul (RS). Essa comissão teria passado por diferentes centros e casas dos cultos afro-brasileiros, tendo ajudado a organizar uma federação de umbanda naquele estado (DIÁRIO DA NOITE, 1953, p.12¹³¹).

Figura 4 - Fundação de uma federação filiada à Confederação Espírita Umbandista no Rio Grande do Sul



Fonte: Diário da Noite, 11/07/1953.

Portanto, teria sido criada em 1953, a “*Federação Espírita Umbandista do Rio Grande do Sul*”, no município de Novo Hamburgo. A instituição seria filiada à CEU, que

¹³¹ *Diário da Noite*, 11/07/1953.

teria entre seus objetivos iniciais, conforme discutimos no item anterior, a divulgação do “espiritismo de umbanda” em âmbito nacional, desde 1950, quando foi fundada por Tancredo da Silva Pinto e seus companheiros. Assim, ao que parece, umas das estratégias utilizadas pelas lideranças da confederação, para exercer um maior grau de influência junto à umbanda, foi a de fundação de federações de umbanda em outros estados do Brasil, que se configuravam enquanto federações estaduais e que eram filiadas à CEU¹³².

Desta forma, assim como a UEUB, fundada por Zélio de Moraes, a CEU, a partir da década de 1953, também se expandiu para outros estados brasileiros. Mas esse processo de crescimento, não impediu que a instituição passasse por questões complexas e conflituosas em sua relação com o Estado, pois segundo a nota, um dos motivos da institucionalização de uma federação de umbanda filiada à CEU no Rio Grande do Sul, teria ocorrido por conta da relação que alguns umbandistas do Sul vinham tendo com as autoridades policiais. Em outra nota do jornal *Diário da Noite*, também de 1953 é relatado na coluna “*Ronda Policial*”¹³³ que os umbandistas do Sul estariam tendo problemas com a polícia, apesar de não possuímos provas documentais para trabalhar melhor esta denúncia. Segundo a notícia:

Os Círculos Umbandistas de São Paulo, ora numa fase de renovação e maior desenvolvimento com a instalação de uma federação local, estão em debate com as autoridades policiais locais que, decididamente contrárias a religião dita afro-brasileira, não querem interpretar como devem o parágrafo 7º do artigo 141 da constituição de 18 de setembro de 1945, qual não precisamos transcrever. Assim, é que, segundo vem de ser divulgado a polícia paulista está investindo furiosamente contra as tendas umbandistas, depredando os templos, moveis e utensílios numa incrível profanação, causando alarme aos adeptos de Olorum. *No Rio Grande do Sul, também, a polícia embora sem praticar violências, está de orelha em pé e põe de quarentena, no setor, as petições de legalizações de centros e terreiros filiados. É preciso, portanto, fazer cessar a coação, em respeito à lei. E isto só pode ser por iniciativa da entidade competente, que é a Confederação Espírita Umbandista, levando junto ao conhecimento do Ministério da Justiça e pedindo providencias para que acabem as arbitrariedades policias contra aqueles que se acham protegidos pela lei em qualquer lugar do país* (DIÁRIO DA NOITE, 1953, p.6¹³⁴, grifo nosso).

A notícia ocupa a página policial do jornal, não tendo o seu autor divulgado. Mesmo assim, ela nos ajuda a entender que durante o período democrático, apesar da perseguição sistemática por parte da polícia ter sido interrompida, a mesma não teria cessado. Tal notícia denunciou batidas e ameaças policiais em terreiros de umbanda em São Paulo e a dificuldade

¹³² EM 1959, a instituição já teria federações e terreiros filiadas a ela nos estados do Rio Grande do Sul, Minas Gerais, São Paulo e Pernambuco (A LUTA DEMOCRÁTICA, 1959, p.1). Publicada em *A Luta Democrática*, 26/12/1959.

¹³³ *Diário da Noite*, 02/09/1953.

¹³⁴ *Diário da Noite*, 02/09/1953.

para o registro de terreiros, no Rio Grande do Sul, ainda em 1953. Infelizmente, não conseguimos outros dados que nos auxiliassem na análise da denúncia.

Ainda na mesma notícia, podemos observar que existia uma certa preocupação por parte dos umbandistas em garantir o respeito de seus direitos constitucionais, o que demonstra que os adeptos desses cultos não estavam a parte do que acontecia na sociedade, pois dialogavam e criavam estratégias de legitimação junto a sociedade e ao Estado (VIEIRA, 2010). Na nota é citado o artigo 141, que em seu sétimo parágrafo garantia a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos, salvo os que contrariassem a ordem pública e os bons costumes, além de garantir personalidade jurídica às associações religiosas (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1946)¹³⁵. Além disso, a nota demonstra como as federações de umbanda, no caso a CEU, estavam buscando atrair para si o papel de legítimas representante dos terreiros de umbanda face ao Estado, e queriam ter a umbanda reconhecida como religião (BIRMAN, 1983, 1985).

Nesse sentido, é importante lembrar que um dos principais problemas para os adeptos dos cultos afros brasileiros ao longo da história é a sua inclusão no campo estigmatizado da *magia*, em oposição ao domínio da *religião*, por conta disso há uma constante tentativa destes se representarem enquanto religião em todos os movimentos e grupos que se organizaram em federações (BIRMAN, 1985, p.87). Pois, sendo reconhecidos como religião, tais grupos teriam maiores possibilidades de mobilizar direitos constitucionais e jurídicos, como no caso do artigo 141 da Constituição Federal de 1946.

Possivelmente neste período, a instituição já possuía certa legitimidade social frente ao campo religioso. Pois, além da expansão para outros estados, temos também a entrada da instituição para a imprensa, que se deu de 1953 até o final da década de 1970 quando Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas começaram a escrever uma coluna, intitulada “*Dos Sacerdotes de Umbanda*”, junto ao jornal *O Dia*. Essa entrada pode ter aumentado o poder de propaganda e barganha da instituição, mesmo que o jornal só circulasse no Rio de Janeiro. A entrada na imprensa teria se dado, possivelmente, a partir das redes de sociabilidade estabelecida entre Tancredo e Chagas Freitas, que além de ser político era proprietário do jornal¹³⁶, sendo também apontado como cliente de Tancredo.

¹³⁵ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm, consultado em 11/04/2019.

¹³⁶ A relação de proximidade entre Chagas Freitas e Tancredo pode ser observada a partir da documentação do arquivo da CEUB. Em 1968, ou seja, 15 anos após a entrada dos líderes umbandistas para o jornal *O Dia*, Tancredo teria convidado o político para ser patrono da CEUB por meio de uma carta enviada a Chagas Freitas, que apesar de não poder comparecer ao evento, agradeceu ao convite do amigo, enviando o jornalista Waldomiro Teixeira para representá-lo (CARTA DE CHAGAS FREITAS, 1968). Quanto a relação de clientela entre

Portanto, na época em que a CEU começou a se expandir para outros estados do Brasil, Tancredo e Byron também iniciaram uma coluna semanal no jornal *O Dia*, por onde passaram a defender suas concepções religiosas.

Apesar das publicações sobre a autoria dos líderes e intelectuais da instituição ligadas a aspectos religiosos terem se iniciado ainda nos primeiros anos da década de 1950¹³⁷, conforme visto anteriormente, é somente a partir de 1953, que esses autores conseguiram espaço para divulgarem mais sistematicamente seus ideais sobre a umbanda, defendendo assim, uma concepção “africanizada” da religião.

Assim, a entrada de Tancredo e da CEU na imprensa viria a potencializar a divulgação de suas ideias, pois a coluna era publicada semanalmente. Desta forma, a primeira coluna assinada pelos dois sacerdotes foi publicada no dia 27 de Setembro de 1953, intitulada: “*Dos Sacerdotes de Umbanda*”, e assinada, respectivamente, por Tancredo e Byron, que são apresentados como o presidente da Confederação Espírita Umbandista e o presidente da Federação Espírita Umbandista do Estado do Rio de Janeiro, respectivamente. A primeira matéria publicada na coluna tinha o objetivo de divulgar as origens da religião umbandista. A umbanda aparece nesta matéria como resultado do encontro de diferentes nações africanas, tendo chegado ao Brasil através dos africanos escravizados, sofrendo também influências européias com o kardecismo e o catolicismo, ganhando, portanto, um tom sincrético. Por conseguinte, segundo os autores:

Muita gente desconhece a verdadeira origem da Umbanda. Vamos esclarecer para os leitores de O DIA este mistério. O que preocupa não só os estudiosos do assunto¹³⁸,

Chagas e Tancredo, apesar de não possuímos provas documentais para comprovar tal afirmação, alguns filhos de santo do líder umbandista, afirmam que Chagas Freitas era seu cliente no jogo de búzios.

¹³⁷ A primeira obra de Tancredo e Byron ligada à umbanda foi publicada em 1951, na forma do livro “Doutrina e Ritual de Umbanda”, sobre o qual tivemos acesso à quarta edição de 1970.

¹³⁸ Em uma matéria escrita por Byron Torres de Freitas, em 1963, no jornal *O Dia*, na coluna “*Dos cultos afro-brasileiros*”, intelectuais ligados às religiões afro-brasileiras, como Pierre Verger, Nina Rodrigues e Roger Bastide são citados e apropriados por Byron como referências do campo teórico. Estes intelectuais são mobilizados para validarem a concepção de uma umbanda enquanto uma religião negra, vinda da África para o Brasil, contra uma concepção religiosa de uma umbanda destituída de simbologias afro-religiosas. Byron afirma que: “os sociólogos estrangeiros são mais honestos do que os brasileiros, pois, segundo ele, existem sociólogos brasileiros famosos que consideram os cultos afro-brasileiros como simples manifestação do animismo, loucura” (O DIA, 1963, p.4). Uma possível referência a Nina Rodrigues e ao animismo fetichista. Byron chega a afirmar que, “admiramos a obra de Pierre Verger- “*Dieux D’ Afrique*”- em francês e a de um Roger Bastide “*Imagens do Nordeste místico*”. O líder umbandista cita essas obras e esses autores para argumentar a necessidade de a umbanda ser fiel a suas origens negras, e não falsa, conforme a umbanda praticada por aqueles que defendiam a “umbanda branca”, ao qual ele denomina de “falsos umbandistas”, categoria de acusação que era uma prática comum no campo umbandista. (O DIA, 1963, p.4). Portanto, em certo sentido, esses intelectuais umbandistas possuíam certo contato com esses pesquisadores que estudaram as religiões afro-brasileira, ao longo do século XX.

Disponível em:

http://acervosdigitais.cnfcp.gov.br/Recortes_de_Jornais&pesq=Byron%20torres%20de%20freitas, consultado em 09/07/2019. Publicado no jornal *O Dia*, 11/01/1963.

mas também os filhos das seitas. *A umbanda provém das antigas religiões africanas trazidas aqui pelos escravos. A palavra umbanda deriva do vocabulário angolense “banda”, quer dizer “país”, “terra”, “região”, “lugar” e “povo”; em consequência dos maus tratos sofridos, os escravos fugiam das senzalas e organizavam os quilombos, onde gozavam de liberdade e praticavam sua religião e seus costumes ancestrais sem receios dos feitores e dos capitães do mato. Ora na África havia muitas nações, umas mais atrasadas outras mais adiantadas... causava admiração o ritual dos iorubás.... nos quilombos predominavam os negros de Angola e a eles se juntaram os de Guiné e Luanda, de Banguela e do Congo, etc... Quando chegava um escravo fugido perguntavam : Qual a sua banda? Isto é, “De que nação você faz parte?”. Em breve as bandas ou nações se entederam no sentido do pacto religioso: Umbanda significa pois “unificação das bandas”, por isso que os sacerdotes do Omolocô, ritual de angola, entendem a linguagem falada pelos cultos afro-brasileiro; e com efeito, no vocabulário religioso Omolocô encontram-se palavras de quase todas as nações africanas. A umbanda de hoje sofre influência do sincretismo com o catolicismo e com o espiritismo de Kardec. Daí a correspondência observada entre os santos católicos e os orixás ou “bacucos” afro-brasileiros (O DIA, 1953, p.8¹³⁹, grifo nosso).*

Portanto, na primeira coluna publicada no jornal vemos o esforço por parte dos intelectuais em “construir uma tradição¹⁴⁰” e uma história de origem para a umbanda, enquanto uma religião antiga e trazida pelos negros advindos da África (HOBSBWAM e RANGER, 1997; CAPONE,2009). Portanto, sua construção de identidade cultural para a umbanda possui relação direta com a diáspora negra (HALL, 2013). Em sua narrativa, a religião ganharia um certo tom de “unificação” por parte de algumas etnias e nações africanas¹⁴¹ presentes no Brasil, que teriam se unificado e formado a mesma. A umbanda sofreria influências sincréticas no Brasil, do kardecismo e do catolicismo, que não é negada pelos intelectuais umbandistas, mesmo estes defendendo uma identidade mais próxima das religiões afro-brasileiras para a umbanda .

¹³⁹ *O Dia*, 27/09/1953.

¹⁴⁰ Na concepção de Hobsbawn (1997), “o termo “*tradição inventada*” se refere a um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível tenta-se estabelecer continuidade com o passado histórico apropriado” (HOBSBAWN e RANGER, 1997, p.09). Segundo Capone (2009), “não podemos pensar a tradição como um simples reservatório de ideias ou elementos culturais: ela é, antes de tudo, um modelo de interação social. E, por isso, “torna-se um dos principais instrumentos de construção de identidade, por meio da seleção de um número de determinadas características que ajudam a estabelecer fronteiras entre nós e os outros. O caráter interacional da tradição e seu uso estratégico na afirmação da identidade do grupo que a reclama contribuem para marcar sua especificidade como algo que não é dado, mas continuamente reinventado, sempre investido por novas significações” (CAPONE, 2009, p.259) Assim, ao longo de sua trajetória, podemos observar uma busca por parte dos intelectuais que representavam a CEU em construir uma tradição para a umbanda, tida em sua concepção enquanto advinda do omolocô, tendo sua origem em Angola, próxima, portanto, do candomblé angolano, mas com nomes e orixás do candomblé Ketu o que a conferiria, em suas intenções, um caráter antigo e mítico a religião.

¹⁴¹ Em sua aproximação com o candomblé, Tancredo e Byron utilizam a noção de “nação”, que se refere a uma divisão interna do candomblé. “O conceito perdeu sua conotação étnica e possui hoje um significado mais político que teológico. São “nações” de candomblé: Ketu, ijexá, jeje, efon, angola, congo, caboclo” (CAPONE, 2009, p.362).

Além disso, podemos observar, em certo sentido, um certo diálogo dos líderes e intelectuais umbandistas da CEU com os estudos afro-brasileiros do início do século XX, tais como o de Nina Rodrigues, Roger Bastide e de outros pesquisadores, que acabaram contribuindo para a consolidação de uma certa “tradição” dicotômica no universo afro-religioso, que se deu com a construção das noções de “pureza” e “degenerância”, conforme vimos acima (DANTAS, 1988;CAPONE,2009). Esta relação está, inclusive, na narrativa dos dois líderes umbandistas, pois os mesmos afirmam apenas o tom sincrético que a umbanda acabou adquirindo, mas a sua concepção de umbanda seria legítima e quem sabe “pura”. Lembrando que a relação de “pureza” e “impureza” está presente até os dias atuais nos cultos afro-brasileiros em diferentes regiões do Brasil, variando de lugar para lugar(CAPONE, 2009).

Segundo Dantas (1988), ao investigar a relação dos intelectuais com os cultos afro-brasileiros, em Laranjeiras, no Sergipe:

Retomando o mote de Nina Rodrigues de que o Jêje- nagô era a verdadeira religião, Artur Ramos vai voltar as origens para mostrar que na África religião e magia era unidas, mas no Brasil, sob pressão do branco as funções do feitiçeiro e agente religioso se dissociaram e desse modo os candomblés, sobretudo os mais africanizados, concentram-se nas atividades religiosas de prestação de culto aos orixás (Ramos, 1953, p.163). Essa ideia de o candomblé mais “puro” ser sobretudo religião por oposição a macumba, catimbó etc. voltados para a magia, vai ser retomado mais tarde e bastante desenvolvida por Roger Bastide. Mas nos anos trinta, sob a influência do movimento de valorização do africano e de sua herança cultural, ela foi bastante trabalhada servindo para orientar não so os estudos mas a prática dos intelectuais. Eses não se limitavam a observar, descrever e interpretar os cultos, deles participam às vezes como ogãs e tentavam intermediar as relações com a polícia (DANTAS, 1988, p.128).

No caso de Laranjeiras em Sergipe, Dantas (1988) observou que a “pureza nagô” era uma construção social, que é desconstruído pela autora ao longo de sua pesquisa. Assim, a autora repensou a “pureza nagô”, observando que os traços culturais que eram invocados para atesta-la eram dessemelhantes em diferentes regiões e diferentes cultos afro-brasileiros, do nordeste. O que era considerado “puro” em um estado ou culto, poderia ser considerado “impuro” em outra região ou culto, como nos casos de Bahia e Sergipe. Segundo a autora “a conclusão que se impunha era que havia também diferenças no acervo cultural de outros' terreiros "nagôs mais puros" do Nordeste, diferenças que, em alguns casos, diziam respeito a elementos tidos como nucleares no sistema de crença e valores dos grupos de culto, como, por exemplo, na incorporação de fiéis” (DANTAS, 1988, p.26).

Esse debate de “puro” e “Impuro”, também parece ter ocorrido no campo religioso umbandista, no Rio de Janeiro, conforme vimos. Assim, os dois intelectuais umbandistas

formadores da CEU queriam construir uma tradição africana e “pura” para a umbanda, que neste sentido, os diferenciava daqueles que viam a religião enquanto destituída de simbologias negras ou “degenerada”. Ou seja, estes pretendiam construir um ideal de “pureza” para a religião, parecido, em certo sentido, com o que havia ocorrido na Bahia, no século XX, conforme vimos acima. Para eles, quanto mais próximo do polo “africano” “mais pura” seria a umbanda. Ainda, como exemplo deste discurso, temos a matéria intitulada “*Linhas e Falanges*”, escrita por Tancredo e Byron, na coluna “*Dos Sacerdotes de Umbanda*”, publicada no dia 09 de setembro de 1954, onde argumentam que:

Sendo a Confederação Espírita Umbandista uma entidade fundada para reviver a tradição umbandista, é oportuno que se esclareça ao público sobre a origem da umbanda, que é uma religião antiga, professada pelos nossos antepassados africanos, que vieram para essa terra enganados e não apanhados a laço, conforme diz a História. Também há grande controvérsia a respeito da verdadeira origem da Umbanda. Elementos que se julgam entendidos em assuntos religiosos desconhecem por completo a nossa religião e alguns mesmo não escondem o seu desprezo, em virtude de haver sido trazida pelos escravos. Umbanda, meus caros leitores, quer dizer unificação das bandas ou das nações africanas. Foi criada pelos negros de Angola que praticavam o ritual Omolocô, tinha como Deus Supremo Zambi¹⁴² que, correspondente a Olorum Nagô. (O DIA, 1954, p.7¹⁴³, grifo nosso).

Portanto, podemos observar na coluna citada acima a apresentação e a defesa por parte dos intelectuais da CEU, da umbanda enquanto uma religião com origens africanas. Assim como o constructo anterior, mais uma vez, os intelectuais reforçam as origens negras da religião, reafirmando sua antiguidade, buscando assim nomear uma realidade¹⁴⁴ ou uma

¹⁴² Divindade suprema dos cultos de origem banta e da umbanda, correspondente ao iorubano Olorum e ao Deus católico. Origina-se do termo multilinguístico banto *Nzambi*, o “Ser Supremo” (LOPES, 2004, p.693).

¹⁴³ *O Dia*, 09/09/1954.

¹⁴⁴ Desta forma de acordo com Bourdieu (1999), “na luta simbólica pela produção do senso comum ou, mais precisamente, pelo monopólio do poder de nomeação legítima, como imposição social- isto é, explícita e pública- da visão legítima do mundo social, os agentes investem o capital simbólico que adquiriram nas lutas anteriores e, sobretudo todo o poder que detêm sobre as taxinomias instituídas, como os títulos. Assim, todas as estratégias simbólicas por meio das quais os agentes procuram impor a sua visão das divisões do mundo social e da sua posição nesse mundo, podem situar-se entre dois extremos: o insulto *idios logos*, pelo qual um simples particular tenta impor seu ponto de vista correndo o risco da reciprocidade; e a *nomeação oficial*, acto de imposição simbólica que tem a seu favor toda a força do coletivo, do consenso, do senso comum porque ela é operada por um mandatário do Estado, detentor do *monopólio da violência simbólica legítima*. De um lado, está o universo das perspectivas particulares, dos agentes singulares que, a partir do seu ponto de vista particular, da sua posição particular, produzem nomeações – deles mesmos e dos outros- particulares e interessada (sobrenome, alcunhas, insultos ou, no *limite*, acusações, calúnias, etc.) – e tanto mais ineficazes em se fazerem reconhecer, portanto, em exercer um efeito propriamente simbólico, quanto menos *autorizados* estão os seus autores, a título pessoal (*autoritas*) ou institucional (delegação) e quanto mais interessados estão em fazer reconhecer o ponto de vista que se esforçam por impor. Do outro lado, estão o ponto de vista autorizado de um agente autorizado, a título pessoal, como certo grande crítico, certo prefaciador de prestígio ou certo autor consagrado e, sobretudo o ponto de vista legítimo do porta-voz autorizado, do mandatário do Estado[...] ou o título que, como o título escolar, vale em todos os mercados e que, enquanto definição oficial da identidade oficial, subtrai os seus detentores à luta simbólica de todos contra todos, dando acerca dos agentes sociais a perspectiva autorizada, reconhecida de todos, universal” (BOURDIEU, 1999,p.146).

narrativa, que conferia uma história e uma tradição para a religião, a partir de um projeto de “reafricanização” da mesma (BOURDIEU, 1999). É importante destacar também que estes intelectuais se aproximam do candomblé, pois vão defender uma forma de culto que possui elementos semelhantes ao candomblé.

Além disso, os dois intelectuais umbandistas criticaram na coluna o preconceito e o racismo¹⁴⁵ por parte daqueles que viam a África e seus contatos com a religião de maneira pejorativa, uma possível menção a UEUB e a seus líderes. A religião no Brasil, para eles, se daria com a unificação das nações africanas, ou seja, ela se daria a partir da memória da escravidão e da diáspora negra (HALL, 2013). Ela teria sido criada a partir do ritual omolocô, portanto, seria chamada de “umbanda omolocô” (PINTO e FREITAS, 1963).

Portanto, Tancredo e Byron vão ao espaço público, por meio da imprensa, defender uma concepção “africanizada” de umbanda. Desta forma, acreditamos que a esfera pública não pode ser interpretada como um espaço vazio, “mas deve ser tratada como um fluxo de interações discursivas que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças de falantes e ouvintes” (MONTERO, 2012, p176). Para isso, destacamos a noção de controvérsia públicas, tal como mobilizada por Montero (2012), pois, quando os agentes religiosos precisam agir publicamente, estes precisam aprender a semântica e os jogos de cada situação específica (MONTERO, 2012).

Assim, apesar de que quando são consideradas “tradições culturais”, os ritos africanos são mais facilmente incorporados às imagens de identidade nacional do que quando são tratados como “ritos religiosos” (MONTERO, 2012, p.176), o que não parece ter abalado ou diminuído o esforço de Tancredo e Byron em seu processo de construção de uma identidade cultural negra para religião.

Portanto, não podemos esquecer a importância dos discursos de identidades culturais negras diante do racismo, mesmo que essa busca de uma tradição procure construir uma

¹⁴⁵ Segundo Kilomba (2019) o racismo é uma realidade violenta. Por séculos, ele tem sido fundamental para o fazer político da Europa, e também do Brasil, começando com os projetos europeus de escravização, colonização, e para a atual “Fortaleza Europa”. No entanto, o racismo é muitas vezes, visto como um fenômeno periférico, marginal aos padrões essenciais de desenvolvimento da vida social e política e de alguma forma “localizado na superfície de outras coisas”, como uma “camada de tinta”, que pode ser “removida” facilmente. Essa imagem da “camada de tinta” ilustra a fantasia predominante de que o racismo é “algo” nas estruturas da relação, mas não um determinante dessas relações. De modo tendencioso, o racismo é visto apenas como uma “coisa” externa, uma “coisa” do passado, algo localizado nas margens e não no centro. Contudo, o racismo é uma constante. Nele, estão presentes: 1º -a construção da diferença, onde a pessoa é vista como diferente devido a sua origem racial ou pertença religiosa; 2º essas diferenças são construídas sendo ligadas a valores hierárquicos, não só o indivíduo negro é visto como “diferente”, mas essa diferença também é articulada através do estigma, da desonra, da inferioridade, e esses valores acabam sendo naturalizados; 3º- o racismo inclui a dimensão do poder, pois estes valores são acompanhados pelo poder construído historicamente. E, neste sentido, o racismo é a supremacia branca, onde outros grupos raciais não podem ser racistas nem peformar o racismo, pois não possuem este poder. O racismo pode ser estrutural, institucional e cotidiano (KILOMBA, 2019, p. 71-93).

identidade essencialista, baseada em uma África mítica, que não existe na prática (HALL, 2013; CAPONE, 2009; GILROY, 2012). As identidades são híbridas e múltiplas, construídas dentro de discursos históricos, de maneira estratégica e posicional¹⁴⁶ (HALL, 2000, 2013). Contudo, assim como no caso de construção de “identidade cultural na situação da diáspora caribenha, trabalhada por Hall (2013), consideramos a importância de retrabalhar a África como um importante elemento subversivo na política cultural mobilizada pelos membros e líderes das religiões afro-brasileiras, no nosso caso, a umbanda com a CEU. Assim, a África vive não apenas nas palavras, ou na língua religiosa, mesmo sendo essas religiões construídas no Brasil a partir de referências em cultos africanos, mas também vive na música, nos padrões rítmicos (HALL, 2013, p.44). Segundo Hall (2013):

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco “continentes” diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna e devastadora. A “África” que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada e retrabalhada na fornalha do panelão colonial. Igualmente significativa, então, é a forma como essa “África” fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalha-las de formas e padrões culturais novos e distintos (HALL, 2013, p.44).

Apesar de termos ciência de que a realidade dos cultos afro-brasileiros é mais complexa do que um ideal de “pureza”, sendo na verdade uma constante fluidez em um *continuum religioso*, que perpassa as diferentes modalidades destes cultos (CAMARGO, 1961; CAPONE, 2009; CAMURÇA, 2017), não podemos deixar de destacar que, ao longo de sua trajetória, ao menos no nível do discurso, a CEU e seus líderes formadores tentaram defender uma concepção de religião alternativa e contrária àquela apresentada pela UEUB. Ou seja, “a umbanda branca”, procurando ao invés desta, positivar a relação entre a umbanda e as demais religiões afro-brasileiras, mesmo sofrendo influências do espiritismo, conforme vimos ao longo do item anterior.

¹⁴⁶ Cabe lembrar que Stuart Hall (2000, 2013), ao discutir o conceito de identidade cultural, argumenta que seu conceito “não é, portanto, um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional” (HALL, 2000, p.108). Na concepção de Hall, mais especificamente a partir do que o autor chama de “modernidade tardia”, ocorreu um “descentramento” do sujeito do Iluminismo que era visto, antes, como tendo uma identidade fixa e estável, mas que a partir da modernidade tardia, passa a ter identidades abertas, fragmentadas e contraditórias, características do sujeito pós-moderno (HALL, 2013, P.48) Assim, as identidades culturais são construídas dentro de discursos, sendo elas produzidas em “locais históricos específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas” (HALL, 2013, P.108). As identidades seriam sempre incompletas e em constante processo de formação, estando ligadas continuamente às modalidades de poder (HALL, 2013, p.109).

Esse discurso pode ter sido potencializado com a entrada desses intelectuais no campo da imprensa, por meio de suas redes com políticos e outras lideranças afro-brasileiras, o que pode ter contribuído para dar visibilidade social a instituição. Assim, não podemos negar a importância da confederação e de seus intelectuais ao tentarem construir uma tradição e, por conseguinte, uma identidade cultural para a religião, levando suas concepções a ocuparem diferentes lugares no espaço público.

Mas, ao ser proposto essa identidade cultural, esses intelectuais dirigiram críticas às outras concepções de umbanda, ainda que diferentes das suas, com o objetivo de nomear uma realidade para a religião (BOURDIEU, 1999), pois segundo eles:

Hoje, entretanto, uma vasta onda de mistificação invadiu a Umbanda. Criaram, os intrusos, uma Umbanda Branca, uma Umbanda Mista, modificaram o ritual sagrado. E pior, sob o ponto de vista espiritual, introduziram comercialismo na seita. Escritores improvisadores publicaram livros cheios de erros e fantasias, servindo a Umbanda de capa a atividades inteiramente comerciais. Para completar a mistificação, pessoas que nada conhecem dos mistérios da Umbanda, que nunca foram sacerdotes, que nunca fizeram “cabeça”, abriram centros e tendas, montaram consultórios luxuosos, onde os clientes são atendidos mediante fichas numeradas. Nesses centros, os verdadeiros umbandistas não são bem recebidos, pois lhes vedam a entrada com estas palavras – “isto aqui não é macumba, é Umbanda. O senhor está acostumado com baixo espiritismo”. Vendem remédio exercendo a medicina ilegal. É claro que a autoridade civil não está preparada para distinguir a verdade da mistificação. [...] Por inspiração do orixá, nasceu a Confederação Espírita Umbandista que não tem pressa em sua missão e vai fundado Federações Estaduais filiadas e esclarecendo aos umbandistas sinceros que estavam iludidos pelos mistificadores (O DIA, 1954, p.7¹⁴⁷, grifo nosso).

Assim, neste trecho da coluna, se torna latente a crítica de Tancredo e Byron dirigidas aos defensores e praticantes da “umbanda branca” e também da ideia de uma umbanda, denominada “mista”. Os praticantes destes tipos de umbanda, são tidos pelos dois umbandistas como “pessoas que nada sabiam sobre a religião”, pois nem teriam passado pela “feitura de cabeça”¹⁴⁸ e que, apesar disso, teriam alterado de maneira errônea a perspectiva sagrada da umbanda (O DIA, 1954, p.7). Por fim, os umbadistas afirmam a necessidade da Confederação em seu trabalho de esclarecimento sobre a umbanda, visto que as autoridades civis, ou seja, o Estado, não poderia identificar os “mistificadores” presentes na religião.

Cabe reinteirar que as federações de umbanda, dentre elas, a UEUB e a CEU, assim como outras, não buscaram somente garantir a liberdade e a legitimidade do culto umbandista, pois, ao longo de sua história algumas destas intuições procuraram trazer para si o papel de representar, e por consequência, legitimar a umbanda e seus adeptos frente ao Estado. Essas

¹⁴⁷ *O Dia*, 09/09/1954.

¹⁴⁸ Preparação ritual para servir de suporte ao orixá, para ser sacerdote ou sacerdotisa da divindade. (CACCIATORE, 1977, p.128)

federações tentaram ter o papel de separar a “verdadeira” e a “falsa umbanda”, isto é, separar o joio do trigo, o que demonstra sua relação complexa com o campo religioso (BIRMAN, 1985). Logo, alguns líderes federativos queriam exercer um papel de braço religioso e jurídico do Estado frente a religião, que apesar das diversas tentativas, não chegou a ser permitido pelo Estado (BIRMAN, 1985). Assim, podemos observar na matéria citada acima, como a CEU queria ter o papel de institucionalizar e doutrinar a umbanda, tal como foi tentado pela UEUB ao longo do Primeiro Congresso de Umbanda em 1941.

Portanto, acreditamos que paralelamente a um movimento de expansão da religião, no sudeste, que teria se iniciado no período democrático brasileiro, existiu também um movimento de disputa travado por alguns líderes federativos em torno da primazia sobre o campo religioso umbandista, principalmente a nível federativo e em torno das federações que possuíam projetos religiosos diferentes voltados para a umbanda, como parece ter sido o caso da CEU e da UEUB (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985, OLIVEIRA, 2007; ISAIA 1999).

Sendo assim, acreditamos que existia um esforço em torno de uma luta simbólica pelo monopólio da nomeação sobre o que seria a umbanda de fato, travada por líderes federativos em sua relação com o Estado (BOURDIEU, 1999). Cabe lembrar que as federações de umbanda tentaram, por diferentes modos, se tornar canais de comunicação legítimos entre a religião e o Estado, procurando, cada qual ao seu modo, institucionalizarem e doutrinarem a religião, e em alguns casos, exercendo papéis contraditórios, pois ao mesmo tempo em que tentavam ser reconhecidas enquanto braços legítimos do Estado frente aos adeptos umbandistas, também procuravam garantir a liberdade religiosa para os seus filiados (BIRMAN, 1985).

Na matéria redigida por Tancredo e Byron, chega-se a afirmar que as autoridades civis não estariam prontas para distinguir a verdadeira umbanda das mistificações, isto é, “falsa umbanda” cabendo tal papel a CEU, que portanto, estaria se expandido também para outros estados, procurando “livrar os umbandistas” das ilusões presentes na religião com os chamados “mistificadores” (O DIA, 1954, p.7¹⁴⁹).

Por meio de suas lideranças, a instituição queria se colocar como intermediária legítima na relação entre a umbanda e o Estado, reivindicado poder em forma de reconhecimento pelo governo, a fim de separar misfificadores e umbandistas. Essa

¹⁴⁹ *O Dia*, 09/09/1954.

argumentação pode ser reforçada a partir dos muitos projetos de codificação da umbanda¹⁵⁰, que foram propostos pela instituição, em sua trajetória.

Além de requerer o papel de representar a religião e assim possuir o poder de doutrinar, outra questão que nos chama a atenção na matéria é a forma como a CEU, por meio de suas lideranças, pareceu interagir com categorias que eram utilizadas pelo Estado e por suas autoridades para criminalizarem as “religiões mediúnicas”, pois podemos observar na nota em questão, expressões como “medicina ilegal”, “baixo espiritismo”, e “mistificações”, que eram termos e argumentos presentes nos códigos penais de 1890 e 1940, e utilizadas para punir práticas rituais afro-brasileiras, que assim eram enquadradas na seção de crimes contra a saúde pública (BIRMAN, 1985).

De acordo com Birman (1985), essas instituições religiosas acabavam tendo um papel complexo em sua atuação no campo afro-brasileiro. Desse modo, a partir de um triplo movimento, as federações de umbanda¹⁵¹: 1) aceitavam os critérios da elite, distinguindo “falsos” de “verdadeiros” umbandistas; 2) usavam esse critério para classificar os diferentes grupos que compunham o campo umbandista em um processo de concorrência por melhores

¹⁵⁰ A CEU por ser uma federação que possuía alguns projetos religiosos para a umbanda passou a formular projetos de codificação para a religião a partir de 1961, pois neste ano, foi criada e formulada a “*Carta Sinódica*”, que teria tido sua criação proposta no Segundo Congresso de Umbanda, do qual a instituição fez parte, em 1961. Segundo Sampaio (2007) “em 1961 foi realizado o “II Congresso Nacional de Umbanda” no Rio de Janeiro, acompanhado por congressos regionais, como o paulista, por exemplo. Neste congresso verificou-se até mesmo a presença do bispo Dom José Aires da Cruz, da igreja católica brasileira, além de vários líderes umbandistas vindos de diversos estado do país. A cerimônia de encerramento do congresso contou com a banda de música da polícia militar do, na época, Estado da Guanabara, com discursos que homenagearam ao presidente da República, ao governador do Estado e a imprensa, haja vista que o congresso foi realizado nas dependências da Associação Brasileira de Imprensa (SAMPAIO, 2007, p.28).” Neste evento teria sido proposta uma “Carta Sinódica da Umbanda”, que deveria ser formulada por uma comissão responsável e apresentada em outro congresso no Sul, em 1962. Esta carta tinha o objetivo de doutrinar a religião. Por sua vez, em 1965 temos o “*Oborne do Brasil*”, que seria um código de ética para gerir e disciplinar os cultos afro-ameríndios- brasileiros. E, em 1975, temos o “*Supremo Conselho Sacerdotal dos Cultos Afro-Brasileiros*”, que queria se constituir como órgão doutrinador, disciplinador dos cultos afro-brasileiros em todo território Nacional (ESTATUTO DO SUPREMO CONSELHO SACERDOTAL DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS, 1973, p.1). Apesar desses projetos não serem acatados pelo Estado e não surtirem efeito frente aos umbandistas, eles demonstram que a instituição possuía planos religiosos voltados para a umbanda e queria nomear uma realidade para a religião (BOURDIEU, 1999). Os projetos de codificação não foram apenas tentados pela CEU, pois a UEUB também os formulou ao longo de sua história, pelo menos, desde o primeiro congresso de umbanda, de 1941.

¹⁵¹ Acreditamos que assim como ocorreu com o “espiritismo” kardecista, e com a Federação Espírita Brasileira, onde os discursos do campo jurídico e médico interagiram com as diferentes estratégias empreendidas pelos líderes federativos e acabaram moldando parte de seus discursos voltados para a religião (GIUMBELLI, 1997). Assim, a Federação Espírita Brasileira, se formou tendo que dialogar e criar estratégias, assumindo posições em face de diferentes discursos acusatórios, que eram dirigidos aos espíritas, ao longo do século XIX e início do XX, e que acabaram contribuindo para a sua formação, como no caso do discurso médico e jurídico (GIUMBELLI, 1997). Desta forma, a partir de diferentes estratégias, o espiritismo teria construído o seu lugar na sociedade brasileira. “Este teria se subordinado ao monopólio de cura conquistado pela medicina e se aliado ao poder policial para garantir, no campo “religioso”, seu papel privilegiado em relação ao *baixo espiritismo*, à *macumba*, ao *candomblé*, ou seja, aos cultos de *origem africana* em geral” (BIRMAN, 1997, p.232). Guardando suas diferenças, essa relação pode ter atingido o campo religioso umbandista, ao menos, em sua dimensão federativa e em sua relação com o Estado.

posições no campo; 3) passaram a negociar com a sociedade o lugar de cada terreiro (como religião ou como “caso de polícia”) (BIRMAN, 1985, p.91). Assim, o “falso umbandista” seria inserido diretamente na categoria de *perigo social* (BIRMAN, 1985, p.91). Portanto, acreditamos que, a junção de fronteiras religiosas com fronteiras legais passa a ser um objetivo almejado por algumas federações de umbanda, como no caso, a CEU (BIRMAN, 1985, p.92).

Todavia, ao tentarem posicionar a CEU enquanto legítima representante do campo umbandista e ao buscarem nomear uma religião para a religião, essa concepção de umbanda, ou seja, mais identificada com as religiões afro-brasileiras, propagada pela instituição por meio de seus intelectuais, não foi amplamente aceita pelo campo religioso umbandista, e não tardou a encontrar resistência junto ao mesmo. Assim, cabe lembrar que a UEUB, responsável por organizar o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, de 1941, fundou o *jornal de Umbanda* em 1947, conforme abordamos no capítulo anterior.

Este jornal tinha como objetivo ser o “órgão noticioso e doutrinador” da instituição (BROWN, 1985). Neste periódico, que circulava uma vez por mês, eram expostas notícias referentes a União. No jornal existia uma coluna mensal, denominada: “*O que os Outros Dizem de Nós*”, que era redigida pelo então jornalista Lourenço Velho¹⁵². Na Coluna, eram noticiados assuntos sobre outros jornais e intelectuais que se referiam a umbanda e que eram, por conseguinte, comentados pelo então jornalista. A coluna dividia espaço com outras notícias sobre a União. A partir de 1954, ou seja, um ano depois de Tancredo e Byron terem começado a escrever a sua coluna sobre a umbanda no jornal *O Dia*, notamos certa crítica empreendida pelo então jornalista, Lourenço Velho, aos dois representantes da CEU.

Assim sendo, em março de 1954, temos a primeira crítica dirigida a Tancredo e Byron escrita por Lourenço Velho. Segundo a nota publicada na coluna:

O Dia continua semanalmente a publicar as entrevistas de Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas. Se não fosse o título que eles deram a sua organização—Confederação e Federação Espírita Umbandista, nada teríamos a contraditá-los, pois são elementos muito capazes e conhecedores profundos do “Candomblé” termo que no nosso fraco entender deveria substituir o Umbandista no nome de suas organizações, a fim de evitar confusões, porque Umbanda é coisa diferente e as práticas umbandistas, filosofia, a mitologia e os objetivos, como frisamos em artigo de autoria do diretor deste jornal, neste número publicado na primeira página, Umbanda não é Candomblé (JORNAL DE UMBANDA, 1954, p.1¹⁵³).

¹⁵² Sobre Lourenço Velho não conseguimos maiores informações, só sabemos que o mesmo redigiu de 1951 até década de 1960 a coluna: “*O que os outros dizem de nós*” no *jornal de Umbanda*.

¹⁵³ *Jornal de Umbanda*, março de 1954.

Nesta primeira nota podemos observar uma tentativa por parte de Lourenço Velho em deslegitimar tanto a atuação de Tancredo como a de Byron e seu discurso frente à umbanda, colocando os mesmos na categoria de “falsos umbandistas”, sendo ambos identificados como candomblecistas, marcando assim uma linha ou fronteira entre a

umbanda e o candomblé. Portanto, a ideia de “umbanda branca” defendida pela UEUB, era incompatível, em certos momentos, com uma umbanda mais “africanizada”, como era o caso da CEU.

Ainda, em junho de 1954, antes mesmo da coluna escrita por Tancredo e Byron, citada anteriormente ser publicada, temos outra crítica de Lourenço dirigida a Tancredo, na qual o mesmo escreveu :

O Dia continua a publicar suas reportagens sobre a pseudo-Umbanda do Sr. Tancredo da Silva Pinto, que meteu na cabeça que é o único entendido de umbanda. Está fazendo o mesmo que a Eclética que chama a todos de africanistas, só que o Sr. Tancredo chama a todos de kardecistas e que só ele detém o segredo da verdadeira umbanda. Isso não nos interessa, pode fazer todas as afirmativas, mas faça o favor de parar com suas insinuações malévolas contra a União. O nosso diretor não lhe dará as cartas de uma polêmica. O conceito de sua Confederação não poder ser comparado com a União, mas há lugar para todos viverem em paz e fraternidade. (JORNAL DE UMBANDA, 1954, p.1¹⁵⁴).

Desta forma, podemos observar que assim como praticado pela CEU, na coluna escrita por Tancredo e Byron e citada anteriormente, existiu uma certa tentativa por parte de Lourenço Velho e, conseqüentemente, da UEUB em nomear uma realidade para a umbanda. Demarcando o que seria de fato a religião, e que era diferente, ao menos no nível do discurso, da prática defendida por Tancredo, que na concepção de Lourenço, seria mais próxima do candomblé e não da umbanda. Já para o jornalista, a umbanda deveria ser mais próxima do kardecismo e do catolicismo, destituída de simbologias afro-religiosas. Portanto, Tancredo é colocado na categoria de “falso” ou “pseudo” umbandista por parte dos intelectuais da UEUB. Esse debate demonstra também as questões raciais presentes nesses embates.

Assim, mais uma vez, podemos perceber a presença do triplo movimento das federações de umbanda, apresentado por Birman (1985) anteriormente, sobre o qual as federações investiram em se tornarem legítimas representantes do Estado frente a religião, e acabavam utilizando categorias empreendidas pelo Estado em seu processo de criminalização das religiões afro-brasileiras, para também classificarem e separem os “falsos” de verdadeiros umbandistas, ou seja, mobilizam essas categorias para classificarm seus concorrentes no campo religioso. Assim, o sentido de “falso” ou o “verdadeiro” umbandista poderia variar

¹⁵⁴ *Jornal de Umbanda*, julho de 1954.

de federação para federação ou de centro para centro, pois conforme vimos, para Tancredo e Byron da CEU, “a umbanda branca” não seria umbanda e, por sua vez, para a UEUB, por meio da coluna de Lourenço, citada anteriormente, a umbanda divulgada por Tancredo e Byron seria uma “pseudo” ou “falsa” umbanda. Portanto, o significado de “verdadeiro” ou “falso” umbandista variava de acordo o grupo ou federação que estivesse delimitando tal categoria para se legitimar socialmente. O que demonstra que não tínhamos uma umbanda, mas várias umbandas, defendidas em diferentes projetos.

Sendo assim, ao longo da trajetória da CEU, em sua inserção junto ao campo religioso umbandista, acabou ocorrendo uma disputa entre ela e a UEUB em torno da primazia e do monopólio de representação legítima da umbanda, que deveria ser seguida pelos terreiros e seus adeptos. Esse debate ocorreu também na tentativa de nomearem uma realidade para a religião, que se mostrou nos projetos de codificação da religião, empreendidos pelas instituições, e também na imprensa, mais especificamente, a partir de 1954¹⁵⁵, o que demonstra que algumas federações¹⁵⁶ tinham pontos de vista conflituosos em torno do que seria religião¹⁵⁷.

Nesse sentido, em sua trajetória e a partir dos espaços que conseguiram conquistar, por meio de suas redes junto à imprensa, a CEU começou a divulgar de maneira mais sistemática a umbanda omolocô a partir do momento em que Tancredo e Byron começaram a escrever sua coluna semanal no jornal *o Dia*, em 1953, momento em que a instituição também se expandiu para outros estados federativos e se mostrou no espaço público. Em seus discursos, além de defenderem e construírem uma identidade africana para a umbanda, os líderes umbandistas acabaram disputando o campo religioso com intelectuais da UEUB.

Esse embate pelo campo religioso com a UEUB teria durado até o ano de 1956, quando as principais federações de umbanda se juntaram, dentre elas, a CEU e a UEUB. Essa aliança teria se dado, basicamente, por conta de interesses políticos. Outro ponto que contribuiu para essa junção foi o fato de que desde 1952, a Igreja, talvez influenciada pelo

¹⁵⁵ Esse debate passa a ser noticiado a partir de 1954 e prossegue até pelo menos, 1955. Em 1956, devido a interesses políticos, essas instituições se juntaram em um órgão denominado *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*, que existiu até o início da década de 1960 (BROWN, 1985). Contudo, ao longo das produções literárias de Tancredo, ainda nos 60, observamos uma forte crítica a um caráter nacional da umbanda (PINTO e FREITAS, 1968).

¹⁵⁶ Assim, cabe lembrar que, apesar de as federações não conseguirem se legitimar como instituições hierarquicamente superiores aos umbandistas, elas até conseguiram gozar de certa influência junto aos adeptos da religião, construindo um maior grau de identidade entre os mesmos (BROWN, 1985, p.23).

¹⁵⁷ “A umbanda, portanto, começou a se organizar torno de dois polos opostos: um formado pela umbanda “branca”, influenciada pelo kardecismo, e outro, pela “umbanda omolocô”, que buscava uma maior aproximação com os cultos afro-brasileiros, tendo os terreiros de umbanda se distribuindo ao longo desse “*continuum*”, que ia de uma forma branca a uma forma africana” (CAPONE, 2009, p. 134).

resultado do censo religioso de 1950, o qual apresentou que o catolicismo estava “perdendo espaço ou fiéis” para o protestantismo e para o espiritismo, passou a investir, por meio de seus intelectuais, contra essas religiões no campo religioso, em especial, as chamadas religiões mediúnicas, dentre elas, o espiritismo e também a umbanda (BROWN, 1985, p.31; SÁ JUNIOR, 2004). Segundo Sampaio (2007) “foi justamente o processo de “descatolicização” do Brasil que fez a Igreja tomar o lugar do Estado no combate as religiões afro-brasileiras, em especial, a umbanda a partir da década de 50” (SAMPAIO, 2007, p.26).

Desta forma, a Igreja, a partir da década de 1950, passou a organizar, por meio da Comissão Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), uma campanha nacional contra as religiões mediúnicas, dentre as quais estavam a umbanda. Campanha esta que durou até a década de 1960, momento em que ocorreu o Concílio Vaticano Segundo¹⁵⁸ (BROWN, 1985, p.31).

Sampaio (2007) salienta que a igreja dos anos 40 era tida como a Igreja da “*neocristandade*”, período que teve seu apogeu entre 1930 e 1945, nele, a mesma estava preocupada em influenciar sistemas educacionais, em manter a moralidade católica no seio da sociedade, “pois a Igreja não pertencia ao mundo, mas estava no ‘mundo profano’” (SAMPAIO, 2007, p.47). Neste ponto, a Igreja passou a se empenhar em rejeitar o mundo secular e seus “ismos”, como o protestantismo, espiritismo, comunismo, materialismo, dentre outros (SAMPAIO, 2007, p.47). Para ela, a partir da década de 1950, a Igreja passa a adotar um comportamento de “uma ofensiva geral nas mais diversas frentes”. “Essa mudança de estratégia da igreja foi resultante da percepção das ameaças sofridas e também da identificação do concorrente principal” (SAMPAIO, 2007, p.72). Assim, com as várias mudanças ocorridas na sociedade brasileira, a Igreja teve de rever seu modo de atuação. Essas mudanças trouxeram consigo, o avanço do marxismo, o aumento do peso da classe operária, crescimento do protestantismo, além da propagação e crescimento do espiritismo e da umbanda (SAMPAIO, 2007, p.72).

Mas, segundo a autora, a umbanda, desde pelo menos 1940 já estava incluída no rol de inimigos da Igreja, ainda que aparecesse sob o nome de outras denominações, como “macumba”, “espiritismo”, “feitiçaria”, dentre outros (SAMPAIO, 2007, p.50).

¹⁵⁸ A década de 1960 traria uma mudança no discurso da Igreja em relação aos cultos mediúnicos. O símbolo dessa mudança é o Vaticano II. De práticas satânicas, passando por doença psíquica, os cultos de possessão passariam a ser vistos como expressões da religiosidade popular. Como tais deveriam ser tratadas como ovelhas desgarradas do rebanho do senhor, expressões de uma religiosidade popular, que deveriam ser esclarecidas para que fosse possível o seu retorno à verdadeira religião: a Católica. O próprio Frei Kloppenburg mudará o seu discurso, de acusatório para conciliatório, buscando resgatar esses rebanhos desgarrados (SÁ JUNIOR, 2004, p.39).

Ao analisar a imprensa católica e seus discursos sobre a umbanda, por meio do jornal *O Lampadário*, em Juiz de Fora, a autora observou que existiam discursos sobre a umbanda na imprensa católica, bem antes do aparecimento do termo “umbanda” na mesma (SAMPAIO, 2007, p.51). Outro ponto destacado pela autora, é que os termos¹⁵⁹ utilizados pela imprensa católica para se referirem as ditas religiões mediúnicas, já haviam sido utilizados antes da década de 40 por outros setores da sociedade¹⁶⁰, como médicos, juízes, policiais (SAMPAIO, 2007, p.51).

Assim, essa campanha contra as religiões mediúnicas foi de caráter nacional, não ocorrendo somente no Rio de Janeiro. Do lado católico, a mesma teve como seu maior expoente, o Frei Boaventura Kloppenburg¹⁶¹, que escreveu, em 1961, o livro “*Umbanda no Brasil: orientação para católicos*”¹⁶². De acordo com Sá Junior (2004), essa campanha teria ocorrido a partir das seguintes justificativas:

Com o fim da Era Vargas as perseguições policiais contra os terreiros de Macumba vão se reduzindo até a sua extinção. A Igreja, mais uma vez, deve assumir para si a luta contra os concorrentes no mercado de bens simbólicos. O maior representante para esses assuntos e algoz dos umbandistas é o Frei Boaventura Kloppenburg. Através de artigos publicados em jornais ou livros como *A Umbanda no Brasil* ele utilizará o discurso produzido pelos porta-vozes da *alva nação Brasil*, para realizar os seus ataques. O campo preferido pelo Frei é o médico. Seguindo a lógica de Nina Rodrigues, ele verá nas manifestações mediúnicas uma demonstração de anomalias psíquicas. Os médiuns são enquadrados no campo das doenças psicossomáticas. A utilização do argumento de práticas demoníacas, utilizadas contra os kardecistas, tão comuns na primeira metade do século XX, cede lugar às explicações mais racionais e científicas para o fenômeno (SÁ JUNIOR, 2004, p.38).

Mas, esses discursos contra às religiões afro-brasileiras e, no caso, a umbanda, sofreriam mudanças ao longo dos anos. Segundo Sampaio (2007) “pode-se dizer numa frase que a Igreja foi de acusação generalizada ao campo mediúnic, passando pela acusação mais

¹⁵⁹ Entre esses termos estão “macumba”, “feitiçaria”, “candomblé”, “espiritismo” (SAMPAIO, 2007, p.51).

¹⁶⁰ Basta lembrar que Giumbelli (1997) ao analisar as estratégias de legitimação do espiritismo no Rio de Janeiro, por meio da Federação Espírita Brasileira e seus líderes, apresenta que estes termos eram utilizados por autoridades governamentais para se referirem a práticas espíritas (GIUMBELLI, 1997)

¹⁶¹ Carlos José Boaventura Kloppenburg (1919-2009) foi um dos grandes expoentes do catolicismo que combateu a doutrina espírita. Foi professor de Teologia Dogmática em Petrópolis, de 1951 a 1971; em Porto Alegre em 1972, Roma em 1973, Medellín em 1974 a 1982; redator da Revista Eclesiástica Brasileira, de 1951 a 1972; reitor do Instituto Teológico-Pastoral do CELAM, em Medellín, de 1973 a 1982; Prefeito de Estudos em Petrópolis, de 1952 a 1960; Perito na Comissão Teológica do Concílio Vaticano II; Membro da Pontifícia Comissão Teológica Internacional, de 1975 a 1990; Perito nas Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano no Rio de Janeiro em 1955, Medellín em 1968 e Puebla em 1979. Foi nomeado pelo Papa João Paulo II, Bispo Titular de Vulturaria e Auxiliar da Arquidiocese de Salvador. Em 1986 foi nomeado bispo na Diocese de Novo Hamburgo. Em 1995 teve sua renúncia aceita pelo Papa João Paulo II, por limite de idade (RIBEIRO, 2009, p.1)

¹⁶² O livro foi publicado pela editora Vozes, em 1961. Nele, se constitui uma polêmica, em forma de ameaça, onde se atacava a Umbanda nos terrenos religioso, moral, racial e político, e a colocava como uma ameaça para a saúde mental (BROWN, 1985, p.32)

específica a cada religião mediúcnica até a mudança de perspectiva em meados dos anos 60, quando esta abandona o tom acusatório” (SAMPAIO, 2007, p. 50).

Contudo, esses ataques tiveram um efeito contrário na umbanda ao menos, no Rio de Janeiro, pois além da Igreja não obter êxito em sua campanha contra a umbanda, suas investidas reforçaram a necessidade de união entre os líderes federativos, atrelado a interesses políticos, visto também que a religião neste período, era vista como um “grupo de interesse político” (BROWN, 1985). Assim, a primeira instituição que buscou unificar algumas federações de umbanda do Rio de Janeiro foi o *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*¹⁶³, criado em 1956, existindo até o final da década de 1960. Segundo Trindade (2014) “a iniciativa desta articulação partiu da UEUB e incluía também a federação fundada por Tancredo da Silva Pinto, que chegou a ser um dos presidentes da instituição” (TRINDADE, 2014, p.392).

O colegiado, inclusive, teria organizado o Segundo Congresso Nacional de Umbanda, de 1961, no Rio de Janeiro. Segundo Trindade (2014) um dos objetivos desse evento era o de avaliar as mudanças ocorridas desde o Primeiro Congresso de Umbanda, de 1941. O Segundo Congresso de Umbanda teria ocorrido na Associação Brasileira de Imprensa e no Maracanãzinho, contado com a presença de adeptos da religião e representantes de vários estados brasileiros. O mesmo foi presidido por Henrique Landi Jr., secretariado por João de Freitas. A comissão paulista teria se feito numerosa, contado com a presença de Felix Nascentes Pinto, Nelson Braga Moreira, dentre outros (TRINDADE, 2014, 393).

Mas o que é mais interessante no evento, ao nosso ver, foi a tese apresentada por Cavalcanti Bandeira, que, apesar de não conseguirmos ter acesso na íntegra, foi aprovada pela comissão ao apresentar o vocábulo “Umbanda” como oriundo da língua quimbundo¹⁶⁴, significando “arte de curar”. (TRINDADE, 2014, p.393). Portanto, ocorre uma mudança em relação ao Primeiro Congresso, no qual buscou-se um distanciamento da relação entre a religião e a África, colocando-se a origem do vocábulo “umbanda” em antigas filosofias orientais. No segundo, Congresso se admite a origem negra e a africana da palavra “umbanda”.

Segundo Brown (1985), quando se refere as coalizações umbandistas:

¹⁶³ O colegiado foi fundado em abril de 1956, contado com a presença da União Espírita de Umbanda do Brasil, o Primado de Umbanda, a Confederação Espírita Umbandista e a Ordem Mística Espiritualista Agla- Avid (JORNAL DE UMBANDA, 1956, p.1).

¹⁶⁴ A língua dos Ambundos ou Bundos, grupo étnico de Angola, às vezes também dito “quimbundo (LOPES, 2004, p.552).

Essas diversas coalizões competitivas tiveram sucesso na obtenção de uma representação consideravelmente mais política para a umbanda¹⁶⁵, embora não resultassem em alianças permanentes, nem tenham tido um efeito mais duradouro que provocasse um nível de unidade maior no seu interior (BROWN, 1985, p.26)

Portanto, analisando a trajetória da CEU, observamos como a instituição ao longo de parte de sua trajetória teve que dialogar com diversos setores do campo religioso brasileiro, além de instituições do Estado e até mesmo a Igreja, visando garantir a manutenção de suas práticas religiosas e nomear uma realidade para a religião.

Assim, ao longo deste trabalho, não pensamos somente na dicotomia entre repressão e resistência, pois a realidade sociocultural era muito mais complexa para ser compreendida apenas pela lógica da repressão, já que existiam espaços de negociação, diálogos e tolerâncias (BAHIA e VIEIRA, 2017, p.179), por onde estas lideranças e adeptos umbandistas negociavam e apresentavam a suas concepções religiosas.

Outra questão que nos chama a atenção no processo de expansão da federação e de sua trajetória, iniciado ainda nos primeiros anos da década de 1950, é de como a CEU levava a sua concepção de umbanda para o espaço público¹⁶⁶. E neste ponto, dois eventos, particularmente nos chamam a atenção, sendo eles, respectivamente, *a festa*¹⁶⁷ do dia “31 de dezembro”, realizada pela instituição, e o evento: “*Você Sabe o que é Macumba*”, empreendido no Maracanã, em 1965.

Sobre a celebração do dia “31 de dezembro”, encontramos documentação referente às festas de 1959 e 1972. As informações referentes ao primeiro ano foram encontradas no jornal *A Luta Democrática*, onde no dia 28 de novembro de 1959, foi publicada a seguinte manchete: “*Grande Concentração Espiritualista. Festa em louvor a Oxalá e a Iemanjá*¹⁶⁸”. O líder da CEU, Tancredo, foi citado como organizador de um evento, que seria uma *grande concentração espiritualista* e que tinha como objetivo “*abrilhantar os festejos de fim de ano,*

¹⁶⁵ Ao longo da história da umbanda, além do conflito, também existiram muitas tentativas de unificação das federações de umbanda, além do Colegiado, em 1961 foi criado o Supremo Conselho de Umbanda. Em 1970 foi cunhado o Conselho Nacional de Deliberativo de Umbanda (CONDU), que foi a melhor tentativa de unificação das demais federações, apesar de só conseguir 50 % das federações do período (BIRMAN, 1983, p.98). Essas tentativas de unificação revelam um sonho de um órgão centralizador que conseguisse abranger a totalidade das casas de culto, mas os projetos de unificação acabaram não obtendo êxito na história da religião, seja pela multiplicidade de concepções religiosas em torno da umbanda, seja pela relação que os líderes federativos mantinham com políticos e seus privilégios (BIRMAN, 1983).

¹⁶⁶ Para mais informações sobre religião e espaço público, ver: GIUMBELLI (2008); ORO e CAMURÇA (2018); MONTERO (2012).

¹⁶⁷ Além destas festas, em sua trajetória, as lideranças da CEU teriam organizado a festa da Pampulha, e Cruzandê (festa de caboclos), em Minas Gerais, a festa do Preto-Velho, em Inhoaíba, a homenagem a grande yalorixá Mãe Senhora, na cidade do Rio de Janeiro, e a festa de Xangô em Pernambuco (BAHIA e NOGUEIRA, 2018).

¹⁶⁸ *A Luta Democrática*, 28/11/1959. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, consultado em 14/05/19

pedindo aos grandes orixás -Oxalá¹⁶⁹ e Yemanjá¹⁷⁰- que dessem forças na vida material e espiritual” (LUTA DEMOCRÁTICA, 1959, p. 5). Segundo a matéria:

Essa concentração Espiritualista realizar-se-á no dia 31 de dezembro de 1959, partindo seus componentes, às 22 horas do Lido (*sic*) e seguido pela Avenida Atlântica até o posto seis, onde estará uma embarcação especialmente preparada para esse ato de fé umbandista, aguardando os peregrinos para que assim, nessa peregrinação, possamos concretizar nossos anseios e levarmos as oferendas a esses inegáveis Orixás: já estando a aquisição dessa embarcação sendo providenciada junto às autoridades competentes. Para maior brilhantismo desse ato de fé, entramos em contato com diversos Terreiros sediados na Praia do Pinto e no Leblon, que se encontram sob a jurisdição do sr. Irênio Vale dos Santos, nosso representante, os quais já se estão preparando ativamente para tomarem parte nessa efeméride. Por esse motivo convidamos os dirigentes dos demais terreiros radicados em todo o Distrito Federal, filiados ou não à Confederação, a tomarem parte nessa passeata religiosa numa prova incontestada de solidariedade com seus coirmãos e amor à religião que abraçaram (LUTA DEMOCRÁTICA, 1959, p. 5¹⁷¹).

Cabe lembrar que apesar de Tancredo ser apontado como possível iniciador das “flores para Iemanjá”, as festas religiosas afro-brasileiras na praia, assim como as oferendas para Iemanjá são muito anteriores à década de 1950¹⁷² e a figura de Tancredo¹⁷³ (BAHIA, 2018). Mas, no caso da CEU, a década de 50 é o período no qual as festas religiosas promovidas pela instituição no espaço público, como no caso a praia, começam a ser noticiadas, demonstrando que a federação, possivelmente, já encontrava certa margem de legitimidade social frente ao campo religioso afro-brasileiro, a partir de suas diferentes estratégias criadas ao longo de sua formação. A notícia sobre a festa do “dia 31 de dezembro” também nos chama a atenção por

¹⁶⁹ Nome pelo qual é mais conhecido, no Brasil, o orixá Obatalá, emanção direta de Olorum. É o criador da humanidade, pois fez o primeiro homem e a primeira mulher, e sua tarefa é dar formas aos seres humanos ainda no útero, antes de nascerem (LOPES, 2004, p.504).

¹⁷⁰ Grande orixá feminino das águas, reverenciada no Brasil como mãe de todos os orixás. No Brasil é cultuada como a rainha do mar (LOPES, 2011, p.335).

¹⁷¹ *A Luta Democrática*, 28/11/1959.

¹⁷² Segundo Bahia (2018) “nas entrevistas realizadas com as federações de umbanda, muitos citam Tatá Tancredo como o idealizador das flores em Copacabana, enquanto outros negam ou omitem seu nome, afirmando que, independentemente de sua existência, os umbandistas sempre foram à praia em excursões de carros e munidos de todos os objetos preferidos da deusa” (BAHIA, 2018, p.183).

¹⁷³ Bahia (2018), destaca que em suas entrevistas pais e mães de santo, assim como com adeptos da religião, que estes apontavam entre os anos 1960 e 1970 como anos de origem da oferenda das flores, mas, observando cronistas e os jornais da Hemeroteca da Biblioteca Nacional desde fins do século XIX, a autora aponta que, a data citada por pais e mães de santo, se trata da memória da ascensão da religião e de sua expansão, mas não necessariamente da popularidade das flores ao mar, que possui uma origem mais antiga dos que nos anos de 1960 e 1970. “Assim, realizando pesquisas, especialmente nos jornais de 1940 e 1950, tudo muda bastante, e nesse caso a memória das casas e dos terreiros é importante para pensarmos muitas outras questões, mas lhe escaparam muitas décadas. As flores para Iemanjá teriam uma origem mais antiga dos que anos de 1950 e 1970, já que algumas das oferendas datam do XIX. A década de 1940 é importante, pois nestes anos começam a aparecer mais menções a presença de populares entre os últimos dias do ano e os primeiros dias de janeiro na praia de Copacabana” (BAHIA, 2018, p.183).

não ser apresentada como um festejo específico para Iemanjá, como as “flores para Iemanjá”¹⁷⁴.

Essa afirmação pode ser complementada a partir documentos encontrados no arquivo da CEU. Pois, segundo Bahia (2018):

Na documentação da Confederação Espírita Umbandista do Brasil (Ceub), existe um plano de organização do ritual afro-brasileiro na passagem do ano a ser realizado na praia. Esse documento é datado de 1972 e tem autoria do Tatá de Umbanda, tendo sido enviado à Secretaria de Turismo do Estado da Guanabara. Segundo ele, um dos motivos de se organizar a festa é que, por a Guanabara ser uma cidade turística e cultural, aquela serviria de grande atração para os turistas, colocando em evidência a cidade. O plano tem a intenção de se comemorar a passagem do ano no dia 31 de dezembro e a regência do ano, que deixaria de ser de Oxalá e passaria para Iemanjá. Para Tatá de Umbanda, apenas a troca de regência do ano é que deveria ser comemorada em 31 de dezembro, e Iemanjá continuaria sendo festejada em 15 de agosto, como consta atualmente no calendário umbandista (BAHIA, 2018, p. 197)

Portanto, a festa celebraria a troca de regência de um orixá para outro¹⁷⁵ e não seria, portanto, uma celebração apenas para Iemanjá. Desta forma, o plano tem a intenção de comemorar a passagem do ano no dia 31 de dezembro e a troca da regência do ano, que deixaria de ser de Oxalá e passaria para Iemanjá. Assim, para Tancredo, apenas a troca de regência do ano é que deveria ser comemorada em 31 de dezembro, e Iemanjá continuaria sendo festejada em 15 de agosto, como consta atualmente no calendário umbandista (BAHIA, 2018, p.183). Contudo, não se pode negar a estratégia de Tancredo em levar a religião para o espaço público, colocando assim, não somente a cidade em evidência, mas também a religião e a sua federação de umbanda. Fazendo com que a religião transbordasse o campo umbandista e fosse para o espaço público, ganhando assim certa visibilidade social.

Outro evento do qual a CEU fez parte, no espaço público foi o: “*Você Sabe o que é Macumba?*”, realizado no estádio do Maracanã em 1965. O acontecimento foi noticiado por vários jornais da época, dentre os quais estão o *jornal do Brasil*, *Ultima Hora* (Figura 5) e o *Diário de Notícias*.

¹⁷⁴ Para mais informações sobre as flores de Iemanjá e sua relação com a cidade do Rio de Janeiro, Ver BAHIA (2018).

¹⁷⁵ O *orixá regente* de um ano determina diversas atitudes e preceitos que devem ser considerados na *Umbanda* ao longo do ano, em datas diferentes, para homenagear tal *orixá regente* daquele ano. Ou seja, quando dissemos que um determinado orixá vai reger aquele ano indica que as características de personalidade de determinado *orixá* irão prevalecer nos acontecimentos durante o ano. Disponível em: <https://www.raizesespirituais.com.br/orixa-regente-ano-o-que-significa/>, consultado no dia 15/04/2019.

Figura 5-" Você Sabe o que é Macumba?"

Assista ao maior espetáculo folclórico do século:

MACUMBA

NUMA NOITE do IV CENTENÁRIO
no maior estádio
do mundo



Um espetáculo "show" de cores, ritos e ritmos brasileiros, ao som de 500 tambores. Danças originais criadas por conjuntos locais e mais longe, interpretações inéditas e canções. Apresentação especial de Igmarovô o acontecimento máximo do folclore carioca. Um espetáculo de novo jeito, jamais visto no mundo.

PROGRAMA:

- 1ª parte — Apresentação dos instrumentos da Macumba afro-brasileira, explicada em uma hora explicativa, definitivamente, o significado do palcos MACUMBA.
- 2ª parte — Simetização de São Jorge e Ogum, escrita por nos tempos dos tempos de guerra de Angola com o Parangol por nos tempos do Estado de Minas.
- 3ª parte — Apresentação do Violão "SCHNOCRA", rede de samba de um dos maiores sambistas do Brasil, o IM Opô Alcy, o qual terá canções inéditas e inéditas de sua "Azeite de Samba" foi feita sem o objetivo de emulção e animação, pois não há um macumbista. Apresentação do conjunto folclórico "AFORZÉ D'OMI SAPARÁ", com mais 150 Agaveiros vestidos e coradas, no belíssimo quadro "A Cerveja e o dia 13 de maio".
- 4ª parte — Apresentação misteriosa de todos os Terceiros presentes, em demonstração do folclore, danças e vestimentas.

Direção artística de Lobença

SOB OS AUSÍCIOS DA SECRETARIA DE TURISMO DO ESTADO DA GUANABARA. FESTEJO DO IV CENTENÁRIO.

Formação, informações e vendas:
Confederação Espirita Umbandista
Rua Francisco Severino, 93 — 10.º andar, sala 1001, Tel. 53-4248; Av. Rio Branco, 156-160, Ar. Confrel, 13.º andar, salas 1204 e 1307, Tel. 45-2810, ou nas postas espalhadas pela cidade.

Vá a MACUMBA no MARACANÁ!
Dia 13 de Maio às 18 horas

ADMISSÃO 100% O SEU INGRESSO:

Arquibancada	Cr\$ 1.000
Cadeira	Cr\$ 1.500
Camarote	Cr\$ 10.000

(5 pontos)

Fonte: Última Hora, 12/05/1965.¹⁷⁶

A CEU teria ajudado na organização do festejo, que foi noticiado também pelo jornal *Diário de Notícias*, por onde foi apresentada uma descrição mais geral da festa. Assim, no dia 8 de maio de 1965, na página 6 do jornal, foi publicada a seguinte matéria com o título: “*Você Sabe o que é Uma Macumba¹⁷⁷? Dia 13 vem aí*”. Abaixo do título, vinha escrito a seguinte informação:

¹⁷⁶ Última Hora, 12/05/1965.

¹⁷⁷ Segundo Bahia (2019), “o termo macumba é polissêmico e possui muitas interpretações. Na região do Rio de Janeiro, o termo macumba foi usado para designar coletivamente todos os cultos de origem africana, como o termo calundu na época colonial (CAPONE, 2009). Esta se origina do encontro entre as crenças dos escravos, a influência indígena e a magia de origem ibérica. Atualmente, macumba é um termo que aparece na fala dos adeptos das religiões afro brasileiras como modo de referências aos centros, às giras e às e as sessões de consulta

Noitada de Deuses

Na noite de 13 de maio, às 18 horas, no Maracanãzinho, baseado numa ideia do sr. Tancredo da Silva Pinto, vai mostrar os deuses do panteon da Umbanda Ogum com seu criado Exu¹⁷⁸, interessado em Oxum¹⁷⁹ Oxóce¹⁸⁰ (sic) Oxalá e Yemanjá. Todos os deuses grandes e pequenos que povoam os cultos afro-brasileiro estarão desfilando em suas vestes características, ao som da macumba, dos atabaques e de todos os instrumentos que marcam o ritmo das danças culturais umbandistas (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1965, p.5¹⁸¹).

Portanto, o evento tinha o objetivo de apresentar alguns aspectos da umbanda e dos cultos afro-brasileiros à sociedade carioca. Mas, essa apresentação ganharia um tom artístico, pois segundo a organização do mesmo, a festa não seria uma cerimônia religiosa e sim folclórica (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1965, p.6¹⁸²).

Desta forma, segundo Brown (1985) ao refletir sobre esta festa, dentre outras:

A umbanda tornou-se cada vez mais institucionalizada no Brasil, tanto em termos de vida social e cultural quanto em termos políticos. Contudo, ela ainda corre o risco de ser paternalizada e tratada como um aspecto singular do folclore e não como uma religião pelos políticos e pelo público em geral. Mesmo os políticos que a defendem publicamente como religião podem estar ao mesmo tempo, paternalizando-a abertamente e jogando com seus aspectos exóticos e espetaculares. Por causa disso, a maior parte dos participantes das celebrações públicas do tipo mencionado acima da umbanda tende a fazer parte dos centros de orientação mais africana. Os líderes de umbanda do setor médio ressentem-se fortemente dessa ênfase folclórica e das atitudes paternalistas das autoridades, e muitos se recusam a participar e aconselham seus seguidores a fazer o mesmo, a “praticar a religião na igreja e não na rua”. A grandiosa celebração do Quarto Centenário da fundação da cidade do Rio de Janeiro, em 1965, fornece um exemplo perfeito deste tratamento paternalista, folclórico, conferido à umbanda na vida pública secular brasileira. O secretário de Turismo¹⁸³

dispersos pelos subúrbios cariocas. Este se refere às práticas, lugares e sociabilidade conectada com a presença de espíritos (BAHIA, 2018). Entretanto, há autores que mostram que o mesmo termo passou a ter uma conotação negativa, designando aquele que se entrega à magia negra. Linguagem de santo é mais usada pelos fiéis dos cultos afro brasileiros (CAPONE, 2009). Macumba é usada também como termo pejorativo no jargão pentecostal brasileiro, usado para acusar as religiões afro brasileiras de feitiçaria ou magia negra. Esta palavra é bastante usada, mesmo em contextos transnacionais em países aonde as religiões pentecostais migraram. Segundo os pastores pentecostais brasileiros em Moçambique, a raiz de todo mal está na África, por que os escravos africanos enviados ao Brasil construíram a base dos cultos afro brasileiros com os conhecimentos que trouxeram de lá (VAN DE KAMP, 2012, p. 63). Esta palavra marca a circulação de imagens do Atlântico lusófono, espaço de produção histórica e cultural formado pelos encontros coloniais entre Portugal, Brasil e África. É também usado pelo pentecostais como sinônimo de feitiço. Desde o período colonial a ideia de feitiço (literalmente algo feito) era um termo crioulo usado pelos europeus para chamar os amuletos usados pelos africanos. Este termo passou a significar não apenas elementos mágicos, mas também os deuses e os sacerdotes africanos. Em muitos contextos africanos, a palavra feitiçaria era algo que não deveria ser falado, mas uma classificação para o "incivilizado" que lidava com isso" (FRY, 2000). Entrevista realizada com Joana Bahia, em 30/06/2019.

¹⁷⁸ Orixá iorubá porta voz dos orixás, é quem leva as oferendas dos fiéis e, na condição de mandatário, protege os cumpridores de seus deveres e pune os que ofendem os orixás ou falham no cumprimento das obrigações (LOPES, 2011, p.266).

¹⁷⁹ Orixá iorubá das águas doces, da riqueza, da beleza e do amor (LOPES, 2011, .505).

¹⁸⁰ Orixá iorubá da caça e dos caçadores (LOPES, 2011, p.504).

¹⁸¹ *Diário de Notícias*, 08/05/1955.

¹⁸² *Diário de Notícias*, 08/05/1955.

¹⁸³ O secretário de Turismo do governo Carlos Lacerda, nesta época, era Leoberto Ferreira. Sobre o qual não encontramos maiores informações (CORREIO DA MANHÃ, 1965, p.8). Foi também, neste ano, que o general

conseguiu aprovar um projeto concedendo uma noite inteira (dos quatro dias de celebração) devotada à herança religiosa afro-brasileira. Aqueles encarregados de organizar esta parte da programação, no entanto, eram estudiosos do folclore do Rio. Embora os participantes convidados fossem membros de centros de umbanda locais, a noite foi intitulada “Você Sabe o que é macumba? ”, refletindo o uso do termo socialmente depreciativo “macumba” ao invés de umbanda. Além disso, foram apresentados terreiros no estilo mais africano, executando danças com elaborados e altamente coloridas vestimentas, reminiscentes do candomblé, o que reforçava o exotismo desses grupos e reduziu seu significado religioso. O antiquado e depreciativo uso do termo “macumba” e a orientação folclórica do programa, como um todo, enraiveceram os líderes que defendiam a Umbanda Pura, e eles recusaram o convite para participar do evento (BROWN, 1985, p.39).

Não obstante, os ganhos conferidos a religião ao longo de sua trajetória, a imagem pública da umbanda, ainda, neste período, era cercada de contradições, sendo, por vezes, vista com certo preconceito pelas autoridades governamentais¹⁸⁴. O que, em certo sentido, acontecia com as religiões afro-brasileiras, pois não podemos esquecer que ao longo da história, as essas religiões ocupavam, por vezes, o espaço público em uma posição mais “marginal”, se comparadas ao catolicismo, por exemplo (MONTERO, 2012, p.175). Mas, para evitarmos essa espécie de visão essencialista, devemos pensar em como se deram as ações e os seu contexto, pois, estas religiões podem desempenhar funções no espaço público não previstas em um modelo, quando a prática assim o exigirem (MONTERO, 2012, p.175).

O evento “*Você Sabe o que é Macumba?*”, como vimos, anteriormente, foi apoiado pela secretária de Turismo do Estado da Guanabara, que naquela época era governado por Carlos Lacerda¹⁸⁵, que chegou a ser convidado para o evento, mas não compareceu ao mesmo (JORNAL DO BRASIL, 1965, p.5)¹⁸⁶. Mas ele acabou servindo para a apresentação de alguns elementos da religião no espaço público, mesmo de maneira artística e, em certo sentido, estereotipada.

Entretanto, também acreditamos que este festejo pode ser entendido como uma oportunidade, aproveitada pelos líderes da CEU, de expor por meio da arte, simbologias afro-brasileiros, como deuses, vestimentas e cânticos afro-brasileiros no espaço público, pois não podemos esquecer que ao longo da história desses cultos, “as *performances* artísticas com

Mauro Porto passou a ocupar o cargo de presidente de honra da CEU, o que pode ter contribuído para uma maior visibilidade da instituição no cenário carioca. (BROWN, 1985, SOUZA, 2016; NEGRÃO, 1996).

¹⁸⁴ Na concepção de Brown (1985) a relação entre a religião e política ajudou a reforçar esta contradição, pois os políticos que teriam emergido de dentro da umbanda, como os deputados estaduais umbandistas, como no caso de Átila Nunes, enfatizaram questões relativas à legitimação social da religião e a liberdade de culto. Estes representavam, principalmente, a umbanda branca ou pura. No entanto, os políticos não umbandistas, mas que cortejavam o apoio dos adeptos da religião, principalmente do setor mais negro e mais popular, tenderam adotar uma interpretação não umbandista e mais estereotipada da religião, pois enxergavam como uma manifestação folclórica e exótica e não como religião. Por conta disso, o envolvimento da religião umbandista na política, não seria somente uma fonte de sua crescente legitimidade, mas também uma fonte da tensão e do dinamismo que marcaram sua heterodoxia (BROWN, 1985, p. 40).

¹⁸⁵ Não conseguimos informações documentais que abordem a relação do governador com a CEU.

¹⁸⁶ *Jornal do Brasil*, 14/05/1965.

inspiração religiosa, colaboraram para a socialização de crenças e práticas rituais expandindo seu conhecimento e atraindo interessados nos cultos afro-brasileiros, transbordando elementos simbólicos para fora dos terreiros”¹⁸⁷ (BAHIA e VIEIRA, 2017, p.185).

Ressalta-se também que através das questões que envolvem religiões e controvérsias públicas, a esfera pública não pode ser interpretada como um espaço vazio, mas deve ser entendida como um fluxo, onde estão presentes diferentes interações discursivas, onde interagem diversos projetos de falantes e ouvintes (MONTERO, 2012, p176). A importância do conceito de controvérsia, é de que o mesmo permite a observação da manipulação de formas discursivas pelos diferentes agentes, sem a necessidade de supor que eles estão todos disputando um mesmo campo ou que partilhem das mesmas visões de mundo (MONTERO, 2012, p.178).

Assim, não podemos negar a importância destes eventos, pois estas festas eram espaços que estes líderes umbandistas encontraram, ao longo de suas trajetórias, por meio de suas escolhas e possibilidades e redes de sociabilidade, para apresentarem suas concepções religiosas no espaço público¹⁸⁸. Os caminhos trilhados pela CEU, por meio de suas lideranças, foram escolhas possíveis para homens, em certo sentido, desprestigiados socialmente, que carregavam consigo elementos identitários que eram discriminados em uma sociedade hierárquica, racista e excludente. Estes personagens celebravam, mesmo que de forma lúdica e artística, apelando para o campo das “tradições culturais”, sofrendo, por vezes preconceitos por suas visões de mundo e religião dentro do horizonte de oportunidade que possuíam, e de acordo com as articulações que conseguiram realizar (VIEIRA, 2010). Desta forma, cabe lembrar que, os cultos afro-brasileiros, por serem dinâmicos, assim como suas práticas e representações, tornam permeável o trânsito entre o campo religioso e a sociedade, sendo passíveis de influências mútuas (BAHIA e VIEIRA, 2017, p.182).

¹⁸⁷ Para mais informações sobre circulação de simbologias dos cultos afro-brasileiros por meio da arte, ver BAHIA e VIEIRA, 2017.

¹⁸⁸ Não podemos esquecer que os umbandistas, neste interim, tiveram êxito em incluir temas da umbanda em celebrações públicas, como o dia 13 de maio, comemorado como “Dia da Abolição”, que também passou a ser celebrado como o “Dia dos Pretos Velhos”, espíritos de escravos africanos (BROWN, 1985, p.38). Nesta data, em alguns terreiros serve-se uma feijoada dedicada aos pretos-velhos. Esta tradição, segundo Brown (1985) começou nos primeiros anos da década de 1960, tendo como marco inauguração de uma estátua em homenagem a um ex-escravo octogenário, o “pai Quincas”, que contou com o auxílio da CEU, em 1958. Está estátua tornou-se tornou o ponto central de uma celebração pública, realizada em Campo Grande que celebrava o “Dia da Abolição”, onde deputados, autoridades e mesmo governadores chegaram a dar apoio político e financeiro (BROWN, 1985, p.38). Essa festa viria a ser conhecida como “festa de Inhoaiba”, por ser realizada em um bairro localizado na zona oeste do município do Rio de Janeiro. Assim, mesmo cercada de contradições, o movimento umbandista, no nosso caso, a CEU, conseguiu galgar apoio e garantir sua presença junto ao espaço público. Disponível em: <https://cefeco.wordpress.com/2013/08/14/tancredo-da-silva-pinto/>, consultado em 12/07/2019.

O evento que acabou ocorrendo no Maracanã e não no Maracanãzinho (JORNAL DO BRASIL, 1965, p.5¹⁸⁹) teria contado com a presença de cerca de duas mil pessoas. Além disso, a celebração também comemorou a abolição da escravidão, por isso, o mesmo teria sido realizado no dia “13 de maio”, celebrando também a valorização do negro na história brasileira, pois apresentou uma obra referente à guerra do Paraguai, que ressaltava o papel dos negros escravizados que lutaram na mesma. Ainda no evento, mãe Senhora¹⁹⁰ teria sido agraciada com o título de “mãe preta do ano” (CAPONE, 2009, p.277). Segundo a matéria publicada no dia 14 de maio, um dia após o evento, no *jornal do Brasil*:

O desfile apoteótico final, reunindo cerca de duas mil pessoas, entre membros de diversos terreiros do Rio e Estado do Rio, apresentou as figuras de Exu, Pomba Gira, Rei do Congo, pretos e pretas velhas, caboclos e caboclas, Xangô, Iansãs, Oxôssis, Filhos e Filhas de Fé, Omulu, Cosme e Damião, Caboclo Bugre, Filhas de Oxum e Iemanjá, Iemanjá, Pacharó (sic), escravos, lavadeiras, carregadores do andor de São Jorge, arautos, Ogum e a Princesa Isabel (JORNAL DO BRASIL, 1965, p.5¹⁹¹).

Neste sentido, para analisarmos estes festejos, mobilizamos o conceito de controvérsias de Montero (2012). Ele nos auxilia a pensar como a CEU levava a religião para o espaço público, visto que esta categoria nos permite a compreensão dos processos de mediação, no qual categorias de um campo discursivo se movem para outro produzindo traduções e, por conseguinte, novas significações (MONTERO, 2012, p.177). A partir da noção de controvérsia, uma variedade de pontos de vistas se tornam visíveis e podem ser descritas. Assim, como uma variedade de atores, não somente os religiosos, podem ser apresentados em suas interações (MONTERO, 2012, p.178).

Além disso, as redes de sociabilidade construídas ao longo da trajetória da instituição se deram com atores sociais que não pertenciam somente ao campo religioso umbandista, o que permitiu, em certo sentido, a federação ter espaço para levar a umbanda para o espaço público, demonstrando o poder de articulação para além da religião que estes líderes umbandistas possuíam mesmo estes sendo oriundos de classes populares. Apesar de também utilizarmos o conceito de campo religioso de Bourdieu (2001), para entendermos algumas das

¹⁸⁹ *Jornal do Brasil*, 14/05/1965.

¹⁹⁰ Maria Bibiana do Espírito Santo (1900-1967), Mãe senhora, de nome iniciativo de Oxum Muiuíá, nascida e falecida em Salvador, na Bahia. De 1939 até sua morte, exerceu grande sabedoria e autoridade no cargo de sacerdotisa chefe do Ilê Axé Opô Afonjá. Em 1952, recebeu do alafin de Oyó o título de ìyá-nàso (primeira sacerdotisa da corte). Em 13 de maio de 1965, no estádio do Maracanã, Rio de Janeiro, diante de milhares de fiéis dos cultos afro-brasileiros, foi agraciada com o título de “mãe preta do Brasil” (LOPES, 2011, p.613). Segundo Capone (2009) o valor simbólico desta missiva que o descendente direito de Xangô, o rei de Óyo, conferiu a mãe Senhora por meio de Pierre Verger, em uma das viagens do antropólogo a Nigéria, foi essencial para que ela reforçasse sua autoridade, contribuindo para construção de uma tradição de Mãe Senhora enquanto “a sucessora legítima da “verdadeira tradição dos nagôs” (CAPONE, 2009, p.275).

¹⁹¹ *Jornal do Brasil*, 14/05/1965.

relações presentes no campo umbandista, principalmente, as disputas federativas, sabemos que a CEU ia além deste campo de atuação e, neste ponto, concordamos com Montero (2012), quando a autora afirma que:

Vemos, pois, que nessa nova abordagem a noção de *controvérsia* se torna um instrumento heurístico importante para que se possa empreender uma etnografia da esfera pública capaz de superar os limites ainda muito circunscritos e autocontidos do conceito de “campo religioso” presente na obra de Bourdieu. O conceito de *controvérsia* nos permite observar as manipulações de diversas formas discursivas por diferentes agentes sem a necessidade de supor que eles estão todos disputando no interior de um mesmo campo e que manejam visões de mundo de um só campo. Quando afirmamos que estamos interessadas em compreender como se conquista a *visibilidade social* (e, conseqüentemente a legitimidade de certa configuração discursiva) estamos deslocando a análise de Bourdieu sobre as formas de luta para a imposição legítima da definição de um campo para a análise das formas legítimas de formulação de um problema. Estas proposições põem necessariamente em interlocução a “cosmologia” dos mais diferentes campos, mas prescindem da noção de estrutura (enquanto dominação de classes) como forma de determinação necessária da organização dos “campos”. Por outro lado, a observação das controvérsias nos permite também superar a noção de “autonomia relativa dos campos” que, embora tenha sido um pressuposto importante e um avanço teórico ao postular a existência de lógicas internas aos campos, torna praticamente inviável uma análise que busque aproximar proposições que estão dispersas pelos mais diversos campos” (MONTERO, 2012, p.178).

Desta forma, ao levar a umbanda omolocô, isto é, uma forma de umbanda negra e letrada para o espaço público, movendo discursos do campo religioso para o artístico, a confederação colocava em evidência seus projetos e concepções religiosas, divulgando elementos e simbologias afro-brasileiras para a população carioca. Assim, de uma religião marginalizada, ao longo das décadas de 1940, a umbanda passaria a ganhar certa dimensão no espaço público, mesmo que em tom artístico.

Portanto, ao longo da história das religiões afro-brasileiras, algumas performances, mesmo com um tom artístico e folclórico, também possuíam certa inspiração religiosa, e colaboravam para a socialização e apresentação de crenças e determinadas práticas rituais, expandido, em certo sentido, a fronteira da umbanda, e ganhando certa dimensão no espaço público (BAHIA e VIEIRA, 2017; MONTERO, 2012). Essas expressões culturais exerciam um papel de divulgação, transbordando elementos simbólicos para fora dos espaços sagrados. Penetram, portanto, espaços profanos, mas continuam apresentando uma alma sagrada, mesmo não revelando a parte mais secreta e sagrada do ritual (BAHIA e VIEIRA, 2017, p.185).

Logo, ao longo do presente capítulo, foi possível compreender como a CEU, fundada por Tancredo da Silva Pinto e seus demais membros fundadores, foi constituída, se relacionado com o campo religioso afro-brasileiro e com instâncias, que nem sempre

possuíram relação com ele, e que, portanto, transbordavam seus limites, o que nos levou a mobilizar o conceito de controvérsias públicas, já que esse analisa os atores religiosos para além do campo religioso (MONTERO, 2012).

Apresentamos também, parte, das diferentes estratégias de expansão criadas pela CEU em sua busca por institucionalizar a sua concepção de umbanda, ou seja, a “umbanda omolocô” e de conseguir legitimidade social, mesmo buscando defender uma concepção negra de umbanda, em uma sociedade hierarquizada e excludente socialmente. Assim, observamos que a CEU se utilizou do espaço público para dar uma maior visibilidade as suas concepções religiosas, levando sua umbanda para a imprensa, para o rádio, para a política e também para festejos públicos.

Também foi analisado como em sua inserção junto ao campo religioso umbandista, a instituição acabou dialogando e interagindo com diferentes concepções e discursos religiosos ou não, o que a levaram a entrar em conflito e a disputar o campo umbandista, num esforço de tentar nomear uma realidade para a religião, por vezes, com outras federações de umbanda, e até mesmo intelectuais de outras religiões.

Portanto, podemos observar que a umbanda é a uma religião complexa e multifacetada e neste ponto, concordamos com Ortiz (1991), quando o autor afirma que a religião teve uma origem multicêntrica não surgido somente e apenas em um lugar, como acabou sendo propagado por boa parte da historiografia¹⁹².

Por fim, é importante destacar o protagonismo negro exercido por Tancredo da Silva Pinto, que fundou a instituição e passou a ocupar o cargo de presidente vitalício da mesma a partir de 1956 até a sua morte, em 1979. Tancredo, ao não concordar com uma concepção de umbanda destituída de simbologias afro-religiosas, como foi o caso da UEUB, fundou a CEU, em 1950, e passou a defender uma concepção de umbanda mais “africanizada”. Portanto, ao longo do próximo capítulo, analisaremos parte da trajetória religiosa deste umbandista, tentando entender que concepção de umbanda ele queria propagar.

¹⁹² Achamos válido analisarmos a figura de Tancredo da Silva Pinto e também a CEU, ao longo desta dissertação, por conta de pessoas como ele serem pouco estudadas em pesquisas referentes à história da umbanda, já que grande parte das pesquisas sobre a religião, ainda buscam analisar a história da mesma a partir de suas relações com o kardecismo e de sua origem atrelada a figura de Zélio de Moraes e ao caboclo das Sete Encruzilhadas, debate este que analisamos ao longo do capítulo 1, quando apontamos que apesar do médium ter tido um importante papel junto a formação de um campo religioso umbandista no Rio de Janeiro, a ligação entre ele e as origens da umbanda teria se dado a partir de uma “construção tardia”, em 1975 (GIUMBELLI, 2002). Desta forma, umas das partes constituintes da umbanda, isto é, a chamada “umbanda branca”, representada pela UEUB, acabou emprestando sua história ao amplo e complexo processo de formação da umbanda, que não se esgota em uma história e nem somente em uma forma de representar a religião (ROHDE, 2009). Sendo assim, outros líderes umbandistas, assim como outras concepções de umbanda, acabaram sendo legadas ao esquecimento por boa parte da literatura que aborada a história da religião.

3 TANCREDO DA SILVA PINTO, O PAPA DA UMBANDA OMOLOCÔ¹⁹³

3.1 A trajetória religiosa de Tancredo da Silva Pinto (1918-1979)

“Ele foi acima de tudo um baluarte, um esteio da umbanda e do candomblé com filhos de santo até no exterior”. Esse foi um trecho do discurso proferido pela vereadora Bambina Buci¹⁹⁴, durante o enterro de Tancredo, no cemitério do Caju, em 1979 (SILVA, [ca.1979], p.1). Portanto, este capítulo tem como pretensão analisar a trajetória religiosa de Tancredo da Silva Pinto, assim como uma de suas produções literárias voltadas para a umbanda.

O líder umbandista faleceu no dia 01 de setembro de 1979, na Casa de Saúde Irajá, na rua Pereira Araújo na cidade do Rio de Janeiro. Tancredo da Silva Pinto (1905-1979), então com 74 anos de idade, teria vindo a óbito devido a complicações cardíacas.

Sua trajetória sempre foi marcada por conflitos e tensões, tanto de cunho religioso, como de cunho étnico-raciais. Tatá Tancredo foi líder religioso da linha do omolocô, além de ser compositor, ele fundou a Confederação Espírita Umbandista, de 1950, e da Federação Brasileira das Escolas de Samba, de 1947. Homem negro que foi considerado ao longo de sua vida um elo entre o samba e a religião, acumulou também a profissão de escritor, escrevendo várias obras sobre suas concepções religiosas¹⁹⁵ (LOPES, 2005). Ao longo de sua trajetória, observamos que Tancredo dividia opiniões na imprensa e na umbanda, sendo apoiado por seus seguidores em alguns meios de comunicação, como o jornal *o Dia* e atacado por seus opositores que escreviam, em muitos dos casos, no *Jornal de Umbanda*, conforme analisamos acima.

Contudo, Tancredo não foi uma figura reconhecida na história da umbanda, conforme vimos no final do capítulo anterior, visto que grande parte das pesquisas da história da

¹⁹³ Apesar de recusar a ideia da existência de um “papa para a umbanda” (SILVA, 1983), Tancredo ficou conhecido por alguns de seus seguidores como o “papa da umbanda omolocô”, por conta de ter sido considerado um dos grandes organizadores da umbanda omolocô.

¹⁹⁴ Bambina Buci (1920-2009) foi uma locutora de rádio e atriz, produtora de programas de política e umbandista brasileira. Nasceu em São Paulo. Viúva de Átila Nunes Pereira, com quem se casou na década de 1940, tendo com ele o filho Atila Nunes Filho, deputado estadual desde 1970, no Rio de Janeiro. Bambina também foi vereadora da Câmara Municipal do Rio de Janeiro por cerca de 16 anos. Ela também apresentou e produziu o programa “*Melodias de Terreiro*”. Disponível em: <http://www.famososquepartiram.com/2017/07/bambina-bucci.html>, consultado em 23/01/2020.

¹⁹⁵ Entre os livros publicados por ele estão: “Negro e Branco na cultura religioso afro-brasileira”, publicado junto de Gerson Igens de Souza, “Doutrina e Ritual de Umbanda”, publicado junto de Byron Torres de Freitas, as “Origens da Umbanda” publicado junto de Byron Torres de Freitas, “Fundamentos da Umbanda”, também publicado junto a Byron Torres de Freitas, dentre outros. Para mais informações, ver: <https://ceubrio.com.br/downloads/tata.de.inkice.tancredo.da.silva.pinto.pdf>, consultado em 12/02/2020.

religião concentram atenção na figura de Zélio de Moraes e a trajetória da “umbanda branca” em meio ao Estado Novo (1937-1945). Desta forma, “como a memória é uma operação de seleção e construção, que necessita ser constantemente avivada” (VIEIRA, 2019, p.40), a experiência de Tancredo, assim como, provavelmente, de outros líderes umbandistas, acabou sendo apagada ao longo do tempo.

Todavia, graças à documentação consultada junto ao arquivo da CEUB tivemos acesso ao ritual fúnebre de Tancredo e também a parte de sua trajetória. O documento sobre o ritual foi redigido por Ornato José da Silva, provavelmente em 1979. O corpo de Tancredo foi velado no *Ilê de Umbanda Babá Oxalufan*, localizado na Avenida dos Italianos, em Coelho Neto. Durante o seu velório foi realizado um *sirrún*¹⁹⁶, ritual de encomenda do corpo, similar ao *axexe*¹⁹⁷, nagô. O ritual foi comandado pelo ogã calofé¹⁹⁸, José Catarino da Costa, conhecido como “Zé Criolo¹⁹⁹”, no dia 02 de setembro de 1979. Ele foi confirmado ogã calofé, sendo filho de Xapanã²⁰⁰, no terreiro de Olga e Paulino da Mata, tios carnais de Tancredo, em Caxias.

No ritual fúnebre de Tancredo estiveram presentes alguns de seus filhos de santo²⁰¹, segundo o documento, teriam vindo filhos de Belo Horizonte, Uberlândia, São Paulo e Niterói²⁰², além de autoridades religiosas ligadas aos cultos afro-brasileiros.

Cabe lembrar que, as cerimônias do *sirrún*, Angola e do *axexê*, nagô, duram em torno de sete dias. O *sirrún* de Tancredo teria se iniciado na madrugada do dia 02 de setembro de

¹⁹⁶ Cerimônia fúnebre, pela morte de um filho ou dignitário, realizada durante vários dias, em terreiros de origem banto. Esse ritual só pode ser executado por pessoa iniciada e que conheça o culto (LOPES, 2011, p. 624). Tancredo e Byron, inclusive, chegaram a escrever sobre o *Sirrún*, no livro, “Umbanda: guia ritual para a organização de terreiros”. Segundo os mesmos existem duas espécies de cerimônia fúnebre: uma destinada aos iniciados que falecem e outra aos amigos da seita, nas mesmas condições. Quando se trata de algum iniciado que morre, dá-se ao ritual o nome de “*tiração da mão do vûmbi*”. Seja estranho ou filho do terreiro, a cerimonia dura 7 dias. Para quem não é da seita, efetua-se a encomendação a Zâmbi (Deus), a fim de que o Senhor do Universo o coloque no lugar que merece. Quando o morto é umbandista iniciado, coloca-se o caixão funerário no centro da sala, celebrando-se uma espécie de missa de corpo presente. Retirando o caixão, os que conduzem ao cemitério dão 7 passos à sepultura, descem-no e suspendem-no três vezes até que o depositam no fundo. Na casa do morto, o ritual continua ainda por sete dias, começando todos os dias às 06 horas da tarde e se prologando até a meia noite. [...]. Tudo terminado, os filhos de terreiro são obrigados a ir a outro terreiro tirar a mão de *vûmbi*. É que há um laço muito forte entre o babalaô e os umbandistas que ele iniciou, e esse laço deve ser alterado, com a morte do “pai de santo” (PINTO e FREITAS, 1968, p.80).

¹⁹⁷ Conjunto de rituais funerários da tradição dos orixás, celebrados por ocasião do falecimento de pessoas importantes da comunidade-terreiro jeje-nagô (LOPES, 2011, p. 83). Para mais informações sobre o ritual do *axexê* ver Juana Elbein dos Santos (2008).

¹⁹⁸ Título do ogã de confiança nos terreiros omolocô (PINTO e FREITAS, 1968).

¹⁹⁹ Não encontramos maiores informações sobre o personagem em questão.

²⁰⁰ Nome tabu de Omulu e Obaluaê, que nunca deve ser pronunciado (LOPES, 2011, p. 688).

²⁰¹ Notamos ter havido, com exceção de uma irmã carnal, certa ausência de familiares no enterro. Sabemos que Tancredo teve filhos, mas, infelizmente, não sabemos se estes filhos tiveram contato com o pai e também não conseguimos constatar se Tancredo foi casado ao longo da pesquisa.

²⁰² Localidades que Tancredo costumava visitar quando presidia a CEU.

1979, com cânticos e a colocação de 3 alguidares²⁰³ de farinha de mesa embaixo do caixão do líder umbandista.

Na saída do corpo, segundo Silva ([ca.1979], p.3), foi realizado outro ritual, pois “todos os filhos de santo de Tancredo presentes no *sirrún* davam três pancadas no caixão, andavam sete passos para frente e três passos para trás, seguindo o caixão. Esse mesmo preceito se repetiu na entrada do cemitério do Caju, local onde ele foi enterrado”.

Todas as pessoas que participaram do ritual tiveram de retornar para serem submetidas a uma “mujinga²⁰⁴” feita com “denburu²⁰⁵”, pelo ogã Zé Criolo. As “denburus” caídas no chão foram juntadas e depois despachadas²⁰⁶ em local apropriado. Após a ‘mujinga’ com “deburu”, Zé Criolo com um “Oberó²⁰⁷”, munido de um caneco que continham água misturada com várias ‘macaias²⁰⁸’ “magezadas”, entornava o líquido nas palmas das mãos de cada pessoa que em seguida lavada seus rostos, braços e pernas (SILVA, 1979, p.3). Logo depois, cada participante que passava por este ritual ia para dentro do barracão²⁰⁹. Depois que todos foram limpos, Zé Criolo os teria dispensando para voltarem no outro dia para dar continuidade ao *sirrún*.

No *sirrún* de Tancredo, na segunda-feira, às 16 horas foram colocadas oferendas para Exu e para as almas (Eguns²¹⁰), acrescidos de cânticos e danças ao redor de um alguidar grande, onde seriam colocados os pertences e tudo que o falecido mais gostava em vida. Após a cerimônia, as comidas foram colocadas dentro de um “Ilegum” ou “alguidar”. Essa cerimônia foi repetida, diariamente, até o sétimo dia.

Por fim, as comidas que foram arriadas²¹¹ no “Cruzambé” ou “Ilegum” só foram levantadas no dia do santo de Tancredo, que é na quinta feira, já que o umbandista era filho de Oxóssi (SILVA, [ca.1979], p. 4).

Uma das cantigas que foram entoadas, nesse ritual, pertencente ao ritual omolocô foi: “chora filho..., chora pai..., chora Zambi... também” (SILVA, [ca.1979], p. 4).

²⁰³ Espécie de vasilha de barro onde se coloca comidas votivas (CACCIATORE, 1977, p.41).

²⁰⁴ Na umbanda, espécie sacudimento (limpeza) que consiste em bater alimentos e aves no corpo da pessoa que, depois, serão convenientemente despachados (LOPES, 2011, p. 457).

²⁰⁵ Denburu é a na tradição dos orixás, pipoca, alimento votivo de Omulu- Obaluaiê (LOPES, 2011, p. 240).

²⁰⁶ O mesmo que ebó. Por extensão, embrulho contendo os restos de oferendas, colocado no mato, no rio e em outros lugares apropriados (LOPES, 2011, p. 234).

²⁰⁷ Espécie de vasilha, onde são colocadas as comidas dos santos (CACCIATORE, 1977, p.193).

²⁰⁸ Na umbanda e nos candomblés bantos, designação do conjunto das folhas sagradas usadas ritualisticamente, ou da mata ou floresta (LOPES, 2011, p. 402).

²⁰⁹ Denominação da maior e mais pública das edificações de um terreiro de candomblé. É o salão onde se realizam os rituais e festas abertos à comunidade (LOPES, 2011, p. 104).

²¹⁰ Espírito da alma do morto. Do ioruba “égun”, “osso”, “esqueleto”. (LOPES, 2004, p. 251).

²¹¹ Colocar as oferendas em lugar determinado (CACCIATORE, 1977, p. 51).

Segundo Ornato Jose da Silva ([ca.1979]), a irmã carnal do líder umbandista, Maria do Carmo²¹², teria dito que seu irmão desejaria que seu “Axé de pescoço²¹³”, fosse repassado a sua filha de santo, chamada “Capixada”, sobre a qual não conseguimos maiores informações, mas que compareceu ao velório de Tancredo.

O corpo de Tancredo foi sepultado no cemitério do Caju. Nele, estiverem presentes a irmã carnal de Tancredo, Maria do Carmo, alguns líderes afro-religiosos e estudiosos da religião, como José Alcides, seu antigo companheiro de composição; Henrique Landers Junior²¹⁴, que era antropólogo; Ornato José da Silva e a vereadora Bambina Bucci, que na ocasião representou o então deputado estadual Átila Nunes; Martinho Mendes Ferreira, que era presidente da CEUB na ocasião; além do radialista Zé Pitanga²¹⁵; Jeronimo de Souza²¹⁶, conhecido como Pai Jeronimo; Adjovanes de Aguiar²¹⁷, de São Paulo; e Wany Gyumares²¹⁸, de Belo Horizonte. Segundo o documento escrito por Ornato José da Silva, Tancredo teria tido um livro de registro no qual estavam presentes os nomes de seus filhos de santo, que passavam do número de três mil (SILVA, [ca.1979], p. 21). No final do enterro do umbandista teria sido entoado, no sepultamento, o hino da umbanda, segundo Silva (1983, p. 22):

Refletiu a luz divina.
Com todo seu esplendor.
Vem do Reino de Oxalá.
Onde há paz e amor.
Luz que refletiu na terra.
Luz que refletiu no mar.
Luz que veio de Aruanda.
Para o mundo governar.
Umbanda é paz e amor.
É um mundo cheio de luz.
Que a bandeira nos conduz.
Avante filhos de fé.
Com a nossa lei não há.
Levando ao mundo inteiro.
A bandeira de Oxalá. (SILVA, 1983, p. 22).

Entretanto, apesar de só sabermos da vida religiosa de Tancredo por meio das fontes, que consultamos ao longo da pesquisa e de acreditarmos que este líder umbandista morreu

²¹² Não encontramos maiores informações sobre Maria do Carmo.

²¹³ Neste caso, o mesmo é representado por um cordão ou guia, que faz alusão os orixás de Tancredo. No candomblé é chamado de fio de contas (CACCIATORE, 1977).

²¹⁴ Não conseguimos maiores informações sobre o ator social em questão.

²¹⁵ Não conseguimos maiores informações sobre o ator social em questão.

²¹⁶ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

²¹⁷ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

²¹⁸ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

com certo respeito e reconhecimento, pouco conseguimos descobrir a respeito de suas relações familiares, sobre sua vida e sobre como esse líder umbandista negro, conseguiu exercer certo protagonismo negro ao defender uma umbanda com uma identidade cultural negra em meio a uma sociedade racista, hierárquica e excludente. Ao que parece em seu velório, Tancredo ainda conseguia reunir a admiração de alguns de seus filhos de santo e amigos.

Ele, portanto, teria jogado os jogos de possibilidades que se colocaram ao longo de sua trajetória. Logo, no presente subitem, destacaremos parte da trajetória religiosa de Tancredo, com o intuito de tentarmos compreender como este líder umbandista criou estratégias para defender uma concepção negra de umbanda ao longo de sua vida.

Durante a pesquisa, para além das colunas do jornal *O Dia*, que sempre eram escritas com algum companheiro, como no caso de Byron Torres de Freitas, sempre tivemos dificuldades em encontrar entrevistas dadas por Tancredo. Sendo assim, a única entrevista que tivemos acesso, realizada com Tancredo sobre sua trajetória de vida, foi publicada no livro “*O Culto Omoloko*”, de Ornato José da Silva, publicado em 1983. Na entrevista Tancredo fala sobre relações familiares, amigos e como foi o seu esforço ao tentar legitimar sua concepção de umbanda no Rio de Janeiro.

Tancredo da Silva Pinto teria nascido no município de Cantagalo, em 10 de agosto de 1905. Seus pais carnais eram Belmiro da Silva²¹⁹ e Edwürgens Miranda Pinto²²⁰. Na entrevista, Tancredo fala de sua tia Olga da Mata, que teria falecido no final da década de 1960. Seus avós maternos, eram Manoel Miranda e Henriqueta Miranda, sobre os quais não encontramos informações (SILVA, 1983, p.24). Outro ponto que nos chama a atenção na pequena “biografia” dele é a ausência de seus outros avós, no caso, os paternos.

Não podemos deixar de destacar que estamos falando de homens dos pós-abolição, Tancredo era um homem negro, sua família pode ter sido composta de libertos ou nascidos livres, e seus ancestrais, certamente, foram escravos ou ex-escravos. Esses homens e mulheres do pós-abolição tiveram diferentes projetos de vida. Esses projetos, tinham, por vezes, relações com suas visões de liberdade, mas essas concepções tiveram que enfrentar ainda um país racista, que não os garantiu direitos possibilidades iguais aos garantidos aos homens brancos (RIOS e MATTOS, 2004, p. 170-191).

²¹⁹ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

²²⁰ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

Isso fica ainda mais evidente quando Tancredo aborda na entrevista a profissão de seu pai, que além de pertencer ao mundo da música, como tocador de violão, também era criador de animais (SILVA, 1983).

Assim no período do pós- abolição, segundo Cunha e Gomes (2007)

A sujeição, a subordinação e a desumanização, que davam inteligibilidade à experiência do cativo, foram requalificadas num contexto posterior ao término formal da escravidão, no qual relações de trabalho, de hierarquias e de poder abrigaram identidades sociais se não idênticas, similares àquelas que determinada historiografia qualificou como exclusivas ou características das relações senhor escravo (CUNHA e GOMES, 2007, p. 11).

Mesmo que os problemas da ordem racial não estejam presentes na entrevista de Tancredo, eles aparecem de maneira sutil, tanto na profissão ocupada por seus familiares, como quando este aborda a perseguição que os umbandistas sofriam durante a primeira metade do XX, quando ele teria migrado para o Rio de Janeiro, ainda na adolescência, conforme veremos adiante.

Outro ponto a ser destacado na entrevista é que os laços de Tancredo, com o mundo da música já viriam de berço, segundo ele, pois seu avô teria sido fundador de blocos carnavalescos²²¹ em Cantagalo, dentre os quais estariam o “Bloco Avança” e o “Treme terra”, bem como o cordão místico, no qual sua tia Olga da Mata saía vestida de Rainha Ginja²²² (SILVA, 1983, p.18).

Por ser considerado um elo frente a música e a religião, outra dimensão importante de sua vida teria se dado na religião, pois Tancredo teria sido iniciado no omolocô, em 1918, com apenas 13 anos de idade, sendo feito ou consagrado para o orixá Oxóssi. Segundo Antônio Pereira Camelo de Xangô, que escreveu sobre a vida de Tancredo no jornal “*O Saravá*”²²³, em 1979, Tancredo teria sido iniciado por Tia Benedita auxiliado por Tio Bacayodé, ambos²²⁴ de procedência bantus²²⁵.

A migração de Tancredo para o Rio de Janeiro teria se dado ainda na adolescência, quando ele veio a se estabelecer no então distrito federal (SILVA, 1981, p.17). Provavelmente, não teria migrado sozinho, vindo, possivelmente junto com sua tia Olga da

²²¹ Não conseguimos encontrar maiores informações sobre os blocos em questão. E também não descobrimos se Tancredo chegou a frequentar os mesmos.

²²² Personagem da congada de Xiririca, em São Paulo. O nome remete à rainha Nzinga Mbandi, que viveu na atual Angola, de 1582 a 1663 (LOPES, 2004, p. 558).

²²³ *Jornal O Saravá*, novembro de 1979

²²⁴ Infelizmente, não encontramos maiores informações sobre os líderes religiosos em questão.

²²⁵ Vocábulo que pode ser usado nas formas flexionais “banto, a, os, as” ou “bantu”, sem flexões e que designa cada um dos membros à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques e etc. (LOPES, 2004, p. 98).

Mata, que teria estabelecido uma casa de santo junto ao seu tio Paulino da Mata, em Caxias (SILVA, 1981). Entre 1920 e 1922, o líder umbandista estava morando perto do morro do Salgueiro, em Valparaíso, na rua Conde do Bonfim. Não sabemos que profissão exercia ainda nesta época, talvez a de estafeta dos correios²²⁶ (CUNHA, 2015). Ainda não era pai de santo, pois só receberia seu Deká²²⁷ por meio das mãos do Ganga Zambi²²⁸, Carlos Guerra, aos 20 anos de idade, ou seja, em 1925, com duas responsabilidades os “Erós de Tatá TI Inkice²²⁹, e Tahí (Oluwo de Ifá)²³⁰. Segundo Santos (2018), o nome religioso de Tancredo era “Fòlkétu Olóròfè” (SANTOS, 2018, p.66). Sendo também conhecido pela alcunha de “papa da umbanda omolocô”.

Mas, nesta época, o líder umbandista já era um admirador do mundo do samba e da religião, pois teria organizado uma pequena festa que segundo ele, versaria sobre os dois temas na localidade de Valparaíso, em 1922 (SILVA, 1981, p. 27). Não obstante, ao aprofundar os estudos sobre a sua trajetória religiosa, notamos que a música e a religião são indissociáveis na narrativa do umbandista.

Na entrevista concedida a Silva (1983), Tancredo argumenta sobre as dificuldades encontradas para estabelecer e praticar a umbanda no Rio de Janeiro. Em momento, algum o entrevistado toca na expressão racismo, mas, acreditamos que esta pode estar transvestida, nas dificuldades que segundo ele, eram encontradas para se praticar a religião na cidade do Rio de Janeiro. Desta forma, não podemos esquecer a importância do “não-dito” e como está atrelado ao esquecimento, organiza a memória dos sujeitos (POLLACK, 1989). Pollack (1989), argumenta que “distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto” (POLLACK, 1989, p.6). Assim, quando fala da polícia, Tancredo argumenta que:

Então, eu vi e ouvi muitas coisas; pessoas manifestadas saírem vestidas com roupa de santo saírem tocando o tambor até a delegacia, outros eram presos, amarrados, tinham desabotoadas as braguilhas das calças e a polícia ficava com o revólver a apontar para o indivíduo. As imagens, miçangas, capas, capacetes e

²²⁶ Uma espécie de entregador dos correios.

²²⁷ Cerimônia que marca o fim dos sete anos de iniciação e torna o iniciado, agora ebômi, apto para abrir terreiro (CAPONE, 2009, p 359).

²²⁸ Grau de sacerdote. Na cabinda se refere a chefe de terreiro da linha das almas. Este termo também designa feiticeiro e grande sacerdote (LOPES, 2011, p.292).

²²⁹ Conjunto de ensinamentos ritualísticos secretos, fundamento. Do ioruba èro, “experiência”, “sagacidade”. Portanto, o título conferia a Tancredo a possibilidade de se tornar pai de santo (LOPES, 2011, p.256).

²³⁰ Adivinho, babalaô, jogador de búzios; sacerdote de Ifá. Entre os iorubás, é o título designativo do chefe dos babalaôs de determinada área ou região (LOPES, 2011, p.496).

assentamentos²³¹ dos orixás eram apreendidos e este fato pode ser constatado bastando ir ao Museu da Academia de Polícia, na Rua Frei Caneca, na cidade do Rio de Janeiro. Lá no Museu existe uma imagem de exu Tiriri que já esteve em exposição em Museu dos Estados Unidos. O elemento que era flagrado praticando o espiritismo tinha que tirar seu atestado de sanidade mental (SILVA, 1983, p. 24).

Em sua entrevista, Tancredo busca apresentar um passado de perseguição para as religiões afro-brasileiras, no qual as batidas policiais eram uma ameaça. Não podemos esquecer que historicamente, os cultos afro-brasileiros foram perseguidos por autoridades governamentais. Cabe lembrar que em 1941, o chefe de polícia Filinto Müller teria instituído a obrigatoriedade do registro das casas e terreiros dos ditos cultos mediúnicos, que incluíam terreiros de candomblé, casas de umbanda e centros kardecistas na delegacia de polícia política (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985). O Museu da Polícia citado na entrevista de Tancredo é um dos muitos lugares nos quais estão materializadas as perseguições e o racismo aos elementos simbólicos dos cultos das primeiras décadas do século XX, com implicações negativas nas qualificações futuras, associando diretamente os indivíduos negros aos malefícios e feitiços da cidade (MAGGIE, 1992²³²).

Não podemos esquecer que entre as décadas de 1940 e 1950, período de parte da trajetória de Tancredo, o Brasil e especificamente cidade do Rio de Janeiro, passavam por importantes debates a respeito da questão racial. Assim, para argumentarmos sobre essa questão na narrativa do líder umbandista, traçaremos um pequeno panorama sobre a questão racial na cidade do Rio e no Brasil.

²³¹ Conjunto de objetos simbólicos que, reunidos e convenientemente tratados, concentram o axé do orixá de determinada pessoa ou coletividade. Seu principal elemento é o otá (LOPES, 2004, p. 77).

²³² Segundo a Maggie (2011), com os artigos 156,157 e 158, do código Penal de 1890, o Estado brasileiro legitimou a denúncia aos feiticeros e, desde então, regulou as acusações, punindo os que usavam seus poderes sobrenaturais para praticar o mal. Muitos pais e mães-de-santo foram perseguidos, presos e acusados de praticar a feitiçaria. A perseguição aos que eram considerados feiticeros no Rio de Janeiro iniciava-se sempre com uma denúncia de vizinhos, clientes ou até mesmo parentes de pessoas ligadas aos terreiros ou aos centros espíritas. A polícia perseguia os acusados e apreendia o que era chamado de “apetrechos ou objetos da feitiçaria”. A delegacia que reprimia os centros e terreiros guardava os apetrechos apreendidos durante as investigações num Museu de Magia Negra. Os objetos da feitiçaria formavam a coleção de “magia negra”, tombada pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, hoje Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), em 1938, sendo o primeiro registro do livro tomo etnográfico.” Disponível em: <http://g1.globo.com/platb/yvonnemaggie/2011/08/12/objetos-da-feiticaria/>, consultado em 03/01/2018. Cabe lembrar que, Yvone Maggie (1992) analisou como a crença na capacidade do feitiço de promover malefícios e benefícios se fazia presente na sociedade. A autora investigou processos e inquéritos policiais que envolviam acusações de feitiçaria durante a Primeira República. Segundo a autora, o Código Penal Republicano de 1890, que passou a regular a prática da magia, bem como as ações repressivas do Estado e seus aparatos jurídicos e policiais, não se direcionavam a todas as modalidades de culto afro-brasileiro, apenas aos promotores da magia maléfica, chamados de feiticeros. Essa diferenciação entre mal e bom espiritismo acabou estabelecendo hierarquias dentro do culto e relativizações sobre as práticas repressivas (MAGGIE, 1992). Por isso, em certo sentido, a necessidade e a busca de algumas das federações de umbanda em institucionalizarem a umbanda e a terem enquanto uma religião e se aproximarem do espiritismo kardecista (BIRMAN, 1985).

No campo da legislação, existiam certos avanços no que concerne a repressão das práticas religiosas afro-brasileiras, tais como o decreto nº 1.202 de 1939, que vedava aos Estados e Municípios embargar o exercício de cultos religiosos, ainda no Estado Novo (1937-1945). Em 1951, foi promulgada a lei Afonso Arinos (Lei 1390/51 de 3 de julho de 1951), que foi uma lei proposta por Afonso Arinos de Melo Franco (1905-1990) e promulgada por Getúlio Vargas em 3 de julho de 1951, que proibia a discriminação racial e o preconceito de cor no Brasil²³³.

Cabe lembrar que, as mudanças na esfera jurídica, no que tange a liberdade de culto, era uma garantia constitucional, mas o Estado, por meio da força policial, ainda perseguia os praticantes da fé afro-brasileira se respaldando em outras regras. A Lei das Contravenções Penais, de 1941, por exemplo, era uma das normas que os policiais se baseavam para reprimir os rituais (BAHIA e NOGUEIRA, 2018). Essa medida previa sanções para aqueles que perturbassem a paz pública, provocando tumulto, fazendo reuniões, atrapalhando o sossego alheio. Muitas vezes, as práticas religiosas afro-brasileiras eram enquadradas nessa legislação. Assim sendo, para que os terreiros pudessem funcionar era necessário fazer o registro na Delegacia de Jogos e Costumes – exigência que somente foi extinta, no Rio de Janeiro, no fim da década de 1970, conforme salientamos no capítulo 1.

Além das complexas mudanças na esfera jurídica, cabe destacar, segundo Bahia e Nogueira (2018) o início da organização do movimento negro já nos anos trinta com a Frente Negra e a partir de 1944 suas lideranças fundam o Teatro Experimental do Negro (TEN)²³⁴, na

²³³ Não obstante as críticas de que a punição pode ocorrer apenas no caso de flagrante ou após confirmação de testemunhas e do próprio acusado, e por essas razões o ofensor geralmente livra-se da pena, trata-se do primeiro código brasileiro a incluir entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceito de raça e cor da pele. Costa Pinto (1953) apud Cruz (2008) argumenta que a lei reconhecia em sua distinção entre vítimas e algozes sociais, a raça e a cor como marcas identitárias (COSTA PINTO 1953 apud CRUZ 2008: p.189).

²³⁴ Além de Abdias no Nascimento, a frente do grupo tinha ainda o advogado Aguinaldo de Oliveira Camargo, o pintor Wilson Tibério, há tempos radicado na Europa; Teodorico dos Santos e José Herbel. A estes cinco, se juntaram depois Sebastião Rodrigues Alves, militante negro; Arinda Serafim, Ruth de Souza, Marina Gonçalves, empregadas domésticas; Claudiano Filho; Oscar Araújo, José da Silva, Antonieta, Antônio Barbosa, Natalino Dionísio, e muitos outros. O grupo se propunha a denunciar o que chamavam de equívocos dos chamados estudos afro-brasileiros, e fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação em que se achava inserido. Em 1968, o TEN lançou em exposição no Museu da Imagem e do Som a primeira coleção de seu Museu de Arte Negra. Não obstante o TEN ser interrompido em razão da perseguição política do regime militar, este continuou em cena, através da atuação de seu fundador, que na condição de exilado, continuou denunciando o racismo brasileiro em vários fóruns do mundo africano, da Europa, das Américas e dos Estados Unidos (NASCIMENTO, 1997). Segundo Alvbernz e Azevedo (2013) “dentro do clima político e social de sua época, o movimento do Teatro Experimental do Negro (TEN) se empenhava para garantir não só a igualdade racial, mas também as condições de a tornarem uma realidade efetiva, denunciando e criticando a cultura de discriminação racial vigente no Brasil daquele tempo. Por afirmar o negro como sujeito histórico da cultura brasileira, e a negritude como uma subjetividade – em combate ao exclusivismo imposto pelas teses da branquitude – por diversas vezes o movimento foi acusado de ser propagador de um “racismo ao contrário”, ou seja, daquele que para afirmar o negro, propunha a sua separação dos brancos. O TEN questionava essa acusação, pois percebia que nela também havia um viés discriminatório, haja vista que a denúncia da discriminação racial feita pelos

cidade do Rio de Janeiro (BAHIA e NOGUEIRA, 2018). O TEN permaneceu até final dos anos 60, sendo interrompido pela ditadura militar. Sua proposta foi de valorização social do negro no Brasil, através da educação, da cultura e da arte. Moura (1989) afirma que a partir de 1945²³⁵ ocorreu um "Renascimento Negro" com o surgimento de grupos de discussão e ação contra a discriminação racial e o racismo, tendo a organização dos clubes sociais e associações cívicas.

Além da organização das lideranças negras na esfera artística e política, há também a divulgação dos estudos dos antropológicos como Nina Rodrigues e outros, recorrentes tanto nos estudos do folclore, quanto na imprensa carioca, que discutiram uma ideia de nacionalidade pautada na religião, seja esta católica ou concebida como sincrética (BAHIA, 2017).

Neste período, havia uma grande mobilização das organizações negras, como também uma entrada de um número expressivo de negros nas universidades. Assim, apesar do banimento da Frente Negra nos anos 30, os clubes sociais e associações cívicas continuaram a se organizar. Além da realização da Convenção Nacional do Negro, em São Paulo, em novembro de 1945 (ANDREWS, 1971), temos as várias publicações que proliferaram pelo país tais como: o *Alvorada*, o *Niger*, o *Novo Horizonte*, o *Mundo Novo*, *A Tribuna Negra*, além da revista *Senzala* (BASTIDE, 1971; FERNADES, 1971; ANDREWS, 1991; HANCHARD, 1988; BAHIA e NOGUEIRA, 2018).

próprios negros, enquanto sujeitos que se afirmavam na relação de preconceito, era tida como "racismo ao contrário", ao passo que aquela promovida por intelectuais brancos que estudavam o negro como "objeto" era avanço civilizacional e símbolo da democracia racial. Por isso, a afirmação da subjetividade negra nos estudos dos problemas brasileiros nas artes, na cultura e na participação social era uma das principais bandeiras levantadas pelo TEN. A ideia era de propagar e promover grandes talentos artísticos, literários e intelectuais negros e contribuir, assim, para a consolidação de uma intelligentsia negra brasileira na vida nacional, a qual constituiria uma elite para a defesa da realidade negra no Brasil" (ALBERNAZ e AZEVEDO, 2013, p.40-41).

²³⁵ Em 1943, temos a fundação do grupo União dos Homens de Cor (UHC) em Porto Alegre e que cinco anos mais tarde se ramificava por mais dez estados da Federação –, em diferentes partes do território nacional através dos periódicos da imprensa negra. Segundo Paixão (2014, p.158) e Pinto (1998, p.260), a UHC se distinguia do TEN pela assistência social e teve sua origem no meio espiritual, Centro Espírita Jesus de Himalaia, tendo seu líder espiritual também como mentor da associação, o jornalista Jose Bernardo da Silva. Diferente do TEN que atraiu artistas, intelectuais e escritores, o UHC aglutinou segmentos da população negra, dentre os quais, podemos destacar jornalistas, médicos, funcionários públicos e empregados domésticos. Hanchard (1998) estudou o Movimento Negro Brasileiro entre 1945 e 1988, concluindo que o perfil do movimento negro de congregar diversos grupos e cada qual com prioridades e estratégias diversas, impediram que uma força central fosse carregada no sentido de propiciar uma definição mais clara de objetivos e estratégias, de forma a construir uma coalizão. Como consequência, está desarticulação teria provocado o distanciamento do Movimento Negro de uma tática que se empenhasse nas lutas contemporâneas adotadas por outros movimentos sociais. Cabe ainda lembrar que eram anos de conflitos raciais no EUA, os países africanos davam os primeiros passos rumo à independência e o fantasma do racismo e da discriminação racial rondava o mundo do pós-guerra. O Brasil do nacionalismo e da escalada crescente para a modernidade se sobressaía como o lugar da paz racial possível. Exemplo disto é a realização, aqui, dos estudos da Unesco nos anos 50 (BAHIA e NOGUEIRA, 2018, p. 55-57).

O Rio de Janeiro, além de cosmopolita era a Capital Federal, transformava-se em berço de importantes organizações. Temos em 1951, o Clube Renascença (SILVA, 2000; GIACOMINI, 2006) e o Grémio Recreativo de Ramos fundado em 1956 no bairro de Ramos a partir do bloco carnavalesco quem “*fala de nós tem paixão*” (PAIXÃO, 2014, p.180).

Muitos atribuem os clubes ao processo de mobilidade e ascensão social das camadas negras, mas alguns mostram, como no caso do grémio recreativo de Ramos, que a associação era um lugar de socialização, pois o outro clube local, denominado Social Ramos Clube, vetava a presença de negros: (PAIXÃO, 2014). Desta forma, apesar de muitos autores mostrarem que esses clubes eram parte de um processo de mobilidade social e ascensão da população negra (COSTA PINTO, 1998; SILVA, 2000; ESCOBAR, 2010), essa mesma população não estava livre do racismo predominante na sociedade brasileira e eram, portanto, espaços de valorização de aspectos da identidade étnica como no caso do Renascença a promoção do concurso de Miss Guanabara negra e miss Brasil negra, vemos o importante papel de inclusão social da instituição (SILVA, 2000, p. 64).

Ainda, no Rio de Janeiro, temos, segundo Bahia (2017) o Grupo de Afomé Associação Recreativa Filhos de Gandhi; o Teatro Experimental do Negro (TEN); a União dos Homens de Cor (UHC); a União Cultural do Homens de Cor; o Teatro Popular Brasileiro (TPB); o Renascença Clube e a Orquestra Afro-Brasileira, composta por dezoito músicos. Alguns advogados, médicos e artistas fundaram, em 1959, a União Cultural Brasileira dos Homens de Cor (UCBHC) na Cidade de Duque de Caxias, Baixada Fluminense (SILVA, 2003: p.221). Na imprensa carioca temos: *Quilombo, Redenção e Voz da Negritude* (BAHIA e NOGUEIRA, 2018).

Para além de um “renascimento negro”, analisado por Moura (1989) com o surgimento de grupos de discussão contra a discriminação racial e o racismo e com a organização de clubes e associações, este renascimento também teria se dado na religião²³⁶, pois Tancredo teria fundado a CEU na década de 1950. Esta instituição, conforme vimos no capítulo anterior, buscou divulgar uma concepção negra e letrada de umbanda, diferente do modelo branco, mais próximo do kardecismo e do catolicismo proposto pela UEUB.

²³⁶ Segundo Bahia e Nogueira (2018) “no candomblé, nos anos quarenta e cinquenta, o fluxo de baianos migrando para o Rio de Janeiro permanece contínuo e temos então a formação novas casas-de-santo, como a de Pai Ninô de Ogum em Camari, Nova Iguaçu; a de mãe Dila, filha de Cipriano Abedé, em São João de Meriti. E além disso temos a vinda de Cristóvão d’Efon, da nação Efon, iniciando várias pessoas na cidade. Várias comunidades são oriundas desta casa original de Salvador, como as de Valdomiro de Xangô, Francisco de Iemanjá, Regina de Oxossi, e muitas outras (Barros 2000). Manoel Ciriaco de Jesus, fundador do Tumba Junsara de Salvador, em 1919, fundou por volta de 1946 o Tumba Junsara, em Vilar dos Teles. Muitos filhos do Gantois migraram nesta época para o Rio mesmo não contando com um terreiro vinculado a matriz baiana e participavam do calendário dos demais terreiros. Há ainda a vinda de Álvaro de Obaluaiê, ogã do terreiro da Casa do Engenho Velho que abriu um terreiro em Jacarepaguá” (BAHIA e NOGUEIRA, 2018, p.63).

Segundo Capone (2009) Tancredo teria comandado o primeiro movimento de volta as origens no Rio de Janeiro nos cultos afro-brasileiros (CAPONE, 2009, p. 134).

Apesar de não termos muitas informações sobre possíveis relações do umbandista com o Movimento negro²³⁷, gostaríamos de destacar membros do TEN chegaram a visitar muitos terreiros afro-brasileiros, dentre eles, os de umbanda durante os primeiros anos da década de 1950 (BROWN, 1985). Segundo Brown (1985) os membros do TEN davam apoio a umbanda, mas afirmavam que os líderes umbandistas representantes dos terreiros que defendiam uma identidade negra para a religião, deveriam adotar um “Cristo negro” (BROWN, 1985, p.24). Quanto a isso, Tancredo e Byron teriam afirmado, segundo Brown (1985):

Para provocar separatismo religioso...e para dividir a população em brancos e negros. Pode parecer à primeira vista que a ideia de um Cristo negro pretendesse elevar os negros, mas na realidade não passa de uma tentativa de agitação e separatismo racial, que nossas tradições históricas sempre rejeitaram (FREITAS e PINTO, 1956, p. 84-85 apud BROWN, 1985, p.24).

De acordo com Brown (1985), ao longo das décadas de 1940 e 1950, os líderes negros e afro-brasileiros da umbanda, apesar de reconhecerem claramente a questão racial presente nas disputas em torno da construção de uma identidade negra e africanizada para a religião, face a uma “umbanda branca”, rejeitavam esta posição de adotar um cristo negro (BROWN, 1985, p.24). Negrão (1996) afirma que o projeto de institucionalização da umbanda, que foi tentado por alguns líderes federativos, foi colorido pela teoria da miscigenação racial, entre negros, brancos e índios, sendo uma espécie de subtentáculo da brasilidade da religião, visto que alguns desses líderes, queriam apresentar a mesma como uma religião genuinamente brasileira (NEGRÃO, 1996, p. 147).

Entretanto, não negamos a importância da construção de uma identidade negra para a religião, empreendida pelo líder umbandista. Ressalta-se que Tancredo em nenhum momento deixou de lutar contra o racismo presente na religião e na sociedade, tendo em sua trajetória uma atitude “anti-racista²³⁸”, ao divulgar simbologias afro-religiosas no espaço público, por

²³⁷ Todavia, conseguimos descobrir, ao longo da pesquisa, que ele concedeu uma entrevista no jornal *O Quilombo*, fundado por Abdias do Nascimento, onde abordou junto a José Alcides a possibilidade de criação de um projeto voltado para músicos negros (*JORNALQUILOMBO*, 1950, p.5). Portanto, podemos perceber que apesar de não sabermos se este foi um membro efetivo do Movimento Negro, ele chegou a dialogar em algumas ocasiões com a militância do mesmo. Publicado em janeiro de 1950. Disponível em: https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasil/docs/jornal_quilombo_ano_ii_n5, consultado em 29/02/2020.

²³⁸ Segundo Guimarães (1995), “para os afro-brasileiros, para aqueles que se chamam a si mesmos de “negros”, o anti-racismo tem que significar, entretanto, antes de tudo, a admissão de sua “raça”, isto é, a percepção

meio da CEU e ao valorizar os aspectos negros da religião, conforme vimos no capítulo anterior.

A trajetória de Tancredo e sua relação com a religião é cercada de tramas e questões. Ele e seus companheiros, conforme vimos ao longo do capítulo 2, utilizava diferentes formas de ocupação do espaço público, seja no campo da imprensa, no campo da rádio, na literatura, na música ou nos festejos públicos e nas alianças religiosas e políticas. Essas ocupações também possuíam o intuito de resolver questões teológicas caras a um projeto de institucionalização da religião, pois a todo momento o líder umbandista procurava, assim como outros líderes do período, apresentar suas concepções de religião, mesmo tendo que lidar com as questões do espaço público, o que nos levou a utilizar o conceito de controvérsias (MONTERO, 2012). Tanto que, para além de 1965, já no ano de 1975, ou seja, quatro anos antes de sua morte, Tancredo teria realizado na ponte Rio-Niterói, o ritual propiciatório da fusão entre os estados da Guanabara e do Rio de Janeiro em 1975, com respaldo governamental, (LOPES, 2011, p. 533). O evento teria ocorrido no vão central da ponte no dia 30 de abril daquele ano, a festa ficou conhecida como “Rosas no Mar unificam a Umbanda” (MELLO e PINTO, [198?], p.149).

Nela, foi quebrado um obi-orobô²³⁹, que foi presidida por Tancredo, junto ao também líder religioso Orlando de Anonoxá, ou Orlando Tempone, Gerson Ignez de Souza Martinho Mendes Ferreira, que era presidente administrativo da CEUB, Geraldo de Freitas Assumpção, secretário da CEU, o Babalorixá José Crescênio Brandão (Zé Pequeno), Helcio dos Santos, Agostinho Moraes e Conselho de Yadoni. Apesar de infelizmente, não conseguirmos apresentar todos os presentes, sabemos que a comissão teria ido prestigiar a festa em homenagem a fundação dos Estados do Rio e da Guanabara. A festividade na ponte (Figura 6) teria contado com o apoio de autoridades do governo, sendo acompanhada por uma comitiva de batedores da polícia, tendo sua cobertura realizada pelo jornal *O Dia e a Notícia* (MELLO e PINTO, [198?], p. 149-150).

racializada de si mesmo e dos outros. Isso significa a reconstrução da negritude a partir da rica herança africana — a cultura afro-brasileira do candomblé, da capoeira, dos afoxés etc. —, mas significa também se apropriar do legado cultural e político do "Atlântico negro" — isto é, o Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos, a renascença cultural caribenha, a luta contra o apartheid na África do Sul etc.” (GUIMARÃES, 1995, p.43).

²³⁹ Denominação iorubana da coleira, planta da família das esterculiáceas, produtora do fruto do de mesmo nome (noz-de-cola), largamente usada na tradição religiosa afro-brasileira, tanto como objeto de oferenda, tanto como em processos divinatórios[...]. Ao ato de conformação de um iniciado, mediante a colocação de um obi partido sobre sua cabeça, chama-se “plantar o obi” (LOPES, 2004, p. 487).

Figura 6 - "Rosas no mar unificam a umbanda". Ritual de fusão dos Estados do Rio e da Guanabara



Fonte: *Iaô*²⁴⁰, [198?], p. 150

Após o festejo teria sido realizado uma gira²⁴¹ no terreiro Três Reis de Umbanda, terreiro no qual Tancredo era líder religioso e que foi comandada por ele. Sobre o terreiro, conseguimos um registro de uma saída de um iaô que ocorreu no mesmo, provavelmente, na década de 1970 (Figura 7).

²⁴⁰ A capa da obra encontra-se em anexo.

²⁴¹ Sessão umbandista; roda ritual para cultuar as entidades (LOPES, 2004, p.299).

Figura 7 - Registro de uma saída de Iaô, possivelmente, no terreiro Três Reis de Umbanda



Fonte: Iaô, [198?], p. 96

Portanto, é importante ressaltar que a partir dos anos 70 em pleno e franco crescimento de setores evangélicos da população brasileira, temos uma umbanda que se mostra claramente pública e presente em vários espaços. Algo que será ao longo das próximas décadas, ocupado amplamente pelos diferentes setores pentecostais²⁴² e neopentecostais (MARIANO, 1996, 2008; ORO, 2005-2006).

Um das estratégias de Tancredo apresentadas na entrevista para se legitimar socialmente foram as redes de sociabilidades estabelecidas com políticos, militares e figuras proeminentes dos cultos afro-brasileiros.

²⁴² Segundo Mariano (2008), “desde os anos 50, o Pentecostalismo cresce muito no Brasil. Mas sua expansão acelera-se acentuadamente a partir da década de 1980, momento em que esse movimento religioso passa a conquistar igualmente crescente visibilidade pública, espaço na tevê e poder político partidário. Segundo os Censos Demográficos do IBGE, havia 3,9 milhões de pentecostais no Brasil em 1980, 8,8 milhões em 1991 e 17,7 milhões em 2000” (MARIANO, 2008, p.69).

Bourdieu (2006) afirma que para analisarmos a trajetória de uma vida é importante percebemos os estados sucessivos do campo no qual ela se desenvolveu, além disso, deve-se buscar compreender o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ao demais agentes envolvidos no mesmo campo e que foram confrontados com o mesmo espaço social possível (BOURDIEU, 2006, p. 190).

Na narrativa de Tancredo, o mesmo afirma que assim que veio para o Rio de Janeiro tentou se aproximar de figuras proeminentes para poder exercer seus direitos e celebrar sua religião e, conseqüentemente, sua cultura. Acreditamos que, ele apresenta as estratégias que tomou para afirmar sua negritude. Ao que aparece, Tancredo se aproximava destas figuras proeminentes por dois caminhos, um pela religião, pois como vimos no capítulo anterior, possivelmente, Chagas Freitas, dono do jornal *O Dia*, possuía alguma relação nesse âmbito com Tancredo, o que permitiu em certo sentido, a entrada do líder umbandista para a imprensa. Outro caminho era a rede de sociabilidade estabelecida com funcionários destes políticos, pois na entrevista realizada por Ornato José da Silva (1983), o líder umbandista argumenta que quando morava em Valparaíso, nos anos de 1922 e 1926, por conhecer alguns empregados do então presidente Artur Bernardes²⁴³ (1875-1955), que presidiu o Brasil, entre 1922 e 1926, Tancredo teria ido à casa do mesmo solicitar autorização para a realização de uma festa que envolvia “santo e samba”, a mesma teria sido consentida pelo então presidente na ocasião (SILVA, 1983, p. 27).

Portanto, desde cedo, uma das estratégias tomadas pelo então líder umbandista foi de se associar e tentar construir alianças e redes com líderes políticos e militares, conforme vimos no capítulo anterior. Tancredo, apesar de ser um homem negro do pós-abolição, que sofreu com o racismo de uma sociedade excludente, procurou caminhos para se articular e poder celebrar suas concepções religiosas.

Desta forma, mais uma vez, gostaríamos de ressaltar, a importância do conceito de associativismo negro, mobilizado por Domingues (2014), pois na trajetória de Tancredo podemos perceber redes e associativismos construídos com músicos, religiosos, políticos e militares. Um dos espaços de associativismo dele, mesmo com um tom assistencialista, se deu com a fundação da CEU, sua federação de umbanda, que além de divulgar e defender uma origem negra para a religião, se constituía em torno de uma família de santo, composta, em sua maioria, por homens negros e mulheres negras oriundos de classes populares, conforme

²⁴³ Artur da Silva Bernardes nasceu em Viçosa (MG), em 1875. Foi presidente do Brasil entre 1922 e 1926. Faleceu, no Rio de Janeiro, em 1955. Disponível em: *Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930*.

vimos com Byron Torres de Freitas, José Alcides, Olga da Mata, dentre outros apresentados ao longo do capítulo anterior.

Outro líder religioso que também apresentava certa relação de proximidade com Tancredo da Silva Pinto foi Joaozinho da Goméia (1914-1975). Joaozinho foi um personagem polêmico da história recente das religiões afro-brasileiras. Ele marcou uma fase importante na ampliação das fronteiras e do diálogo entre as várias modalidades de ritos do candomblé e deste com a sociedade brasileira (LODY e SILVA, 2002, p. 153). No Carnaval de 1949, o trânsito que Joaozinho costumava fazer entre o mundo do carnaval e o da religião não teria agradado a todos os religiosos. Assim, ele teria comparecido ao baile do João Caetano, vestido de “Alerte”, título de uma famosa marchinha carnavalesca da época que glosava exatamente o “travesti” (LODY e SILVA, 2002, p. 167).

Este ato teria gerado um mal-estar entre os adeptos do culto afro-brasileiro. Joaozinho, que era filiado a CEU, teria que ser expulso segundo alguns representantes da mesma e líderes afro-brasileiros. Em contrapartida, Joaozinho bateu forte contra as acusações. Contudo, Byron, Tancredo e o conselho da CEU teriam resolvido a situação a favor de Joaozinho, por meio do jogo de búzios. Byron teria afirmado em uma entrevista no jornal *A Luta Democrática*, em 1956²⁴⁴, que o líder candomblecista não seria mais expulso da instituição. O interessante deste caso é que, para além da rede de Tancredo com Joaozinho, o mesmo também demonstra que a CEU possuía terreiros de candomblé angola²⁴⁵, filiados a ela. Candomblé esse que, em certo sentido, possuía semelhanças com a “umbanda omolocô”.

Além de suas alianças e planos para a religião outra importante questão apresentada na entrevista é o distanciamento rompimento de Tancredo com a UEUB e a fundação da CEU, pois segundo o líder umbandista:

Ornato é bom que você saiba que a primeira sociedade umbandista foi a União, fundada em 1941. Entretanto, devido às perseguições sofridas, pois tínhamos que realizar o culto tocando bandolim, cavaquinho, órgão, etc., porque não era permitido tocar tambor, afastei-me dela. Um de seus líderes era o Benjamim Oliveira²⁴⁶, da

²⁴⁴ A Luta Democrática, março de 1956.

²⁴⁵ Segundo Lody e Silva (2002), “a fama de Joaozinho sempre esteve acompanhada, entretanto, por muita polêmica. Como se sabe, na luta por legitimidade entre os vários modelos rituais, o candomblé de angola nunca conseguiu desfrutar o mesmo prestígio do candomblé jeje-nagô (modalidade de rito de influência ioruba e fon) praticando por casas famosas como Engenho Velho, Opô Afonjá e Gantois. Além disso, o próprio Joaozinho não parece ter-se preocupado muito com a questão da pureza ritual. Mesmo sendo da nação angola, não hesitava em aproximar-se de terreiros de outras nações, como o Gantois (LODY e SILVA, 2002, p.155).

²⁴⁶ Aqui acreditamos haver um pequeno equívoco cometido por Tancredo, achamos que ele na verdade estaria se referindo a Benjamim Figueiredo (1902-1986), fundador da Tenda Mirim, no Rio de Janeiro, em 1924. Contudo, não sabemos se a Tenda Mirim ou seu líder chegaram a fazer parte da União Espírita Umbandista do Brasil, fundada por Zélio em 1939. Todavia, a Tenda Mirim possuía vínculos com a instituição, pois apresentou por intermédio de Diamantino Fernandes uma tese no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, de

Tenda Mirim. De 1945 a 1950 o culto era professado dessa maneira (SILVA, 1983, p. 26-26).

Portanto, na concepção do líder umbandista, a fundação da CEU estudada no capítulo anterior, teria se dado por conta de concepções doutrinárias distintas da UEUB, e também através de um pedido de Xangô, conforme vimos no capítulo anterior. Por sua vez, estas diferenças teológicas aparecem aqui transvestidas por instrumentos musicais, pois enquanto o órgão é um instrumento considerado branco, presente em algumas igrejas e da elite, o tambor estaria associado as classes populares e as religiões afro-brasileiras.

Cabe lembrar que enquanto a UEUB representava uma concepção de religião branca, a chamada “umbanda branca”, próxima do kardecismo e do catolicismo, ligado ao lado mais kardecista do *continuum mediunico*, a CEU, fundada por Tancredo buscou divulgar e representar uma concepção de umbanda “africanizada”, mais próxima do candomblé.

Tancredo em sua vida, além de líder religioso, pertencia também ao mundo da composição e da música, escrevendo canções como o samba de breque²⁴⁷ “jogo proibido”, gravado por Moreira da Silva, em 1936. Também gravou o samba “General da Banda”, gravado por Blecaute, o qual, segundo sua narrativa, o teria permitido arregimentar recursos para fundar a Confederação Espírita Umbandista, em 1950 (SILVA, 1983).

Na música, Tancredo começou a ter suas composições apresentadas ainda na década de 1936, como vimos acima com o samba de breque “jogo proibido”, gravado por Moreira da Silva. Em 1940, o líder umbandista compôs junto a Sebastião Valença, “Rancho da Encruzilhada” e “Caboclo Ciumento²⁴⁸”, ambas gravadas por Augusto Calheiros²⁴⁹.

Tancredo, em parte de sua trajetória como compositor, também morou no morro do São Carlos. Segundo Cunha (2015)

Tancredo foi uma figura importante para articular a vida dos habitantes do morro, em grande parte por sua atuação como líder religioso, que não era pequena: sendo semianalfabeto e exercendo a profissão de estafeta dos correios, publicou vários livros sobre o omolocô e manteve por mais de 20 anos uma coluna regular no jornal *O Dia*. Mas o pai de santo trazia também em seu currículo uma atividade que era definitivamente importante em todo bairro do Estácio: tinha a anotação de “compositor” assinalada como profissão em sua carteira de trabalho (CUNHA, 2015, p.4422).

1941, que foi organizado pela União. Para mais informações sobre a Tenda Mirim, ver: <https://tendaespiritamirim.org/instituicao/>, consultado em 23/01/2020.

²⁴⁷ Samba de caráter humorístico, sincopado, com paradas repentinas, nas quais o cantor introduz comentários falados (LOPES, 2004, p.596).

²⁴⁸ *Revista Fonfon*, 07,09,1940. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, consultado em 11/12/2019.

²⁴⁹ Não encontramos maiores informações sobre o personagem em questão.

A carteira de trabalho de Tancredo foi consultada ao longo da pesquisa no arquivo da CEUB e na mesma encontramos a profissão de músico. Tancredo também fez parte da “Sociedade Brasileira de Autores Teatrais²⁵⁰”, na década de 1940.

Segundo Cunha (2015), apesar de ser um pai de santo ou líder religioso, os eventuais elos que Tancredo mantinha com alguns compositores do bairro, cujos sambas nem sempre possuíam vínculos religiosos, estava mais relacionado às rodas de samba e a convivência nas mesas do café, do que nos lugares de devoção do culto religioso (CUNHA, 2015, p. 4434). Outros sambistas famosos também frequentavam a região do Estácio, dentre os quais estavam Hilário Jovino, Donga e João da Baiana (CUNHA, 2015).

Mas Tancredo não era o único nem o primeiro pai de santo ligado a omolocô no morro do São Carlos, segundo a autora, a religião tinha uma história mais longa na localidade, através do terreiro de uma mãe de santo localizado no morro. O barracão pertencia a uma escrava africana de nome Maria Batayo, que teria já vindo feita para o Brasil aos 20 anos. Ela teria trabalhado durante parte de sua vida em uma fazenda de café no estado do Rio de Janeiro, como escrava doméstica. Batayo teria sido alforriada já idosa pela filha de seu senhor, de quem cuidara desde a infância. Esta teria ainda lhe dado um terreno no Morro do São Carlos, para que ela, um dia, pudesse a morar no mesmo como liberta. Com a morte de sua senhora, por volta de 1876, Batayo com 70 anos, teria vindo para o morro, onde assentou seu barracão, liderando o mesmo até 1929 (CUNHA, 2015). Segundo Cunha (2015), entre a descendência dela não consta o nome de Tancredo, nem este como frequentador de seu terreiro. Um dos frequentadores do terreiro de mãe Batayo era Mano Elói²⁵¹, que foi colega de profissão de Tancredo, fazendo parte com ele da Federação Brasileira das Escolas de Samba (CUNHA, 2015; SILVA, 2014).

Portanto, até mesmo no espaço social ocupado por Tancredo, a música e a religião eram uma constante. Assim, cabe destacar que, em alguns momentos da experiência negra na diáspora, ao longo do Atlântico Negro, segundo Capone (2011), “a experiência artística conduz “naturalmente” à prática religiosa, primeiramente considerada uma prática cultural

²⁵⁰ A Sociedade Brasileira de Autores Teatrais foi fundada em 1917, ela se autodenomina como uma sociedade sem fins lucrativos que arrecada e distribui direitos autorais de seus associados. Em consulta à sua página na internet, a Sociedade Brasileira de Autores Teatrais se coloca com o “objetivo de zelar pelo cumprimento dos direitos do autor, difundir a dramaturgia e estimular a atividade autoral realizando plenamente sua vocação de centro cultural da dramaturgia no país.” Disponível em: <http://www.casadoautorbrasileiro.com.br/sbat/historico>, consultado no dia 10/06/2017.

²⁵¹ Elói Antero Dias foi um homem negro, nascido em 1888 na região de Resende no Vale do Paraíba, este, teria migrado para o Rio de Janeiro aos 15 anos de idade, ou seja, por volta do ano de 1903. Ocupando-se a princípio como vendedor de balas no Campo de Santana, sob as ordens de um tio que dirigia um grupo de garotos baleiros. Mano Elói foi compositor, sambista e adepto das religiões afro-brasileiras (BARBOSA, 2015, p.4).

como outra qualquer, antes de torna-se uma real escolha de vida e uma via de aperfeiçoamento espiritual” (CAPONE, 2011, p. 108).

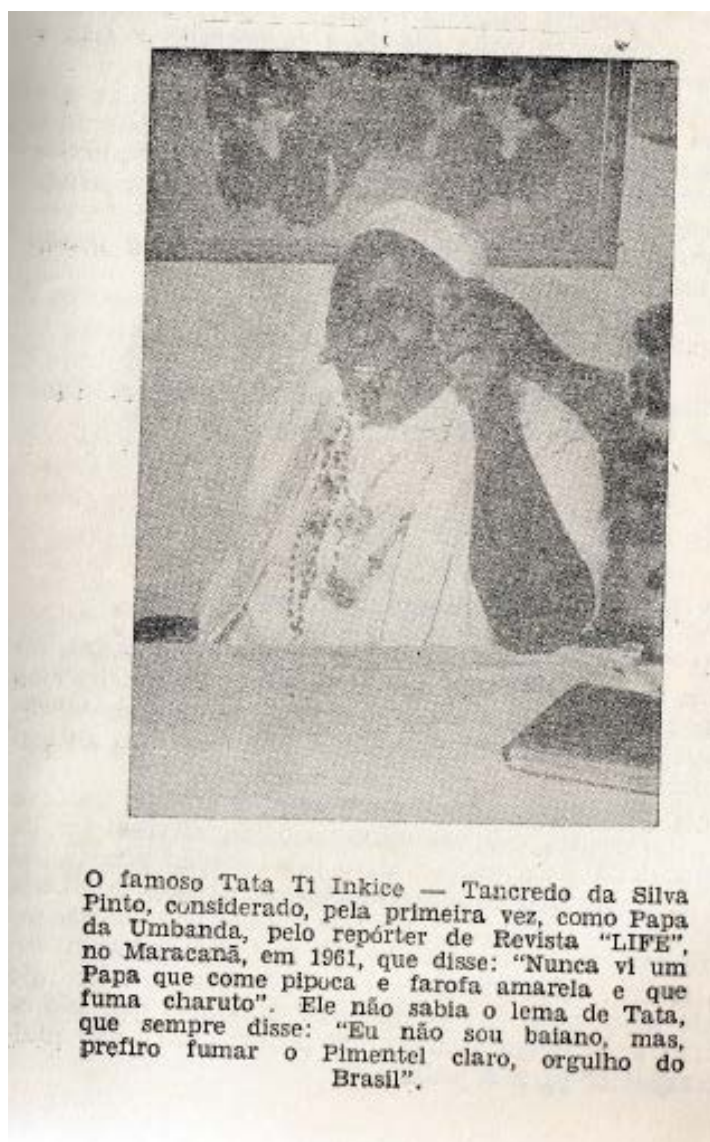
Cabe lembrar que Tancredo teria sido feito em 1918, ainda em Cantagalo. O líder umbandista frequentou durante muito tempo o terreiro de sua tia Olga da Mata em Caxias, onde teria recebido orientações de Xangô, em 1950, para fundar a CEU. Tancredo também frequentava outra casa de umbanda, onde exercia função de líder religioso, ou seja, o Três Reis de Umbanda, localizado em Cachambi. Mas essa informação não invalida a possibilidade de o líder umbandista ter realizado consultas no morro do São Carlos, podendo ter existido naquela localidade mais de uma roça do omolocô²⁵².

O prestígio e a fama eram de tal tamanho na religião, que a partir da década de 1960, segundo alguns de seus seguidores, Tancredo ficaria conhecido como o “Papa da Umbanda Omolocô”, alcunha dada a partir de um repórter da revista “Life”, cujo nome não conseguimos precisar (MELLO e PINTO, [198?], p. 31). O episódio teria se dado no maracanã, em 1961, no qual o repórter teria dito que: “Nunca Vi um papa que come pipoca e farofa amarela e que fuma charuto”. Segundo a obra, o repórter não sabia o lema de Tancredo, que sempre dizia: “Eu não sou baiano, mas prefiro fumar o Pimentel claro, orgulho do Brasil”. (MELLO e PINTO, [198?], p. 31). Portanto, podemos notar uma referência a identidade negra e próxima do candomblé assumidas por Tancredo e notadas pelo repórter, que citou na mesma redação a “pipoca”, comida sagrada de Obaluaie²⁵³ e a “farofa amarela”, possível referência ao padê de Exu, demonstrando também certa notoriedade do líder umbandista no campo da imprensa (Figura 8).

²⁵² Segundo Cunha (2015) as fronteiras entre omolocô e umbanda nem sempre são nítidas, pois ambas se caracterizam por cultuar entidades como caboclos e preto velhos que não figuram no panteão do candomblé (entre os quais, “malandros” como Zé Pretinho e Zé Pelintra, que incorporam seus cavalos em rituais de terreiro); suas práticas rituais são muito aproximadas, inclusive no culto dos *Inkices*, indicando uma tradição religiosa diferente daquela dos terreiros do candomblé Jeje-nagô da Cidade Nova, aos quais estiveram ligados Hilário, Donga, João da Bahiana e seus companheiros. O omolocô teria se precisado em algumas regiões do sudeste do país que forneceram grandes contingentes de migrantes para a capital, o que explica a influência das religiões de origem centro-africana, bem como dos jongos, dos calangos e de outras modalidades musicais na formação do samba carioca. O omolocô era forte na zona da mata mineira, em todo o estado do Rio-sobretudo nas áreas rurais (CUNHA, 2015, p.4447).

²⁵³ Orixá da varíola, forma jovem de Xapanã em contraposição a Omulu (LOPES, 2004, p. 486).

Figura 8 - Tancredo da Silva Pinto, o “papa da umbanda”



Fonte Iaô, [198?], p.31

Assim, para além de ser um pai de santo e sambista, Tancredo buscou exercer ao longo de sua trajetória uma hierarquia no culto ao fundar a CEU em 1950, com objetivo de institucionalizar e nomear uma realidade para a umbanda. Portanto, apesar de serem homens negros, que sofreram com o racismo e com a perseguição e oriundos de classes populares, estes intelectuais umbandistas investiram no letramento para legitimarem suas concepções religiosas. Mas cabe lembrar que esta estratégia do letramento, não foi tomada somente pelos intelectuais formadores da CEU, ocorrendo também com outros líderes religiosos do período,

como Matta e Silva (1916-1988)²⁵⁴ (OLIVEIRA, 2017), e também dos organizadores do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, analisado, em certa medida, no capítulo 1.

Na entrevista sobre parte de sua trajetória de vida e também sobre sua trajetória na religião concedida a Silva (1983), ele é questionado pelo entrevistador sobre a necessidade de a umbanda possuir uma espécie de “papa” ou de uma única direção, ou seja, um líder, já que Tancredo era chamado por alguns de seus admiradores de “papa da umbanda”. Tancredo teria respondido a Ornato da seguinte maneira: “Ornato, não, o culto não precisa de Papa. O que precisamos é de liberdade de culto, mais liberdade de função, de um regulamento para funcionarmos, respeitando-se mutuamente todos os cultos afro-brasileiros” (SILVA, 1983, p. 28).

Desta forma, mesmo contrariando parte de suas práticas de tentativa de codificação da umbanda, buscadas ao longo de sua trajetória, conforme vimos no capítulo anterior, Tancredo ainda matinha na entrevista o desejo do culto adquirir liberdade, mas desde que este fosse regulamentado, talvez uma possível referência aos projetos criados pela CEU para regulamentar o culto, conforme vimos no capítulo anterior. Portanto, há indícios de um desejo em nomear uma realidade para a religião em sua narrativa.

Mas essa umbanda, regulamentada e doutrinada, deveria ser uma umbanda letrada e com uma identidade cultural negra. Desta forma, no próximo item, discutiremos as relações entre religiões afro-brasileira e a escrita. Além disso, será analisado como Tancredo e seus companheiros viam a umbanda omolocô e sua origem “africanizada”, por meio de uma de suas produções literárias.

3.2 A escrita do sagrado na obra de Tancredo da Silva Pinto

Conforme discutimos no item anterior, Tancredo foi um homem que exerceu certo protagonismo negro ao buscar nomear uma realidade para a religião. Essa realidade foi tentada pelo líder umbandista de diversas maneiras, entrando na imprensa, por meio de redes de sociabilidade e levando a umbanda para o espaço público. Para além dessas formas, temos

²⁵⁴ Woodrow Wilson da Matta e Silva nasceu em Garanhuns, no Pernambuco, em 1916 e faleceu no Rio de Janeiro, em 1988. Foi um dos grandes propagadores da umbanda Esotérica no Brasil. Sua trajetória, bem como a escrita do sagrado em sua obra, foi analisada por Oliveira (2017).

também a dimensão da escrita, visto que ele teria publicado alguns livros ao longo de sua vida, nos quais versava sobre sua concepção de religião.

Não se pode esquecer, que a relação entre escrita e oralidade nas religiões afro-brasileiras foi tema já discutido por alguns autores do campo acadêmico (ORTIZ, 1991; NEGRÃO, 1996; CAMARGO, 1961; ISAIA, 1999, 2012; CASTILLO, 2010; OLIVEIRA, 2017²⁵⁵).

De acordo com Oliveira (2017), é comum associar as religiões de matrizes africanas à tradição oral, contudo, não se pode esquecer que os intelectuais da umbanda empreenderam uma ação vigorosa na escrita a fim de divulgarem todo um conjunto doutrinário, que poderia ser comparado a um corpus canônico (OLIVEIRA, 2017, p.9).

Entretanto, de acordo com o autor:

Existem, entretanto, na ação escriturística (sic) dos umbandistas duas questões que se destacam: uma, diz respeito ao efetivo protagonismo destes em nomear a realidade da religião; a outra, fala do uso do livro enquanto instrumento de divulgação das propostas de unificação e padronização do culto. Estas questões provocam divergências entre os pesquisadores do campo umbandista. Uma corrente admite que a participação dos intelectuais e a publicação de obras doutrinárias são inerentes à própria umbanda. A outra, considerando a força inventiva do "fazer-se" umbandista, relativiza o protagonismo dos intelectuais da religião e a relevância de suas obras para a cotidianidade dos Terreiros. Na perspectiva do processo de legitimação da umbanda no campo religioso brasileiro, adquirem nexos as tentativas de impor a representação de uma religião letrada e perfeitamente harmonizada com as regras simbólicas orientadoras do agir coletivo, expressando ideias de modernidade e progresso (OLIVEIRA, 2017, p. 9).

Desta forma, segundo Camargo (1961) quando realizou sua pesquisa sobre o *continuum mediúnico* em São Paulo, existia uma produção literária robusta sobre a religião naquele Estado, cerca de 400 livros sobre umbanda²⁵⁶ teriam sido publicados no Brasil (CAMARGO, 1961, p. 41). Assim, segundo ele, todo terreiro de umbanda teria sua pequena biblioteca, onde convidavam, ao menos formalmente, os fiéis para lerem e aprenderem sobre a religião. Todavia, alguns dirigentes tratavam essa literatura com certo descaso, seja criticando suas imperfeições e mistificações ou atribuindo a mesmas qualidades de informações secundárias e subordinadas em qualidade com o seu próprio aprendizado. Os líderes afirmavam que sua autoridade não poderia sofrer desprestígio, em confronto com a

²⁵⁵ Oliveira (2017), em seu trabalho sobre o papel da escrita do sagrado na umbanda analisando parte da obra de Matta e Silva, faz um importante debate historiográfico sobre alguns autores que analisaram o papel da tradição oral e da escrita na umbanda, assim como nas religiões afro-brasileiras, dentre os quais estão Camargo (1961); Ortiz (1991); Negrão (1996), dentre outros.

²⁵⁶ O movimento editorial foi de tal ordem que surgiram, inclusive, empresas voltadas para atender esse nicho de mercado como, por exemplo, as editoras: *Aurora* (criada em 1954), *Espiritualista* (fundada em 1957) e *Eco* (organizada em 1963) (OLIVEIRA, 2017, p.20).

palavra escrita (CAMARGO, 1961, p. 42). Ou seja, mesmo que existisse uma vasta literatura sobre a religião, para o autor, os líderes de terreiros e tendas de umbanda buscavam manter sua autoridade frente a palavra escrita.

Quanto aos livros, segundo o autor:

Podem-se dividir em dois tipos os livros umbandistas: os que cuidam do aspecto ritualístico e os doutrinários. Os primeiros geralmente simples folhetos apenas transcrevem as letras das músicas sacras (“pontos cantados”), os sinais próprios de cada linha ou entidade (“pontos riscados”) e explicações técnicas sobre os banhos e defumações. Os outros procuram interpretar a umbanda e seu ritual, explicaram a origem e a função da liturgia e explicam a posição da umbanda em face das outras religiões, especialmente do kardecismo. A extraordinária variedade doutrinária que transparece nesses livros é ainda maior do que a proliferação multiforme dos terreiros. Os livros doutrinários exprimem duas tendências, nem sempre mutuamente exclusivas. A primeira segue, com certas liberdades, a orientação dos antropólogos brasileiros, que aliás citam. Traçam a origem africana da Umbanda, dão ênfase aos ritos de “iniciação” tradicionais da Bahia e estabelecem um vocabulário Sudanês e Banto ligado às práticas religiosas. A segunda defende a tese de origem remotíssima da umbanda, “muito mais antiga do que o kardecismo, o cristianismo e o próprio judaísmo”. Os Lêmures, os Hindus ou os Egípcios foram, de acordo com esta literatura, os grandes iniciadores desta religião, a mais antiga e venerável da humanidade. Frequentemente, interpretações esotéricas se intercalam nos livros desta tendência. A numerologia, a doutrina da evolução espiritual, os temas mágicos correspondentes da tradição europeia, a teoria dos talismãs, os signos de Salomão, a doutrina dos elementos e dos elementais, a Astrologia, etc., fazem incursões nos livros umbandistas, intercalando-se com os orixás, “linhas”, “falanges” e “legiões”. Em quase todos os volumes, os traços importantes do kardecismo, presentes nas práticas dos “terreiros”, também se repetem: a doutrina da evolução, do Karma e da reencarnação (CAMARGO, 1961, p.42-43).

Assim, a questão do autor é, após demonstrar a amplitude da literatura umbandista, que ao fim as publicações em torno da religião acabam por refletir questões e conflitos federativos e de intelectuais presentes no *continuum mediúnico*. Questões estas que se deram, por vezes, entre uma prática umbandista que se volta para o catolicismo e para o espiritismo, ou seja, a “umbanda branca” e uma forma de umbanda que se volta para as religiões afro-brasileiras e para uma concepção mítica de África, ou seja, a “umbanda omolocô”. Portanto, ele quer tentar entender qual a influência que esta literatura pode vir a ter sobre a religião. Para ele, existem dois caminhos possíveis, pois seria possível que esta literatura se tornasse um instrumento de consolidação do *continuum*, ou que, pelo contrário, contribuísse para uma separação consciente da umbanda em uma estrutura coerente e suficientemente funcional para manter uma vida autônoma em São Paulo, local de seu campo de estudo (CAMARGO, 1961, p. 43).

Assim, como Camargo (1961), para Negrão (1996) a religião é monopolizada pelos pais e mães de santo com a transmissão de conhecimento oral frente a palavra escrita. Ele aponta o fato dos terreiros se constituírem sob a forma de grupos autossuficientes, mantendo

pouca relação entre si, mas não esgota a importância de iniciativas de codificação ritual buscada nos diversos livros que compõem a literatura umbandista, principalmente aquelas tentadas por intelectuais e líderes federativos (NEGRÃO, 1996, p. 146). Para o autor:

Embora a teologia produzida por eles não tenha o rigor e o refinamento próprio da dos teólogos profissionais das igrejas tradicionalmente estabelecidas, nela está presente a mesma busca de sistematização racionalmente orientada, que conforma uma cosmogonia coerente e significativa a partir de certos pressupostos e crenças básicas. Pode perceber, no discurso dos líderes das federações, algumas das preocupações centrais da teologia: (1) Uma eclesiologia, associada às tentativas de unificação institucional. (2) Uma liturgia, através da padronização dos rituais tradicionais e da criação de novos. (3) Uma ética religiosa, conjunto sistemático de princípios e noções que chamam de codificação doutrinária (NEGRÃO, 1996, p.146)

Outro fator que demonstra a variedade da literatura umbandista estaria no fato de que Tancredo da Silva Pinto e Matta e Silva estariam, na época de pesquisa de Negrão (1996), entre os autores mais lidos e citados pelos umbandistas. Segundo Negrão (1996), as contradições e discordâncias encontradas na visão religiosa dos dois umbandistas demonstra o quanto a literatura umbandista e também umbanda acabou se constituindo enquanto uma religião complexa e longe de encontrar uma forma. Pois, enquanto Tancredo defendia uma religião com uma origem africana e com fortes relações com o continente africano, Matta e Silva, por sua vez, propagou uma umbanda tendo a Lemúria²⁵⁷ como seu local de origem e, em certo sentido, destituída de relações com o continente africano (NEGRÃO, 1996). Os dois autores, inclusive, chegaram a trocar críticas²⁵⁸.

Ainda, segundo o autor, apesar do grande número de publicações umbandistas, poucos eram os pais de santo por elas atingidos (NEGRÃO, 1996, p. 327). “Diversamente dos kardecistas, a tradição religiosa não se encontra nos livros; como no candomblé, ela é passada de boca a ouvido ou então revelada pelos orixás” (NEGRÃO, 1996, p. 327).

Para o autor, parte da literatura umbandista tenta legitimar a religião por meio de um discurso “pseudocientífico”, assim como ocorreu, em partes, com o espiritismo. Mas, essa aproximação com a ciência só estaria presente nos escritos dos intelectuais da umbanda, não refletindo a realidade dos locais de culto e dos pais de santo, com exceção de poucos, ou seja, aqueles que possuíam uma maior proximidade com as federações (NEGRÃO, 1996, p. 332).

²⁵⁷ Para mais informações sobre a escrita do sagrado na obra de Matta e Silva, ver Oliveira (2017).

²⁵⁸ Segundo Oliveira (2017), a preocupação de Matta e Silva em afastar a umbanda de suas origens africanas era tanta, que o mesmo chegava a dizer que o vocábulo umbanda não existiria no tronco banto e iorubá, o que certamente incomodava a figura de Tancredo da Silva Pinto (OLIVEIRA, 2017, p.153).

Renato Ortiz (1991), por sua vez, observa que no processo de legitimação da religião umbandista, a mesma foi apresentada enquanto uma crença erudita ou uma religião que passou por um esforço de erudição (ORTIZ, 1991). Para os adeptos da umbanda, segundo o autor, a sociedade urbano-industrial e de classes seria a fonte dos valores legítimos que orientariam suas práticas religiosas (ORTIZ, 1991, p.162).

Ortiz (1991) usa o conceito de legitimação de Weber, que é carregado, segundo ele, de dois sentidos que, embora sejam complementares, são também distintos. Essa categoria ora é utilizada na acepção de justificativa de uma instituição social, ora significando um tipo de dominação (ORTIZ, 1991, p. 163). O autor complementa seu conceito de legitimação a partir de Peter Berger e Tomas Luckmann (1973), pois estes consideram a legitimação como processo de justificação e explicação do mundo. Para Ortiz (1991) esse esforço seria necessário para o movimento umbandista, uma vez que a religião seria um valor novo que estaria emergindo na sociedade brasileira (ORTIZ, 1991, p. 163).

Nesta busca de legitimação por parte de alguns intelectuais e líderes umbandistas, o autor percebeu que o discurso dos escritores umbandistas é carregado, por pelos menos três formas de legitimação que concorreriam para a integração da religião no seio da sociedade brasileira, estes seriam: a) antiguidade da religião, b) discurso científico, c) discurso cultivado (ORTIZ, 1991, p.163-164).

A questão da antiguidade da religião demonstra como os intelectuais umbandistas procuraram legitimar a religião por meio da invenção de uma tradição para a mesma. Em alguns trabalhos, a umbanda é apresentada como tendo uma origem na Índia ou Lemúria, conforme propagado ao longo do Primeiro Congresso de Umbanda, de 1941, outra corrente, representada por Tancredo da Silva Pinto apresentaria que a religião teria tido sua origem no continente africano (ORTIZ, 1991). Esse discurso de antiguidade da religião opera uma transformação sutil que faz da origem milenar da palavra umbanda, conclua-se a origem milenar da religião, que na concepção de alguns de seus intelectuais, teria surgido muito antes do cristianismo, do candomblé e do kardecismo (ORTIZ, 1991, p. 165-167). Segundo o autor: “o discurso aparece assim como fonte legitimadora do mito de fundação da gênese umbandista: pouco importa a veracidade das provas históricas, elas não são relevantes” (ORTIZ, 1991, p. 168). O problema é montar logicamente, num jogo de palavras um texto coerente que possa justificar a objetivação de uma instituição existente.

Quanto ao discurso científico, este teria sido fruto da relação e do sincretismo entre umbanda e o kardecismo, mas a umbanda trataria a relação entre ciência e religião de forma diferenciada do kardecismo, pois, enquanto o espiritismo conceberia a religião como

possibilidade de realização da ciência, a umbanda, ao contrário, utiliza a ciência como fundamento de seu mundo religioso (ORTIZ, 1991, p. 169). Ou seja, ela é transformada em argumento de legitimação do sagrado, onde “o discurso religioso aparece sobrecarregado de uma vontade pseudocientífica que procura justificar os rituais mágicos religiosos” (ORTIZ, 1991, p. 169).

A última dimensão de legitimação da umbanda encontrada nos discursos dos líderes e intelectuais umbandistas, seria o discurso cultivado, este tem relação com as outras duas dimensões citadas anteriormente. O discurso cultivado seria definido por Ortiz (1991) como parte da cultura relativa ao conhecimento histórico, filosófico e erudito. Dentro desta perspectiva, temos a dimensão do saber escrito, que é valorizado, juntamente com a preocupação que os dirigentes umbandistas possuem com respeito a literatura, que na concepção do autor refletiria um imperativo categórico presente na religião (ORTIZ, 1991, p. 175). O livro acabaria operando como um fator de padronização, pois difundiria ideias e preceitos que, “sem a linguagem escrita, se conformariam ao círculo estreito de certos intelectuais religiosos” (ORTIZ, 1991, p. 175).

Entretanto, o hábito da leitura para o autor, estaria mais presente nos terreiros de classe média, sendo sua aceitação mais dificultosa nos terreiros frequentados pelas camadas mais pobres, seja por conta de que muitos adeptos destes terreiros serem semialfabetizados. Assim, “é a existência de certa resistência ao saber livresco que se opõem, em certo sentido, ao saber ditado pela boca do espírito” (ORTIZ, 1991, p. 176).

Contudo, na concepção do autor, a valorização do saber escrito colocaria a umbanda em oposição ao candomblé, visto que naquela religião os mitos, gestos e ritos seriam transmitidos por meio da vivência de geração em geração (ORTIZ, 1991, p. 177). No candomblé, para Ortiz (1991) a linguagem oral suprime a escrita. A umbanda romperia como essa forma de conceber o mundo, transformando a participação religiosa em aquisição de saber. Se a característica do candomblé é a ausência de escritos teológicos, na umbanda essa literatura ganhou destaque (ORTIZ, 1991, p. 178). Assim, na umbanda “a 'palavra aspirada', 'o hálito que dá vida à matéria inerte', a força sagrada que se transmite aos objetos pela realização do ato mágico, são aprisionados na e pela escrita” (ORTIZ, 1991, p. 179).

Todavia, para o autor:

[...] seria um erro considerar o livro exclusivamente como forma de comunicação do saber, ele traz consigo a marca do homem cultivado, da intelectualidade: ele é o centro nodal do discurso erudito. Os significados culturais que não existem na tradição oral são agora veiculados pelo e no livro; o pai de santo não é um simples

sacerdote, ele se transforma em escritor. O livro implanta assim uma nova forma de dominação: a racional (ORTIZ, 1991, p. 179).

Contudo, apesar de nosso foco de pesquisa não ser o candomblé, mas sim a umbanda, não são todos os autores do campo acadêmico que entendem a transmissão do saber no candomblé como sendo exclusivamente oral e desvinculadas da escrita. Dentre estes autores, gostaríamos de destacar Castillo (2010). A autora analisou os “entrelugares da oralidade e da escrita” nos candomblés da Bahia (CASTILLO, 2010, p.11). Ela questiona a transmissão de conhecimento dos terreiros sendo apenas realizada pela tradição oral, Castillo (2010), apresenta que a escrita é também uma dimensão de transmissão de conhecimentos utilizada em terreiros de candomblé, além do uso da fotografia e das gravações sonoras de cantigas (CASTILLO, 2010, p.13).

Em seu trabalho de campo na Bahia, a autora descobriu diversas maneiras sobre as quais a escrita e a fotografia eram utilizadas nos candomblés, como em inscrições de rituais, na invocação de deidades e de ancestrais ou nos chamados “cadernos secretos”, espaços nos quais alguns iniciados anotavam seus conhecimentos religiosos (CASTILLO, 2010, p. 13). A autora cita como exemplo, o Opô Afonjá, dirigido pelo Babalão Martiniano do Bonfim²⁵⁹ (1858-1943) onde informações relativas aos barcos de iaôs²⁶⁰ eram registradas por meio de cadernos (CASTILLO, 2010, p.18).

Outro autor que analisa a relação entre palavra escrita oralidade na umbanda é Isaia (1999, 2012). Para o autor, “o 'fazer-se' umbandista como dotado de força inventiva suficiente para bloquear a mera reprodução da obra dos intelectuais” (ISAIA, 1999, p. 98). Ele enxerga as produções literárias como um esforço travado entre os diferentes autores em nomear uma realidade para a religião (ISAIA, 1999).

Não obstante, o esforço dos intelectuais umbandistas de tentarem impor uma religião letrada e profundamente harmonizada com o mundo da ordem, imposição que nem de longe ocorre no fazer umbandista cotidiano (ISAIA, 1999, p.114). Portanto, segundo o autor:

É nesse esforço para impor o consenso do que seja a religião e a identidade dos "verdadeiros" umbandistas que a palavra escrita vai aparecer como estratégia autorizada da disseminação doutrinária. Através da palavra escrita os intelectuais

²⁵⁹ Martiniano Eliseu do Bonfim foi um Babalão nascido na Bahia, de nome africano “Ajimudá”. Nascido livre, com catorze anos acompanhou seu pai, ex-escravo, no retorno a Lagos, Nigéria, onde trabalhou como marceneiro. Por volta de 1883, retorna à Bahia portando altos títulos sacerdotais da tradição dos orixás, e tornou-se uma das personalidades mais respeitadas da comunidade afro-baiana. Em 1935, no Ilê Axé Opô Afonjá, sugere a Mãe Aninha a criação do corpo dos “obás de Xangô”, integrado por amigos e protetores do terreiro. Em 1938, após o Segundo Congresso Afro-Brasileiro foi eleito presidente da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (LOPES, 2004, p. 129).

²⁶⁰ Cerimônia de saída anual de noviços iniciados no culto do candomblé (LOPES, 2004).

umbandistas vão divulgar suas exegeses sobre a presença da magia na nova religião, esforçando-se em demonstrar erudição. As exegeses sobre a magia apareciam como momentos em que esses intelectuais tentavam interpretar as práticas mágicas acontecidas na cotidianidade umbandista, dotando-as de um substrato o mais próximo possível das exegeses teológicas judaico-cristãs (ISAIA, 2011, p.73).

Assim, no presente trabalho, concordamos com Capone (2009), pois a autora argumenta que uma influência do kardecismo na umbanda é a importância concedida “à formação do médium pelo estudo da literatura sagrada” (CAPONE, 2009, p.97). Portanto, na concepção da autora há certa influência literária sobre alguns membros da umbanda. Mas, também acreditamos que a prática religiosa pode influenciar essa produção literária e vice-versa, visto que as mesmas não se constituem enquanto coisas estanques.

Quanto ao nosso objeto de estudo, conforme vimos anteriormente, Tancredo foi, assim como alguns de seus companheiros, um importante intelectual para a umbanda, pois além de defender um projeto de “reafricanização” para a religião, por meio da umbanda omolocô, escreveu durante 25 anos no jornal *O Dia*, a coluna “*Dos Sacerdotes de Umbanda*”, por onde buscava defender e legitimar a umbanda omolocô.

A posição de pai-de-santo, certamente lhe dava prestígio em torno dos conhecimentos sobre a religião, sem contar as redes estabelecidas por ele com lideranças religiosos e políticos do período. Foi também um dos autores mais lidos da umbanda, como vimos acima (NEGRÃO, 1996). Desta forma, cabe destacar o esforço por parte das lideranças umbandistas, mesmos estas provendo de classes sociais com baixas condições socioeconômicas em estabelecer uma umbanda letrada e intelectualizada. Portanto, assim como Matta e Silva e outros líderes afro-brasileiros, Tancredo acumulava a profissão de escritor e de pai-de-santo.

Assim, no presente momento, gostaríamos de analisar o livro “*Guia e Ritual para a organização de terreiros de umbanda*”, lançado em 1968 pela editora Eco, escrito por Tancredo e Byron Torres de Freitas. Analisamos esta obra com o intuito de entendermos que concepção de umbanda Tancredo e seus congêneres buscavam propagar? Com quem dialogavam em seu movimento de “reafricanização” da umbanda?

Com o intuito de respondermos as questões propostas acima, iremos analisar algumas partes e capítulos da obra. O livro parece ter sido escrito como um guia para iniciados na umbanda e praticantes da religião constituírem suas casas de santo, e terem orientações práticas sobre a mesma, estas envolviam aspectos jurídicos e religiosos necessários, na visão dos autores, para a prática da religião.

Cabe lembrar que, de acordo com Camargo (1961, p. 42), os livros de umbanda podem ser divididos em duas vertentes, os que cuidam do aspecto ritualístico e os doutrinários,

conforme vimos anteriormente. Contudo, a obra de Tancredo e Byron pode ser compreendida entre as duas concepções, pois a mesma procura tanto dar orientações jurídicas, administrativas e práticas para um futuro chefe de terreiro, assim como também apresentar aspectos doutrinários e teológicos da umbanda, com explicações sobre comidas de santo, trajes rituais, e até explanações sobre a origem da religião. Por vezes, a visão doutrinária presente no livro se confunde e tem relação com a da CEUB, pois seus autores eram membros fundadores da mesma e queriam instituir uma determinada concepção de religião. Desta forma, observamos que o livro acaba sendo escrito com o intuito de servir de propaganda para a federação.

A obra é iniciada com “os objetivos da Congregação Espírita Umbandista do Brasil²⁶¹”. Logo, nesta primeira parte, nota-se um apelo por parte dos autores em dar uma personalidade jurídica aos sacerdotes dos cultos afro-ameríndios e da umbanda, já que há o desejo dos líderes em institucionalizar a religião (PINTO e FREITAS, 1968, p. 5). Esse esforço seria, segundo os autores, “para que a religião tivesse um amparo legal dentro das leis vigentes” (PINTO e FREITAS, 1968, p. 6). Lembrando que, ainda, neste período, os líderes dos cultos afro-brasileiros precisavam registrar seus locais de culto não mais na delegacia de polícia, mas no cartório (BROWN, 1985).

Assim, segundo os autores:

Muitos não desconhecem que as *démarches*, já a tempos vinham se articulando para que este sonho se tornasse realidade, qual seja, o registro legal do Orborne, pois ao seu reconhecimento pelas autoridades teríamos base, para separarmos os maus elementos que impregnam com cultos diferentes o rito sagrado da umbanda. *Por tudo isso veio a se criar a Congregação Espírita Umbandista do Brasil, que baseada no Orborne dará personalidade jurídica aos seus sacerdotes* (PINTO e FREITAS, 1968, p. 5, grifo nosso).

Desta forma, com a citação acima, podemos constatar o esforço dos líderes umbandistas em tentarem institucionalizar a religião, assim como em serem reconhecidos enquanto um braço religioso do Estado frente a religião, arrogando para si “o papel de separar o joio do trigo” em meio a umbanda (BIRMAN, 1985). Movimento que foi tentado por algumas federações de umbanda, conforme abordamos no capítulo anterior (BIRMAN, 1983;1985). Notamos também certa referência ao documento intitulado *Orborne*, esse

²⁶¹ Cabe lembrar que a obra foi escrita em 1968. Conforme observamos no capítulo anterior, em 1967 devido a disputas com o então general Mauro Porto pelo controle da CEU, Tancredo e alguns de seus companheiros teriam rompido com o general e fundado a Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB). A instituição teria sido registrada no registro civil de pessoas jurídicas, cartório Castro Menezes, sob o número 18.678, em 29 de fevereiro de 1968 (PINTO e FREITAS, 1968, p. 5).

documento seria um dos muitos projetos de doutrinação da umbanda criado pelos líderes da instituição sendo uma espécie de código de ética²⁶² para gerir e disciplinar os cultos afro-ameríndios-brasileiros (OBORNE DO BRASIL, 1965, p.1). Entretanto, não parece ter havido uma aprovação por parte do Estado e nem dos demais líderes religiosos para tal empreendimento.

Ainda, após descreverem os objetivos da instituição, os autores apresentam que seria vedada a entrada de qualquer membro que confessasse credo político ou partidário contrário a ordem política do país, bem como daqueles que não acreditassem em Deus (PINTO e FREITAS, 1968, p. 6). Desta forma, não podemos esquecer que o livro foi escrito em plena ditadura civil-militar (FERREIRA e GOMES, 2014). Tancredo e seus companheiros possuíam redes com políticos e militares da época, conforme vimos no capítulo anterior, e para se legitimar, a instituição não poderia fazer oposição ao regime, visto que a umbanda conseguiu alguns ganhos ao longo desses anos, mas os umbandistas ditos “mais à esquerda” teriam abandonado o cenário (BROWN, 1985). Assim, acreditamos que líderes umbandistas em questão, da mesma forma que seus companheiros, acabaram jogando o jogo de possibilidades propostos a estes na época, pois estas alianças permitiram a estes líderes galgarem espaços importantes em suas trajetórias.

Na seção dos objetivos também estão descritos os nomes da diretoria e do conselho deliberativo²⁶³ da CEUB, naquele momento. Estes seriam presidente: Martinho Mendes Ferreira, 1º secretário: Paulo Vieira²⁶⁴, 2º secretário: Elzita Gomes Salles²⁶⁵, 1º tesoureiro: Arthur da Silva Sá²⁶⁶, 2º tesoureiro: Arnaldo dos Anjos Martins²⁶⁷. O conselho deliberativo da instituição seria composto por Tancredo da Silva Pinto, Mamede José D’Ávila²⁶⁸, Byron Torres de Freitas²⁶⁹, José Alcides²⁷⁰ e Tancredo Bráz da Silva²⁷¹.

Portanto, na apresentação dos objetivos da CEUB é notório o esforço por parte da instituição em construir e legitimar uma determinada concepção de umbanda que passaria

²⁶² O documento em questão foi encontrado e consultado junto ao arquivo da CEUB. O mesmo foi cunhado em 1965, e tinha entre suas finalidades, promover uma dita “experiência religiosa progressiva entre seus membros”, promover o culto de “Zambi”, isto é a umbanda omolocô. Para além do aspecto religioso, o estatuto do documento, de 19 páginas conta com um tom assistencialista, pois buscava promover auxílio hospitalar, social e jurídico aos seus futuros filiados (ESTATUTO DO OBORNE DO BRASIL, 1967, p.1-19).

²⁶³ Sobre a diretoria da CEUB, só conseguimos encontrar informações de Tancredo da Silva Pinto, Byron Torres de Freitas, José Alcides e Martinho Mendes Ferreira, que foram apresentadas ao longo do capítulo 2.

²⁶⁴ Não encontramos maiores informações sobre o personagem em questão.

²⁶⁵ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

²⁶⁶ Não encontramos informações sobre o ator social em questão.

²⁶⁷ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

²⁶⁸ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

²⁶⁹ Abordamos parte da trajetória de Byron Torres de Freitas ao longo do capítulo 2.

²⁷⁰ Abordamos parte da trajetória de José Alcides ao longo do capítulo 2.

²⁷¹ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

diretamente pela aprovação do Estado, pois a instituição procurava, ao menos na escrita da obra, ser vista pelo mesmo como legítima representante deste frente a religião. Talvez por isso, a impossibilidade de filiados que discordassem do sistema político vigente.

Na introdução da obra, que foi escrita por Tancredo da Silva Pinto, é apresentado como os líderes da CEUB viam a origem da umbanda e a situação do campo religioso umbandista. Assim segundo Tancredo:

Minha grande umbanda que vem dos Lundas- Quiôcos, tribo situada ao sul de Angola, de grande fundamento e tão deturpada, devorada e cobiçada por uma avalanche de mentores e aventureiros de todas as camadas sociais e que dizem ser a umbanda uma tradição nacional. Muito bem; alegro-me de ouvir coisas e palavras tão bonitas, mas entristeço-me porque esses mentores e aventureiros dizem que a umbanda é isso e aquilo, quando em realidade esses falsos elementos não possuem sequer o grau hierárquico de “Iniciado”. (PINTO e FREITAS, 1968, p. 9, grifo nosso).

Podemos perceber que para o líder umbandista, a umbanda não teria uma origem nacional, conforme modelo de umbanda defendida pela UEUB, principalmente, a partir do Terceiro Congresso de Umbanda (GIUMBELLI, 2002). Para Tancredo a mesma seria uma religião que teria sua origem na África e não no Brasil, tendo surgido em Angola, na tribo Lunda- Quiôco. Portanto, Tancredo constrói uma identidade negra para a umbanda a partir da disporá negra (HALL, 2013). Os líderes que defendiam a mesma enquanto uma religião brasileira, seriam colocados por Tancredo na categoria de “falsos religiosos”, noção que era presente no campo umbandista, conforme vimos no capítulo anterior. Sua argumentação é reforçada, pois segundo ele, tais líderes sequer teriam o grau de “iniciado”, visto que ele, Tancredo já era um pai de santo da umbanda omolocô, ou seja, uma hierarquia superior à de iniciado.

Portanto, podemos também perceber certo valor dado a iniciação na concepção de umbanda propagada pela CEUB. Cabe lembrar que a iniciação, nas religiões afro-brasileiras, é uma prática religiosa presente em terreiros de candomblé, ela marca a entrada de um neófito no culto a partir de uma série de rituais (CAPONE, 2009). Logo, a umbanda propagada por Tancredo era uma umbanda que possuía um ritual de iniciação, sobre o qual falaremos adiante²⁷².

²⁷² No candomblé Ketu, o adepto iniciado recebe o título de “iaô”, conforme vimos acima, já no candomblé angola, os iniciados do sexo masculino são chamados de “cambonos” ou “filhos de santo”, as mulheres de “muzenzas” ou “filhas de santo” (CACCIATORE, 1977, p. 80). Na umbanda ou no culto omolocô, o praticante iniciado é nomeado “macamba”, isto é, o filho do terreiro feito (PINTO e FREITAS, 1968. P. 32).

Outro ponto a ser destacado na introdução do livro é a narrativa da perseguição da polícia à religião, pois segundo Tancredo:

O Sr. Chefe de Polícia de Brasília, capital da república, informado pelos falsos “entendidos” ameaçou fechar os terreiros de “macumba” em virtude de coisas absurdas acontecidas e os embusteiros açodadamente esquentaram a cabeça do Sr. Chefe de Polícia, que imediatamente com a febre do veneno atuando em seu cérebro tomou esta decisão drástica. É preciso pôr um ponto final nisto tudo; chamar estes mistificadores à razão e denuncia-los não só ao Sr. Chefe de Polícia, mas também ao público. (PINTO e FREITAS, 1968, p. 10).

Assim, podemos, mais uma vez, ver a dimensão da perseguição e das “batidas policiais” presentes na narrativa de Tancredo, situação que, segundo o líder umbandista, também era presente no Estado Novo (PINTO e FREITAS, 1968, p. 15), assim como vimos no capítulo 1, quando abordamos o surgimento das federações de umbanda. Esse discurso é mobilizado, possivelmente, como uma tentativa, por parte dele, em tentar colocar sua federação como braço legítimo do Estado frente a religião, capaz de determinar e separar os verdadeiros dos falsos umbandistas e reforçar a necessidade da luta contra as batidas policiais por meio da legitimação da religião (PINTO e FREITAS, 1968, p. 10). Também percebemos um certo diálogo do líder umbandista, com categorias que eram utilizadas pelo campo jurídico para criminalizar os chamados “falsos religiosos”, conforme podemos perceber com a categoria de “mistificadores”. Do mesmo modo, não podemos deixar de destacar, a necessidade da liberdade de culto apresentada por Tancredo e Byron face a ameaça da “batida policial”, tão presente nestes anos.

Outro capítulo apresentado na obra trata da “organização jurídica”. Nele, Tancredo e Byron apresentam como um terreiro deveria ser organizado juridicamente para poder ser registrado. Após apresentarem a República de 1889, isto é, a Primeira República (1889-1930), e o Estado Novo (1937-1945), como momentos de perseguições policiais aos cultos afro-brasileiros, os autores afirmam que o cenário teria mudado a partir da constituição de 1946, com o governo de Eurico Gaspar Dutra (1946- 1951) (PINTO e FREITAS, 1968, p.15). Período no qual, a religião se expandiu para outros estados do Brasil e onde surgiram novas federações de umbanda, dentre as quais, estava a CEU (BROWN, 1985).

Para reforçarem seu argumento e demonstrando certo conhecimento jurídico, os intelectuais umbandistas citam artigos da constituição, como o artigo 141, que em seu inciso 7º garantia a liberdade de consciência e crença, salvo os dos que contrariassem a ordem pública, dando personalidade jurídica a esses cultos na forma da lei. Utilizam também o Código Civil Brasileiro, que em seu artigo 19 trata do registro de associações religiosas no

cartório (PINTO e FREITAS, 1968, p.16-17). Contudo, cabe lembrar que em 1946, os terreiros continuavam se registrando na delegacia de polícia, assim como no Estado Novo, o registro só passou para o cartório em 1967, ou seja, em plena ditadura civil militar (BIRMAN, 1985; CAPONE, 2009).

Esses códigos e registros são citados pelos autores com o intuito destes afirmarem: 1- livre exercício do culto religioso, deste que este não ofendesse a ordem pública; 2- a necessidade da associação religiosa (centro, tenda, terreiro, grupo) em se registrar no cartório do registro civil de pessoas jurídicas, papel que deveria ser feito pela CEUB; 3- a ilegalidade da polícia, a partir de 1967, em conceder alvarás, já que o registro passaria para o cartório, sem contar que os umbandistas chegam a afirmar que alguns policiais cobravam taxas financeiras por tais alvarás; 4- as delegacias de costumes não teriam mais o papel de registrar centros e terreiros, atribuição que seria dos cartórios de pessoas jurídicas; 5- a polícia não teria mais o direito de intervir no ritual e nem nas cerimônias públicas ou privadas de qualquer culto religioso (PINTO e FREITAS, 1968, p. 18).

Portanto, os intelectuais umbandistas apresentam a umbanda enquanto uma religião livre, que poderia ser praticada desde que o registro fosse feito em cartório, atribuição que a mesma queria arrogar para si. Cabe lembrar que, segundo Negrão (1996), algumas federações eram vistas por líderes religiosos como similares a “despachantes”, pois permitiam aos mesmos se registrarem para garantir o seu funcionamento. Contudo, a atribuição da federação e a sua atuação parava, para estes líderes, na dimensão do registro. Todavia, conforme veremos com a análise da obra, a CEUB, por meio de Tancredo e Byron, também queria e tinha a pretensão de intervir na prática religiosa a partir de um movimento de “reafricanização” da umbanda, ou seja, queriam ir além do registro.

Assim, logo após as orientações jurídicas, os líderes umbandistas passam a dar “orientações práticas” para os novos chefes de terreiro. Segundo os intelectuais umbandistas, os chefes de centros e terreiros precisariam procurar, no Estado da Guanabara, a CEUB ou a UNCAB, e a FEUER, no Estado do Rio, já nos demais estados, estes deveriam procurar federações de umbanda existentes (PINTO e FREITAS, 1968, p. 19). Cabe lembrar que a CEUB possuía federações de umbanda filiadas a ela, em Minas, São Paulo, Pernambuco e Rio Grande do Sul, conforme vimos no capítulo anterior.

A partir disso, ainda nas orientações práticas, o líder ou chefe de terreiro deveria fazer um mapa da diretoria do centro ou terreiro, com a hierarquia do mesmo e a relação de sócios fundadores. Uma das vantagens do registro, que também é apresentada na obra é a isenção de impostos decorrentes do registro (PINTO e FREITAS, 1968, p. 19). Outro fator importante

para o registro ser completado no cartório, seria necessidade de uma diretoria para o centro ou terreiro, que seria composta por presidente (vitalício), secretário, tesoureiro e procurador (PINTO e FREITAS, 1968, p. 23). Por vezes, o presidente poderia, segundo os autores, assumir a função de chefe do terreiro, como parece ter sido o caso de Tancredo com a CEUB. Assim, segundo eles, na parte religiosa, nas ocasiões em que este estivesse “manifestado”²⁷³, quem dirigiria o terreiro, em termos administrativos, seria o secretário, já em termos religiosos, seriam os auxiliares ou os que estão abaixo do chefe do terreiro na hierarquia religiosa (PINTO e FREITAS, 1968, p. 24).

Portanto, uma das características da obra é que a parte religiosa, por vezes, se imiscui na administrativa, apesar dos líderes umbandistas separarem as mesmas em capítulos. Desta forma, o capítulo seguinte ao da organização administrativa, é o da organização religiosa, esta deveria ser seguida por um novo terreiro de umbanda, já que os líderes umbandistas queriam também falar aos novos adeptos da religião ou, ao menos, aos filiados da CEUB.

Antes de iniciar o assunto, Tancredo e Byron traçam uma pequena história dos cultos afro-brasileiros no Brasil. O capítulo é introduzido com uma pequena análise sobre os grupos étnicos africanos, que teriam vindo para o Brasil no período escravocrata. Portanto, segundo Tancredo e Byron a África, do ponto de vista dos cultos afro-brasileiros, seria composta por dois grupos étnicos ou raciais, estes seriam: sudaneses²⁷⁴ (centro -norte); e bantus (centro-sul) (PINTO e FREITAS, 1968, p. 27). Portanto, os autores dialogam em certo sentido com a divisão proposta por Nina Rodrigues (2010) e por outros intelectuais²⁷⁵. A partir disso, os intelectuais umbandistas usam Rodrigues (2010) para falar das ditas “culturas africanas”, mas, infelizmente, não conseguimos encontrar a obra a que se referem, estas seriam: culturas sudanesas como “nagôs” ou “iorubás” e “Ewês” ou “gêges”. Além disso, segundo os autores, também fariam parte da cultura sudanesa o “negro-maometano”, que seriam os “Haussás”, os

²⁷³ Incorporação do orixá ou entidade no corpo do iniciado. Transe mediúnico (CACCIATORE, 1977, p. 177).

²⁷⁴ Sudaneses é a designação arbitrária dada aos povos africanos localizados a oeste, entre o Saara e Camarões. Entre 1680 e 1786, cerca de 2 milhões de escravos referidos como “sudaneses” foram trazidos para as Américas pelos traficantes europeus. Vendidos em entrepostos como os de Ajudá, na Costa dos Escravos, e Elimina, na Costa do Ouro, eles provinham de diferentes povos oeste-africanos, como, por exemplo, Iorubás, Efiks, Ibibos, Hauçás e Mandingas (LOPES, 2004, p. 634). Entre os cultos sudaneses apresentados por Tancredo e Byron estariam: os iorubás- nagô, Kêtu, Igexá e Gêges, Efâ, Mina Gêge, Nagôs, Xangô do Nordeste, Candomblé de Caboclos, Malês- Haussás, Tapas, Fulas, Massurumi (PINTO e FREITAS, 1968, p. 30).

²⁷⁵ Segundo Capone (2009) assim como Nina Rodrigues, a oposição entre uma “tradição pura” dos nagôs e a “fraqueza” mítico-ritual dos bantos se impôs em estudos posteriores. Apesar de existirem na Bahia, terreiros tão antigos quanto o Engenho Velho, a superioridade religiosa dos Nagôs, que na concepção de Rodrigues (2006), era fruto de sua superioridade racial, continuou sendo afirmada pela maioria dos autores que estudaram o candomblé baiano, privilegiando assim uma tradição cultural entre outras. Somente com o estudo de Edson Carneiro sobre o candomblé banto no fim dos anos de 1930, que um pesquisador se interessou sobre outra modalidade de culto, mas esse trabalho continuou a afirmar a superioridade nagô e a inferioridade banta (CAPONE, 2009, p.17).

“Tapas”, “Mandingas”, “Fulas”. Já as culturas bantus seriam: “Angola- Conguense” e “Moçambique”. Também são citados os “negros- maometanos”, originados do Sudão e chamados de “cultura malê” (PINTO e FREITAS, 1968, p.27).

Todavia, Tancredo e Byron não definem os nagôs enquanto puros e nem os bantus como degenerados, conforme teria feito por Nina Rodrigues e outros intelectuais. Pelo contrário, para eles existia sim uma diferença entre os cultos de origem sudanesa e os de origem bantu, mas esta não seria definida em termos de “pureza” ou “impureza”, pois, enquanto o culto nagô teria sua maior expressão no candomblé, o ramo bantu teria sua maior expressão no Angola²⁷⁶ (PINTO e FREITAS, 1968, p. 28).

Portanto, teríamos diferenças de nações do candomblé, mas não diferenças de valores ou da supremacia religiosa ou racial, onde um grupo sobrepunha o outro. Ainda, dentro dos cultos bantus estariam presentes, segundo os autores, o Congo²⁷⁷, o Moçambique²⁷⁸, o Guiné,²⁷⁹ e o Lunda- Quiôco. O omolocô teria tido sua origem no Lunda – Quiôco, que segundo os intelectuais, teria bandeira e adotaria uma lei semelhante à de Angola (candomblé angola). (PINTO e FREITAS, 1968, p. 28).

Contudo, por serem cultos que exigiriam recursos financeiros caros e demandariam muito tempo de feitura ou de iniciação, segundo os intelectuais umbandistas, outros cultos acabaram ganhando espaço, inclusive, a solução para estes problemas teria se dado com a umbanda. Esta teria surgido, segundo eles, quando espíritos de preto-velhos e caboclos começaram a se manifestar em centros kardecistas. Estes espíritos eram reprimidos e com isso, nem todos os médiuns, concordavam com essa prática, o que contribuiu para que passassem a abrir seus respectivos “terreiros” (PINTO e FREITAS, 1968, p. 29). Narrativa esta que é um pouco semelhante à de Zélio de Moraes e do caboclo das Sete Encruzilhadas

²⁷⁶ O candomblé Angola é uma modalidade de culto aos orixás nos quais prevalece a utilização da linguagem “crioulizada” originária respectivamente do quicongo e do quibundo. Estruturalmente, seus símbolos e práticas pouco diferem daqueles usados no candomblé jeje-nagô. Sua aproximação com outras expressões da religiosidade banta, no Brasil e nas Américas, parece ocorrer, pelos menos aparentemente, apenas no nível linguístico (LOPES, 2004, p. 162). Culto afro-brasileiro com maior influência dos negros de Angola, embora os deuses deste tenham sido assimilados, em maior parte, aos deuses nagôs. O chefe é chamado Tatá ou pai de santo, raramente Tata de Inkice; as sacerdotisas, filhas de santo ou muzenzas, os auxiliares, cambonos etc. Há certas diferenças de ritual e nomenclatura, mas de modo geral, houve grande assimilação aos nagôs, tendo adotado os orixás com suas particularidades, símbolos, roupas e etc, muito semelhantes. Os atabaques têm modo de tensão diferente (cordas e cunhas), e são, geralmente, batidos com as mãos. Há também ritmos diferentes (CACCIATORE, 1977, p.80).

²⁷⁷ Culto afro-brasileiro em que os deuses da nação congo foram mesclados aos deuses e rituais nagô. Neles, os chefes do terreiro se chama Tatá de Inkice e os deuses Inkices. As dançarinas dos deuses são filhas de santo ou sambas e os auxiliares, cambonos (CACCIATORE, 1977, p.81).

²⁷⁸ Não encontramos maiores informações sobre o culto religioso Moçambique.

²⁷⁹ Antigo Culto africano disseminado no Sudeste brasileiro, principalmente nos estados de Minas Gerais e do Rio de Janeiro. Utilizava vocabulário em que mesclavam palavras de origem banta e iorubana (LOPES, 2004, p. 314).

para as origens da umbanda (BROWN, 1985). Contudo, diferente deste que via a umbanda enquanto uma religião advinda do kardecismo e do catolicismo, Tancredo e Byron apresentam a mesma como um “sincretismo bantu-kardecista, com imagens católicas” (PINTO e FREITAS, 1968, p. 29).

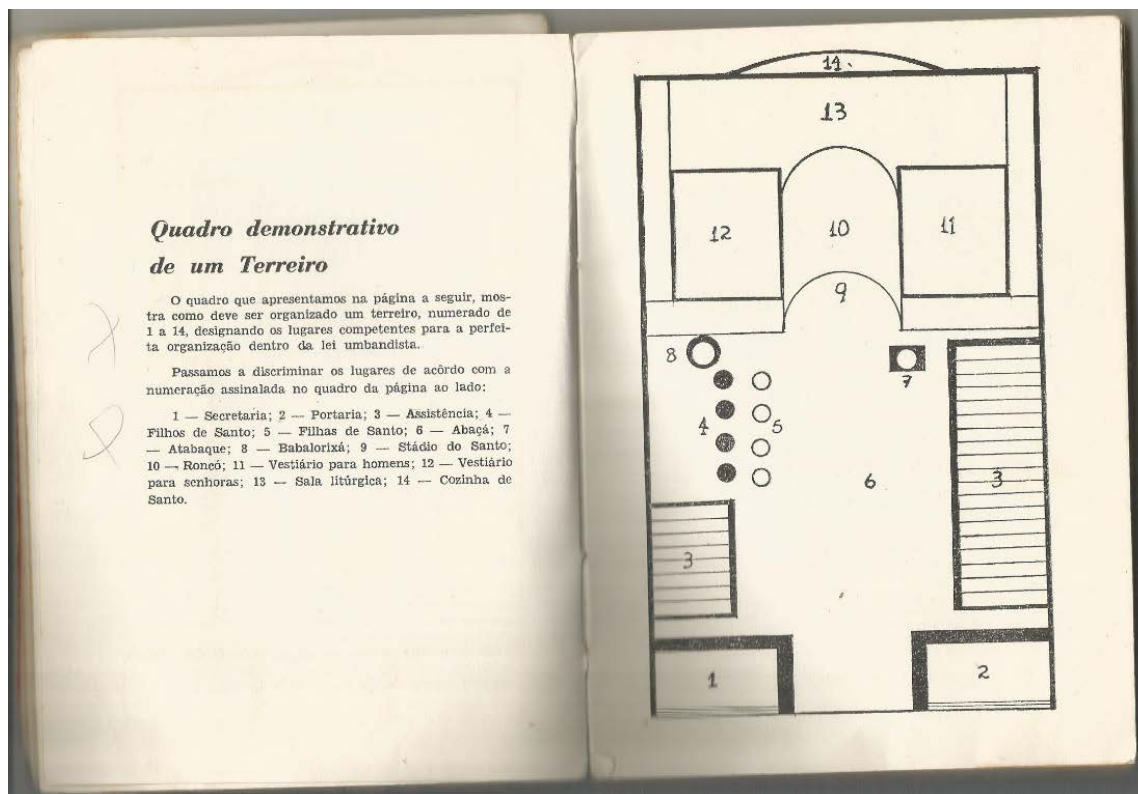
Por fim, Tancredo e Byron apresentam uma lista da hierarquia sacerdotal dos vários cultos citados anteriormente, mas como nosso objetivo é entender que concepção de umbanda estes líderes queriam apresentar, falaremos da hierarquia omolocô. Esta seria composta, basicamente de:

Tatá- Sacerdote chefe do terreiro; Ganga- Sacerdote; Ginja- Sacerdotisa; Macota- ajudante do Ganga; Macamba- filho do terreiro feito; Camba-adepto; Cóta-zeladora do santo; Ogã Colofé- Ogã de confiança; Ogã de Atabaque- Ogã de Tambor; Ogã do terreiro- Ogã responsável pelo terreiro; Samba- dançarina sagrada; Cambone- Auxiliar, com os nomes de cambono de ebó e de gira; Iabá-cozinheira (PINTO e FREITAS, 1968, p. 32).

Cabe destacar aqui, que os nomes hierárquicos no culto proposto por Tancredo e Byron se assemelham aos títulos do candomblé angola e do candomblé congo, que são considerados cultos de origem “bantu”. Portanto, existe uma aproximação entre a umbanda omolocô proposta pelos intelectuais e essas modalidades de candomblé, assim como com o candomblé Ketu e também com o Kardecismo, e catolicismo, visto que a omolocô carrega aspectos destas religiões.

Acreditamos que o projeto de “reafricanização” da umbanda proposto por Tancredo e Byron estava presente não apenas para o registro de novos terreiros de umbanda, mas também na organização espacial de um terreiro proposta pelos líderes umbandistas (Figura 9). Assim, de acordo com eles, o terreiro de umbanda deveria ter a seguinte distribuição espacial:

Figura 9 - Divisão Espacial de um terreiro



Fonte: *Umbanda: Guia e Ritual para a Organização de Terreiros*, 1968, p. 35-36

O ponto “1” seria a secretária, o ponto “2” representaria a portaria, o ponto “3” a assistência, o ponto “4” seria destinado aos filhos de santo, o ponto “5” para as filhas de santo, o ponto “6” seria o abaçá²⁸⁰, ponto “7” representaria o local dos atabaques, o ponto “8” o local do Babalorixá, o “9” seria o Stádio do Santo, o “10” o Roncô²⁸¹, o ponto “11” seria o vestiário para os homens, o “12” o vestiário para as senhoras, 13- sala litúrgica e “14” cozinha do santo.

Assim, acreditamos que já no projeto de organização espacial do terreiro, pode-se notar o processo de valorização de uma umbanda negra, construído por Tancredo e Byron. O modelo de umbanda apresentado pelos intelectuais umbandistas apresenta “atabaques”, “roncô” e o líder religioso é chamado de “Tatá”, nome que se refere ao sacerdote chefe de um terreiro do angola (LOPES, 2011, p. 87). Não podemos esquecer que a “omolocô” busca uma

²⁸⁰ Local dos terreiros de umbanda onde se realizam as festas públicas; o próprio terreiro (LOPES, 2004, p. 22).

²⁸¹ Nos terreiros brasileiros em geral, camarinha ou quarto sagrado onde se recolhem os candidatos à iniciação. O termo é o aportuguesamento de *houunko*, vocábulo que entre os Fons do antigo Daomé tem o mesmo significado de “quarto de reclusão” (LOPES, 2011, p. 585).

aproximação entre umbanda e candomblé, sendo considerado por muitos um culto entre essas duas modalidades religiosas²⁸² (CAPONE, 2009, p.135).

Contudo, o projeto de “reafricanização” da umbanda proposto pelos autores não passava somente pela organização espacial de um terreiro, conforme argumentamos acima, pois acreditamos que o mesmo ia desde a preparação ritual para se abrir uma casa de culto até os trajes rituais da religião.

Assim, na concepção dos autores, um terreiro deveria ser preparado desde antes da sua construção, pois ainda no início da sua montagem, para eles, deveria ser colocado em um buraco cavado no salão principal um “*abacé*”, que seria um material sagrado representando o orixá a quem teria sido destinado o terreiro (PINTO e FREITAS, 1968, p. 38). Esse material seria a segurança do terreiro. Outro ponto de proteção do terreiro se daria também no portão de entrada, com a “plantação de um cambiá”, isto é, “um objeto mágico a fim de impedir a entrada de maus espíritos ou indivíduos. O “cambiá” poderia ser mesmo um animal vivo ou alguma de suas partes, se morto (PINTO e FREITAS, 1968, p. 39).

Os autores afirmam que a preparação de um terreiro passaria pela construção de um abrigo, onde se acharia um “otá²⁸³” “assentado” para os protetores do mesmo, sejam pombagira ou exus, que são tidos por eles como guardiões de terreiros (PINTO e FREITAS, 1968, p. 36). Diferente da “umbanda branca”, a “umbanda omolocô” apresenta rituais de sacrifício animal, pois o otá só seria consagrado com um bode preto, um galo ou galinha. Além disso, para se reforçar o axé da casa e dos guardiões, segundo os autores, seria necessário dar de acordo com o preceito uma “*mi-amimi* (farofa amarela similar ao padê²⁸⁴), um *quicó* (galo), agé (galinha), *menga de quicó* (sangue de galo). Segundo eles, essa espécie de “ebó”²⁸⁵ seria entregue ao cambono junto de vela e charuto, com o intuito deste ser depositado na encruzilhada em oferenda para exu para que este desse proteção a casa (PINTO e FREITAS, 1968, p. 36).

²⁸² Capone (2009) salienta, que nesta época, vários médiuns de umbanda já transitavam ao longo do *continuum* religioso, passando da umbanda ao omolocô, para em seguida filiar-se ao candomblé angola e também para o candomblé nagô (CAPONE, 2009, p. 135).

²⁸³ Capone (2009) argumenta que o “otá” seria uma pedra que tem por finalidade simbolizar a cabeça do iniciado, esta seria colocada no “*assento*”, que seria a representação material da força sagrada da divindade, constituída de recipiente de barro cozido, de cerâmica ou de madeira, contendo vários ingredientes, dentre eles, o “otá” (CAPONE, 2009, p.358-360).

²⁸⁴ Rito preliminar das cerimônias da tradição iorubana, para invocação de todos os orixás e ancestrais, por intermédio de Exú. Nos terreiros antigos, chamava-se “padê de cuia” (alusão ao recipiente usado na libação)_aquele realizado para invocação dos ancestrais (LOPES, 2004, p. 506).

²⁸⁵ Oferenda ou sacrifício animal feito a qualquer orixá (CACCIATORE, 1977, p.109)

No aspecto ritual, a cerimônia de abertura dos trabalhos de um terreiro, guardava bastante similaridade com o xirê²⁸⁶ do candomblé, saudando-se primeiro exu e depois cantando para todos os orixás até ibeji²⁸⁷, com a diferença de que no candomblé ketu se canta por último para Oxalá. Assim, os componentes do terreiro se comportariam da seguinte forma, durante a abertura do terreiro:

Os cabeças maiores à frente do gongá²⁸⁸, estado ou altar; os demais ficam no terreiro com a mãe pequena à frente das “sambas” e o ogã do terreiro a frente dos cambonos. Quem transmite a ordens do babalaô ao terreiro seria o cambono colofé. [...] Todas as pessoas presentes são defumadas, com a finalidade de livrá-los dos maus fluidos e dos intrusos (PINTO e FREITAS, 1968, p.37).

A concepção ou forma de umbanda apresentada pelos dois intelectuais umbandistas possui em seus rituais um repertório religioso cercado de “bricolagens²⁸⁹” e sincretismos, isto é, no mesmo aparecem elementos da umbanda, como podemos ver com o gongá, a defumação e elementos do candomblé, visto que são cantados para todos os orixás em uma espécie de xirê, além dos nomes da hierarquia sacerdotal terem relação com o candomblé angola, alguns nomes também advém do candomblé ketu, além de aspectos do kardecismo e do catolicismo, como vimos acima e no capítulo anterior. Um fato interessante na escrita do sagrado de Tancredo e Byron é o de que os autores sempre buscam afirmar que esses rituais assim como a sua religião, são rituais de segredo, e que eles, só revelaram parte do mesmo em sua obra (PINTO e FREITAS, 1968, p. 39).

Por sua vez, outro assunto discutido por Tancredo e Byron ao longo do livro trata da consagração do adepto, que na umbanda, segundo estes, teria vários níveis, começando ainda no nascimento. Para eles, a semana dos umbandistas seria quase igual à dos candomblecistas, ou seja, cada dia da semana dedicado a um orixá²⁹⁰, com certas diferenças. A criança, desta forma, deveria ser dedicada, primeiro, ao dia do orixá em que nasceu, mas, esse não somente seria o único critério para definir o orixá de cabeça, visto que o jogo de búzios ou os

²⁸⁶ Ordem ritual das invocações e das danças para os orixás, durante as cerimônias públicas (CAPONE, 2009, p. 364)

²⁸⁷ Orixás da tradição nagô, protetores gêmeos, no Brasil identificados com os santos católicos Cosme e Damião (LOPES, 2004, p. 333).

²⁸⁸ Altar da umbanda; recinto onde fica este altar (LOPES, 2004, p. 303).

²⁸⁹ De acordo com a Hervieu-Léger (2008, p.41), o termo se refere a uma espécie de “colagem” de simbologias e práticas religiosas”.

²⁹⁰ Domingo seria o dia de Nanã e Ibeji; segunda-feira seria dia de Omolu, Iansã Exu; terça-feira de Ogum, Oxum e Ossãe; quarta-feira seria dia de Xangô, Obá e Bessen (Oxumarê); quinta-feira dia de Oxóssi, Irôxo, Iodé; sexta-feira dia de Oxalá; sábado seria de Iemanjá, Iansã e Oxum; domingo seria o dia de Nanã e Ibeji (PINTO e FREITAS, 1968, p. 105). Portanto, a divisão semanal guarda certa semelhança com o candomblé.

*delogúns*²⁹¹ seriam indispensáveis para a confirmação do mesmo. Tal jogo só poderia ser feito pelo Babalaô (PINTO e FREITAS, 1968, p. 42).

De forma com que, ao se confirmar o orixá protetor do futuro adepto, a primeira fase da iniciação se daria com o batismo no terreiro. Aos sete anos a criança seria levada para os pais para uma cerimônia, que se daria até os 21 anos (PINTO e FREITAS, 1968, p. 44).

Na segunda fase ou grau o futuro iniciado receberia a consagração, esta se daria quando ele é levado e apresentado ao chefe do terreiro, que joga os búzios para confirmar seu orixá ou “anjo da guarda”. Após isso, a iniciação na umbanda omolocô se daria da seguinte forma:

O ogã colofé é o encarregado de apanhar as ervas de acordo com o anjo da guarda do pretendente, antes do nascer do Sol. Realiza-se, nessa ocasião, uma cerimônia à parte, consistindo em uma oferenda a Ossãe²⁹². [...] O pretendente compra as vestes do ritual e escolhe o padrinho ou madrinha. Essa oferece a guia²⁹³ do anjo da guarda do neófito, e o padrinho oferece obi e orobô²⁹⁴. O noviço permanece 16 ou 20 dias na camarinha deitado na esteira ou no lençol. Há uma pessoa encarregada de servi-lo, de acordo com seu anjo da guarda. Assistem à entrada na camarinha vários babalaôs convidados, juntamente com o padrinho e a madrinha. Realiza-se a cerimônia do otá do orixá protetor. O ogã do terreiro canta os pontos para a entrada na camarinha. No primeiro dia, faz-se a obrigação da lavagem da cabeça, com o amaci²⁹⁵ e o reconhecimento do padrinho e madrinha. Na camarinha, só podem entrar, com as vestes ritualísticas o padrinho, a madrinha e os cabeças maiores, os quais, antes disso, já preparam o corpo com defumador. No segundo dia, salva-se o anjo da guarda com os atabaques às 6, 12, 18 e 24 horas. A meia noite, efetua-se o cruzamento do sangue com a abertura da coroa²⁹⁶ na cabeça do noviço. No terceiro dia, dá-se obi e orobô ao noviço com o ritual apropriado, participando todos os presentes da comida. [...] No dia de saída, realiza-se uma festa de comida a todos os orixás. Após a saída, o noviço evita apanhar sol durante 16 dias. [...] Quando cumpre sua obrigação ritual, o neófito muda de nome ou suna (PINTO e FREITAS, 1968, p. 45-48).

²⁹¹ Método de adivinhação com búzios que substituiu, no Brasil, a adivinhação com o opelê. Também chamado de jogo de búzios (CAPONE, 2009, p. 360).

²⁹² Orixá iorubano das folhas litúrgicas e medicina (LOPES, 2004, p. 502). É a divindade da folha. É representada por uma mulher cujo rosto não pode ser visto. Corresponde também ao Caipora (tupi-guarani) que só tem uma perna.

²⁹³ Na umbanda termo masculino que determina genericamente cada uma das entidades espirituais. No feminino, designa o colar de contas ou cordão metálico usado pelos adeptos (LOPES, 2004, p. 313).

²⁹⁴ Cada uma das nozes da planta *Garcinia gnetoides gutiferácea*, originada da África, adaptada ao Brasil e usada em rituais da tradição ioruba (LOPES, 2004, p.500)

²⁹⁵ É um líquido preparado com o suco de diversas plantas e que tem muita aplicação na firmeza de cabeça dos médiuns, servindo também para a lavagem dos chifres, patas, tacos e cascos dos animais, antes de serem sacrificados para diversos trabalhos e cerimônias (PINTO, [198?], p.18).

²⁹⁶ Conjunto de orixás e entidades de um médium, santos que ele “recebe “e que o protegem (CACCIATORE, 1977, p. 95).

Por fim, aos 7 anos, o iniciado pode “receber o decá”²⁹⁷, com a missão de comandar cerimônias religiosas e se tornar um sacerdote da umbanda, passando a jogar búzios. Esse seria o terceiro passo da iniciação (PINTO e FREITAS, 1968, p. 44).

Portanto, a umbanda defendida por Byron e Tancredo era uma forma de culto bem próxima do candomblé, mas contando também com elementos e construções católicas, como a expressão “anjo da guarda”, além de termos e práticas do espiritismo, conforme vimos.

Desta forma, essa umbanda representada pelos dois umbandistas é uma modalidade que possui iniciação, no qual temos sacrifício animal²⁹⁸, durante a iniciação, com o chamado “cruzamento de sangue”, recolhimento na camarinha e “abertura de coroa”, que guarda certa semelhança com a “raspagem”²⁹⁹, do candomblé.

Contudo, o projeto de “reafricanização” da umbanda proposto pelos dois líderes umbandistas também passava pelos trajes rituais e a língua a ser adotada na religião. O livro por se tratar de guia ritual procura dar orientações aos futuros iniciados na religião, procurando assim instituir uma tradição e nomear uma realidade para a mesma.

Desta forma, os trajes rituais para as mulheres seriam: roupas de baianas branca com pano na cabeça, onde estava “feito o orixá, nanga (blusa), axoté (saia), pano da costa³⁰⁰ que estendem até o chão para receber e salvar o orixá” (Figura 10) (PINTO e FREITAS, 1968, p. 60). Já os homens, por sua vez, usariam roupa branca, camisa de punho aberta, no lado esquerdo, colarinho alto. “Gorro banco bordado com pontos do orixá protetor do terreiro. Toalha branca no pescoço, usada para bater com a cabeça no chão. O Tatá usaria gorro bordado com os pontos do orixá “Oxalá Alufan”³⁰¹” (PINTO e FREITAS, 1968, p. 60). Os líderes do terreiro se vestiriam diferentes dos demais membros (PINTO e FREITAS, 1968, p. 60).

²⁹⁷ O recebimento do Decá no candomblé e em alguns terreiros de umbanda, se trata da investidura de um filho ou filha de santo no cargo de pai ou mãe –de –santo, com a entrega ao novo sacerdote da cuia, contendo navalha, faca e tesoura, simbólica do poder de “raspar” novos filhos (LOPES, 2004, p.231).

²⁹⁸ Abate ritual de determinados animais, de duas ou quatro patas, feita pelo Axogum ou pelo chefe do terreiro, para oferenda a Exu e aos orixás, variando o animal conforme a preferência do santo. A finalidade é manter atuante a força dinâmica dos orixás, uni-lo a seus filhos e propiciar sua proteção ou aplacar a ira pela quebra de preceitos (CACCIATORE, 1977, p.237).

²⁹⁹ O mesmo que iniciar, “fazer cabeça”, “catular”, referindo-se à raspagem de cabeça do iaô, que se realiza durante a iniciação (CACCIATORE, 1977, p.233).

³⁰⁰ Pano retangular, listrado em cores vivas, liso todo bordado ou rendado, o qual faz parte do traje da baiana, adotado como roupa ritual das filhas de santo do candomblé e terreiros afins (CACCIATORE, 1977, p.218).

³⁰¹ Possível alusão a Oxalufã, que é uma manifestação de Oxalá velho e sábio (LOPES, 2004, p.504).

Figura 10 - Vestes de uma filha de santo e de uma chefe de terreiro



Adobá da filha-de-santo à chefe de terreiro

Fonte: Guia e Ritual para a Organização de Terreiros de Umbanda, 1968, p. 49.

Na foto acima, podemos ver parte dos trajes feminino na umbanda omolocô. Também encontramos uma fotografia de Tancredo, onde o líder está paramentado ou vestido como um líder ou um Tatá da omolocô (Figura 11).

Figura 11 - Registro fotográfico de Tancredo da Silva Pinto



Fonte: Templo Espiritual Pantera Negra³⁰².

Além dos trajes rituais, Tancredo e Byron orientaram os leitores da sua obra a respeito da alimentação ou da “comida de santo³⁰³”, estas seriam sempre preparadas por uma “iabá³⁰⁴”, que seria a designação dada a cozinheira no omolocô, pois somente ela conheceria o rito africano das comidas (PINTO e FREITAS, 1968, p. 61).

Assim, segundo eles:

Nem as mulheres menstruadas e nem as que tiveram relações sexuais com homens podem tocar nesses alimentos. As comidas são oferecidas a todos os orixás,

³⁰² Disponível em: <https://sites.google.com/site/caboclopanteranegra/textos-doutrinarios-e-informativos/tancredo-da-silva-pinto---pequena-biografia-do-incentivador-da-umbanda-omoloco>, consultado em 16/05/2019.

³⁰³ Alimentos votivos preparados ritualmente e oferecidos aos orixás, os quais necessitam de suas vibrações para a manutenção de suas forças dinâmicas (CACCIATORE, 1977, p.91).

³⁰⁴ Cabe lembrar que, no candomblé o termo “iabá” se refere aos orixás femininos (CACCIATORE, 1977).

conforme o preceito de cada um. Assim dá-se *munguzá* a Oxalá; *amalá* a Xangô e Ogum; *amolocô* a Oxum; *acarajé* a Iansã e pipoca a Omulu (PINTO e FREITAS, 1968, p. 61).

Portanto, mais uma vez, as comidas na omolocô guardam certa semelhança com o candomblé. Outro capítulo importante, que para nós, passa pelo desejo de construção de um projeto de reafricanização da religião e de constituição de uma identidade cultural negra para a mesma, é o da “necessidade da língua africana”. Os autores argumentam que um terreiro que vem do africanismo precisa entender o idioma ou a língua de origem do seu culto, pois, caso contrário, a religião perderia todo o sentido (PINTO e FREITAS, 1968, p. 109).

Cabe lembrar que, esse movimento de “reafricanização” proposto pela CEUB, a partir de dialetos e línguas africanas, não ocorreu somente com ela no Rio de Janeiro e nem somente com a instituição, ao longo da trajetória das religiões afro-brasileiras no Brasil. Pois, ao longo do século XX, com o reconhecimento do candomblé como culto religioso, começou a ganhar mais força um movimento de “reafricanização” presente nos cultos afro-brasileiros, pois a partir de 1970 com esse movimento, o “espírito que animara os primeiros congressos afro-brasileiros dos anos de 1930, ressurgiu mesmo fora das fronteiras brasileiras” (CAPONE, 2009, p.295). No Sudeste, principal local de atuação da CEUB, o movimento de “reafricanização” aconteceu principalmente nos cursos de língua iorubá e de adivinhação, muito presentes no Rio e em São Paulo. No Nordeste, foi o debate sobre sincretismo no candomblé que levou a disputas pela supremacia entre os terreiros (CAPONE, 2009, p. 295).

Cabe lembrar que, à CEUB foi a instituição, onde foi organizado o primeiro curso de cultura afro-brasileira no Rio de Janeiro. Segundo Capone (2009), o curso ocorreu em 1976, organizado por Ornato José da Silva, tendo a colaboração do jovem nigeriano Benjamim Durojaiye Ainde Kayodé Komolafe, que era estudante de medicina da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. O primeiro grupo de alunos eram de iniciados no culto, e tinha entre suas fileiras dois personagens que trabalharam muito na difusão deste tipo de curso no Rio de Janeiro, estes eram Ruth Pereira da Silva³⁰⁵ e José Beniste³⁰⁶, além de Tatá Martinho Mendes Ferreira (presidente da CEUB naquela época) e Geraldo de Freitas Assumpção (secretário da CEU) (CAPONE, 2009, p. 302).

A partir deste momento, começaram a pulular cursos de cultura iorubá no Rio de Janeiro e no Sudeste. Em 1976 temos a *Sociedade Teológica Iorubá de Cultura Afro-*

³⁰⁵ Não encontramos maiores informações sobre a autora em questão.

³⁰⁶ José Beniste é um ogã e pesquisador das religiões afro-brasileiras, foi confirmando ogã no candomblé ketu, em 1984, no Axé Opô Afonjá, do Rio de Janeiro. Publicou diversos livros sobre as religiões afro-brasileiras, dentre os quais estão: o “*Dicionário de Yorubá-Português*”, de 2011; “*Jogo de Búzios*”, de 1999, dentre outros. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/a-jornada-de-beniste-no-candomble-20205851.html>, consultado em 23/01/2020.

Brasileira, dirigida por Eduardo Fonseca Jr, que se auto-intitulava professor de Teologia e cultura afro-negra (CAPONE, 2009, p. 302). Em 2 de janeiro de 1977, Fernandes Portugal fundou o *Centro de Estudos de pesquisas Afro-brasileiras*, este projeto tinha como objetivo colocar em contato iniciados nos cultos e os pesquisadores em ciências sociais (CAPONE, 2009, p. 303). Também ocorreram no Sudeste, neste movimento de “reafricanização” das religiões os cursos de Ifá³⁰⁷

No fim da década de 1970 esses cursos sofrem uma variação, acima de tudo os de língua iorubá, pois se revelaram do ponto de vista comercial menos interessantes, visto que os iniciados que faziam os mesmos, não estavam interessados pelo aprendizado da língua, e sim pelo aprendizado de um saber secreto, o que se traduziu em uma procura crescente de informações e fundamentos, ou seja, a língua fica em segundo plano face ao aprendizado sobre o culto (CAPONE, 2009, p. 307) Na década de 1980 José Beniste, que era ogã do Axé Opô Afonjá, além de ser escritor, funda um curso com Richard Ajagunna, na *Tenda Espírita Pai Jerônimo*. O mesmo era voltado para a formação de seminaristas no cultos afro-brasileiros. Portanto, “os estudos de língua iorubá acabaram se transformando em cursos de adivinhação e ritual” (CAPONE, 2009, p. 307-308).

Mas, com o tempo, assim como no Nordeste, os organizadores dos cursos do Rio de Janeiro passaram a questionar a legitimidade dos formadores africanos. Estes começaram a ver que, “a “reafricanização” não deve, pois, passar mais pela África, “ela não é mais um retorno às raízes africanas: ela passa pela busca dos “princípios inaugurais” da religião, que, “no nível religioso equivalem ao axé, e no nível filosófico o *arkhé*” (CAPONE, 2009, p. 310).

Assim também para Tancredo e Byron, a umbanda precisaria ser “reafricanizada”, e este projeto passaria por aspectos administrativos, jurídicos e rituais, conforme vimos anteriormente, ao analisarmos sua obra. Essa “reafricanização” procurou dialogar com uma concepção de África mítica, no caso, uma Angola mística, enquanto berço da umbanda, que teria chegado ao Brasil por meio dos africanos escravizados. Em sua trajetória, Tancredo não teria chegado a ir a África, como alguns pais de santo e estudiosos baianos fizeram e fazem até os dias de hoje, mas teria recebido a bandeira do omolocô, oriunda daquele continente, conforme demonstramos no capítulo anterior.

³⁰⁷ O Ifá é basicamente a adivinhação por *odùs*, isto é, as configurações na base do sistema advinhatório do Ifá. Os 16 *odùs* principais, formam 256 combinações possíveis, ligadas, cada uma delas, a uma história (itan) do *corpus* de conhecimento de Ifá. O objetivo da adivinhação, portanto, é, por meio da identificação do *odù* e do *Itan* correspondente a cada situação particular, revelar aos homens os sacrifícios que devem cumprir para restaurar a harmonia entre o mundo terrestre e o sobrenatural (CAPONE, 2009 p. 303-304).

Mas, a sua não ida ao continente não invalidou o seu projeto para a religião, o líder umbandista chegava a afirmar junto de Byron, que: “terreiro de umbanda que não usar tambores e outros instrumentos rituais, que não cantar pontos em linguagem africana, que não oferecer sacrifício de preceito e nem preparar comida de santo, pode ser tudo, menos terreiro de umbanda” (FREITAS e PINTO, 1956, p.19).

Portanto, temos noção de que a identidade é um lugar que se assume, um constructo, onde se costura uma posição e um contexto, mas não podemos deixar de negar o valor estratégico dos discursos e das identidades negras diante do racismo, mesmo entendendo que as identidades são construídas e possuem uma natureza hibridizada (HALL, 2013, p.16). Mesmo recorrendo a uma concepção mítica de África a construção de Tancredo e Byron não pode ser desvalorizada enquanto estratégia frente ao racismo tão caro a sociedade brasileira. Com isso, gostaríamos de destacar também o conceito de Atlântico Negro de Paulo Gilroy (2012). Pois, para o autor, a partir da experiência da escravidão e da diáspora, os negros criaram, um corpo de reflexão sobre a modernidade e seus problemas, que continua presente nas lutas culturais e políticas de seus descendentes. No entanto, o racismo moderno não reconheceu os negros como pessoas com capacidades cognitivas, ou mesmo com uma história intelectual, dimensão que necessita de revisão (SANTOS, 2001; MATTOS, 2002; GILROY, 2012). Quando analisamos casos, como o de Tancredo vemos como o líder umbandista exerceu certo protagonismo negro na história da umbanda, mesmo sendo uma figura esquecida pela historiografia que trata do assunto, conforme destacamos no capítulo 1. Tancredo e seus companheiros tentaram propagar uma concepção de umbanda negra, intelectual e letrada.

Desta forma, apesar de não ter sido citado por Tancredo, ao longo de sua obra, outro autor que dialoga, em certo sentido, com as teorias dele é Roger Bastide (1971). O autor em questão estudou as religiões afro-brasileiras. Quanto a umbanda, ele relacionou o surgimento desta com as transformações das religiões afro-brasileiras no meio urbano (ISAIA, 1999). Para Bastide (1971), existia uma verdadeira desagregação presente nas religiões afro-brasileiras, ela se tornava maior quanto mais se distanciássemos dos centros, do meio urbano ou ioruba, do Nordeste, visto como o berço de uma religião pura, já que estes lugares agiam como uma espécie de um freio frente a desagregação (BASTIDE, 1971, p.404).

Tal desagregação na concepção do autor ocorreria também nos “candomblés rurais³⁰⁸”, isto é, cultos similares ao candomblé, mas praticados em zonas rurais e na macumba do

³⁰⁸ Para o autor, “os fatores dessa desagregação seriam primeiro, o desaparecimento dos ritos de iniciação no campo, isto é, justamente da socialização ou de culturalização africana, depois, a pobreza da classe camponesa

Sudeste. Para ele, inclusive, no Rio ocorreu uma coisa curiosa, pois a desagregação urbana teria antecedido a desagregação rural. Tal desagregação³⁰⁹ também se faria presente na macumba (BASTIDE, 1971, p.401). Mas, mesmo em meio ao controle social, o candomblé, na visão do autor, seguiria como um instrumento de solidariedade, já a macumba resultaria no parasitismo social e na exploração das classes baixas (BASTIDE, 1971, p.414).

Contudo, segundo o autor, com a proletarização do negro, a assimilação do imigrante e o reerguimento do nível de vida das massas, outros fenômenos de reintegração cultural e social surgiriam, e, neste processo, o que restou das religiões africanas seria retomado e reestruturado para dar nascimento ao “espiritismo de umbanda”, visto que da cisão da macumba, surgiriam o “espiritismo de umbanda” e a “quimbanda” (BASTIDE, 1971, p.417).

Assim, conforme vimos anteriormente, Tancredo e Byron afirmam que a umbanda teria surgido a partir da recusa de alguns líderes kardecistas em aceitarem espíritos de preto-velhos e caboclos, similar em certo sentido a “luta racial”, que teria contribuído para o surgimento do “espiritismo de umbanda”, segundo Bastide (1971).

Tal religião, para Bastide (1971, p. 439) corresponderia a ascensão social do negro mais evoluído, que compreendia que a macumba o rebaixava aos olhos brancos, mas que não teria de abandonar suas tradições africanas. A presença de brancos na religião possuía um duplo efeito, pois ao mesmo tempo em que ajudava a valorizar a religião, contribuiu também para o apagamento e o esquecimento de suas origens africanas. Portanto, essa presença negra e branca na umbanda, seria para ele uma “luta racial”, que existiria na mesma de maneira sutil (BASTIDE, 1971, p. 440).

Bastide (1971, p. 440), vê a umbanda como uma infinidade de “subseitas”. Cada uma dessas “subseitas” teria sua mitologia e instrumentos religiosos próprios, uma mais próxima do africanismo, como no caso de Tancredo e da omolocô, outra mais conectada com o

que impende o sacrifício de animais; enfim, nas necessidades da massa rural privada de socorros médicos e que de alguma forma obriga o sacerdote a transformasse em curador, e o culto, a se metamorfosear em uma simples consulta de espíritos. Assim, nessa desagregação das instituições religiosas, a mitologia é a primeira a ser atingida; uma das raras figuras que subsistem é *Legba*, na área daomeana, *Exu* nas outras; em segundo lugar, mas em nível mais baixo, os *Oguns*, ou espíritos dos mortos. Os vazios assim abertos são preenchidos por novas figuras: as dos santos do catolicismo, as dos encantados do catimbó, os caboclos e os africanos do baixo espiritismo (segundo as regiões). Essa linha de desorganização iria dos candomblés rurais, que ainda celebram festas cerimoniais, ao individualismo dos macumbeiros cariocas ou paulistas, e, paralelamente, do transe ainda controlado pelo grupo e servindo aos interesses desses grupos, ao transe individual, que termina por não senão o reflexo da libido pessoal do macumbeiro. Ou seja, a desorganização do culto acaba na desorganização do eu” (BASTIDE, 1971, p. 404-405).

³⁰⁹ O autor separa desagregação em desorganização cultural, que seria a perda de valores, de representações místicas e de cerimônia, com o desaparecimento dos deuses, sacrifícios e rituais; e desagregação social, isto é, esta não atingira somente os negros, mas todos os demais estratos raciais da população brasileira, tratando-se do relaxamento da solidariedade entre os homens, do isolamento de certos setores da sociedade e de indivíduos (BASTIDE, 1971, p.414).

espiritismo, como a umbanda branca, e outra mais associada da magia e da astrologia, como a umbanda esotérica. Portanto, o que define a umbanda é sua heterogeneidade. E esta impediria de se apresentar a umbanda de maneira clara e precisa. Assim, na verdade, o que temos são “umbandas”, ou “umbandas dentro da umbanda”, conforme expressão cunhada por Guimarães (2012).

Para o autor, o individualismo dos pais de santo e chefes de tendas supera o espírito de homogeneização das federações e de seus líderes (BASTIDE, 1971, p. 440). Bastide (1971), inclusive, em seu texto faz uma pequena remissão a Tancredo da Silva Pinto e a sua federação de umbanda³¹⁰, quando argumenta que:

Em 1950 houve uma tentativa de faze-la reviver, mas parece que novamente em vão; os chefes do movimento acusam por isso tanto o comunismo quanto a polícia³¹¹, a verdadeira razão é que nos encontramos em presença de uma religião a pique de nascer, mas que ainda não descobriu as suas formas; ao ponto de, ao procurar uma solução na “codificação” de suas regras pelas “tendas federadas”, essas próprias federações (agora contam 4 no Rio) lutarem entre si, e ainda se sonha estabelecer um mínimo de ordem e coerência... , *elegendo um papa da umbanda* (BASTIDE, 1971, p. 441, grifo nosso).

“Papa da umbanda”, apesar de Tancredo não achar válido um papa para a religião, era a forma com que Tancredo foi reverenciado, ao longo das décadas de 1950 e 1960, por alguns de seus seguidores, conforme vimos acima. Bastide (1971) também observa a dificuldade e o preconceito de cor sobre o homem de cor ou do negro em conseguir remontar a África, como o berço fiel da religião, demonstrando como ao longo do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda foi construída uma ideia de umbanda enquanto ligada a filosofias indianas e orientais (BASTIDE, 1971). Para o autor, o espiritismo de umbanda não somente reteria elementos essenciais da macumba ou do candomblé, mas ainda conservaria da religião africana, o sistema de correspondências místicas entre as cores, os dias, as forças da natureza, as plantas e os animais, portanto, para o autor, a religião servia a forma africana da magia branca (BASTIDE, 1971, p.447).

Mas, na concepção do autor, existiriam uma espécie de conservas culturais, presentes no Nordeste brasileiro, sendo estas, uma forma de resistência cultural frente a descontinuidade social. Seria nessas nestes lugares, onde se encontraria a expressão de uma “verdadeira negritude³¹²”. A iniciação religiosa seria uma dessas dimensões presentes nessas conservas

³¹⁰ Cabe lembrar que Bastide (1971) entende o termo umbanda como uma derivação do Banto, *Quibanda* (raiz; Yumbanda), que em Angola, designaria o chefe supremo do culto (BASTIDE, 1971, p.441).

³¹¹ Aqui o autor cita o livro “*As Mirongas de Umbanda*”, de Tancredo e Byron.

³¹² Segundo Capone (2009), “Bastide teria definido a verdadeira negritude como “afirmação existencial” e a expressão do *ethos* da comunidade negra. Ora, é na religião que ela se encarna, pois é o “mais poderoso

culturais, tidos pelo autor, como “pedaços de África, que encarnariam a “verdadeira negritude”, dada aos membros dos terreiros tradicionais, cuja missão seria “reatar os vínculos com o processo civilizatório negro”(BASTIDE, 1996, apud CAPONE, 2009, p. 318).

Assim seria necessário que para encontrarem esse processo civilizatório, comum aos diferentes cultos que reivindicavam uma origem africana, que as religiões tidas como “menos puras”, como a umbanda, reafricanizem-se, tomando como modelo as religiões mais puras, ou seja, o candomblé nagô (CAPONE, 2009, p. 318). Portanto, assim como Bastide (1971), Tancredo e Byron acreditavam que a umbanda precisaria ser “africanizada” e não uma forma de “umbanda branca”, conforme o modelo de umbanda propagado pela UEUB.

Com isso, acreditamos que na verdade o que temos no campo religioso umbandista, ao longo de sua história, são “umbandas” no plural, pois a religião é multicêntrica, multifacetada e complexa (ORTIZ, 1991). No presente texto, focamos na análise da “umbanda omolocô” e da figura de Tancredo da Silva Pinto, apesar de fazermos algumas referências a “umbanda branca”. Mas sabemos que existem outras denominações e tipos de umbanda³¹³.

Sendo assim, ao que parece a umbanda omolocô, por meio de Tancredo e Byron, busca uma aproximação com o candomblé, com o kardescismo e o catolicismo, sendo na visão do líder umbandista, um sincretismo bantu-kardecista com o catolicismo (PINTO e FREITAS, 1968). Assim na umbanda omolocô são cultuadas com giras entidades, como caboclos, pretos velhos, malandros, exus, boiadeiros, baianos, marinheiros, sereias, ciganos e orixás (CUNHA, 2015). Ela também apresenta a feitura de cabeça, por meio do coroamento e sacrifício animal, conforme vimos acima, isto é, um ritual de iniciação. Seus trajes rituais, comidas de santo e dias da semana se assemelham ao candomblé. A mesma teria começado a ser fundamentada a partir da figura de Tancredo da Silva Pinto, mas era anterior ao médium, conforme apontamos acima.

Por fim, gostaríamos de destacar a dificuldade em se trabalhar com a umbanda omolocô, pois alguns autores, a classificam como culto, sendo este uma espécie “entrelugar”, entre a umbanda e o candomblé (CAPONE, 2009) e outros, a classificam como umbanda, como parece ter sido o caso de Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas (1968).

transmissor dos valores essenciais dessa negritude ou negrismo brasileiro. Os valores dessa negritude teriam sobrevivido a todo tipo de pressão, graças ao “dialético processo de resistência e acomodação” que deu nascimento aos diferentes cultos (BASTIDE, 1970 apud CAPONE, 2009, p. 316).

³¹³ Existem muitas umbandas dentro da umbanda, segundo Renato Guimarães (2012). Podemos destacar dentre elas, a umbanda branca, umbanda mirim, umbanda omolocô, umbanda almas e angola e Ombhandhum, dentre outras vertentes. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>, consultado em 11/12/2018.

Desta forma, a análise da trajetória de Tancredo e da sua obra nos permitiu entender como o intelectual umbandista exerceu certo protagonismo negro ao tentar nomear uma realidade para a umbanda, mesmo lidando com o racismo e, por vezes, com a perseguição, Tancredo conseguiu construir redes, estabelecer alianças para defender a suas concepções religiosas. Ponto de vista este que não foi amplamente aceito no campo umbandista, principalmente por líderes que viam a umbanda enquanto religião destituída de simbologias afro-religiosas, conforme parece ter sido o caso de alguns membros UEUB, do *jornal de umbanda* e de Matta e Silva, que discordavam de Tancredo no que se refere às origens da religião e também na dimensão da prática religiosa. A análise da obra de Tancredo e Byron nos permitiu entender que o projeto de “reafricanização” da religião proposto por estes intelectuais entre, pelos menos, os anos de 1950 e 1979 era levado a cabo em diferentes meios de comunicação, como jornais, livros, e festejos no espaço público. Para estes, a “reafricanização” da umbanda passaria diretamente pela prática umbandista, que deveria ser ordenada, passando por aprendizados que iam desde a constituição jurídica e administrativa de um terreiro até mesmo indo aos aspectos rituais da prática religiosa. Tancredo, em sua trajetória, buscou construir uma identidade cultural negra e letrada para a religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme vimos ao longo dos capítulos desta dissertação, a história da umbanda levantou importantes debates no campo acadêmico, o que não foi diferente no campo religioso. Desde a fundação da primeira federação de umbanda, no Rio de Janeiro, a Federação Espírita de Umbanda, futura UEUB, fundada por Zélio e Moraes e seus companheiros e organizadora do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, existiu, ao nosso ver, uma tentativa de codificação e de nomeação de realidade para a religião, conforme vimos com os intelectuais defensores da chamada “umbanda branca”, ao longo do capítulo 1. Mas essa forma de religião, não se constituiu enquanto unanimidade face ao campo religioso e também frente ao campo acadêmico, principalmente a partir da década de 1950, período no qual a religião cresceu e se expandiu.

Portanto, estudamos na presente pesquisa parte da trajetória de Tancredo da Silva Pinto, que ao longo de sua vida propagou, em diferentes meios de comunicação, uma concepção de umbanda negra e letrada. Para tanto, em 1950, o líder umbandista fundou a Confederação Espírita Umbandista, futura CEUB, o que lhe deu mais prestígio e fama junto ao campo religioso umbandista. Em 1953, temos a sua entrada para o campo da imprensa, junto a Byron Torres de Freitas, quando começaram a escrever uma coluna intitulada: “*Dos Sacerdotes de Umbanda*”, durante 25 anos no jornal *O Dia*. Não obstante o líder umbandista, ser um exímio compositor de músicas com simbologias afro-religiosas, ao longo do presente trabalho analisamos sua atuação frente a religião, pois acreditamos que a pesquisa sobre formulação por parte de Tancredo e seus amigos de uma umbanda com uma identidade cultural negra, se faz importante para entendermos como existiram outras narrativas sobre a religião, mas que acabaram sendo, ao longo da história da religião, silenciadas e legadas ao esquecimento

Mesmo sofrendo, por vezes, com o racismo, tão caro a sociedade brasileira, Tancredo, junto com alguns de seus companheiros, não desistiu de defender a sua concepção de religião e de construir uma identidade cultural negra para a umbanda omolocô, que como vimos, é um tipo de umbanda, dentre as muitas umbandas, com fortes vínculos com o candomblé, juntamente do kardecismo e com catolicismo. Em sua narrativa, construída ao longo de suas obras e de sua trajetória, o líder umbandista recorria a uma concepção mítica de África para edificar uma forma de umbanda que tinha a sua origem naquele continente, mais especificamente na tribo Lunda-Quioco, em Angola (PINTO e FREITAS, 1968).

Lembrando que as identidades culturais são híbridas e fluídas, construídas por diferentes atores sociais em diferentes discursos (HALL, 2012). A importância das identidades culturais negras reside no seu poder de articulação e de luta contra o racismo.

Com a fundação da CEU em pleno período de expansão da religião, Tancredo e seus companheiros tiveram que interagir com diferentes questões que se colocaram ao longo de sua trajetória, desde os problemas com a polícia e o Estado, as alianças com outros líderes religiosos, políticos e militares, a expansão para outros estados do Brasil, e até mesmo com disputas em torno do campo religioso com outras federações de umbanda, conforme parece ter sido o caso ocorrido com a UEUB, instituição organizadora do Primeiro Congresso de Umbanda e defensora de uma concepção de “umbanda branca” (BROWN, 1985; BIRMAN, 1985). Neste ponto, gostaríamos de destacar o papel de Tancredo em exercer um certo protagonismo negro em uma sociedade marcada por questões e tensões raciais, ao defender e criar uma identidade cultural negra para a religião.

O líder umbandista utilizava a dimensão da escrita para divulgar suas ideias, assim, além de escrever uma coluna semanal no jornal *O Dia*, ele redigiu algumas obras literárias que versavam sobre a sua concepção religiosa, na quais podemos perceber a proximidade da omolocô com diferentes nações do candomblé, como o angola, o ketu, e também com o kardecismo e com o catolicismo.

Ao nosso ver, a umbanda se constituiu enquanto uma religião complexa e multifacetada, com uma origem multicêntrica, assim como afirmado por Ortiz (1991). Portanto, o que na verdade temos são “umbandas”, ou “umbandas dentro da umbanda”, conforme expressão cunhada por Guimarães (2012), pois, apesar das diferentes tentativas por parte de algumas federações de umbanda, apresentadas aqui, a religião não conseguiu ser doutrinada.

Assim, ao longo de parte da história da religião, por vezes, aconteceram conflitos e querelas por conta de diferentes interpretações sobre a origem da mesma e também sobre a própria prática umbandista, que foram levadas a cabo por alguns de seus muitos intelectuais. Esses conflitos ganhavam conotações étnico-raciais, e se fizeram presentes em congressos, produções no campo da imprensa e da literatura e também no espaço público. Quando analisamos a presença da CEU no espaço público, o conceito de controvérsia (MONTERO, 2012) se mostrou relevante, visto que apesar de estarem discutindo, disputando e tentando nomear uma realidade para a religião, os intelectuais da instituição ao irem para o espaço público, interagiram com outros campos, em sua tentativa de conseguir visibilidade social e tentar denominar de fato o que seria a religião, demonstrando assim seu caráter multifacetado.

Ao longo dessas produções literárias, algumas disputas acabaram se fazendo presentes no campo religioso umbandista, como no *Jornal de Umbanda*, onde a UEUB por defender uma “umbanda branca”, com poucas simbologias afro-religiosas, acabava dirigindo críticas, por vezes, com expressões de fundo racial a figura de Tancredo da Silva Pinto e seus companheiros. Tancredo, por sua vez, respondia a tais críticas por meio de sua coluna no jornal *O Dia*. Mas, nem tudo na história da umbanda, principalmente, a nível federativo, se deu no campo das disputas, pois existiram momentos de unificação, conforme vimos com o *Colegiado Espiritualista Cruzeiro do Sul*, de 1956, que apesar de não lograr êxito, demonstrou ao nosso ver o poder de articulação da religião, de seus intelectuais e de suas federações ao longo da história.

Existem outras umbandas, para além da umbanda omolocô e da umbanda branca, que também merecem a atenção e pesquisa, tais como a Umbandomblé³¹⁴, Umbanda Esotérica, que foi analisada por Oliveira (2017) ao falar de Matta e Silva, Umbanda dos Sete Reinos³¹⁵, Umbanda Almas e Angola³¹⁶, Umbanda Sagrada³¹⁷, dentre outras. Ou seja, outras histórias e versões sobre a umbanda para além daquela que se tornou oficial precisam ser analisadas e contadas. Assim como outros sujeitos, grupos ou segmentos, que foram importantes para a história da religião, e que, no entanto, foram legados ao esquecimento, mas que merecem pesquisas por parte de outros autores que venham estudar a religião.

³¹⁴ Segundo Renato Guimarães (2012), “ela é fruto da “umbandização” de antigas casas de candomblé, notadamente as de candomblé caboclo, porém não existem registros da data e local inicial que a mesma começou a ser praticada. Em alguns casos, o mesmo pai-de-santo (ou mãe- de- santo) celebra tanto giras de umbanda quanto o culto do candomblé, porém em sessões diferenciadas por dias e horários”. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>, consultado em 02/02/2020.

³¹⁵ Segundo Guimarães (2012), “é a linha de umbanda fundamentada por Ney Nery Dos Reis, mais conhecido como Omolubá, e por Israel Cysneiros, surgida no Rio de Janeiro, em novembro de 1978”. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>, consultado em 02/02/2020.

³¹⁶ Guimarães (2012) afirma que ela “é fruto da “umbandização” de antigas casas de Almas e Angola, porém, não existe registro de data e do local inicial em que começou a ser praticada”. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>, consultado em 02/02/2020.

³¹⁷ Segundo Guimarães (2012) “é a vertente fundamentada por Pai Benedito de Aruanda e pelo Ogum Sete Espadas da Lei e da Vida, através do seu médium Rubens Saraceni, surgida em São Paulo, em 1996. Sua doutrina procura ser totalmente independente das doutrinas africanistas, espíritas, católicas e esotéricas, pois, considera que a umbanda possui fundamentos próprios e independentes dessas tradições, embora reconheça as influências das mesmas na religião. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>, consultado em 02/02/2020.

REFERÊNCIAS

- ALBERNAZ, Renata Ovenhausen; AZEVEDO, Ariston. Os marginais do direito estatal: a luta multidimensional do Teatro Experimental do Negro (TEN) pelo “direito a ter direitos”, nos anos de 1944 a 1968. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, nº11, 2013.
- ALENCAR, Edigar de. *O carnaval carioca através da música*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S. A., 1965.
- ARAÚJO, Anderson Leon Almeida de. “Sou da macumba e no feitiço não tenho rival”- *A música negra de J.B de Carvalho e do Conjunto Tupy (1931-1941)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, 2015.
- ARCHANJO, Marcelo Vidaurre. “Se torcer Sai Sangue: Uma Análise das Representações Sobre Religiosidade Afro-Brasileira no Jornal O DIA”. Dissertação (mestrado em ciências sociais). Universidade Federação do Rio de Janeiro- IFCS, 1997.
- BAHIA, Joana. O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Universidade Estadual de Maringá, vol. 10, nº 28, maio/setembro, 2017.
- _____. Prostituição e religiões afro – brasileiras em Portugal: gênero e discursos pós-coloniais. *Revista Brasileira da História das Religiões*. ANPUH, Ano XII, n.36, janeiro/Abril, 2020, p.35-53.
- _____; NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela Umbanda Omolocô. *Revista Transversos. Dossiê: Histórias e Culturas AfroBrasileiras e Indígenas - 10 anos da Lei 11.645/08*. Rio de Janeiro, nº. 13, 2018, p.53-78.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1971.
- _____. “continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro-américaines. *Bastidiana*, n.13-14, p.11-28. In: CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- BARBOSA, Alessandra Tavares de Souza. *Estando com Mano Elói terno Azul: trajetórias e redes de sociabilidade no pós-abolição*. XVIII Simpósio Nacional de História. Florianópolis, 2015, p.1-14.
- BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 8-121, 1985.
- _____. *O que é umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. Transas e Trases: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas*. Florianópolis, p. 403-414, 2005.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro: Marco Zero, n. 18, p. 9-42, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

_____. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2006.

_____. *O Poder Simbólico*. São Paulo: Bertrand, 1999.

BRASIL, Constituição (1946). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Promulgada em 18 de setembro de 1946.

CACCIATORE, Olga. G., *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*, Rio de Janeiro 1977.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMURÇA, Marcelo. A teoria do “continuum mediúnico” de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas. *Religare*, v.14, n.1. 2017, p.05-27.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 apud OLIVEIRA, José Henrique de. *A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada*. Tese (Doutorado em História Comparada). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

_____. *Religiões Negras. Notas de etnografia religiosa*. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. *Os yorubá do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a Oralidade e a Escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 2010.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Origens, pra que as quero? Questões para uma investigação sobre Umbanda*. Grupo de Trabalho: “Sociologia da Cultura Brasileira. ANPOCS, 1985.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. “*Não tá sopa*”. Samba e sambistas no Rio de Janeiro, de 1890 a 1930. São Paulo: Editora Unicamp, 2015.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da; GOMES, Flavio dos Santos (Orgs.). *Quase-cidadão: Histórias e antropologia da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora: FGV, 2007.

CRUZ, Robson Rogério. “*Branco não tem santo*”. *Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*. (Tese) Programa de Pós- Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DICIONÁRIO Histórico Biográfico pós 1930. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001.

DOMINGUES, Petrônio. Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930). *Revista Brasileira de História*. São Paulo. V34, nº 67, p. 251-28, jun. 2014.

FERREIRA, Jorge. A experiência liberal-democrática no Brasil (1946-1964): revisitando temas historiográficos. In: NUNES, João Paulo Avelãs e FREIRE, Américo (orgs.).

HISTORIOGRAFIAS portuguesa e brasileira no século XX: olhares cruzados. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, p. 147-181.

_____; GOMES, Ângela de Castro. *1964: O golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a Ditadura Militar no Brasil*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2014.

FOGAÇA, Camila Aguiar. “*Deus abençoe São Gonçalo!*” – Uma prefeita da linha de frente da Guerra Santa. Dissertação (Mestrado em História Social). São Gonçalo: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

FRY, Peter. O espírito santo contra o feitiço e os espíritos revoltados. *Mana*, p. 65-95, 2000.

GIGLIO- JACQUEMOT, Armelle. Médicos do Astral e médicos da terra. As relações da umbanda com a Biomedicina. *Revista Mediações*, Londrina, REVISTA MEDIAÇÕES, V. II, N. 2, 2006, p. 83-98

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34/UCAM, 2012.

_____. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34/UCAM, 2001. Resenha de: SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. *Revista de Antropologia*. São Paulo. v.45,n.1, 2002.

_____. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34/UCAM, 2002. Resenha de: MATTOS, Hebe Maria. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, v.24. n. 2, 2002.

GUILHERME, Cássio Augusto Samogin Almeida. 1964: golpe ou revolução? A disputa pela memória nas páginas do jornal O Estado de S. Paulo. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 18, n. 29, 2º sem. 2017.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Racismo e Anti- Racismo. *Revista Novos Estudos CEBRAP* novembro, n. 43, p. 26-44, 1995.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. O Cuidado dos Mortos: Uma história da Condenação e legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 326p. Resenha de: BIRMAN, Patrícia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3. n.2, 1997.

_____. "Espiritismo, Doutrina e Organização". In: *Em Nome da Caridade: Assistência Social e Religião nas Instituições Espíritas*, vol I, Rio de Janeiro, Núcleo de Pesquisas do ISER, 1995. p.09-17 apud CAMURÇA, Marcelo. A teoria do "continuum mediúnico" de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas. *Religare*, v.14, n.1. 2017, p.05-27.

_____. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: *Caminhos da Alma. Memória Afro-Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2002, p.183-217.

_____. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28, 2, p. 80-101, 2008.

_____. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

_____. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. *Revista Esboços*. v.17, n.23, p.107-117, 2010.

HANCHARD, Michael George. *Orpheus and Power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brasil 1945-1988*. Princeton, NJ, Princeton University Press. 1998.

HALL, Stuart. Quem precisa de Identidade? In: Silva, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Dp&a, 2012.

_____. *Da Diáspora* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HERVIEU- LÉGER, Daniele. A religião despedaçada. Reflexões prévias sobre a modernidade religiosa. In: *O Peregrino e o Convertido. A religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, p.31-56. 2008.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs). *A Invenção das Tradições*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*, v. 11, n.11, p. 97-120, 1999.

_____. Umbanda, Magia e Religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX. *Revista Horizonte*. Belo Horizonte, v.9, n.23, p.729-745.

_____. Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, ano VII, p.115-129, 2015.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAMBEK, M. Afterworld: recognizing and misrecognizing spirit possession. In: JOHNSON, P. *Spirited thingsm: the work of possession in afro Atlântic religions*. Londres: University of Chicago Press, 2014, apud. BAHIA, Joana. Prostituição e religiões afro – brasileiras em Portugal: gênero e discursos pós-coloniais. *Revista Brasileira da História das Religiões*. ANPUH, Ano XII, n.36, Janeiro/Abril, 2020, p.35-53.

LODY, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. *Caminhos da Alma*. Memória Afro-Brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2002.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

_____. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. 3º edição. São Paulo: Selo Negro, 2011.

_____. A presença africana na música popular brasileira. *Espaço Acadêmico*, n.50, Universidade Federal de Uberlândia, 2005.

MAGGIE, Yvonne. *O medo do feitiço: relações entre a magia e o poder no Brasil*. Ministério da Justiça, 1992.

MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. *Novos Estudos*, n. 44, p.26-44, 1996.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32, 1, p. 167-183, 2012.

MOREIRA, Maria Ester Lopes. Diário da Noite In: ABREU, Alzira Alves de et al (coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.

MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

MOTTA, Marly Silva. A fusão da Guanabara com o Estado do Rio: desafios e desencantos. In: *Um Estado em questão: 02 25 anos do Rio de Janeiro*. Organizadores: Américo Freire, Carlos Eduardo Sarmiento, Marly Silva da Mota. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, p.19-59, 2001.

NASCIMENTO, Abdias. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 25, pp. 71-81. 1997.

NARO, N.; SANSIROCA, R.; TREECE, D. Cultures of the Lusophone Black Atlantic. New York: Palgrave-Macmillan, pp. 233-253, 2007.

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

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo*. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada*. Tese (Doutorado em História Comparada). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo macumbeiro. *Revista USP*, São Paulo, n.68, p. 319-332, dez./fev. 2005-2006.

_____; CARMUÇA, Marcelo Ayres. Da Secularização ao espaço público. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n.53, p.7-2, 2018.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PAIXÃO, Jorge. *Negros, identidades, resistências e estratégias de inserção*. *Memórias e o Grêmio Recreativo de Ramos*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014

PIMENTEL, Pedro Guimarães. *Emergência da Linha Branca de Umbanda: conflitos ideológicos na conformação teológica, 1891- 1941*. Mestrado em História Social da Cultural. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2013.

PINTO, Altair. *Dicionário da Umbanda*. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, [198?].

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RABELLO, Miriam. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, 2008.

RAMOS, Artur. *O Negro Brasileiro*. 1º volume Ethnographia Religiosa. 2. ed. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1940.

RIBEIRO, Michelle Cartolano de Castro. O Espiritismo na visão de Frei Boaventura. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Maringa, 2009.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, v.5, n.8, p.170-198, 2004.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: Breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião*, p.77-96, 2009.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. (orgs: Yvonne Maggie e Peter Fry). Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

_____. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas, 2010.

SÁ JUNIOR, Mário 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). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

SAMPAIO, Dilaine Soares. “*De fora do terreiro*”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

SAMPAIO, Dilaine Soares França; OLIVEIRA, Anaíze Anália; SILVA, Silvana Chaves; OLIVEIRA, Williams Pereira. A perseguição da fé: narrativas sobre as perseguições aos cultos afro-brasileiros na Paraíba no período da ditadura militar. In: *Anais do 24º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião- SOTER*, 2011, p.670-682

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos Santos. *Marchar não é Caminhar Interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra os processos de Intolerância Religiosa (1950-2008)*. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2018.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SEYFERTH, Giralda. *A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos*. In: *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Biografia como gênero e problema. *História Social*, n. 24, p.51-73, 2013.

SILVA, Sormani da. *Escola de Samba Deixa Malhar, batuques e outras sociabilidades no tempo de Mano Elói na chácara do Vintém entre 1934-1947*. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Centro Federal de Educação Tecnológica, 2014.

SILVEIRA, Leandro Manhães. *Nas trilhas de sambitas e o “povo de santo”, memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950)*. Dissertação (Mestrado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2012.

SOARES, Roger Teixeira. As associações médico-espíritas e as controvérsias entre a “medicina espírita” e a “medicina convencional” na atualidade. *Sacrilenges-Revista dos alunos do Programa de pós-graduação em Ciência da Religião*. UFJF. p.144-163, 2008.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé de. Umbanda e Ditadura Civil- Militar relações, legitimação e reconhecimento. USP, ano VII, n.ii, p.13-32, 2016.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *História da Umbanda no Brasil*. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2014. 570p.

VAN KAMP, Linda. *Violent Conversion Brazilian Pentecostalism and the Urban Pioneering of Women in Mozambique*. VRIJE UNIVERSITEIT. Amsterdam, 2012.

VIEIRA, Caroline Moreira. *Ninguém escapa do feitiço: música popular carioca, afroreligiosidades e o mundo da fonografia*. Dissertação (Mestrado em História Social). São Gonçalo: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

_____. “Voz branca de brasileiro”: Memória, protagonismo negro e racismo na trajetória do músico e professor de violão Patrício Teixeira. Tese (Doutorado em História Social). São Gonçalo: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2019.

_____; NOGUEIRA, Farlen. Os Gerais da banda: música e diáspora negra na cena artística carioca. In: 18º IUAES WORLD CONGRESS, 2018, Florianópolis. Anais [recurso eletrônico online]/ 18th IUAES World Congress = 18º Congresso Mundial de Antropologia;. Florianópolis: Tribo da Ilha, v. 1. p. 995-1003, 2018.

XAVIER, Regina Célia Lima. Biografia e História; o que Mestre Tito pode nos ensinar sobre o passado?. *História Social*, n.24, 2013.

Sites de referência:

INSTITUTO MEMÓRIA MUSICAL BRASILEIRA. Disponível em: <http://www.memoriamusica.com.br>, consultado em 2019.

INSTITUTO MOREIRA SALLES. Disponível em: <<http://ims.uol.com.br>> , consultado em 2019.

DICIONÁRIO CRAVO ALBIN DA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA. Disponível em:<http://www.dicionariompb.com.br/baiano>, consultado em 2019.

CONGREGAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA DO BRASIL. Disponível em: <https://ceubrio.com.br/a-ceub/quem-somos>, consultado em 2019.

TEMPLO ESPIRITUAL CABOCLO PANTERA NEGRA. Disponível em: <https://sites.google.com/site/caboclopanteranegra/textos-doutrinarios-e-informativos/tancredo-da-silva-pinto---pequena-biografia-do-incentivador-da-umbanda-omoloco>, consultado em 2020.

REGISTROS DE UMBANDA. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/as-umbandas-dentro-da-umbanda/>, consultado em 2020.

Fontes Consultadas

Arquivo da Confederação Espírita de Umbanda do Brasil (CEUB)

Documentos oficiais:

Ata de Reunião da Confederação Espírita Umbandista (1962).

Estatuto Orborne do Brasil (1965).

Carteira de trabalho de Tancredo da Silva Pinto

Estatuto do Conselho Nacional de Umbanda (1971).

Estatuto do Hospital Maternidade de Umbanda (197?).

Estatuto do Supremo Conselho dos Cultos Afro-Brasileiros (1973).

Jornal *O Saravá* (1979).

O Fúnebre Ritual de Tancredo Silva ([ca.1979])

Carta de Chagas Freitas a Tancredo da Silva Pinto (1968)

Livros Pesquisados:

PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Torres de. *As Mirongas de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Eco, (1954).

FREITAS, Byron Torres de; PINTO, Tancredo da Silva. *Fundamentos da Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Souza, 1956.

MELLO, Hamilton Vallente; PINTO, Tancredo da Silva. *Iaô*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista [198?].

SILVA J.O., *O Culto Omoloko. Os filhos de terreiro*. Rio de Janeiro: Rabaço Editora, (1983).

PINTO, Tancredo da Silva e FREITAS, Byron Torres. *Guia ritual para a organização de terreiros de umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Eco, (1968).

BIBLIOTECA NACIONAL. *Padrinho Juruá, Coletânea Umbanda: "A manifestação do espírito para a caridade. As Origens da Umbanda- I*. São Caetano do Sul, 2013.

Biblioteca Nacional

Seção de Periódicos:

O Dia (1953-1970).

O Jornal (1954).

Jornal de Umbanda (1954-1961).

Diário de Notícias (1952-1959).

A Luta democrática (1954-1970).

Diário da Noite (1950-1960).

Jornal do Brasil (1965).

Correio da Manhã (1950-1970).

Revista Fonfon, (1940)

Seção de arquivos Sonoros:

Samba do Galeão. Composição de José Alcides (1954).

Instituto da Memória Musical Brasileira

General da Banda. Composição de Tancredo da Silva Pinto, José Alcides e Sátiro de Melo (1950).

Batuqueiro Novo. Composição de Tancredo da Silva Pinto, Sátiro de Melo e José Alcides (1951).

Agora é tarde. Composição de José Alcides e Nelson Cavaquinho (1953).

Ponto de São Jorge (Quem Mora na Lua). Composição de Tancredo da Silva Pinto e José Alcides (1956).

Mandrake. Composição de José Alcides de Biluca (1957).

Ponto para Ogum. Composição de Tancredo da Silva Pinto e José Alcides (1971);

Sou Eu. Composição de José Alcides e Henricão (1980).

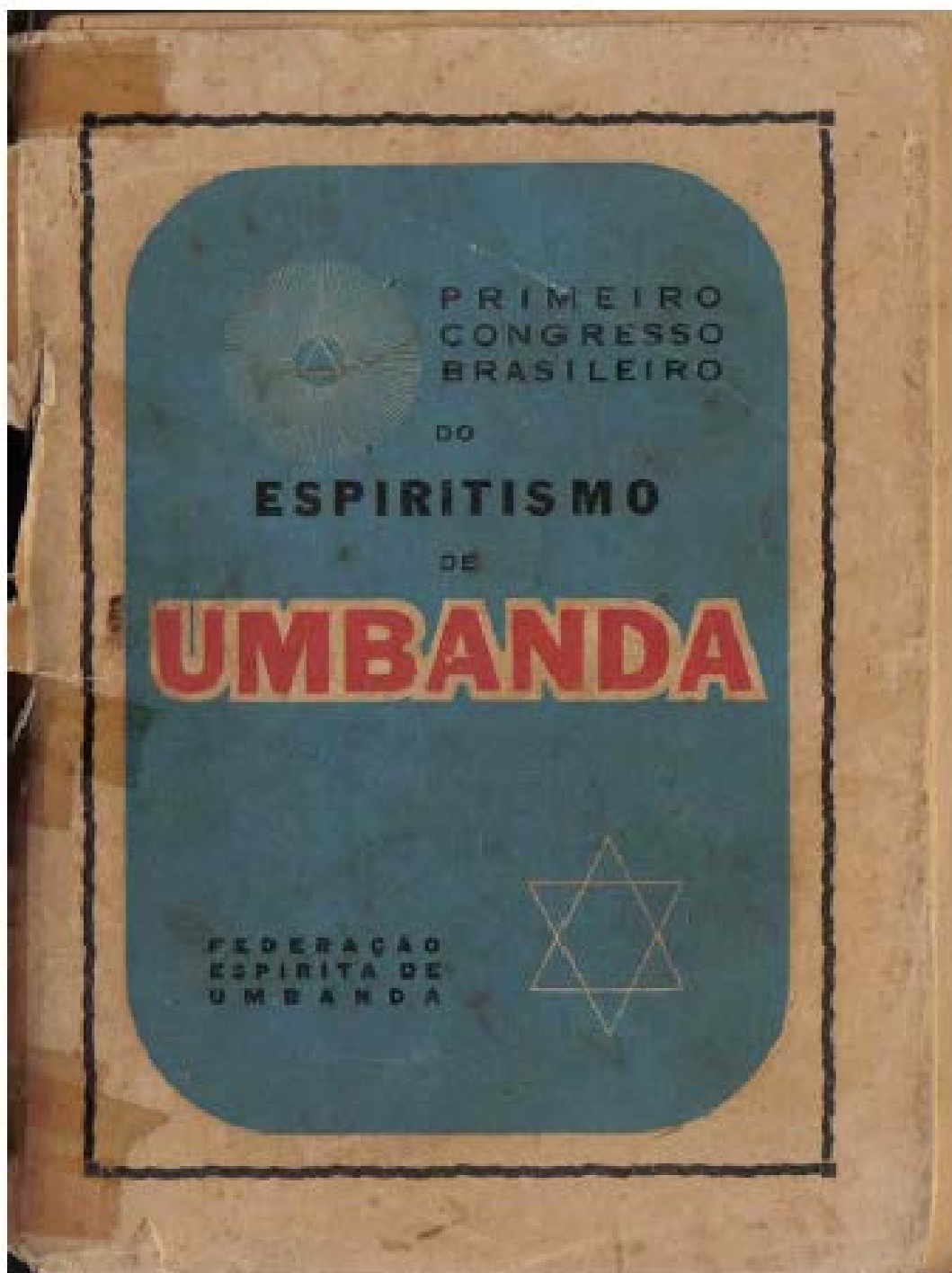
Federação Espírita de Umbanda

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. *Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

IPEAFRO

JORNAL DO QUILOMBO, TEATRO EXPERIMENTAL DO NEGRO (1950).

ANEXO A - Capa das Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, organizado pela Federação Espírita de Umbanda, 1941



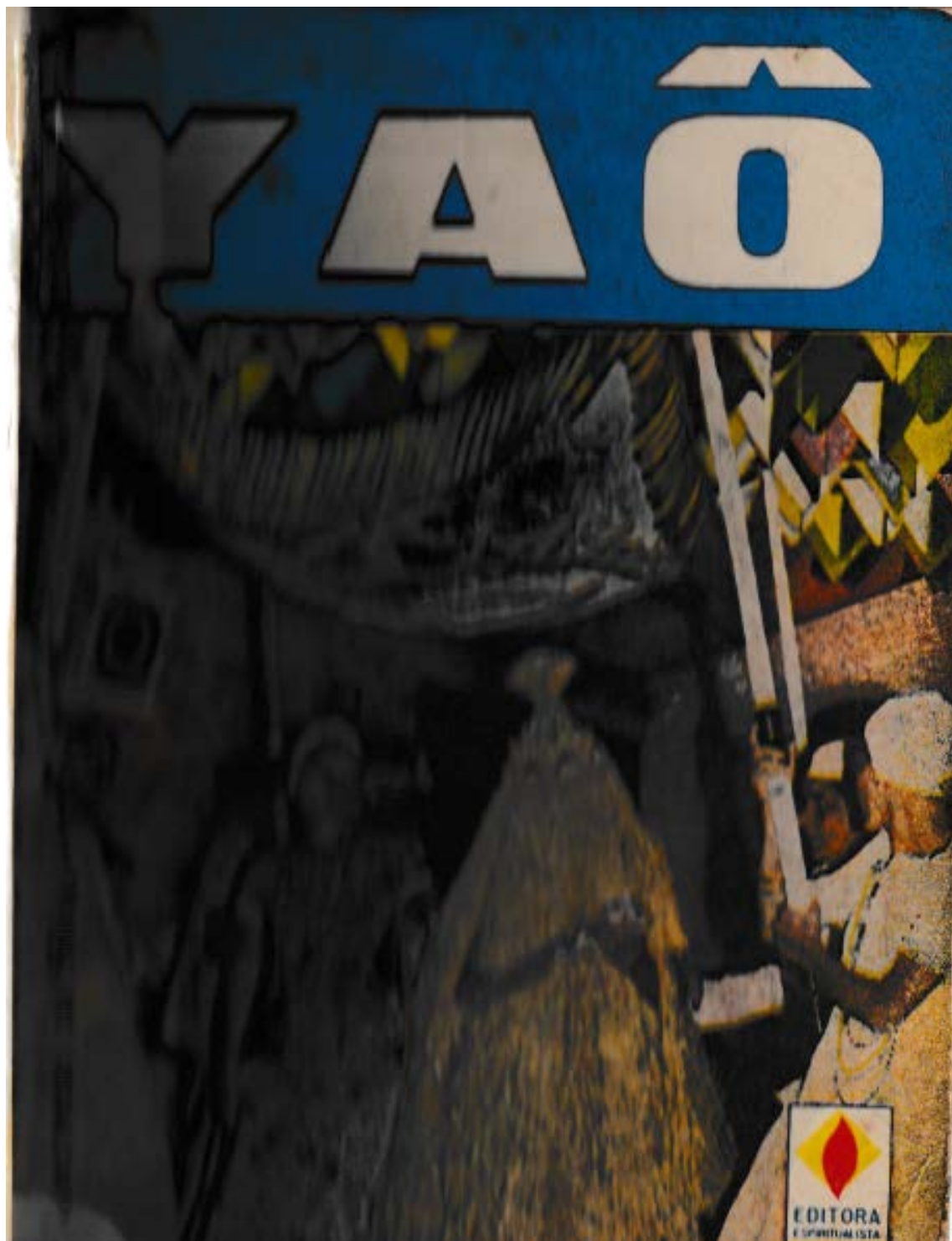
Fonte: Jornal do Commercio, 1942.

ANEXO B - Capa da obra: “Guia e ritual para terreiros de umbanda”, escrito por Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas



Fonte: Acervo da CEUB.

ANEXO C - Capa da obra “Iaô³¹⁸”, escrito por Tancredo da Silva Pinto e Hamilton Vallente de Mello



Fonte: Acervo da CEUB.

³¹⁸ Apesar de na capa da obra aparecer o nome “Yaô”, o livro foi publicado como o nome de “Iaô”.