



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Farlen de Jesus Nogueira

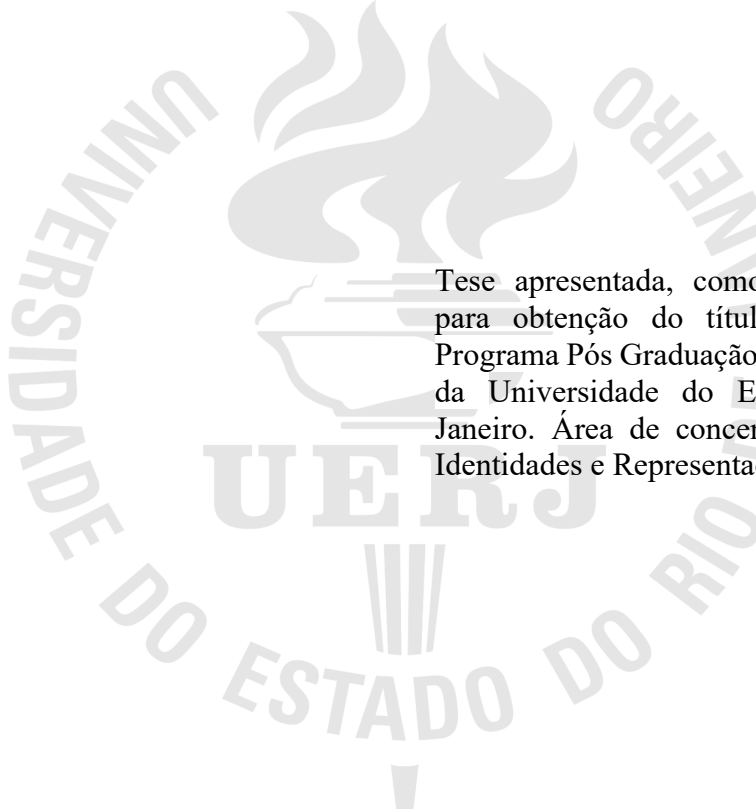
O Frei, o Bispo e o Papa da umbanda omolocô: a disputa pelo campo religioso entre umbandistas e católicos durante os anos da Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita

São Gonçalo

2025

Farlen de Jesus Nogueira

**O Frei, o Bispo e o Papa da umbanda omolocô: a disputa pelo campo religioso entre
umbandistas e católicos durante os anos da Campanha Nacional Contra a Heresia
Espírita**



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

Orientadora: Prof.^a Dra. Joana Bahia

São Gonçalo

2025

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

N778 TESE	Nogueira, Farlen de Jesus. O Frei, o Bispo e o Papa da umbanda omolocô : a disputa pelo campo religioso entre umbandistas e católicos durante os anos da Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita / Farlen de Jesus Nogueira. – 2025. 241f. : il. Orientadora: Prof.^a Dra. Joana Bahia. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores. 1. Umbanda – Teses. 2. Igreja Católica e espiritismo – Teses. 3. Imprensa – Teses. 4. Espiritismo – Teses. I. Bahia, Joana. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título. CRB7 – 6150 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 Frei, o Bispo e o Papa da umbanda omolocô: a disputa pelo campo religioso entre
umbandistas e católicos durante os anos da Campanha Nacional Contra a Heresia
Espírita**

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

Aprovada em 02 de abril de 2025.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Joana D'Arc do Valle Bahia (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof.^a Dra. Brenda Maribel Carranza Davila
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

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

Prof.^a Dra. Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Rodrigo Marques Leistner
Universidade Federal do Rio Grande

São Gonçalo

2025

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho a memória de Tata Tancredo da Silva Pinto e a todos os umbandistas que lutaram pelo direito de existir no Brasil.

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. Layde, José Roberto, Marco, Rosemeri e Cristiane.

De igual modo, agradeço aos meus irmãos que tanto me apoiaram, em especial a Cristiane, Rafael, Júnior, Marcos Filho, Larissa, Flaviana e Erick. Aos meus avôs e avós.

Não poderia deixar de destacar a minha querida amiga e orientadora Joana Bahia, a quem muito devo por todo o apoio e orientação adquirido ao longo desses 11 anos de amizade. Jamais vou me esquecer de todas as dicas e conselhos. Também gostaria de agradecer aos membros da banca Emerson Sena, Dilaine Sampaio, Rodrigo Leistner e Brenda Carranza pelas ricas contribuições.

Agradeço também aos meus queridos professores de graduação Rafael, Ana Paula Barcelos, Marcelo Camurça, Luiz Reznik, Helenice Rocha, Gelson Rozentino, Maria Aparecida, Rui Aniceto e todos os demais professores. Além dos colegas de universidade Sandro, Sérgio, Aline, Abul, Odimar, Marcelo, Marília, Alexandre, Rafaella César, Arthur Bispo, Vinicius Seabra, Philipe Valente, Paula, Carla Madureira, Camilla e Caroline, Vinicius Maia, Diogo Silva, Fábio, Adriana Siqueira e Adriana Gomes. Sempre vou me lembrar de todos vocês! Não poderia deixar de esquecer dos professores que desde a Educação Infantil contribuíram para minha educação, em especial aos professores Fábio, Diego, Sheila e Ana que acreditaram em mim desde o Fundamental II.

Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (FAPERJ) pela bolsa concedida e ao Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ- FFP, bem como a seus professores, técnicos e secretários por todo apoio dado ao longo da pesquisa. E aos demais amigos, familiares e professores que torceram por mim ao longo de minha jornada.

Por fim, agradeço a minha amada esposa, Evelyn de Castro Porto Costa. Minha geógrafa predileta. Obrigado por tudo!

Presentemente eu posso me considerar um sujeito de sorte
Porque apesar de muito moço, me sinto são e salvo e forte

Belchior

RESUMO

NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *O Frei, o Bispo e o Papa da umbanda omolocô: a disputa pelo campo religioso entre umbandistas e católicos durante os anos da Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*. 2025. 241f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2025.

A presente pesquisa analisa como a *Campanha Nacional Contra Heresia Espírita*, que foi criada pela Igreja Católica com o apoio da CNBB, gerou uma série de respostas no movimento umbandista do Rio de Janeiro a partir de 1954. O recorte temporal da presente pesquisa se deu entre os anos de 1939 e 1968, que compreende a fundação da primeira federação de umbanda em 1939 até a publicação, em 1968, do artigo “*Ensaio de uma Nova Posição Perante a Umbanda*”, que foi escrito por Boaventura Kloppenburg, considerado o principal algoz da umbanda durante os anos da campanha. Além disso, nesta pesquisa também analisamos a figura de Dom Jaime Câmara, arcebispo do Rio de Janeiro (1943-1971) que também atuou na campanha. Em nossa concepção a campanha foi movida pelo clero contra a umbanda devido ao crescimento dessa religião no espaço público, principalmente ao longo da década de 1950, quando surgiram novas federações de umbanda. Para analisarmos as respostas de umbandistas como Tancredo da Silva Pinto, Celso Rocha, Lourenço Velho, Olivio Novaes, Byron Torres de Freitas, Ronaldo Almeida, José Alvarez Pessoa e do movimento federativo ao clero utilizamos fontes de jornais e livros doutrinários nos quais eram abordadas questões ligadas ao movimento umbandista. Trabalhamos com a noção de *campo religioso, identidade e análise crítica do discurso* e problematizamos o conceito de *religião* no Brasil. Ao final, pretendemos demonstrar que no campo religioso do Rio de Janeiro, os umbandistas conseguiram responder o catolicismo por conta de sua organização interna e da sua entrada para a imprensa.

Palavras-chave: umbanda; Igreja Católica; imprensa; espiritismo.

ABSTRACT

NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *The Friar, the Bishop and the black Pope of Umbanda: the dispute over the religious field between Umbanda followers and Catholics during the years of the national campaign against the Spiritist heresy*. 2025. 241f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2025.

This research analyzes how the National Campaign Against Spiritist Heresy, which was created by the Catholic Church with the support of the CNBB, generated a series of responses within the Umbanda movement in Rio de Janeiro starting in 1954. The temporal scope of this research covers the years from 1939 to 1968, which includes the foundation of the first Umbanda federation in 1939 until the publication, in 1968, of the article “Ensaio de uma Nova Posição Perante a Umbanda” (Essay on a New Position Regarding Umbanda), written by Boaventura Kloppenburg, considered the main adversary of Umbanda during the campaign years. Additionally, this research also analyzes the figure of Dom Jaime Câmara, Archbishop of Rio de Janeiro (1943-1971), who also played a role in the campaign. In our view, the campaign was driven by the clergy against Umbanda due to the growth of this religion in the public space, especially throughout the 1950s, when new Umbanda federations emerged. To analyze the responses of Umbandists such as Tancredo da Silva Pinto, Celso Rocha, Lourenço Velho, Olivio Novaes, Byron Torres de Freitas, Ronaldo Almeida, José Alvarez Pessoa and the federative movement to the clergy, we used sources from newspapers and doctrinal books that addressed issues related to the Umbanda movement. We worked with the concepts of religious field, identity, and critical discourse analysis, and we critically examined the concept of religion in Brazil. Ultimately, we aim to demonstrate that within the religious field of Rio de Janeiro, Umbandists were able to respond to Catholicism due to their internal organization and their engagement with the press.

Keywords: umbanda; Catholic Church; press; spiritism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	Família Kloppenburg, foto de 15-5-1924, ao sair da Alemanha	39
Figura 2 -	Entre os 20 noviços OFM, Frei Kloppenburg está na esquerda (1942) ...	40
Figura 3 -	Bispo Boaventura Kloppenburg	41
Figura 4 -	Um Monge na Macumba	55
Figura 5 -	Aluizio Fontenele	81
Figura 6 -	Capa das Atas do primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda	107
Figura 7 -	Manchete do Jornal de Umbanda	123
Figura 8 -	Ponto riscado de Xangô Angaju	139
Figura 9 -	Ponto riscado dos Ibeji	139
Figura 10 -	Comissão do II Congresso Brasileiro de Umbanda	152
Figura 11 -	Conselho diretor do Colegiado	153
Figura 12 -	O Colegiado deu certo nas linhas de umbanda	154
Figura 13 -	Ogum baixou ao mesmo tempo em 2.515 médiuns	155
Figura 14 -	Manchete de Aniversário do Bispo Dom Jaime Câmara	168
Figura 15 -	O intelectual Pierre Kast	184
Figura 16 -	Tancredo da Silva Pinto, o Babalaô	186
Figura 17 -	“Odoyá Iemanjá- um espetáculo que deveria ser sério	188
Figura 18 -	Colunas espíritas e umbandistas	206
Figura 19 -	Umbanda responde ao cardeal	206
Figura 20 -	O Cardeal Declarou Guerra a Iemanjá	208

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACD	Análise Crítica do Discurso
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
FEB	Federação Espírita Brasileira
FEU	Federação Espírita de Umbanda.
CEU	Confederação Espírita de Umbanda
CEUB	Congregação Espírita Umbandista do Brasil.
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONDU	Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda
LEC	Liga Eleitoral Católica
UEUB	União Espírita de Umbanda do Brasil

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	A IGREJA CATÓLICA E A CAMPANHA NACIONAL CONTRA A HERESIA ESPÍRITA: A OFENSIVA DE BOAVENTURA KLOPPENBURG CONTRA A UMBANDA	20
1.1	A Igreja Católica e o projeto da Restauração Católica	20
1.2	A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e a Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita	32
1.3	A trajetória de Boaventura Kloppenburg e sua atuação na Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita	38
1.4	O padre feiticeiro e sua ofensiva contra a umbanda e o espiritismo por meio da Revista Eclesiástica Brasileira	61
2	O CAMPO UMBANDISTA ENTRE DISPUTAS E UNIFICAÇÕES 1939 E 1961	91
2.1	“As origens” da umbanda em questão	91
2.2	Um projeto “embranquecido” de codificação da umbanda: o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda	100
2.3	Umbanda e imprensa: o Jornal de Umbanda e o Jornal o Dia e a disputa pelo campo religioso umbandista	119
2.4	As federações de Umbanda: legitimação e a presença pública da religião ..	144
3	O BISPO CATÓLICO, O PAPA DA UMBANDA OMOLOCÔ E O FREI FRANCISCANO	166
3.1	A trajetória de Dom Jaime e sua atuação na coluna A Voz do Pastor	166
3.2	“Luta Religiosa, logo agora?”: o papa negro e Tata Ti Inkice da umbanda e sua atuação frente a Campanha de Nacional Contra a Heresia Espírita ..	181
3.3	O Jornal de Umbanda e O Semanário e suas respostas a Boaventura Kloppenburg e a Dom Jaime Câmara	198
3.4	Frei Boaventura Kloppenburg e o ensaio de uma nova posição perante a umbanda	219
	CONCLUSÃO	228
	REFERÊNCIAS	232

INTRODUÇÃO

A umbanda é uma religião afro-brasileira que ainda é pouco estudada pela academia (Brown, 1985; Birman, 1985; Oliveira, 2017; Ortiz, 1991; Cavalcanti, 1986; Bahia, 2023; Nogueira, 2022; Fogaça, 2024). Esse fato pode ser observado ainda mais se estivermos abordando atores sociais como a figura de Tancredo da Silva Pinto que defendiam uma origem negra para umbanda, pois boa parte das pesquisas que abordam o tema centram-se na figura de Zélio de Moraes e no mito de origem da chamada “umbanda branca” e em sua relação com o Estado Novo (Brown, 1985; Oliveira, 2007; Pereira, 2023). Todavia, outros atores sociais e contextos históricos que foram importantes para a religião são legados ao esquecimento e a falta de pesquisas no campo da historiografia (Bahia e Nogueira, 2023).

Meu interesse pela umbanda começou ainda na graduação em 2013, quando passei a fazer parte de um projeto de iniciação científica que era coordenado pela professora Joana Bahia e tinha como título: “*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”.

Ao longo do meu mestrado analisei a trajetória de Tancredo da Silva Pinto e sua defesa da chamada “umbanda omolocô”. Assim, ao longo daquela pesquisa passamos a ter mais interesse e dar mais atenção as respostas que os umbandistas do Rio de Janeiro produziam frente a chamada *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*, mas sabíamos que não poderíamos dar conta daquela pesquisa ainda no mestrado.

Sendo assim, o presente trabalho tem como título: “O Frei, o Bispo e o Papa da umbanda omolocô: A disputa pelo campo religioso entre umbandistas e católicos durante os anos da Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita”. Desta forma, a presente pesquisa analisa como a *Campanha Nacional Contra Heresia Espírita* que foi criada pela Igreja Católica, por meio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, gerou uma série de respostas no movimento umbandista do Rio de Janeiro a partir de 1954. Para analisarmos esse campo religioso utilizamos o recorte temporal entre os anos de 1939 até 1968.

O presente recorte histórico se deu por conta de que em 1939 foi fundada a primeira federação de umbanda, ou seja, a Federação Espírita de Umbanda. Essa instituição procurou

legitimar a sua concepção de umbanda e doutrinar a religião. Todavia, na década de 1950 surgiram novas federações de umbanda que passaram a defender novas formas de religião (Brown, 1985). Desta forma, com o crescimento da umbanda no campo religioso carioca em 1950, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em 1953, organizou uma campanha a nível nacional que tinha como foco perseguir a umbanda e o espiritismo kardecista e conter o seu crescimento. A campanha foi criada pela igreja católica contra as ditas religiões mediúnicas, ou seja, umbanda e espiritismo kardecista, perdurando entre os anos de 1953 até 1962. Não obstante, no início a campanha ter sido direcionada ao kardecismo, que também estava em amplo processo de crescimento neste período, com o tempo a igreja passou a direcionar sua cruzada para a umbanda (Ortiz, 1991). O principal representante desse movimento foi frei Boaventura Kloppenburg que foi colocado como articulador da campanha, no lado católico, a partir de um pedido de Dom Hélder Câmara e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Kloppenburg foi escolhido por conta de seus artigos e estudos sobre o espiritismo kardecista e, posteriormente sobre a umbanda que eram publicados na Revista Eclesiástica Brasileira, desde pelo menos 1952. Assim, a igreja da década de 1940 e 1950, que estava fortemente influenciada pelo projeto de “neocristandade” estava preocupado em combater os “ismos” do mundo secular a nível mundial, sendo estes “espiritismos”, comunismo”, kardecismo” e porquê não “umbandismo” (Sampaio, 2007, p.47)

Desta forma, com o tempo o alvo do movimento passou a ser a umbanda, tanto que em 1954, Kloppenburg publicou o artigo “*Espiritismo de Umbanda*” na Revista Eclesiástica Brasileira e o livro “*Posição Católica Perante a Umbanda*”. Esses dois trabalhos foram dedicados inteiramente a umbanda.

Entretando, ao longo de nossa pesquisa observamos uma particularidade interessante no Rio de Janeiro, que ainda não havia sido analisada por outros pesquisadores, ou seja, a de que os umbandistas como Jayme Madruga, Lourenço Velho, Celso Rocha, Capitão Pessoa, Olivio Novaes, Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas se articularam contra a campanha movida pela igreja católica e passaram a responde-la no campo da imprensa e da literatura doutrinária. E este é o foco de nossa tese de doutorado. Assim, a partir de 1954, observamos que os umbandistas passaram a responder a igreja católica até pelo menos 1959 em periódicos como *Jornal de Umbanda* e *O Semanário*. As respostas também se deram em livros doutrinários como na obra “*As Impressionantes Cerimonias de Umbanda*”, escrita por Byron Torres e Tancredo no ano de 1955 e publicada na Editora Souza. Sendo assim, as respostas eram produzidas em jornais voltados para o campo umbandista como no caso do *Jornal de Umbanda* e em periódicos leigos como no caso do jornal *O Semanário*. Em suas respostas os umbandistas

clamavam por liberdade religiosa, denunciavam os abusos do clero, reforçavam a necessidade de união dos diferentes segmentos da umbanda, que antes disputavam o campo religioso, e pregavam a respeito da necessidade da entrada da religião para o campo da política

A campanha munuiu a umbanda de um sentimento de unificação, que ocorreu em 1956 com o *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul* (Brown, 1985). Pelo lado católico, um evento em particular impactou profundamente esta campanha, este foi o Concílio de Vaticano II, o qual Kloppenburg participou da comissão teologia e influenciado por este evento publicou um artigo em 1968 intitulado “*Ensaio de uma nova posição perante a umbanda*”, no qual procurou rever algumas de suas considerações em relação a umbanda, mas com certas permanências do momento anterior a Vaticano II. Desta forma, nosso recorte vai da formação de um campo religioso umbandista no Rio de Janeiro, a nível federativo até a publicação do artigo por parte de Kloppenburg em 1968.

Para analisarmos essa questão utilizaremos autores que tratam a respeito do campo religioso e seus processos de disputas, tais como Bourdieu (1999, 2001), a noção de trajetória de Bourdieu (2006), construção de identidade culturais de Hall (2014), além de questões em torno da crítica ao conceito de religião de Asad (2014) e da busca da legitimidade da umbanda na qual mobilizamos autores como Weber (2003), Maggie (2003), Leistner (2014). Além da bibliografia referente a história da umbanda (Ortiz, 1991; Bahia, 2023; Nogueira, 2022; Brown, 1985; Birman, 1985; Giumbelli, 2002).

Nossas fontes são basicamente matérias de jornais tais como *Jornal de Umbanda*, *Revista Manchete*, *O Dia*, *O Globo*, revista *O Cruzeiro*, *O Semanário*, *Diário de Notícias*, *Jornal do Brasil*, dentre outras. Nesses periódicos, encontramos dezenas de recorrências relacionadas a campanha, mas reduzimos as fontes para analisar as que tratavam especificamente da relação entre igreja católica e umbanda durante o recorte temporal escolhido. Além disso utilizamos alguns livros doutrinários escritos por líderes umbandistas, tais como “*As impressionantes cerimônias de umbanda*” de autoria de Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas, publicado em 1955 pela editora Souza e a obra “*Guia ritual para organização de terreiros de umbanda*”, de Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas, publicado em 1968 pela editora Eco.

Para analisarmos essas fontes realizamos uma breve discussão em torno da relação entre história e imprensa mobiliadas por Barros (2023); Archanjo (1997), Barbosa (2007) e Zicman (1985). Como metodologia da presente tese, utilizamos a noção de análise crítica do discurso presente em Roja (2004), Iñiguez (2004) e Fairclough (2001).

Desta forma, existem uma variedade de tradições de análise do discurso, porém nós trabalhamos com a noção de Análise Crítica do Discurso (ACD¹). Nossa escolha se deu, principalmente por acreditamos que a teoria não pode estabelecer a abordagem, mas sim funcionar como uma caixa de ferramenta que permite levar a novas hipóteses e indagações, pois para ACD nada é dado, sendo necessário a problematização (Iñiguez, 2004, p. 118). A ACD ênfase aos problemas de estudos ligados a ação social, como o abuso de poder, controle social, e marginalização. Por isso, utilizamos essa metodologia para analisarmos criticamente os debates entre igreja católica e umbanda na imprensa. Sem contar que uma das preocupações da ACD é a análise das relações de poder, o que de fato ocorre na campanha em questão.

A ACD não só considera o discurso como simples prática social, mas leva em conta a necessidade de despertar uma criticidade em relação a língua (Iñiguez, 2004, p. 119). Ela opera com o discurso em uma tripla dimensão, isto é, o discurso como texto, o discurso como prática discursiva em um determinado contexto, o discurso enquanto exemplo da prática social que não só se expressa ou reflete identidades, práticas e relações, como também se constitui e configura (Iñiguez, 2004, p. 119). Sendo assim ao mesmo tempo em que se relaciona com as instituições e práticas sociais, o discurso as formas.

Portanto, quando o discurso é visto como produção discursiva ou prática textual é importante pensar que a relação do agente que produz o texto e mantém uma relação favorável ou desfavorável com o enunciado e com aquele que o enuncia. Enquanto prática discursiva, é importante ligar eles ao seu contexto social de produção, pois os discursos produzem e reproduzem o social. Por fim, o discurso como prática social precisa ser pensando na relação dialética entre estruturas e relações sociais, a partir da escola francesa, isto é, como as relações sociais permeiam os discursos e como estas são atravessadas por ele (Rojo, 2004, pp.213-215).

A análise crítica do discurso entende linguagem como prática social. Logo, as relações de poder se tornam passíveis de análise por meio da ACD (Rodrigues- Júnior, 2009, p.100). Ela se inscreve dentro da dita “modernidade tardia”. Todavia, a ACD foi alvo de críticas, sendo acusada de não levar em conta os receptores do texto e ter uma visão a priori preconceituosa sobre os textos em geral, na qual os dados só confirmam ideologias pré-concebidas (Rodrigues- Júnior, 2009, p.101). Porém, concordamos com o autor quando este defende que ao analisar o discurso como prática social, a ACD permite analisar relações de poder que, por vezes, se tornam obscuras. Para além disso, é importante destacar que é praticamente impossível realizar uma análise sem interpretação por parte do pesquisador (Rodrigues- Junior, 2009, pp. 127-128).

¹ A partir desse momento utilizaremos a sigla ACD para nos referirmos a Análise Crítica do Discurso.

Esta perspectiva passou a se preocupar com os casos de abuso de poder, marginalização e desigualdades sociais. Assim, os processos de resistência também passam a ganhar relevância, pois o discurso passa a ser visto não só como prática social, mas também no campo da ação social. Portanto, o discurso interage e constrói o social, levando em conta suas diferentes relações de poder (Iñiguez, 2004, p. 118-119).

Para Rojo (2004, p.208), as práticas discursivas são uma dimensão fundamental da ACD. Assim, por meio do giro linguístico e o aumento da reflexibilidade do social, os discursos passaram a ter mais atenção por parte dos pesquisadores (Rojo, 2004, p. 208).

Assim, concordamos com Norman Fairclough (2001), para quem não existe uma receita pré-concebida no processo de análise de discurso, mas que três coisas devem ser levadas em consideração, isto é, os dados, a análise e os resultado (Fairclough, 2001, p. 276).

Desta forma, no primeiro capítulo abordamos como o conceito de “neocristandade” (Mainwaring, 1989) ou de “Restauração Católica” (Azzi, 1994), isto é, um movimento iniciado com o bispo Dom Leme, a partir da publicação de uma carta pastoral em 1916 foi fundamental para a igreja católica voltar a ter o desejo de ocupar seu status de privilegio junto ao Estado e de formar uma intelectualidade católica no Brasil. No capítulo em questão, analisamos a formação desse conceito com o auxílio da bibliografia referente a ele e com a análise de alguns trechos da carta pastoral publicada por Dom Leme, em 1916, que pedia aos católicos que lutassem por um papel de destaque da religião na sociedade brasileira (Bandeira, 2000; Beozo 1994: 2008; Cava, 2008). Nosso objetivo com a problematização do conceito se deu pois acreditamos que a noção de neocristandade foi fundamental para a formação da *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*.

De igual modo, no segundo subcapítulo analisamos a fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. A instituição que foi criada como uma estratégia pastoral do clero e contou com a liderança de Dom Helder Câmara, foi fundada em 1952 e se constituiu enquanto principal organizadora da campanha e da igreja no Brasil (Mainwaring, 1989; Schallenmueller, 2011). Com a fundação da instituição o frei franciscano Kloppenburg, que teria migrado da Alemanha para o Brasil acabou sendo escolhido por Helder Câmara para cuidar dos ditos “*espiritismos*” que incluíam a umbanda e o espiritismo e as demais religiões do campo afro-brasileiro. Assim, realizamos uma breve apresentação do Frei no capítulo por meio da noção de trajetória de Bourdieu (2006), debatendo a respeito de sua biografia e de entrevistas dadas por ele em periódicos como a revista *o Cruzeiro* e o *Globo* (Schierholt, 2008; Andrade, 2001).

Na parte final do primeiro capítulo analisamos a atuação do Frei franciscano e seus artigos escritos a respeito da umbanda que foram publicados na Revista Eclesiástica Brasileira.

Entre os artigos analisados, temos: “*Contra a heresia espírita*”, de 1952; “*Começa a Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*”, de 1953; “*Campanha nacional contra a heresia espírita*”, de 1953; “*O espiritismo de umbanda*”, de 1954 e “*Origens e Tendências da Umbanda*”, publicado em 1960. Nosso foco na presente tese é analisar os artigos de Kloppenburg que abordavam a umbanda no contexto do Rio de Janeiro, pois outros trabalhos já analisaram seus artigos que versavam sobre o espiritismo kardecista (Costa, 2002; Scherer, 2020). Além disso, outros autores já investigaram o discurso católico sobre a umbanda em outros contextos, como é o caso de Sampaio (2007) que analisou o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965 no contexto de Juiz de Fora.

Portanto, assim como Sampaio (2007) observou no campo de Juiz de Fora, no Rio de Janeiro os discursos católicos também influenciaram na formação da umbanda e de seu campo religioso, mas gerando um sentimento de resposta e de unificação da umbanda. Todavia, não podemos deixar de negar que o discurso católico contribuiu para a repressão a umbanda e o preconceito com o qual a religião convive até nos dias de hoje. Desta forma, no capítulo dois, analisamos como a umbanda estava se formando no campo religioso carioca entre 1939 até 1961. Em um primeiro momento, fazemos uma breve análise de autores que investigaram a umbanda e seu processo de formação e colocamos o chamado “mito de origem da umbanda” ligado a Zélio de Moraes em questão, pois acreditamos que esse processo foi construído “tardamente” e acabou legando ao esquecimento outros agentes religiosos que foram importantes para a umbanda (Brown, 1985; Birman, 1985; Giumbelli, 2002; Ortiz, 1991; Montero *et. al.*, 2017; Cavalcanti, 1986; Leistner, 2014; Nogueira, 2020; Bahia, 2023; Isaia, 1998; Camargo, 1961, 1973; Bastide, 1971; Rohde, 2009; Delgado, 2022;).

Após uma breve discussão dos autores em questão, analisamos as atas de um evento que foi fundamental na formação do campo umbandista do Rio de Janeiro, ou seja, o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda de 1941. Em nossa concepção, o congresso foi a primeira tentativa inicial de codificação da umbanda e nele já estava em discussão o desejo de alguns umbandistas em serem vistos como religião (Brown, 1985; Birman, 1985).

Todavia, em nossa concepção o evento não representou todos os segmentos da umbanda, tanto que em 1950 novas federações de umbanda surgiram. Como a de Tancredo da Silva Pinto que defendia a chamada “umbanda omolocô” e se opunha as ideias apresentadas no Primeiro Congresso de Umbanda, principalmente no que concerne a um modelo de umbanda “desafricanizada”. Em seu lugar, o líder umbandista propunha uma concepção de religião que tinha suas origens no continente africano (Nogueira, 2020).

O que é interessante no caso do Rio de Janeiro, é que essas diferentes umbandas, ou seja, a “umbanda branca” e a “umbanda omolocô” entraram para a imprensa laica e religiosa no Rio de Janeiro, a partir da década de 1950, pois Tancredo passou a escrever a coluna “*Dos Sacerdotes de Umbanda*” a partir de 1953 no jornal *O Dia*. Por sua vez, a federação de Zélio de Moraes criou o *Jornal de Umbanda* que era o órgão noticioso e doutrinador de sua instituição, ainda em 1947. Assim, essas federações passaram a disputar o campo religioso carioca a partir de diferentes categorias de acusação. Desta forma, no capítulo dois também analisamos colunas umbandistas presentes nestes periódicos para entender a formação do campo umbandista no Rio de Janeiro, tais como “*O que os outros dizem de nós*”, de Lourenço Velho e “*Dos Sacerdotes de Umbanda*” de Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas. Nessas colunas, a partir da análise das fontes e das discussões de Birman (1985) e Montero, Sales e Teixeira. (2017), observamos como os umbandistas possuíam o desejo de serem vistos enquanto religião.

Por fim, no capítulo dois investigamos parte da história das chamadas “federações de umbanda”, que foram instituições criadas a partir de 1939 e que buscaram por diferentes caminhos doutrinar a religião. Ao longo do presente subcapítulo focamos em duas federações de umbanda que representavam modelos diferentes para a religião, isto é, a Federação Espírita de Umbanda que defendia a “umbanda branca” e tentou doutrinar a religião por meio do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda de 1941 e a Confederação Espírita Umbandista criada em 1950 por Tancredo da Silva Pinto e seus companheiros que defendiam uma origem africana para a umbanda e que também tentou doutrinar a umbanda.

Em 1956, diante dos ataques movidos pelo clero e de um desejo de unificação por parte da umbanda, os diferentes segmentos da umbanda criaram o *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul* que perdurou até pelo menos 1961. O colegiado foi fundado em abril de 1956, contado com a presença da União Espírita de Umbanda do Brasil, o Primado de Umbanda- que era da Tenda Mirim, a Confederação Espírita Umbandista e a Ordem Mística Espiritualista Agla-Avid. O Colegiado organizou o Segundo Congresso de Umbanda, de 1961. Trindade (2014), aponta que um dos objetivos do Segundo Congresso de Umbanda era apresentar as mudanças ocorridas no panorama da umbanda, desde o primeiro congresso de 1941.

Por fim, no mesmo subcapítulo analisamos como ocorreram as diferentes tentativas de entrada da umbanda para a política a partir de 1954 e como esse movimento foi importante no processo de legitimação da religião. Assim, nesse capítulo procuramos demonstrar como no campo religioso da umbanda no Rio de Janeiro a umbanda acabou construindo importantes

estratégias e mecanismos que a permitiram responder a igreja católica durante os anos da campanha movida por ela.

Já no capítulo três analisamos a partir das contribuições de Bourdieu (2006), parte da trajetória de Dom Jaime Câmara, que para nós foi outro importante agente religioso da campanha movida pela igreja católica. Jaime Câmara se tornou arcebispo do Rio de Janeiro, substituindo Dom Leme em 1943. Dom Jaime teve uma importante atuação na campanha pois o *Jornal do Brasil* publicou algumas entrevistas do Bispo dadas a *Rádio Vera Cruz*, entre 1954 e 1957. Em algumas dessas colunas, que também são cotejadas nesse capítulo, observamos o então arcebispo do Rio de Janeiro atacando a umbanda e a presença pública da religião (Bahia e Nogueira, 2023). A importância de investigarmos a figura de Dom Jaime é justamente a de demonstrar que não foi somente o frei Boaventura Kloppenburg que atuou na campanha pelo lado católico, mas que outros agentes religiosos, como o Bispo procuraram atacar a umbanda no espaço público.

Também neste capítulo apresentamos a figura de Tancredo da Silva Pinto que foi um importante umbandista nascido em Cantagalo em 1905 e que faleceu no Rio de Janeiro em 1979. Tata Tancredo foi considerado o principal defensor de um projeto de “reafricanização” da umbanda no Rio de Janeiro (Capone, 2009). Todavia, não pretendemos estudar a trajetória do papa da umbanda omolocô, como fizemos em outras oportunidades (Nogueira, 2020, 2022), mas sim apresentar como o líder umbandista procurou responder a igreja católica por meio da literatura doutrinária umbandista e da imprensa. Com isso investigamos um capítulo de livro escrito junto a Byron Torres de Freitas na obra *“As Impressionantes Cerimonias de Umbanda”* que foi publicado em 1955, no qual consta um capítulo intitulado *Umbanda, catolicismo e kardecismo*, que apresenta como subcapítulo *“Ideias antigas com roupas modernas”*.

Ademais, como no segundo capítulo da tese abordamos a entrada da umbanda para a imprensa ao longo da década de 1950, no capítulo três analisamos as respostas de outros umbandistas, para além de Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas a campanha movida pela igreja. Dentre esses outros umbandistas, podemos destacar Celso Rocha, Lourenço Velho, Olivio Novaes, Ronaldo Almeida e José Alvarez Pessoa. Essas respostas começaram em 1954, ano que o Frei passou a publicar livros e artigos sobre a umbanda.

Outro periódico que foi crítico a *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita* e dirigiu críticas, tanto a Kloppenburg como a Dom Jaime, foi O *Semanário*. Assim analisamos algumas notícias publicadas nesse jornal entre 1957 até 1959.

Em nossa concepção, o crescimento da umbanda a partir de 1945 e o aumento da presença pública da religião com a sua entrada para a imprensa permitiu a diferentes agentes

religiosos que representavam a religião construírem e realizarem críticas ao discurso católico na disputa pelo campo religioso, mesmo que em uma posição assimétrica se comparada ao catolicismo que era, naquele momento, a religião com mais força no campo religioso. E, é justamente isso que tentamos analisar ao longo da presente pesquisa, isto é, como a umbanda carioca encontrou caminhos para se unir e se fortalecer frente aos ataques do clero católico.

1 A IGREJA CATÓLICA E A CAMPANHA NACIONAL CONTRA A HERESIA ESPÍRITA: A OFENSIVA DE BOAVENTURA KLOPPENBURG CONTRA A UMBANDA

1.1 A Igreja Católica e o projeto da Restauração Católica

O presente capítulo analisa a *Campanha de Esclarecimento aos Católicos* ou a *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*, principalmente a partir da figura do frei Boaventura Kloppenburg (1919-2009), e de seus ataques movidos contra a umbanda na imprensa e nos artigos publicados na Revista Eclesiástica Brasileira. Kloppenburg foi considerado o principal articulador da campanha pelo lado católico (Azzi, 2008).

Assim, antes de adentrarmos na organização da *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita* e na trajetória de Kloppenburg, gostaríamos discutir dois projetos que atuaram diretamente na formação da campanha a noção de “restauração católica”, que será analisada neste subcapítulo e a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB²), que será analisada no próximo subcapítulo.

Desta forma, neste subcapítulo, utilizaremos a bibliografia referente a história do catolicismo no Brasil (Mainwaring, 1989; Bandeira, 2000; Azzi, 1994,2008) para realizarmos um debate bibliográfico sobre a ideia de “neocristandade” ou “restauração católica”, pois acreditamos, assim como Azzi (1994; 2008), que este modelo foi um dos pilares para o pensamento católico organizar a campanha anti-espiritismo, que também incluiu a umbanda. Principalmente pela necessidade de formação de uma intelectualidade católica e da aproximação entre Estado e Igreja³, além da luta pelo monopólio do sagrado brasileiro realizada pelo clero católico (Mainwaring, 1989, p.42).

Portanto, a igreja católica brasileira queria dominar o campo religioso com o capital religioso que possuía. Assim, concordamos com Bourdieu (2001), autor da teoria do campo religioso. Para o autor, na disputa pelo campo religioso as instituições religiosas criam um

² A partir deste momento utilizaremos a sigla CNBB para nos referirmos a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

³ Quando nos referirmos a igreja católica enquanto Estado, utilizaremos a palavra “Igreja” e quando nos referirmos ao catolicismo enquanto religião utilizaremos a palavra “igreja”, em letras minúsculas.

habitus religioso a ser seguido pelos seus fiéis. Esse *habitus* ajusta uma representação religiosa do mundo natural aos princípios da visão política do mundo social.

Neste processo, o capital religioso é chave, pois ele depende diretamente da demanda religiosa e da oferta religiosa, assim como determina as estratégias que o clero pode colocar a serviço de seus interesses religiosos (Bourdieu, 2001, p.57). Assim, a formação de um campo religioso perpassa diretamente sobre como os agentes religiosos se relacionam no atendimento à demanda dos “leigos”, ou seja, dos destituídos de capital religiosa e de trabalho religioso (Oliveira, 2003, p.186).

Para Bourdieu (2001, 2004), a religião seria uma linguagem estruturada como um sistema simbólico que busca formar um sentido na experiência dos indivíduos (Oliveira, 2003, pp.178-179). Todavia, concordamos com Bourdieu (2004), quando este afirma que existe um campo mais amplo que o religioso, onde a manipulação simbólica é disputada (Bourdieu, 2004, p.121).

O projeto de neocristandade, pode ser entendido como um projeto em que a igreja católica lançou mão de seu capital religioso para dominar o campo religioso brasileiro frente à entrada de novos concorrentes.

O movimento intitulado neocristandade ou restauração católica teve suas origens ainda no século XIX, pois entre 1890 e 1916, o clero brasileiro passou por uma série de reformas internas que procuravam reafirmar o papel da igreja católica na sociedade, criando assim as bases da noção de neocristandade que foi desenvolvida ao longo de 1916 até pelo menos 1955. O movimento teria atingido seu auge entre 1930 e 1945, na chamada Era Vargas (Mainwaring, 1989, p.42). Mesmo com certa dificuldade, a igreja católica no Brasil acabou tendo de aceitar a sua separação com o Estado em 1891 com a Constituição daquele ano (Mainwaring, 1989, p.43).

Devemos lembrar que durante os anos da neocristandade, a igreja permaneceu conservadora politicamente, ainda se opondo a noção de secularização, defendendo a hierarquia e a ordem. Segundo Mainwaring (1989) eram fundamentais para ela a influência católica na educação, a moral católica, além do anticomunismo e antiprotestantismo (Mainwaring, 1989, p.43). Gostaríamos de acrescentar também o “antiespiritismo”, que englobava tanto o espiritismo kardecista, como a umbanda. Portanto, com este modelo o clero lutava para voltar ao seu lugar de destaque no cenário nacional. O projeto chegou a ser apoiado pelo Papa Pio XI (1922-1939). O papa prestou apoio ao recém nomeado arcebispo de Olinda Dom Sebastião

Leme⁴ no projeto da neocristandade. Esse projeto teve suas origens em 1916, quando Dom Leme publicou uma carta pastoral, que se tornaria um dos pilares do projeto de neocristandade. No documento, ainda no sumário, o bispo fez uma espécie de resumo dos assuntos que seriam discutidos na carta. Assim, em sua primeira parte intitulada: “*O grande mal e suas causas*”, o bispo afirmou que

A situação religiosa do Brasil A grande maioria é catholica, a quasi totalidade, mesmo -Falta-nos, porém, o cumprimento dos deveres religiosos e sociaes - Catholicos de nome, por tradição, apenas Somos uma força colossal, mas força que não actúa - O Brasil -- nação - não é catholico. Quaes são ellas? - Respeito humano, paixões, preocupação da vida material e, principalmente, a ignorancia da Religião. Aignorancia religiosa é a causa última da descrença e do catholicismo por metade. - A falta de acção catholica social é a causa da nossa pouca influencia nos destinos sociaes do paiz - Nesta Pastoral só se tratará da primeira causa. (Carta Pastoral de Dom Leme, 1916, p.V, grifo nosso).

Portanto, o bispo discutia a posição ocupada pela igreja em um Estado em que a maioria ainda era católica. Devemos lembrar entre os anos de 1940 e 1950, o catolicismo vinha perdendo espaço de poder entre as massas, principalmente devido ao grande crescimento das ditas práticas populares (Camargo, 1973). E isso, não era diferente no Rio de Janeiro, cidade onde a devoção popular tomava cada vez mais o espaço público (Bahia, 2023). Camargo (1973), analisou que o catolicismo vinha decrescendo no Brasil entre os anos de 1940 e 1950, principalmente por conta da entrada de novos movimentos religiosos no país (Camargo, 1973). Assim, a igreja não queria perder sua natureza conservadora, mas ainda queria manter seu status na sociedade. Portanto, na década de 1930 a instituição estaria tentando reverter seu processo de decadência (Mainwaring, 1989, p.43).

Quando vamos à análise crítica do discurso da Carta Pastoral de D. Leme, observamos que em muitos momentos o arcebispo defendia uma presença maior católica na sociedade. Inclusive, no sumário o bispo resume o que para ele seria o combate a chamada “ignorância religiosa” que foi discutida na carta pelo bispo em sua segunda parte, Dom Leme afirmou que:

O sentimento religioso na alma popular Baluarte da Igreja -A Religião é força e alento, é o unico arrimo do homem do povo-Quanta credence a afear a religiosidade popular - Superstições e Espiritismo - Avidez do maravilhoso -O veneno está na explicação que os espiritas dão dos phenomenos insolitos que, alguma vez, podem ser reaes - A explicação espirita repugna à razão e ao bom

⁴ Sebastião Leme de Silveira Cintra nasceu no Espírito Santo em 20 de janeiro de 1882. Em 1894 ingressou no seminário e foi ordenado em 1904. Em 1910, Dom Leme se tornou bispo com o apoio do cardeal Arcoverde. Em 1916, Dom Leme se tornou bispo da Arquidiocese de Olinda. Em 1921, ele veio para o Rio de Janeiro e tornou-se cardeal em 1930. Dom Leme faleceu em 1942, no Rio de Janeiro (Moreira, 2024). Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/LEME,%20Sebasti%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 30/12/2024.

senso - Necessidade da instrução religiosa para evitar os males temporaes e espirituas do Espiritismo. O que devemos explicar ao povo. (Carta Pastoral de Dom Leme 1916, p.VI, grifo nosso).

Apoiado em uma estratégia discursiva de legitimidade de suas ações e de seu discurso, através de um argumento de maioria religiosa do Brasil, D. Leme defendeu a necessidade de adoção de uma vida católica e de os católicos se constituírem enquanto uma força nacional. Para além disso, observamos um clero que desde 1916 já se preocupava em combater outras religiões que viessem a ocupar o território brasileiro, como no caso do espiritismo. Assim, cabe lembrar que o capital simbólico dos discursos não se encontra somente na sua capacidade de ação, mas no seu potencial em gerar representações da sociedade como um todo (Rojo, 2004, p.251).

Até mesmo ao enfatizar a separação entre catolicismo e o mundo, a neocristandade defendia uma concepção de fé diferente do século XIX, onde os padres estavam envolvidos na política, por sua vez, com o novo modelo o clero queria cristianizar a sociedade conquistando mais espaço dentro das diferentes instituições (Mainwaring, 1989, p.45). Entre 1891 e 1910, temos uma igreja que tentava influenciar as elites governamentais por conta de sua separação frente ao Estado. Por conseguinte, entre 1916 e 1945, o clero brasileiro envolveu-se de fato na política, procurando manter uma aliança com o Estado com o desejo de influenciar diretamente a sociedade (Mainwaring, 1989, p.47).

Na presente pesquisa, não discutiremos a fundo as questões em torno da laicidade do Estado, mas cabe lembrar que esta questão caminhou a passos curtos no Brasil. Segundo Montero, Sales e Teixeira (2017), a noção de liberdade religiosa variou ao longo dos anos no Brasil, principalmente por conta do entendimento do que poderia ser entendido como religião, pois neste processo o gênero religião aos olhos do sistema jurídico e do Estado estava diretamente ligado ao conceito judaico-cristão. Se no período monárquico, temos o catolicismo como uma religião de Estado, no período republicano temos um certo alargamento do conceito de religião que passou a englobar os evangélicos. Todavia, os afro-brasileiros ainda na segunda metade do século XX, enfrentavam uma repressão que era movida com apoio Estatal. O sistema jurídico e médico construíram projetos penais e sanitários para criminalizar essas práticas religiosas como ocorreu com a tipificação dos crimes de “exercício ilegal da medicina”, “curandeirismo” e “charlatanismo” que foram expressões no Código Penal de 1940, respectivamente nos artigos 282,283 e 2845 (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.425-426).

⁵ Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Consultado em: 16/11/2024.

Ao longo do século XX, no caso do espiritismo kardecista, a Federação Espírita Brasileira (FEB⁶) foi aos tribunais tentar garantir a liberdade de culto se apoiando no artigo 72 da Constituição que promovia tal direito, em seu argumento a cura era realizada pela fé, além de abordarem a ausência de ganhos financeiros a partir da noção de caridade (Giumbelli, 1997; Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.428).

O campo religioso cresceu mais uma vez, mas ocorreu uma divisão entre “alto espiritismo” que englobava o espiritismo kardecista regulado pela FEB e o “baixo espiritismo”, ainda presente nos discursos médicos, jurídicos e da grande imprensa, quando se referiam a umbanda e as demais religiões afro-brasileiras (Montero, Sales e Teixeira., 2017, pp.428-429). Cabe destacar que essas categorias foram criadas neste período. Problema este que só foi resolvido de fato em 1988 com a chamada “Constituição Cidadã”, onde começaram a reconhecer que de fato nenhuma religião oferecia perigo à ordem pública, na impossibilidade de definirem uma “religião verdadeira” (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.429).

Portanto, em nossa concepção ao ver que havia perdido parte do apoio Estatal da era Vargas (1930-1945), o clero católico decidiu perseguir as religiões mediúnicas no espaço público por meio de uma campanha. No Rio de Janeiro, a umbanda foi fortemente perseguida pelo clero, conforme veremos a frente nesta tese. Pois, a partir de 1945 a umbanda começou a se expandir no espaço público e a lutar pelo direito à liberdade religiosa e pelos direitos que este carregava (Birman, 1985; Brown, 1985; Nogueira 2022).

Na concepção de Azzi (1994), a noção de “restauração católica” ou “neocristandade” passou a ser utilizada pelos bispos do Brasil com eco dos anos de Pio XI e de seu lema: “restaurar todas as coisas em Cristo”. Portanto, fazer a igreja ocupar o seu papel de domínio espiritual no mundo, ou seja, restaurar é restabelecer o que era antigo. Para o autor, o elemento chave da restauração católica foi um esforço para que a fé católica voltasse a ser um dos elementos constitutivos de todas as nações de mundo, fazendo com que Igreja e Estado mantivessem suas alianças na manutenção da ordem social (Azzi, 1994, p.22).

Não obstante, a tentativa de reaproximação com o Estado, os bispos também ofereciam ao mesmo uma possibilidade de educar o povo dentro dos interesses primários do Estado (Azzi, 1994, p.48). Mas, era de fato no aspecto ético que o clero queria atuar, principalmente na formação dos valores morais da sociedade. Assim, a igreja deveria agir com sua influência em relação ao povo, legitimando a ordem social vigente e também em relação ao governo, demonstrando os valores que deveriam ser mantidos (Azzi, 1994, p.49). Dom Leme atuou ao

⁶ A partir deste momento utilizaremos a sigla FEB para nos referirmos a Federação Espírita Brasileira.

lado do cardeal Arcoverde na tentativa de promover uma suposta “regeneração moral do país” (Azzi, 1994, p.50). Portanto, ao mesmo tempo em que solicitava o apoio do Estado, a Igreja barganhava com ele o seu poder político-religioso, desde que tivesse certo poder dentro do Estado brasileiro.

Portanto, ao apresentar a igreja como formadora da sociedade e seu papel de manutenção da ordem, os bispos queriam que o Brasil se tornasse de fato um “Estado Cristão”, ou seja, uma “Nova Cristandade” (Mainwaring, 1989). O único modo de regenerar a sociedade brasileira e restaurar a ordem seria uma presença efetiva do espírito cristão na própria estrutura da vida nacional” (Azzi, 1994, p.60). Desta forma, outros credos religiosos ou ideias progressistas não teriam espaço neste quadro.

Assim, a partir do uso conceitual de Bourdieu (2001), penso que a igreja contribuiu diretamente para a manutenção da ordem política por meio de seu poder simbólico, seja pela imposição de esquemas que legitimam as estruturas políticas a ponto de passaram por um processo de “naturalização”, ou lançando mão da autoridade religiosa que possui para combater no terreno do simbólico as tentativas que eram classificadas por ela como “heréticas”, ou seja, possíveis novos concorrentes no campo religioso, que buscariam subverter a ordem simbólica (Bourdieu 2001, p.70). Portanto, ordem simbólica e política caminham lado a lado na concepção do autor. E isso também parece ocorrer com a noção de restauração católica ou “neocristandade”, ou seja, o sonho da igreja católica em manter o seu poder e a sua primazia no campo simbólico e religioso do Brasil. Além disso, a instituição queria ser tida enquanto principal formadora da identidade nacional (Isaia, 2015).

Uma data chave para o projeto da restauração católica foi o ano de 1921 quando Dom Leme foi transferido para o Rio de Janeiro como arcebispo e Jackson Figueiredo⁷, que tinha acabado de se converter com a influência de Dom Leme, iniciou as publicações da revista *A Ordem* e fundou o *Centro Dom Vital* (Azzi, 1994, p.37). A partir de 1924, temos uma união de fato entre Estado e Igreja contra seu inimigo comum, isto é, o socialismo (Azzi, 1994, p.43).

Quanto aos promotores do projeto de restauração católica, Azzi (1994), afirma que os bispos eram os mais interessados no projeto (Azzi, 1994, p.25). O nome central foi a figura de

⁷ Jackson de Figueiredo Martins nasceu em Aracaju em 1891. Em 1914 migrou-se para o Rio de Janeiro e trabalhou como professor e jornalista. Em 1916 ele passou a estabelecer contatos com Dom Leme após a publicação de sua carta pastoral em Olinda. Em 1922 fundou o Centro Dom Vital com o apoio de Dom Leme com o objetivo de converter a intelectualidade brasileira. O centro seria o principal núcleo intelectual do catolicismo até a criação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1941. Jackson faleceu em 1928, sendo substituído do Alceu Amoroso Lima (Paula, 2019). Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeirarepublica/FIGUEIREDO,%20Jackson%20de.pdf>. Acesso em: 30/12/2024.

Dom Leme. Ao lado dele, temos os arcebispos de Belo Horizonte, ou seja, Dom Antônio Cabral, o arcebispo de Porto Alegre, D. João Becker, o arcebispo de Cuiabá Dom Aquino Correia. Já num segundo momento Dom Jaime Câmara, Dom Vicente Scherer e Dom José Gaspar, de São Paulo. Dom Jaime substituiu Dom Leme no Rio e Dom Vicente substituiu de D. Becker em Porto Alegre (Azzi, 1994, p.26).

Portanto, a alta cúpula da igreja brasileira estava interessada no projeto de restauração católica. Inclusive, parte destes bispos fundaram a CNBB em 1952. Na fase final da neocristandade, temos as figuras de Dom Carlos Carmelo Vasconcelos Mota, que era cardeal de São Paulo e Dom Helder Câmara, que era bispo auxiliar no Rio de Janeiro e foi responsável por organizar a campanha anti-espiritismo junto a Dom Jaime Câmara (Azzi, 1994, p.26). Assim, concordamos com Azzi (1994), para quem o projeto de restauração católica estava diretamente ligado à campanha contra o espiritismo kardecista e a umbanda, movida pela igreja entre 1953 e 1962, pois que a noção de restauração católica ou neocristandade perdurou entre os anos de 1916 até 1955 (Mainwaring 1989).

Lembrando que esta campanha foi divulgada na imprensa leiga e religiosa. Na imprensa leiga temos, na Rádio Vera Cruz que entrevistava Dom Jaime. Suas entrevistas eram publicadas no *Jornal do Brasil* e no jornal *O Dia*, no qual Dom Jaime publicou a coluna *A Voz do Pastor*. O *Globo* também realizou entrevistas com frei Kloppenburg que atacava a umbanda. Temos também a revista *o Cruzeiro* que publicou uma entrevista dada pelo Frei. Já na imprensa religiosa temos os artigos do frei Kloppenburg escritos e publicados na *Revista Eclesiástica Brasileira*, além de seus livros publicados pela *Vozes*. Portanto, a imprensa foi uma importante ferramenta no processo de expansão da noção de restauração católica e de divulgação da campanha anti-espiritismo ou *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita* (Azzi, 1994, p.27). Cabe destacar também a assimetria desses veículos de comunicação, pois temos periódicos de grande circulação como os jornais e revistas, citados acima. E a REB que era uma revista destinada a clérigos.

Todavia, a campanha não ficou restrita o Rio de Janeiro, pois no campo religioso de São Paulo, por exemplo, a igreja contou com o apoio da imprensa conservadora, representada pelo jornal *O Estado de São Paulo* que publicou a matéria “Huxley na Macumba”, em 14 de agosto de 1958 (Negrão, 1996, p.85). Em nossa concepção, o mesmo aconteceu no campo religioso do Rio de Janeiro, pois o Frei utilizou o espaço do jornal *O Globo* e da revista *o Cruzeiro*, periódicos da imprensa leiga, que apoiaram a igreja na campanha.

Mas voltando a noção de “restauração católica”, devemos ter em mente que ela teria contando com o apoio de europeus católicos, pois novos institutos católicos masculinos e

femininos se instalaram no Brasil durante este período (Azzi, 1994, p.26). A partir da fundação de escolas, tais institutos contribuíram para divulgar a doutrina da igreja frente aos leigos (Azzi, 1994, p. 27).

Desta forma, a década de 1930, foi um período em que a hierarquia católica brasileira queria reafirmar-se frente a sociedade. De acordo com Azzi (1994, p.23), a inauguração do Cristo Redentor em 1933, é um símbolo desta época na qual os católicos queriam transformar o Brasil em um país orientado pela fé cristã. Por outro lado, cabe lembrar que neste período outras religiões como a umbanda e o espiritismo kardecista estavam em franco processo de expansão no Brasil (Ortiz, 1991).

Para Mainwaring (1989), a igreja conseguiu manter uma relação de grande proximidade com Getúlio Vargas (1930 -1945), principalmente devido à ênfase deste ao patriotismo, ao nacionalismo e ao anticomunismo. Assim como o arcebispo do Rio, Dom Leme conseguiu apoio do governo nas escolas católicas, o veto ao divórcio, além de recolocar a educação religiosa no currículo escolar (Mainwaring, 1989, p.48). O clero também se preocupava com o ensino laico e em prol deste criaram colégios católicos (Azzi, 1994, p.35). Devemos lembrar que uma das preocupações de Dom Leme na carta era justamente a educação religiosa do povo frente ao que ele chamada de ignorância religiosa.

Quanto ao autoritarismo de Vargas frente às religiões afro-brasileiras, com as batidas policiais e com a perseguição a opositores, a maior parte dos católicos mantiveram uma postura de indiferença e apoio a ponto de muitos firmaram fileiras junto ao movimento integralista entre 1932 e 1937 (Azzi, 2008). Também lideranças religiosas como Dom Jaime Câmara e Dom Helder Câmara fizeram parte do movimento integralista⁸ (Azzi, 1994; 2008; Mainwaring, 1989). Portanto, um catolicismo profundamente conservador.

Os grupos leigos também foram outra peça importante no processo de restauração católica, dentre os quais estavam as Congregações Marianas, a Ação Católica e o Centro Dom Vital (Azzi, 1994, p.27). Para Mainwaring (1989), embora o Centro Dom Vital reunisse os intelectuais leigos mais famosos, outros movimentos leigos também foram importantes, tais como a União Popular de Minas, a Liga Brasileira dos Senhores Católicos, a Aliança Feminina, os Círculos Operários, além da Juventude Católica e a Ação Católica (Mainwaring, 1989, p.47).

⁸ O Movimento Integralista ou Ação Integralista Brasileira (AIB) foi diretamente influenciado pelo fascismo italiano e teve como sua liderança Plínio Salgado que formou a instituição que viria a se tornar um partido político em 1932. No manifesto fundador do partido ou *Manifesto de Outubro*, que é um documento de caráter conservador, observamos, segundo Gonçalves e Neto (2020), uma grande ligação religiosa cujo lema era “Deus, pátria e família” (Gonçalves e Neto, 2020, p.15). A AIB ou os “camisas verdes” logo se tornou o movimento fascistas de maior expressão da América Latina e, justamente entre 1933 e 1934, a instituição passou de 24 mil para 160 mil membros, tornando-se um partido político em 1935 (Gonçalves e Neto 2020, p. 27).

A Ação Católica foi considerada chave neste projeto por conta de sua relação com a hierarquia da igreja, pois queria levar a frente um sentido de presença ativa do católico na sociedade (Azzi, 1994, p.28). A expressão “Ação Católica” no sentido de uma articulação dos leigos católicos foi utilizada pelo papa Leão XIII (1878-1903), mas foi somente com Pio XI (1922-1939) que ela passou a ser definida como uma participação do laicato junto a hierarquia (Almeida, 2015, p.2).

No Brasil ela teve seu início ainda no XIX, surgindo enquanto um processo de articulação da atividade dos leigos (Almeida, 2015, p.3). Dom Leme foi fundamental no processo de articulação dos católicos no Brasil, pois apoiou a fundação do Centro Dom Vital por Jackson Figueiredo em 1922, além de ter fundado a Confederação Católica, procurando uma melhor coordenação da atividade leiga (Almeida, 2015, p.4). O centro Dom Vital foi criado com o intuito de estudar, defender e difundir o catolicismo no campo leigo. Portanto, a instituição lutava por uma maior influência do clero em decisões políticas do país, visando proteger seus interesses e ter o monopólio sobre o campo religioso (Azzi, 1994, p.28).

Em 1935 ocorreu a fundação oficial da Ação Católica Brasileira, graças ao apoio de bispos e arcebispos, isto é, em pleno ano de restauração católica. (Almeida, 2015, p.4). Dentro deste processo, tivemos os Homens da Ação Católica, Liga Feminina Ação Católica, Juventude Católica, Juventude Universitária Católica e a Juventude Operária Católica. Portanto, um catolicismo que queria ocupar diferentes esferas da vida social e almejava voltar ao seu lugar de privilégio, construindo uma identidade católica e brasileira (Almeida, 2015, p.4).

Todavia, nos anos de 1950, ocorreram querelas dentro da igreja, principalmente em setores leigos como a Juventude Operária Católica e a Juventude Universitária Católica, pois quando passaram a interagir com outros grupos se tornou cada vez mais difícil difundir uma concepção tradicional frente às problemáticas sociais presentes na sociedade (Azzi, 1994, p.28).

Por sua vez, em 1960, a Ação Católica entrou em crise por diferentes motivos, dentre os quais podemos destacar a contenda entre a fidelidade à igreja e ao mundo operário, a crescente consciência de autonomia do laicato, a proposta de um caráter apolítico da Ação Católica (Almeida, 2015, p.4). Portanto, a noção de Ação Católica foi peça chave no processo de neocrisandade junto de outros setores leigos.

Na questão do voto e da orientação deste, a Liga Eleitoral Católica (LEC⁹) que foi criada por Dom Leme para orientar o voto dos católicos foi uma das chaves para entendermos o projeto da neocrisandade. Assim, a LEC não estava ligada a nenhum partido político, mas era

⁹ A partir deste momento utilizaremos a sigla LEC para nos referirmos a Liga Eleitoral Católica.

anticomunista e conservadora, estimulando os leigos a adotarem posições favoráveis ao catolicismo, inclusive seus candidatos foram eleitos para a Assembleia constituinte de 1933, fazendo com que a Constituição de 1934 levasse seus princípios adiante, como o apoio econômico do Estado à Igreja, “a proibição do divórcio e o reconhecimento do casamento religioso, a educação religiosa durante o período escolar e subsídio do Estado para as escolas católicas”(Mainwaring, 1989, p.48).

Para isso, ele contou com o apoio de diferentes setores leigos, e intelectuais leigos, como Alceu Amoroso Lima¹⁰, que era secretário geral do ramo masculino da Confederação das Associações Católicas, líder do centro Dom Vital e secretário executivo da LEC. Stella de Faro, que era secretária geral da Confederação das Associações Católicas e do padre Leonel Franca, que intermediava sua ação junto ao Estado, dentre outros. A LEC fez com que os umbandistas defendessem na década de 1950, que se católico votava em católico, “umbandista votava em umbandista” (Bahia e Nogueira, 2023).

A Liga Eleitoral Católica é filha de seu tempo, isto é, de uma igreja católica que queria recuperar o seu papel na sociedade, pois embora a Constituição de 1934, mantivesse uma separação legal entre Igreja e Estado, o governo Vargas teria dado algumas concessões à igreja, tais como o casamento religioso que foi reconhecido, a proibição do divórcio, o retorno facultado da educação religiosa em escolas públicas, além da possibilidade do Estado financiar escolas da igreja católica, seminários e hospitais que possuíam certo “interesse coletivo” (Cava, 1974, p. 15).

Desta forma, a LEC existiu com certo vigor até os anos de 1940 e 1950, quando começou a perder força. Assim, com a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil o clero brasileiro, ao menos sua liderança, encontraria uma dupla oportunidade, isto é, revigorar o sacerdócio e ter uma orientação política mais progressista e ligada ao desenvolvimentismo frente ao capitalismo ou socialismo, isto é, o movimento político e econômico que predominava

¹⁰ De acordo com Sousa (2020), Alceu Amoroso Lima (1893-1983), foi um ator social e intelectual importante para o catolicismo brasileiro, desde sua conversão em 1928. O mesmo, em um primeiro momento, se aliou ao catolicismo contra revolucionário e conservador de Jackson Figueiredo, depois, se aliou ao catolicismo liberal e à democracia cristã de Jacques Maritain. Ele possuía o pseudônimo de Tristão de Athayde. O mesmo chegou a ser diretor da Ação Católica no Brasil. Segundo Passos (2015, p.20) “Alceu Amoroso Lima expressa a amplitude e profundidade de sua formação e sensibilidade para com cada momento histórico da nação e da Igreja. Seu pensamento evolui com o tempo e com a Igreja. Começou como crítico literário modernista e tornou-se católico integrista logo após sua conversão. As temáticas por ele estudadas o fazem pensador de um Brasil que afirma sua identidade e franca mudança econômica e social. Como católico assume rumos renovadores para o pensamento e prática da Igreja, na direção do grande evento Concílio Vaticano II. Participou nos tempos pós-conciliares dos trabalhos de “*AGGIORNAMENTO*” da Igreja e assume na década de 1960 postura crítica em relação ao regime ditatorial que se implanta no Brasil, em nome da Fé e da democracia” (Passos, 2015, p.20).

no Brasil entre os anos de 1940 e 1950 com Getúlio Vargas (1951-1954) e Juscelino Kubitschek (1955-1961) (Cava, 1974, p.42).

Assim, duas linhas principais orientavam a igreja, a insistência nos dogmas católicos e a valorização da moral católica que deveria estar de acordo com a conduta individual e familiar das pessoas (Azzi, 1994, p.30). Dentro deste princípio qualquer fé que desafiasse o monopólio da igreja deveria ser combatida, fato que explica a *Campanha Nacional Contra a Heresia Espirita*, entre 1953 e 1962.

Ademais, a igreja observou que o espiritismo e o protestantismo cresciam no Brasil desde os anos 20 e 30, o que levou ao clero a ter certo tom de preocupação com as religiões populares que até então eram vistas pela Santa Sé como “manifestações de ignorância religiosa” (Mainwaring, 1989, p.50). Com isso, tais práticas passaram a ser desaprovadas. Portanto, o receio com o crescimento das religiões mediúnicas era anterior à campanha de 1953. Não obstante, se na teoria o problema da “ignorância religiosa” teria uma solução com a educação religiosa, na prática a igreja esbarrou no problema da falta de padres. Além disso, o clero considerava nesses anos que as pessoas mais humildes eram incapazes de distinguir questões religiosas (Mainwaring, 1989, p.52).

Azzi (1994), destaca que uma das principais características deste período é que no período anterior, ou seja, do império, os bispos queriam reafirmar a liberdade da igreja católica frente ao governo estabelecido e apontavam as distinções entre os dois. Todavia, na restauração católica não temos mais uma ênfase na distinção e sim no sonho de colaboração entre os dois poderes (Azzi, 1994, p.31). Outra diferença em relação ao período anterior, ou da reforma católica, pode ser notado em relação a questões socioeconômicas, pois antes os bispos apoiavam o regime escravocrata e se opunham aos ideais do campo liberal, mas no período da restauração o clero procurou se aproximar das classes médias urbanas a partir das paróquias e da rede escolar católica, não deixando de ter uma posição conservadora (Azzi, 1994, p.32).

Não obstante, ao tentar se reaproximar do Estado e conseguir, a igreja se afastou da cultura popular, e isso se deu por conta da constante presença a vinda de congregações europeias e europeus que passaram a dirigir seminários e evangelizar os fiéis, pois a cultura brasileira era vista como “atrasada” frente a cultura europeia (Azzi, 1994, p.34). Essa posição pode ser percebida em Boaventura Kloppenburg, conforme veremos a frente quando ele abordou o fenômeno da possessão, sincretismo e da dupla filiação religiosa no Brasil. Não existia assim nenhum esforço em entender ou se adequar a realidade brasileira, visto que muitos padres iam estudar no Colégio Pio Brasileiro em Roma (Azzi, 1994, p.34). Além de grande parte do clero

vir de colônias alemãs, italianas e polonesas que ficavam no Sul do país, como o próprio frei Kloppenburg, e Dom Jaime Câmara.

Portanto, durante o período da restauração católica já havia um esforço por parte do clero em se afastar de tudo que remetia à cultura ou crenças populares, além de um não entendimento da realidade brasileira. Segundo Montero (1996), somente com o Concílio de Vaticano II, isto é, na década de 1960 é que a igreja passou a repensar suas missões, procurando entender as diferentes identidades étnicas e a valorizar as formas culturais locais, buscando uma melhor contextualização para a conversão (Montero, 1996, p.49).

Segundo Cava (1974), o projeto da neocristandade de Dom Leme exigia que se “recatolizasse” o Brasil “de cima para baixo” (Cava, 1974, p.11). Portanto, o clero queria voltar ao seu status de privilégio, mas sem os impedimentos dos anos do Império. Além disso, para o autor, Dom Leme representaria a emergência da classe média como articuladora política, bem como a Semana de Arte Moderna e o Tenentismo, pois o arcebispo era filho da classe média (Cava, 1974, p.11-12).

Portanto, nos anos de 1930, a arquidiocese do Rio de Janeiro se tornaria até a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a sede da burocracia católica com primazia sobre Sé da Bahia (Cava, 1974, p.13).

Outra importante característica da restauração católica era a importância dada à doutrina católica. Essa preocupação, segundo Azzi (1994), levou a celebração do Primeiro Concílio Plenário Brasileiro em 1939 e uma ênfase ao caráter apologético que gerou o combate ao espiritismo e ao protestantismo (Azzi, 1994, p.37). Assim, foi criado o Secretariado de Defesa da Fé liderado por D. Vicente Scherer que colocou o padre Agnelo Rossi para cuidar dos protestantes e frei Boaventura Kloppenburg para cuidar dos cultos mediúnicos, estando assim lançadas as bases da *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*. A igreja enxergava assim os outros credos a partir da lógica europeia de Roma, não respeitando e não levando em conta a realidade local (Azzi, 1994).

O Secretariado surgiu combatendo o espiritismo e o protestantismo. Ele contava com vários padres colaboradores que estudavam as duas religiões, dentre eles o Padre Agnello Rossi, que era professor do Seminário Central do Ipiranga, em São Paulo, o padre Vicente Zini, também professor do mesmo seminário e o padre Oscar de Oliveira, professor do Seminário maior de Mariana, em Minas Gerais. No Rio, tivemos o frei Kloppenburg, e em 1941, foi criado no RJ, o *Instituto de Formação Catequética*, que tinha como diretor o Padre José Moss Tapajós, que foi uma pessoa chave na organização do Concílio de 1939 citado acima (Bandeira, 2000, p. 56).

Portanto, a campanha é fruto do projeto de restauração católica ou neocristandade e está diretamente ligada a um desejo por parte do clero de dominar o campo religioso brasileiro (Bourdieu, 2001).

Desta forma, durante duas ou três décadas o modelo da neocristandade obteve certo êxito, como ter um certo monopólio religioso, uma forte presença junto aos governantes e classes dominantes, na educação a igreja voltou a ocupar um importante espaço, além da legislação de Vargas atender a muitos interesses do clero (Mainwaring, 1989, p.52).

Todavia, o modelo entrou em crise, pois o sucesso da neocristandade dependia do combate do clero a secularização e de possuir um monopólio religioso, coisa que começou a mudar com o fim do Estado Novo (Mainwaring, 1989, p.53). Segundo o autor, em 1945, o “antimodernismo” do clero tornava-se difícil de se manter frente a uma sociedade em mudanças. Para além disso, novas religiões cresciam no Brasil como o protestantismo e o espiritismo, pois no censo de 1940 já existia um expressivo número que cresceria ainda mais no censo de 1964, quando a umbanda passou a fazer parte do censo (Mainwaring, 1989, p.53; Negrão, 1996). Outro grande problema enfrentado pelo clero era o da dupla filiação religiosa entre católicos que frequentavam também terreiros de umbanda. Além do chamado “sincretismo” que tanto foi utilizado pelo discurso católico com profundo incomodo.

Esses fatores levaram a campanha anti-espiritismo. Portanto, a *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita* é fruto deste momento da Igreja, mas uma instituição foi fundamental em seu processo de gestão, ou seja, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a qual discutiremos a importância no próximo subcapítulo, pois a CNBB lançou as bases da campanha que afetou a umbanda e as demais religiões mediúnicas.

1.2 A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e a Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita

Outro importante acontecimento presente na história da igreja no Brasil, nesta primeira metade do XX, foi a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Em nossa concepção, esta instituição foi fundamental num momento de crise do projeto de neocristandade para organizar o catolicismo brasileiro fortalecendo-o no campo religioso brasileiro. Desta forma, neste subcapítulo iremos analisar a criação da instituição e o papel que ele veio a ocupar na igreja católica brasileira por meio de uma revisão bibliográfica de autores que pesquisaram

a seu respeito (Azzi, 1994, 2008; Bandeira, 2000; Mainwaring, 1889; Shallenmuller, 2011; Condini, 2004).

Devemos lembrar que desde os anos de 1940, a igreja católica estava enfrentando um período de crise no Brasil, visto que o catolicismo passou a perder fieis. Para Cava (1974), as origens deste problema se davam em três pontos, isto é, 1-o sacerdócio; 2-a religiosidade leiga; e 3-os credos alternativos. Quanto ao sacerdócio, o autor aponta que a igreja, neste período, não investia na formação de um clero nativo, seja por questões raciais ou sociais, além da entrada massiva de sacerdotes estrangeiros no país, a qualidade da educação pública e a falta de novas vocações (Cava, 1974, p.20-26). Quanto à religiosidade leiga, tem-se o problema da dupla filiação religiosa. Além disso, temos nesse período a entrada de credos alternativos, como o pentecostalismo, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras que passaram a abalar ainda mais o catolicismo (Cava, 1974, p.29).

Outro ponto fundamental nesta crise foi a falta de líderes católicos capazes de manter a força do clero frente aos religiosos no Brasil. Para Della Cava (1974), o substituto de Dom Leme, Dom Jaime Câmara não se comparava ao seu antecessor, seja pela inteligência, assim como pelas estratégias políticas (Cava, 1974, p.31). Além de ser mais conservador politicamente. Para o autor, existia uma descentralização e perda de força da igreja católica no Brasil (Cava, 1974, p.32). Neste período, Ação Católica, LEC e círculos operários começaram a perder força, principalmente com a queda de Vargas em 1945.

A Igreja tentou responder a esta crise por dois caminhos, e ambos começaram a surgir em 1947, um foi a criação por Alceu Amoroso Lima do “*Movimento Democrata Cristão*”, o qual se transformou, anos depois, no Partido Democrata Cristão em 1948, mas que não logrou muito êxito. Outro esforço foi a criação da CNBB por Dom Hélder Câmara, em 1952. Este teria sido o porta-voz mais autorizado da Igreja no Brasil com a morte de Dom Leme (Cava, 1974, p.35). Desta forma, mesmo como secretário-geral da CNBB, Dom Hélder se tornaria o líder da Igreja Católica no Brasil, passando a ocupar carismática mente o lugar deixado por Dom Leme (Weber, 2003).

A partir da instituição, Dom Jaime perdeu parte de seu poder, mesmo representando a ala conservadora da igreja católica que fazia críticas à instituição (Cava, 1974, p.36). Assim, a criação da instituição teria intensificado a divisão hierárquica do clero católico brasileiro entre progressistas e conservadores (Cava, 1974, p.37). Para alguns autores como Schallenmueller (2011), a morte de Dom Leme abriu um vácuo de poder no seio do clero brasileiro, principalmente por conta de seu substituto ser o conservador Dom Jaime Barros Câmara. Esse suposto vazio de poder na liderança católica só seria preenchido com Dom Hélder Câmara

quando se tornou secretário-geral da Ação- Católica brasileira bispo auxiliar do Rio de Janeiro, além de ser o principal responsável pelo processo de fundação da CNBB, da qual Hélder seria o real chefe mesmo com os cardeais Dom Jaime e Dom Carlos Carmelo Motta como presidentes (Schallenmueller, 2011, p. 24).

Dom Hélder Câmara foi fundamental no processo de criação da instituição, pois tinha interesse em criar uma entidade nacional que reuniria o episcopado brasileiro e a possibilidade de serviços a serem aprovados pela igreja (Bandeira, 2000, p.220). Assim, a partir da aprovação de Roma, Dom Hélder teria organizado dois encontros com os bispos brasileiros, um na Amazônia e um no Vale do São Francisco. Nesses eventos foram discutidas questões tais como clero, comunismo, heresias espíritas, catequese e reforma agrária. Em 1952, no dia 14 de outubro, os bispos foram convocados em nome da Ação Católica Brasileira, no Rio de Janeiro e fundaram a CNBB. Seu primeiro presidente foi o Cardeal Dom Carlos Carmelo e seu secretário-geral o então bispo auxiliar do Rio de Janeiro, Dom Hélder Câmara (Bandeira, 2020, p.222).

A importância da CNBB reside no fato de que o clero passou a contar com uma instituição de caráter nacional para organizar suas atividades internas e externas e para fortalecer a sua posição frente ao Estado (Bandeira, 2000, p.222). Soma-se a isso o poder que os bispos brasileiros passaram a ter com a instituição. A conferência também ocupou funções que antes pertenciam à Ação Católica Brasileira com a criação dos secretariados de educação, ação social, doutrina cristã e vocações sacerdotais. O órgão era mantido com contribuições dos bispos e doações recebidas até 1964.

Para Schallenmueller (2011), com que concordamos, a fundação da CNBB não seria fruto de uma suposta necessidade de a igreja se adaptar à separação legal do poder civil, pois os anos de 1930 e início de 1960, foram proveitosos para a influência do catolicismo no país, mesmo se comparados com o regime de padroado do império. Para ele, a explicação da CNBB está nos projetos de um grupo de bispos que queriam se constituir enquanto liderança da igreja a nível nacional, visando rearticular a função da igreja frente ao Estado, enquanto porta-vozes da sociedade civil. A Conferência seria então uma legítima representante do catolicismo oficial no país. (Schallenmueller, 2011, pp.26-40).

Não podemos negar que existem alterações importantes na instituição com a CNBB, a primeira delas é que a instituição ajudou a igreja a se debruçar sobre a realidade brasileira, além disso, procurou se adequar aos novos tempos, tentando manter seu poder de influência sobre a sociedade (Azzi, 2008, p.620). O papa João XXIII (1958-1963), foi fundamental nessa mudança

de postura. Contudo, a hierarquia continuou com força no seio da igreja, pois os bispos queriam manter o seu poder (Azzi, 2008, p.620).

Achamos válido levantarmos um pequeno quadro sobre a origem da instituição no presente trabalho, pois ela foi central na organização da *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita* por parte da igreja católica. Tanto que em seu primeiro ano de fundação, isto é, em 1953, em um encontro de bispos em Belém do Pará estava entre as preocupações da CNBB a expansão do espiritismo e da umbanda, o que levou a organização da campanha (Bandeira, 2020, p.224). A instituição passou a ganhar tanto poder que em 1955 organizou o 36º Congresso Eucarístico Internacional, tendo em sua presidência os bispos Dom Jaime Câmara, secretário Dom Hélder Câmara (Bandeira, 2000, p.225).

Na concepção de Cava (1974), ao menos no período de 1954 até 1964, a política e os objetivos da CNBB foram desenvolvidos em perfeita harmonia com as metas do Estado Brasileiro. Assim, a conferência atuou no processo de legitimação do Estado (Cava, 1974).

Alguns autores destacam a relação entre a CNBB e o contexto político da época, pois o Brasil estava vivendo sua fase do Período Democrático (1945 -1964) e, mais especificamente, os anos do desenvolvimento de Juscelino Kubitschek. E nesses anos, a colaboração entre Estado e Igreja passou a ser intensa. Dom Helder, apesar de ser por muitos anos apoiador de Carlos Lacerda, passou a apoiar Juscelino contra a ideia de golpismo (Schallenmueller, 2011, p.68-69).

Nosso objetivo não é o de analisar a formação da instituição em si, coisa que já foi feita por outros autores (Azzi, 2008; Mainwaring, 1989; Bandeira, 2000; Schallenmueller, 2011), mas sim compreender como a Conferência teve uma atuação chave na organização da *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita* e como esta campanha também se valeu da noção de neocristandade. Azzi (2008), aponta que em seus primeiros cinco anos de existência, a instituição procurou se preocupar no combate as chamadas “heresias modernas”, isto é, o combate e a disputa pelo campo religioso contra a umbanda e o espiritismo kardecista (Azzi, 2008, p. 627).

Desta forma, é interessante também pensarmos neste subcapítulo, que é a CNBB foi uma das principais promotoras da campanha anti-espiritismo, ou seja, o desejo de perseguir e dominar o campo religioso brasileiro ainda estava vivo com força no seio do clero caótico. Dom Helder Câmara foi um dos organizadores da campanha e fundador da CNBB. Ele fundou a instituição com certo apoio da Ação Católica no Brasil (Azzi, 2008, p. 622). É importante ressaltar que existia uma relação de grande proximidade, ao menos na década de 1950, entre CNBB e Ação Católica Brasileira (Azzi, 2008, p.624). Portanto, a fundação da instituição

estaria atrelada a Dom Helder, que teria, inclusive, tido a ideia de fundar a instituição, quando foi assessor do Núncio Carlo Chiarlo, além de contar com a aprovação do futuro papa Paulo VI (1963-1978) (Azzi, 2008, p.624).

Portanto, Azzi (2008), defende que se a igreja católica da neocristandade queria ser dona da verdade, a partir de uma noção teológica. A partir de 1950, tem-se uma mudança de perspectiva no sentido de buscar entender e respeitar sociologicamente a realidade brasileira. Isso seria reflexo, inclusive, de mudanças nos rumos da própria Igreja, à nível Vaticano com João XXIII e Núncio Lombardi (Azzi, 2008, p.621). Mas, para nós, essa mudança se daria desde que esse povo fosse católico, pois para os umbandistas e espíritas, os líderes da instituição defenderam uma perseguição que deveria, inclusive ser movida pelo Estado na disputa pelo campo religioso brasileiro. E isso, em nossa concepção, explica a formação da campanha, pois ao ver o crescimento das ditas religiões mediúnicas, a CNBB se organizou para tentar o seu avanço, apelando para uma linguagem que se valia do discurso da saúde pública, conforme veremos adiante com a análise dos artigos de Kloppenburg sobre a umbanda e o espiritismo kardecista (Camargo, 1961). Todavia, no Rio de Janeiro o clero encontraria respostas na imprensa por parte dos umbandistas.

Uma permanência da instituição seria a de que os bispos continuariam mantendo seu poder frente a leigos e padres que deveriam ser seus fiéis colaboradores (Azzi, 2008, p.621).

Sua fundação ocorreu a partir de reuniões entre 14 a 18 de outubro de 1952, no Rio de Janeiro com os arcebispos metropolitanos. Tendo noção da importância do Estado frente às decisões, a CNBB passou a tentar articular seu poder e suas atividades junto ao poder público (Azzi, 2008, p.626). Desta forma, a instituição pode ser entendida como fruto de uma legítima representação do catolicismo oficial. Quando analisamos a Campanha, observamos que Kloppenburg e Dom Jaime Câmara, apelavam para que o Estado combatesse a umbanda no espaço público, visto que a prática religiosa oferecia um verdadeiro perigo a saúde pública em suas visões preconceituosas. Portanto, os bispos da CNBB possuíam e defendiam a noção de contribuição do clero para a manutenção da ordem política, ou seja, para o reforço simbólico das divisões dessa ordem no campo religioso, a partir de seu capital religioso, apesar de estarmos em um Estado laico no papel desde 1891 (Bourdieu, 2001, pp.70-71).

Portanto, a instituição queria aprofundar o poder do clero na sociedade brasileira, fortalecendo assim sua presença no campo religioso. Na concepção de Conдини (2004), é importante pensar que em uma igreja conservadora como a do Brasil, a criação da CNBB foi um ato surpreendente na época. Pois, um dos motivos de fundação da instituição foi tentar modernizar a igreja e ampliar sua força política e social no país (Conдини, 2004, p.15). Portanto,

o sonho da neocristandade ainda permanecia (Azzi, 2008, p.627). A instituição seria o órgão de poder máximo do catolicismo no país (Schallenmueller, 2011, p.65). Como religião é um sistema simbólico ligado à linguagem, ela precisa se adequar às inconstâncias do mundo para garantir a manutenção da ordem simbólica (Bourdieu, 2001). Todavia, no processo de modernização a igreja ainda queria ocupar o seu papel de primazia no campo religioso (Bourdieu, 2001).

Assim, a CNBB nos anos de 1950 e início da década de 1960, queria ser vista como porta voz das demandas sociais perante o governo, e ela teria conseguido se tornar uma interlocutora dos governos democráticos, ao menos até o golpe civil-militar de 1964 (Schallenmueller, 2011, pp.141-143). Isso estaria diretamente ligado a um contexto de Guerra Fria e de Revolução Cubana.

Por meio da CNBB, Dom Hélder teria convidado o frei Kloppenburg para campanha, a partir da publicação de um artigo do Frei contra o espiritismo na Revista Eclesiástica Brasileira, em 1952 (Azzi, 2008, p.627). Assim, em 4 de setembro de 1953, Dom Helder comunicaria a Kloppenburg que os bispos da CNBB teriam aprovado uma campanha contra a chamada heresia espírita (Azzi, 2008, p.627).

Theije (2002), ao analisar o catolicismo em Garanhuns, no Brasil observou que o catolicismo é uma religião que quer manter uma hegemonia ideológica que esteja presente em diversas esferas da sociedade (Theije, 2002, p.69). Neste processo de luta por uma representação simbólica, a ideologia é transvestida por uma ideia de doutrina que é levada aos leigos através do discurso e do ritual, de regras e atividades simbólicas e organizacionais (Theije, 2002, p.69). Sendo assim, as campanhas podem ser entendidas como ações voltadas para a mudança da ideologia pública (Theije, 2002, p.69).

Cabe destacar que a igreja se valeu de diferentes meios de comunicação ao longo da campanha, desde a imprensa, revistas católicas, jornais, o rádio e até livros doutrinários. Como nosso foco é a figura de Kloppenburg no presente capítulo analisaremos parte da presença dele na imprensa e em artigos publicados na Revista Eclesiástica Brasileira (REB¹¹), faremos também breves citações de livros escritos pelo Frei. Entretanto, antes de irmos para a análise crítica dos seus discursos, gostaríamos de abordar parte da trajetória religiosa do frei, a partir da *Ilusão Bibliográfica* de Bourdieu (2006).

¹¹ A partir deste momento passaremos a usar a sigla REB para nos referirmos a Revista Eclesiástica Brasileira.

1.3 A trajetória de Boaventura Kloppenburg e sua atuação na Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita

Gostaríamos de destacar que apesar do Frei escrever também sobre o espiritismo kardecista, nossa análise se recai sobre a umbanda, visto que trabalhos que relacionam ele a sua escrita contra o espiritismo kardecista já foram realizados por outros autores (Costa, 2001; Scherer, 2020). Além disso, outros autores já investigaram o discurso católico sobre a umbanda em outros contextos, como é o caso de Sampaio (2007) que analisou o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965 no contexto de Juiz de Fora. A autora apontou como esses discursos influenciaram a formação da umbanda na cidade (Sampaio, 2007). Todavia, observamos que no Rio de Janeiro os umbandistas responderam a Kloppenburg e a Igreja na imprensa e se articularam contra a campanha em diferentes frentes¹². E esse é um dos assuntos centrais de nossa tese.

Antes de começarmos a análise em si, gostaríamos de destacar que Bourdieu (2006), apresenta que é absurdo a ideia de tentar compreender uma vida como uma série única de acontecimentos sucessivos, ou seja, não podemos analisar uma trajetória de vida como se está se encaminhasse a um final pré-estabelecido (Bourdieu, 2006, p.189). Portanto, uma trajetória precisa ser estudada através da relação dos agentes com outros agentes dentro do campo (Bourdieu, 2006, p.190).

Desta forma, trabalhamos com a análise de trajetória a partir de Bourdieu (2006). Para ele os agentes, por vezes, agem em diferentes campos de atuação. Assim, precisamos tomar cuidado com a dita *ilusão biográfica*. Em seu lugar, temos a noção de trajetória, sendo está a objetivação das relações entre os agentes e os campos de atuação, analisando a série de posições que o agente ocupa nos diferentes campos de atuação. Não pretendemos aqui escrever uma biografia sobre frei Kloppenburg, mas analisar parte de sua trajetória para entendermos sua atuação na campanha.

Karl Josef Kloppenburg, futuro Frei Kloppenburg, nasceu na Alemanha, no Norte, na paróquia de Molbergen, na parte católica do grão-ducado de Oldenburg, em 1919. Faleceu no Brasil como Bispo Emérito, em Novo Hamburgo em 2009. Karl Josef ou Carlos José teria migrado com sua família para o Brasil, em 1924, com 4 anos de idade, junto de seus pais e seus seis irmãos. A sua família se estabeleceu na cidade de Rolante numa propriedade rural, no Sul

¹² Ao longo do capítulo 3 analisaremos esta questão.

do Brasil. Seus pais eram Franz Bernad Kloppenburg e Josephine Caroline Westerkamp, ambos casados em 1908 (Figura1) (Schierholt, 2008).

Figura 1 - Família Kloppenburg, foto de 15-5-1924, ao sair da Alemanha



Legenda: O Frei está no colo do pai, no canto direito.

Fonte: Schierholt, 2008, p.15.

Em sua biográfica escrita por José Alfredo Schierholt (2008), Kloppenburg relatou que em 1932 sua família teria migrado para Bagé, ele teria ficado em Rolante, na paróquia de Santo Ângelo das Missões (Schierholt, 2008, p.10-11). Sua trajetória junto ao catolicismo teria iniciado cedo, pois aos 17 anos Karl Josef teria entrado para o Seminário Central de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, onde ele teria cursado o segundo grau. Em 1936 foi para o Seminário Menor de São Leopoldo, depois Santa Maria, voltando posteriormente ao Seminário Central de São Leopoldo para cursar filosofia em 1940 (Schierholt, 2008, p.19).

Uma questão a ser destacada na biografia do Frei escrita por seu sobrinho é a religiosidade, que é destacada pelo autor como fazendo parte da família de Kloppenburg desde seu nascimento.

É importante destacar, quando analisamos uma biografia que a biografia histórica é, antes de tudo, história, portanto precisamos nos pautar nos procedimentos de pesquisa e pelas

formas de narrativa da história, onde se deve ter como guia um problema de pesquisa histórico formulado a partir de referências conceituais e de fontes documentos expostos a crítica (Schmidt, 2012, p.194).

Assim, Carlos José teria entrado para ordem franciscana em 1941, ingressando na “Ordem dos Frades Menores” (O.F.M), tomando assim o nome de frei Kloppenburg O. F. M, quando em 1946, momento no qual ele teria se ordenado na Igreja Matriz de São Sebastião de Bagé (figura 2) (Schierholt, 2008, p.21). Concluindo seu curso de teologia em 1947, na cidade de Petrópolis.

Figura 2 - Entre os 20 noviços OFM, Frei Kloppenburg está na esquerda (1942)



Fonte: SCHIERHOLT, 2008, p.21.

Em 1947, após concluir o curso de teologia foi indicado para seguir seus estudos em Roma, cursando seu doutorado com o título: “*De Relatione Inter Peccatum et Mortem*”. Seu doutorado foi em Teologia Dogmática, defendendo sua tese em 1950 (Schierholt, 2008, p.26; Oliveira, 2015, p.511). Em 1951, ele retornou ao Brasil e começou sua carreira como professor. Em 1952, ele tornou-se diretor da REB, função que exerceu até 1972. Kloppenburg também foi professor de teologia dogmática em Porto Alegre, em 1972. Atuou como professor em Roma em 1973. Além de Medellín na Colômbia, de 1974 até 1982. Exerceu também a função de bispo auxiliar de Salvador na Bahia de 1982 até 1986, além de bispo emérito de Novo Hamburgo, no Rio Grande do Sul de 1986 até sua morte em 2009 (Beozzo, 2005, p.303).

Figura 3 - Bispo Boaventura Kloppenburg



Fonte: Câmara de Novo Hamburgo¹³.

Durante o Concílio de Vaticano II, o Frei atuou como perito sendo nomeado em 12 de julho de 1960 para atuar na comissão teológica. Na comissão preparatória ele esteve presente nas quatro sessões conciliares, tendo uma forte atuação na divulgação e na implementação das diretrizes do concílio no Brasil. Segundo Beozzo (2005), a sua comissão era a mais sobrecarregada de todas no Vaticano II, em uma de suas subcomissões o Frei continuou tratando do espiritismo e da reencarnação (Beozzo, 2005, p.129). Portanto, mesmo no evento ele se preocupava com as religiões mediúnicas. Posteriormente na América Latina através do Conselho Episcopal Latino Americano e Caribenho (Oliveira, 2015, p.511).

Para alguns pesquisadores Kloppenburg foi um dos maiores intelectuais católicos da segunda metade do XX (Andrade, 2012; Sampaio, 2012). Ele mantinha contato com a cúpula

¹³ Disponível em: <https://portal.camaranh.rs.gov.br/pm3/institucional/municipio-1/cidadaos-de-novo-hamburgo-2/14-bispo-dom-frei-boaventura-kloppenburg-1990>. Consultado em: 19/12/2024.

da CNBB no período, a ponto de ser colocado por Dom Helder como chefe da *Campanha de Esclarecimento aos Católicos* ou da *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*, e de ser enviado em 1962 para a Comissão Teológica do Concílio do Vaticano II. Portanto, ele circulava entre as redes de poder do clero brasileiro.

Em 1982, Kloppenburg teria sido ordenado bispo em Rolante, no Rio Grande do Sul. Naquele mesmo ano, ele seria ordenado bispo auxiliar de Salvador. Ainda mantendo uma postura antisincrética e anticomunista, segundo Schierholt (2008, p.129). Durante sua estadia em Salvador, o Frei continuou escrevendo sobre as religiões afro-brasileiras, pois teria apresentado um trabalho na Universidade Federal do Maranhão sobre igreja católica e os cultos afro-brasileiros em 1985 (Schierholt, 2008, p.132). Nesse sentido, concordamos com Sampaio (2012), quando esta afirma que a presença do Frei na Bahia trazia incomodo, pois ele possuía um histórico de perseguição as religiões afro-brasileiras, além de manter uma postura preconceituosa em relação a chamada “catequese inadequada dos negros na Bahia” (Sampaio, 2012, p. 70).

Em 1985, Dom Kloppenburg seria nomeado bispo de Novo Hamburgo pelo papa João Paulo II. Ele tomou posse como bispo da diocese em 1986. A partir de 1995, Kloppenburg teria se tornado bispo emérito de Novo Hamburgo até sua morte em 2009 (Schierholt, 2008, p.167).

Todavia, retornando à trajetória do Frei, que possui relação com a campanha anti-espiritismo que é o foco de análise deste capítulo. Cabe destacar que 1951 e 1961, ele passou a ministrar teologia aos seus confrades em Petrópolis, no atual Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, momento no qual se dedicou a *Campanha de Esclarecimento aos Católicos*, iniciada em 1953.

Com o Primeiro Concílio Plenário Brasileiro, em 1939, ficaram prontas conclusões que condenavam o espiritismo. Em 1939 também foi criado, o Secretariado de Defesa da Fé, conforme vimos acima.

Tempos depois, o Secretariado divulgou seu primeiro boletim, *Pro Ecclesia*, que alcançou, segundo Bandeira (2000), 100 mil exemplares, redigindo um folheto contra o protestantismo; remetido para 130 jornais de todo o país, esse secretariado possuía um programa de rádio na Sociedade Fluminense e criou a cruzada de orações e sacrifícios pela conversão dos protestantes (Bandeira, 2000, p.55). Portanto, a campanha estava presente na imprensa, no rádio e na esfera pública.

Devemos lembrar que a década de 1950, é tida como o período onde o catolicismo estava cada vez mais perdendo espaço e passou a lutar contra essa perda, apesar de ainda possuir

privilégios. Kloppenburg, inclusive, escreveu sobre o protestantismo em alguns artigos da REB, demonstrando que sua campanha atingiu quase todas as crenças não católicas no Brasil.

Entretanto, as coisas começaram a se alterar na segunda metade do XX, pois a partir deste momento, a igreja católica estava perdendo sua hegemonia e vinha sofrendo desgaste (Leonel, 2010, p .385).

Segundo Mariano (2011), apesar de ainda não possuímos um pluralismo religioso no Brasil bem definido em 1950, estava ocorrendo uma “destraditionalização religiosa”, “processo em que a adesão, a filiação, as crenças e as práticas religiosas tornam-se uma questão de opção pessoal consciente, voluntária e deliberada” (Mariano, 2011, p.247). Para o autor, mesmo com a separação entre Estado e Igreja com o advento da República, o clero católico não deixou de ter privilégios e também as religiões afro-brasileiras e espíritas não deixaram de ser perseguidas e discriminadas por agentes e instituições estatais (Mariano, 2011, p.246).

Desde o século XIX, principalmente a partir da segunda metade do mesmo, várias religiões vieram a se instalar no Brasil, esse crescimento do campo religioso com a entrada de novos concorrentes trouxe preocupações diretas ao catolicismo, principalmente após a sua separação com o Estado em 1891, o clero buscou preservar o seu espaço, utilizando um discurso de ser a religião que possuía um maior número de adeptos entre os brasileiros (Costa, 2002, p.42).¹⁴

Giumbelli (2008), procurou entender como se deu a presença legitimada da Igreja Católica no espaço público, no caso brasileiro. Desta forma, a presença no espaço público do religioso estava diretamente relacionada a dispositivos estatais, e a Igreja conseguiu se separar do Estado, mesmo sendo contra esta separação, mas mantendo certos privilégios (Giumbelli, 2008).

Desta forma, as diferentes regulamentações criadas pelo Estado ainda davam poder aos católicos, apesar do princípio da liberdade religiosa, da Constituição de 1891, pois não havia dúvidas sobre o status de religião da igreja, o que não era valido para as demais práticas religiosas presentes no Brasil, naquele período. A Igreja já possuía a maior margem de legitimidade religiosa para ocupar o espaço público, pois até então era reconhecida como religião do Estado até 1891 (Giumbelli, 2008, p.84-85). Portanto, para o alto clero só teria

¹⁴ O foco do autor, se dá em relação entre a Igreja e o Espiritismo. Para Costa (2002), “entre essas duas doutrinas religiosas estabeleceu-se um confronto em vários campos como o político, médico e judicial, tendo todos como base principal a questão doutrinária, a partir da qual, formulou-se o conceito de outro ou a visão que se construiu sobre a adversária, quando se procura anular o discurso da contrária. A visão e o debate que se estabeleceram acompanharam as alterações políticas ocorridas no Brasil no final do século XIX, onde espíritas e católicos construíram um discurso de defesa de suas prerrogativas e, ao mesmo tempo, de ataque ao oponente”. (Costa, 2002, p.46).

direito a liberdade religiosa, quem fosse considerada “religião” de fato. E o conceito que margeava e delimitava o campo religioso brasileiro a nível legal era o conceito judaico-cristão. Assim, só a igreja católica deveria ser vista aos olhos do clero como religião (Montero, Sales e Teixeira, 2017).

Assim, com a criação da CNBB, em 1952, ocorreu o início de uma nova forma de atuação da igreja na sociedade brasileira e de articulação de suas estratégias pastorais. Na primeira reunião ordinária da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, entre 17 a 20 de agosto, de 1953, em Belém, os cardeais e arcebispos, pediram ao Secretariado Nacional de Defesa da Fé e de Moral para articular, em plano nacional, uma *Campanha de Esclarecimento aos Católicos* (Oliveira, 2015, p.511). Esta campanha teria sido organizada em setores, ficando Kloppenburg responsável pelos chamados “espiritualismos”, essa responsabilidade teria se dado a ele a partir de Dom Helder Câmara, que era Secretário-geral da CNBB, nomeando o Frei chefe da seção anti-espiritismo (Oliveira, 2015, p.512).

Interessante observar que campanha apareceu com o nome de “esclarecimento aos católicos”, devemos lembrar que um dos principais pontos defendidos pela neocristandade era o desejo de formação de uma intelectualidade católica e de formação de um laicato esclarecido, que poderia saber de fato o que era da igreja e defender seus princípios. Além disso, Kloppenburg já estava escrevendo sobre o espiritismo desde 1952. Antes mesmo da organização da campanha ele já estudava e atacava as religiões não católicas. Observamos que no início da campanha, o foco do Frei era o espiritismo kardecista, fato que já foi estudado por Costa (2001).

Contudo, com o tempo a umbanda passou a ser alvo da igreja, devido a sua forte presença no espaço público e na imprensa. Devemos lembrar que em 1950, a umbanda possuía vários órgãos doutrinários e líderes que queriam legitimar a religião a partir de diferentes modelos de umbanda. Um desses exemplos pode ser compreendido a partir da criação e da atuação das federações de umbanda no Rio de Janeiro. Assim, a religião também estava começando a entrar para a política e possuía uma forte presença nos festejos públicos, apesar de suas diferenças internas. (Bahia e Nogueira, 2023).

E é essa questão que iremos analisar neste capítulo, ou seja, os ataques do Frei movidos contra a umbanda, assim como sua atuação frente a campanha, relacionando sua trajetória com seus escritos sobre a umbanda no Rio de Janeiro

A partir da criação do Secretariado Nacional de Defesa da Fé e da Moral, que teve como seu presidente aclamado Dom Vicente Scherer, que no período era arcebispo de Porto Alegre, para assessorar a instituição teriam sido convidados os padres Agnelo Rossi e frei Kloppenburg

(Azzi, 2008, p.627). Em 1956, Dom Scherer teria anunciado um movimento de esclarecimento aos fiéis sobre a heresia espírita a ser iniciado em 1957 (Azzi, 2008, p.627).

A campanha acabou tendo uma ressonância a nível nacional, apesar de nosso foco de análise ser o Rio de Janeiro (Sampaio, 2007, 2012; Costa, 2001). O Frei buscava divulgá-la, principalmente através de seus artigos na REB, na imprensa e nos seus livros doutrinários.

Theije (2002), aponta que ao analisarmos as campanhas católicas devemos levar em conta o processo de mediação da campanha e os atores sociais envolvidos nela (Theije, 2002, p.70). Para a autora, devemos fazer uma distinção entre aqueles que iniciam uma campanha e aqueles que são os “alvos” do processo de transformação cultural, visto que nem todos os atores sociais são aptos a realizar uma campanha (Theije, 2002, p.70). E isso pode ser observado na campanha católica, pois a CNBB a iniciou com apoio de Dom Hélder e Dom Jaime, além do frei Kloppenburg. Os alvos eram as religiões mediúnicas, em especial, a umbanda e o espiritismo kardecista. O movimento também possuía um desejo, embasado na teoria da neocristandade, de educar os católicos em busca de um “estado cristão”.

Neste ponto, concordamos com Bahia (2023) que afirma que o Frei se incomodava com o trânsito religioso na cidade, a presença pública da religião e o dito sincretismo, em especial da saída dos católicos da missa do galo para as praias cariocas no ano novo. Assim como o crescimento da umbanda entre as classes médias e abastadas, o que nos leva a um debate racial em torno dos textos de Kloppenburg (Bahia, 2023, p.103).

Devemos lembrar que para Bourdieu (2001), no processo de gênese e estruturação de um campo religioso ocorre uma tentativa de monopolização da gestão dos bens de salvação por parte da igreja, este processo se dá com a constituição de um corpo de especialistas religiosos que devem ser socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência religiosa que se formula na produção e reprodução de um “*corpus*” de conhecimentos secretos (Bourdieu, 2001, p. 39). Neste processo de tentativa de domínio do simbólico, os leigos são excluídos do domínio do capital religioso e reconhecem a legitimidade do processo de desapropriação (Bourdieu, 2001, p. 39). Desta forma, ocorre uma oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos que são de forma objetiva categorizados como “profanos”, seja no sentido de ignorantes da religião, e estranhos ao sagrado e ao corpo que administra o sagrado, neste movimento reside a oposição entre “sagrado” e “profano” (Bourdieu, 2001, p. 43). Assim, na campanha por meio da ACD, observamos por vezes a construção por meio de uma estratégia de nomeação entre um “*nós*” enquanto catolicismo oficial e única religião que deveria ser reconhecida pelo Estado e “*eles*”, isto é, umbandistas e

kardecistas que deveriam ser perseguidos e proibidos no espaço público, pois eram “heréticos” aos olhos católicos (Rojo, 2004).

Para Theije (2002), a parte essencial de qualquer campanha de mudança cultural é como os autores interpretam e interagem com essas propostas. Assim, quando o clero formula suas campanhas a grande questão passa a como o povo reage as novas ideias religiosas. O que faz com elas, ou seja, se as recusas ou se apropria delas. A ordem social sempre modera essas questões, pois para a autora a palavra mediação está diretamente relacionada a interligação entre estrutura e agência, ou seja, como os atores sociais envolvidos interpretam e reinterpretam os discursos simbólicos. (Theije, 2002, p. 71-73). Durante a campanha, podemos observar um clero que ainda queria manter-se forte no seio da sociedade brasileira. Para os umbandistas, ela representava uma forte postura intolerante da igreja frente as religiões afro-brasileiras e a laicidade do Estado ¹⁵.

Em 1957, teria sido realizado em São Paulo, a VI Semana Teológica sobre “*Demonologia*”, tema que teria sido motivado pelo primeiro centenário do espiritismo. Em julho do mesmo ano, teriam sido ministrados cursos em Porto Alegre, São Paulo, Recife e Fortaleza sobre as ditas “heresias modernas”, sendo a parte de heresia espírita, umbandistas e maçonaria com frei Kloppenburg e heresia protestante com Agnelo Rossi (Azzi, 2008, p.628).

Segundo o próprio Frei, seu motivo de entrada na campanha teria se dado por conta de ele buscar conhecer a realidade católica do Brasil (Schierholt, 2008, p.28). Na entrevista dada a Schierholt (2008), o Frei citou que em 1951 teria participado de um congresso teológico em São Paulo. Nesse evento o cardeal Carlos Mota teria votado a favor de um congresso sobre o perigo do espiritismo no Brasil. Em seu discurso, para defender seu argumento, Kloppenburg argumentou que teria lidado com um caso de “baixo espiritismo”, no qual a suposta vítima teria tirado a própria vida depois de ter encontrado um despacho em sua porta. Segundo ele, a senhora teria se suicidado não devido a força do “despacho¹⁶”, mas sim devido a força da “autossugestão” (Schierholt, 2008, p.28). Ademais, sua entrada na campanha teria se dado a partir de um pedido da alta cúpula da CNBB.

Na entrevista o Frei argumentou que teria começado a visitar terreiros à paisana, fato que Dom Helder o teria autorizado a fazer (Negrao, 1996). Ele abordou também a busca de literatura referente ao tema. Outro ponto também é o da dupla filiação religiosa e o da

¹⁵ Ao longo do capítulo três analisaremos esta questão.

¹⁶ Ritual dedicado a Exu, antes de toda cerimônia religiosa, com sacrifício de animais e oferendas de alimentos. Esse termo também designa igualmente os restos das oferendas que são abandonas no mato ou nas beiradas dos rios (Capone, 2009, p.359).

ignorância de muitos brasileiros, principalmente no trecho: “É absolutamente certo que a maioria das pessoas que se dirigem a um centro de “macumba”, o faz na ingenuidade de obter um milagre do “Exu”, “Tranca-Rua”, e outros espíritos tidos como infalíveis na “magia negra”. (Schierholt, 2008, p.28). Em nossa concepção, a mistura que o Frei fazia de diferentes religiões, era de forma proposital, pois colocava todas no mesmo barco e as atacava, visto que para ele estas não possuíam um status de religião. Portanto, se quer poderiam ter qualquer legitimidade, mesmo que o kardecismo já tivesse sido legitimado e a umbanda estivesse crescendo cada vez mais no Brasil e buscando se legitimar (Giumbelli, 1997, 2008). Assim, podemos observar a estratégia de nomeação do outro enquanto “herético” e “não católico”.

Desta forma, no discurso do Frei a umbanda, espiritismo, a quimbanda¹⁷, a maçonaria e o protestantismo deveriam ser combatidos, pois, conforme veremos adiante, ofereciam um perigo a saúde mental das pessoas (Kloppenburger, 1953). Observamos também a dificuldade do Frei e da Igreja em lidar com a diversidade cultural brasileira e com a entrada de novas concorrentes no campo religioso, conforme veremos adiante.

Sem formação cristã adequada, esquecidos do seu aprendizado catequético, com **problemas conjugais, familiares, econômicos, de saúde, por curiosidade ou em busca da sorte, muitos católicos desfilavam nos Terreiros de Umbanda e Quimbanda, Centros Espíritas, Lojas Maçônicas, Oficinas Esotéricas; pediam a bênção do padre e os passes da mãe-de-santo;** frequentavam meditações teosóficas ou consultavam cartomantes, tarô, búzios, bolas de cristal, mapa astral, magias, horóscopo, numerologia e uma infinidade de entidades cabalísticas a explorar a ignorância do povo, como que desorientado e sem pastor. (Schierholt, 2008, p.29, grifo do autor).

Observamos aqui mais uma vez, o argumento do Frei da ligação entre o perigo que essas religiões ofereciam a saúde e a dupla filiação religiosa, que era mal vista pelo credo católico, principalmente num momento de crise da instituição. Notamos também uma crítica ao sincretismo. Como falamos anteriormente, as vezes Kloppenburger fazia uma generalização proposital entre o espiritismo e umbanda. Contudo, essa forma mudou ao longo da campanha, pois a partir de 1954, ele passou a publicar textos e livros dedicados inteiramente a umbanda. E, justamente nesse período, Kloppenburger começou a sofrer respostas por partes dos umbandistas até pelo menos 1959.

¹⁷ Quimbanda é a denominação de um conjunto de práticas religiosas afro-brasileiras que envolve entidades como Exus, Pombagiras e Eguns em suas práticas (Leistner, 2014). Exus e Pombagiras são os senhores das encruzilhadas e das ruas; entidades que estão muito próximas dos humanos porque têm maior apego à realidade material (Leistner, 2014).

Para o Isaia (1998), ao reduzir o universo das duas religiões o discurso católico buscava criar um feito acusatório direto, que poderia ser captado ao se compreender o jogo interdiscursivo da hierarquia católica tanto com o senso comum, com o preconceito, tanto com o saber jurídico, médico, passando por teorias de análise social do Brasil, onde a raça apareceria como um horizonte explicativo (Isaia, 1998, p.600).

Assim, ambas as religiões eram comparadas à macumba, candomblé, e as demais religiões afro-brasileiras de forma pejorativa e preconceituosa. Portanto, “o discurso eclesiástico pré-conciliar reafirmava a representação dual da realidade religiosa através de mais um par antitético: Catolicismo *versus* Espiritismo” (Isaia, 1998, p.600).

Kloppenburg divulgou a campanha, principalmente em livros doutrinários e artigos publicados na REB. Mas, esse material era destinado a padres e católicos, pois as publicações se davam na editora *Vozes*. Todavia, o Frei também se valeu de artigos na grande imprensa como na revista *o Cruzeiro*¹⁸ do Rio de Janeiro e em entrevistas concedidas ao jornal *O Globo*¹⁹. Sabemos que a imprensa não é neutra. Assim, concordamos com Barros (2023), quando este aponta que o historiador vai no jornal em busca de diferentes discursos (Barros, 2023, p.23). Neste ponto a ACD nos auxilia para entendermos essas questões. Cabe lembrar que concordamos com Barbosa (2007), quando esta afirma que os jornais não são neutros, pois disseminam ideias, transportam narrativas e, às vezes, são responsáveis pela criação de uma outra realidade (Barbosa, 2007, p. 111).

Ao analisamos o quadro da imprensa no Rio de Janeiro, devemos levar em conta que em 1950, circulavam no Rio de Janeiro, que era ainda capital federal, cerca de 18 jornais diários, sendo 13 matutinos e 8 vespertinos (Barbosa, 2007, p.54).

A revista *o Cruzeiro* chegou a possuir uma tiragem de 28 mil exemplares em 1928 (Barbosa, 2007, p.58). Por sua vez, *O Globo* possuía uma tiragem de 187 mil exemplares e figurava-se entre os jornais que mais possuíam poder de difusão e capital político na década de 1950. Ele estava ao lado de periódicos como *Correia da Manhã*, *O Dia*, *Diário de Notícias*, *Luta Democrática*, *O Jornal*, *Ultima Hora*, *Tribuna da Imprensa* e *Diário Carioca* (Barbosa, 2007, p. 154).

¹⁸ A revista *O Cruzeiro* foi fundada por Assis Chateaubriand, em 1928. A revista cobria diferentes matérias que iam desde esporte, moda, contos, poemas, cinema, charges caricaturas, história, crônicas, cultura, religião e acontecimentos da semana até a cobertura internacional. Em 1975, a revista parou de funcionar, mas voltou a circular em 1982 (Velasquez, 2009).

¹⁹ O jornal *O Globo* foi fundado por Irineu Marinho em 1925. O veículo de imprensa passou a ser administrado por Roberto Marinho em 1931, pois ele era o filho mais velho de Irineu Marinho. O periódico ao longo de boa parte de sua história, manteve uma posição conservadora, apoiando o golpe civil militar que depôs João Goulart em 1964 (Montalvão, 2019).

No dia 6 de abril, de 1957, foi publicada a matéria: “*PADRE FEITICEIRO*”, na revista *o Cruzeiro*. O autor da matéria era o jornalista Arlindo Silva²⁰. Nessa matéria o Frei buscou explicar por meio do discurso da medicina e da parapsicologia, o fenômeno da possessão por meio do hipnose. O objetivo do artigo era claro, ele queria minar o espiritismo, tentando desconstruir a ideia de possessão espiritual. Acreditamos que mesmo que esteja falando do espiritismo, o Frei estava atacando as demais religiões mediúnicas, que também lidavam com a ideia de possessão, como a umbanda, pois devemos lembrar que no ‘*continuum*’ mediúnico estudado por Camargo (1961), existem inúmeras modalidades combinatório entre o kardecismo e a umbanda, sendo a possessão também parte da umbanda (Camargo, 1961, p.15). Mas voltando a matéria sobre o Frei:

Frei Boaventura, através de hipnotismo, faz com que o paciente passe pelo fenômeno da “regressão da memória”. O hipnotizado desce, mentalmente, até sua infância, e se comporta como criança, inclusive ao escrever o próprio nome. O sacerdote estudou e praticou durante anos os fenômenos psíquicos e hoje está viajando pelo Brasil com a missão de esclarecer os fiéis: “Nada disto é milagre. Tudo pode ser cientificamente explicado”. Ele cura doentes pela força da sugestão (O Cruzeiro, 06 de abril de 1957, p.37).

Ainda na matéria, foi destacado que o Frei faria tudo que os mágicos fazem, usando cientificamente o poder da “sugestão”, promovendo curas de doentes e removendo dores, mas não tolerando que o considerassem “milagroso”. A sua missão seria esclarecer aos católicos sobre os princípios psicomagnéticos. Portanto, utilizava como estratégia um discurso pseudocientífico²¹ para explicar os fenômenos da possessão. O seu objetivo era “desmascarar” qualquer prática espírita como milagrosa ou se quer religiosa. Neste ponto concordamos com Giumbelli (1997), para quem as acusações religiosas passaram a utilizar, neste período, outros campos de saber como o “científico”, não se atendo somente ao campo religioso. Assim, temos uma aliança do discurso religioso, por meio de padres e pastores com o discurso higienista de médicos e psicólogos para condenar as ditas “práticas espíritas” (Giumbelli, 1997, pp.37-38).

Cabe lembrar que, em um primeiro momento, Kloppenburg fez uma generalização do termo “espiritismo” em seus escritos. Dos trinta e quatro artigos publicados por ele sobre os espiritismos, ele buscou fazer uma generalização do termo, que refletia parte da postura do clero

²⁰ Não encontramos maiores informações sobre o jornalista.

²¹ Devemos lembrar, que no século XIX, existia, principalmente na Europa uma tentativa de aproximação entre ciência e espiritismo, e isso chegou ao Brasil, o espiritismo kardecista, por exemplo, buscava uma forte aproximação com a ciência, mas aqui, para se legitimar ele teve que se aproximar da noção de caridade para se legitimar no campo da religião no Brasil (Giumbelli, 1997, 2008).

católico no período (Andrade, 2012, p.142). Devemos também lembrar que a fronteira entre religião e ciência possuía certa fluidez, existindo certas controvérsias nas relações dos dois (Toniol, 2015, p.178).

Kloppenburger, em certo sentido, retomou essa mesma estratégia do discurso médico e da psicologia, conforme apontados acima, pois ele queria colocar a umbanda e o espiritismo como perigos a saúde pública e a saúde mental, não as considerado nem como religião, mas como algo que deveria ser combatido pelo Estado. O Frei católico queria nomear uma realidade para o campo religioso brasileiro, garantindo assim, o monopólio histórico do alto clero (Bourdieu, 1999). Por meio da hipnose, ele buscava demonstrar este perigo. Ele chegou a relatar ao jornalista um caso desses. Segundo Arlindo Silva (1957), que foi o jornalista que escreveu a matéria:

Frei Boaventura viu os olhos da pobre senhora se encherem de lágrimas- “Padre, meu filho está desmaiado há dois dias, e nem os médicos que foram chamados, nem as injeções aplicadas conseguiram fazê-lo voltar a si. Parece que está morto, mas respira ainda. Venha comigo, padre! Quem sabe? ... o senhor, com proteção divina, poderá tirá-lo da inconsciência. Disseram-me que o senhor tem poder de santo, que cura doentes, e que faz as pessoas dormirem e acordarem quando quer. Venha, padre, tirar meu filho desse sono que parece morte. Era a mãe do rapaz, que recorria ao sacerdote como última esperança de salvar o filho semimorto. E o padre lá se foi fazer o papel de Cristo ao ressuscitar Lázaro. Fazia, de fato, dois dias que o moço dormia, parecendo em estado de coma. Tinha os braços e pernas rígidos, imóveis, duros. Os médicos não atinavam com a causa daquela paralisia, nem daquele sono letárgico. Frei Boaventura aproximou-se da cabeceira do enfermo e começou a dizer-lhe, com a voz mansa e pausada: - “Você está dormindo, mas vai acordar agora. Está cansado, muito cansado, mas vai despertar. Já pode despertar.... Você está me ouvindo?” O rapaz fez um movimento de cabeça quase imperceptível. O sacerdote continuou: - “Eu vou contar até cinco e você vai dizer o seu nome” – E continuou lentamente: - “um... dois... três... quatro... cinco. Diga o seu nome!” - O doente balbuciou qualquer coisa ininteligível. O padre insistiu: - “Eu pedi que você dissesse o seu nome. Eu quero que me diga o seu nome. O que você me disse não é o seu nome. Vou contar de novo e você vai dizer o seu nome.” - Quando o padre acabou de dizer “cinco” o moço, embora com dificuldade, falou “Pedro”. Frei Boaventura sentiu que estava dominando a mente do enfermo e prosseguiu: - “Agora, vou mandar você mover o braço. Quero ver você se mexer. O espírito mau que estava em você já foi embora Já foi embora e você vai mover o braço. Vou contar até cinco você vai se movimentar.” O padre contou, pausadamente, e o rapaz moveu o braço. O sacerdote triunfara. Sua extraordinária força mental “ressuscitara” o jovem. Dali a pouco, Pedro, como despertado de um pesadelo, saltava da cama, sem dores, apenas meio tonto, sem saber explicar o que se passara consigo. Os que assistiam ao episódio entreolharam-se assombrados. Parece milagre. Desde então muita gente acredita que Frei Boaventura é um iluminado de poderes celestiais, capaz de aliviar os males do que sofrem na terra. (O Cruzeiro 6 de abril de 1957; p.37).

O caso em questão teria acontecido em Petrópolis, a matéria relatou que no período frei Kloppenburger era professor de teologia do Seminário Maior Franciscano e da Faculdade Católica de Filosofia de Petrópolis. E que há muito tempo vinha se dedicando ao estudo das chamadas “ciências ocultas” e “espiritualistas”. A notícia citou também que ele teria visitado à

paisana diversos terreiros de umbanda, quimbanda, no Distrito Federal, conversando com inúmeros pais de santo e que teria estudado o fenômeno de “tomada dos santos”, tendo inclusive praticado esses rituais para experiência própria (O Cruzeiro 6 de abril de 1957; p.37).

A notícia ainda apresentava que o Frei fazia conferências que se transformavam em shows de auditório, ou seja, ele queria tornar público ao máximo seus ataques as religiões do campo mediúnico com o intuito de as ridicularizar, igualando-as a noção de “charlatanismo”, crime pelo qual as religiões mediúnicas foram julgadas ao longo do final do XIX e das primeiras décadas do século XX (Giumbelli, 1997; Birman, 1985). Segundo Azzi (2008), em seu projeto de “catolização” da sociedade como um todo, a igreja procurou estimular sua militância e seus seguidores em verdadeiros “soldados de Cristo”. Logo, a imprensa e o rádio se transformaram em instrumentos deste projeto. Apesar disso, havia para o autor, uma supervalorização do livro e do jornal como formadores de opinião por parte da intelectualidade católica (Azzi, 2008, p.443).

Segundo Arlindo Silva, frei Kloppenburg tinha se tornado um exímio “ilusionista, pai de santo e hipnotizador. Tornou-se um fu-Manchi de batina (sic), capaz de fazer o que faz qualquer mágico de teatro ou qualquer babalaô” (O Cruzeiro 1957, p.38). O jornalista ainda citou os diversos livros e folhetos, dos quais falaremos adiante, escritos pelo frei para abordarem os fenômenos espíritas, em linguagem popular, “viajando pelo Brasil inteiro em missão pela igreja, buscando esclarecer aos fies que não seria preciso ter parte com Deus, nem com o diabo para curar os doentes, tirar dores, hipnotizar pessoas ou fazer crentes receberem santos” (O Cruzeiro, 1957, p.38). Portanto, nessas “conferências, o sacerdote fazia demonstrações “de suas magias” com pessoas do auditório de sorte que suas palestras resultam em autênticos “shows” (O Cruzeiro, 1957, p.38). O Frei ainda prosseguiu:

Procuo mostrar e tenho provado isso perante o público, que podemos exercer uma poderosa influência sobre outras pessoas pela simples sugestão. E isso tanto sobre pessoas em estado normal, isto é, acordadas, como em estado de sono provado. A sugestão feita em estado de sono é mais duradoura e irresistível, e produzir efeitos espantosos. Pela sugestão pode-se tirar dores, fazer doentes se levantarem da cama, enfim, promover curas que aos menos esclarecidos se afiguram como “milagre”. Nada disso, entretanto, é milagre. Os católicos devem ser crentes, mas não crédulos. Tudo isso pode ser cientificamente provado e explicado. Quando fui chamado a acudir o rapaz que estava inconsciente há dois dias eu poderia ter usado uma mistificação que a todos iria impressionar. Poderia ter me ajoelhado invocado a ajuda dos anjos e santos, rezado orações, queimado incenso, esparzido água benta sobre o moço enfermo. Enfim, poderia ter armado uma encenação e sair de lá glorificado como padre milagroso. Entretanto, curei o rapaz usando o método científico da sugestão. Procurei convencê-lo de que ele estava bom, que podia levantar e consegui o objetivo. Isso poderia ter sido também num centro espírita ou num terreiro. Apenas aí seria feita a devida “mise-em-scene” (sic), com a invocação dos santos, queima de defumadores, charutos, cânticos e etc.” (O Cruzeiro, 6 de abril de 1957, p.38).

Desta forma, podemos observar no breve comentário do Frei a utilização, por ele, de estudos da parapsicologia, que buscavam ganhar um tom científico. Segundo Machado²² (2005), a disputa entre católicos e espíritas, no Brasil na primeira metade do XX, se baseou a luz dos conhecimentos científicos, que era interpretado de acordo com a doutrina que interessava, pois nesse período o clero se via ameaçada com o problema da dupla filiação religiosa de católicos que participavam de sessões mediúnicas. Isso ao que parece, não foi diferente no caso da umbanda, pois o Kloppenburg utilizou o mesmo discurso para atacar a religião. Cabe lembrar que espiritismo e catolicismo interpretam a ideia de sofrimento espiritual de forma diferentes, pois o espiritismo considerava a natureza do mundo espiritual e sua influência direta no mundo material, assim como a umbanda, por sua vez, o catolicismo concebia dois caminhos ao abordar a moral cristã, um que leva a “vida” e outro que à “perdição”, onde o pecado preconiza as doenças da alma (Leite, 2015, p.59).

Ainda, segundo Machado (2005), cabe lembrar também que durante a era Vargas (1930-1945), teria se reascendido no Brasil, o interesse sobre a pesquisa psíquica (denominação Inglesa), metapsíquica (denominação francesa), ou como então a já chamada parapsicologia. Tais pesquisas teriam sido iniciadas pelo fato do casal Rhine²³, ter criado o laboratório de parapsicologia na Duke University, na década de 1920. Essas pesquisas foram utilizadas por membros da igreja na campanha movida pela igreja contra o espiritismo para criar um tom acusatório por meio da ciência aquilo que o Frei chamava de as “mentiras espíritas”

De acordo com Leite (2015, p.51), ao utilizar o discurso científico, baseado na parapsicologia para atacar as ditas religiões mediúnicas, o clero buscava mais assustar a população ao invés de esclarecer. E, é o que podemos notar na matéria em questão, ao vermos um jovem que nem os médicos curavam, ou seja, que nem a medicina legal poderia curar, mas que o conhecimento dominado pelo Frei poderia resolver por meio da parapsicologia e da hipnose. Contudo, observamos aqui, que a pseudociência era utilizada por Kloppenburg para atacar as religiões mediúnicas, ele não utilizava apenas o discurso religioso, sendo seu discurso imiscuído e baseado também no discurso científico, que é ressignificado de acordo com suas estratégias²⁴. Para além disso, Giumbelli (1997), aponta que padres passaram incorporar

²² Disponível em: <https://www.ceticismoaberto.com/paranormal/2091/parapsicologia-no-brasil-entre-a-cruz-e-a-mesa-branca>. Consultado em 14/01/2025.

²³ Para mais informações sobre o casal Rhine, ver: <https://www.autoresespíritasclassicos.com/Pesquisadores%20espíritas/Rhine/Louisa%20Rhine.htm>. Consultado em: 09/01/2023.

²⁴ Machado (2005) apresenta que os principais críticos a Igreja e que se valiam da parapsicologia, no campo espírita, eram Carlos Imbassahy (1935; 1943; 1949; 1950; 1955; 1961; 1962; 1965; 1967; Imbassahy & Granja 1950) e Deolindo Amorim (1949; 1955; 1957; 1978; 1980) rebatiam os ataques católicos através da publicação

discursos para além do religioso em suas críticas ao kardecismo. E isso também parece ocorrer no campo da umbanda, pois o Frei utilizava o discurso da saúde para atacar a religião (Giumbelli, 1997).

Mas, retornado a matéria sobre o frei Kloppenburg, umas das dimensões do kardecismo abordadas por ele eram os chamados “passes”. A respeito deles, ele afirmou que

Esses podem produzir efeitos. Não nega a realidade do “passe”. As pessoas que se sentem enfermas, principalmente, têm grande receptividade para a sugestão: é o desejo de ficarem curadas. Essas pessoas podem ser sugestionadas e hipnotizadas com muita facilidade. Tem uma predisposição para isso. No caso dos “médiuns”, pais-de-santo e filhas de santo, -segundo Frei Boaventura- eles se autossugestionam que recebem as entidades, ouvindo os cânticos de invocação. Para isso, passaram por um longo período de “treinamento”, isto é, de “desenvolvimento”. Há pessoas extremamente sensíveis, que se auto-sugestionam com facilidade. Então, veem imagens, fantasmas, espíritos, ou até conversam com quem já morreu. É a alucinação. Nas suas conferências pelo Brasil afora, Frei Boaventura tem chamado a atenção de Católicos para a espantosa proliferação de centros, tendas e terreiros. Declara o sacerdote- “Só no Distrito Federal há 7 mil tendas registradas. Mas existem muitos outros terreiros não registrados, mas funcionado publicamente. As cidades fluminenses, Caxias, São Joao de Meriti, Nova Iguaçu possuem uma centena de centros de Umbanda. Em Porto Alegre, Pelotas, Rio Grande e outras cidades o problema é exatamente o mesmo e quase em idênticas proporções. O mesmo se poderá dizer de Pernambuco, Bahia e outras unidades da Federação. E não julguemos que se trata o de um movimento apenas de gente de cor. Na maioria, os chefes dos terreiros são brancos e as tendas são frequentadas por pessoas que usam carros de luxo e até com chapa-branca. Entre os “habitués” dos terreiros há gente destacada e de posição: ministros, generais, senadores, deputados, vereadores e jornalistas” (O Cruzeiro, 1957, p.39).

Observamos que nesta parte, como Kloppenburg se incomodou com o crescimento do espiritismo e da umbanda para outras classes sociais e outras regiões do Brasil. Devemos lembrar que em 1945, a umbanda estava em franco processo de expansão para outras regiões do Brasil. Observamos também como a possessão, aqui chamada de “sugestão” ou também “hipnose” o incomodava. Devemos lembrar que o transe assim como a possessão sempre foram um problema para os católicos.

Acreditamos que um controle do corpo, que fugia a moral cristã, era visto como “alucinação” ou “mentira” por parte da igreja. E o mais importante, como algo a ser combatido. Para além disso, na possessão ocorre o que Maggie (2001), classifica como “reversão de status”, onde figuras “inferiores” vão para os estratos “superiores”. A possessão é um dos casos onde isso ocorre, pois nela homens se transformariam em deuses e espíritos poderosos, mesmo que

de artigos e livros. Conforme veremos adiante, a Igreja também sofreria no Rio, críticas pelo lado umbandista. Diversos autores do campo acadêmico já analisaram essas repostas espíritas contra o clero católico. Dentre eles, destacamos Leite (2005), Costa (2001), Scherer (2020), dentre outros. Entretanto, é importante salientar que a relação entre católicos e umbandista durante a campanha ainda não foi analisada, especialmente, no campo do Rio de Janeiro, o que é nosso foco de estudo.

tais homens venham de camadas sociais mais baixas, além dos homens, temos as figuras de exu, preto-velho e pombagiras, isto é, arquétipos marginalizados que se transformam em deuses, ou seja, o inverso do cotidiano, “do profano e da estrutura”. Nela, homens podem receber entidades femininas e vice-versa (Maggie, 2001, p.118) Tal mecanismo de inversão denuncia assim as bases da estrutura social, bases essas que a igreja queria manter (Maggie, 2001, p.119; Bourdieu, 2001).

Quanto aos passes, devemos lembrar que a cura é tida como uma dimensão muito importante do espiritismo. A umbanda também absorveu em alguns terreiros a noção de passes por meio da noção de *continuum mediúnico* (Camargo, 1961). Já para o catolicismo a cura espiritual se realizaria na forma de “benção espiritual”. O espiritismo foi por muitos anos perseguido por sua defesa da cura por meio dos passes, cabe lembrar que o Código Penal de 1890 perseguia e punia médiuns que faziam processos de cura por meio dos passes em seus artigos 282 e 284, que puniam o curandeirismo (Leite, 2015, p.59). Por outro lado, os kardecistas questionavam a água benta e argumentavam que a lei não era utilizada da mesma forma para o catolicismo. (Leite, 2015, p.59). Na concepção espírita, as doenças poderiam ser interpretadas como uma manifestação do mundo espiritual, sendo elaboradas formas de tratamento para tais problemas. “Neste sentido, os passes (que agiriam por hipnose e sugestão) promoveriam a melhoria em distúrbios exclusivamente psíquicos” (Leite, 2015, p.75). Assim, para serem vistos como religião, os espíritas utilizavam a categoria de “caridade” e da fé (Giumbelli, 2008, p.84).

Desta forma, podemos entender que Kloppenburg estava também se usando o discurso oficial da medicina, ainda na década de 1950 para atacar o espiritismo e a umbanda. Ele queriam incluir umbanda e espiritismo como um perigo à saúde mental e como uma farsa. Portanto, existia um forte discurso racial nas entrelinhas de Kloppenburg, pois para ele as pessoas que praticavam tais religiões eram um perigo à saúde mental e eram fruto de camadas “inferiores socialmente”. Contudo, com o tempo, ele passou a observar que pessoas com alto poder aquisitivo e brancas também frequentavam essas religiões, o que incomodou ainda mais o seu discurso (O Cruzeiro, 1957, p.39).

Por fim, segundo a reportagem, do Frei publicado no Cruzeiro, em 1957:

Frei Boaventura diz que é chegada a hora das definições: ser católico ou umbandista- “Ninguém pode servir a dois senhores. Ou Cristo ou Allan Kardec e Ogum. Ou a Missa ou a sessão no terreiro. Ou a mesa de Eucaristia ou a mesa dançante de Satanás. Os dois juntos não são possíveis. Um católico não pode ir à missa pela manhã e, à noite, frequentar a tenda; mandar rezar a missa por um falecido e ir invocá-lo mais tarde. Isso não pode ser. Os que querem continuar católicos devem ser mais católicos

do que nunca. Os que quiserem ser umbandistas, deixem de frequentar a Igreja e vão bater a cabeça no terreiro do pai de santo” (O Cruzeiro, 1957, p.40).

No jornal *o Globo*, temos uma série entrevistas de Kloppenburg dadas na coluna “*Um Repórter no Reino da Macumba*”, de autoria de Bernardino Carvalho²⁵. Pretendemos analisar três das entrevistas concedidas ao jornal pelo Frei na época da campanha contra a heresia espírita. Nossa escolha recaiu sobre as entrevistas em que ele tratava a respeito da umbanda. As três foram realizadas no ano de 1956. Estas são: 1- “*Será que os “despachos” de umbanda “pegam” realmente*”, publicada em 29 de maio de 1956, na página 13; 2- “*Frei Boaventura nos terreiros*”, publicada em 9 de novembro de 1956, na página 3, 3- “*Paganização do Cristianismo*” de 21 de novembro de 1956.

No dia 15 de maio de 1956, Kloppenburg apareceu pela primeira vez no jornal, na capa do periódico, posando numa imagem ao lado de dois exus e um preto velho (figura4).

Figura 4 - Um Monge na Macumba



Fonte: Hemeroteca do GLOBO, 15 de maio, de 1956²⁶

²⁵ Não encontramos maiores informações sobre o agente em questão.

²⁶ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/acervo/>. Consultado em: 11/09/2024.

A matéria que tinha como título “*Um monge na macumba*”, abordava que Kloppenburg já vinha estudando doutrina do espiritismo e que ele teria resolvido frequentar sessões espíritas e terreiros de “macumba”. O seu suposto disfarce envolveria a adoção de trajes civis, pois suas visitas teriam sido autorizadas por seus superiores religiosos. Segundo a matéria, o Frei teria feito a foto em um terreiro de macumba na cidade do Rio. Mas em 29 de maio do mesmo ano, ele daria uma entrevista para o jornal falando mais uma vez das religiões mediúnicas, mas nessa entrevista Kloppenburg afirmou que sua foto teria sido numa fábrica de imagens e não em um terreiro. (O Globo, 29 de maio de 1956, p.13).

No dia 29 de maio de 1956, temos uma entrevista dada pelo Frei sobre os despachos de umbanda e seu real poder. Na entrevista, vemos o mesmo Kloppenburg dos artigos da REB e dos livros católicos, pois a todo momento ele demoniza a figura de exu, colocando-o “Exu com Lúcifer ou Satanás, o chefe dos demônios” (O Globo, 29 de maio de 1956, p.13). Essa reportagem teria sido publicada, por conta de Kloppenburg ter realizado uma conferência, intitulada “Espiritismo e Umbanda” para a Arquidiocese do Rio, no auditório do Ministério da Fazenda do Rio, com o apoio de Dom Jaime Câmara, que era arcebispo da cidade na época. Portanto, para Kloppenburg, a umbanda praticaria o culto aos demônios. Mais uma vez, vemos a estratégia de nomeação por meio da análise crítica do discurso entre um “*nós*” católicos e “*eles*” no espaço do “não religioso” e do “herético” (Rojo, 2004, 226). O Frei também fez questão de aproximar a umbanda do espiritismo, para isso ele fez uma aproximação entre a Federação Espírita Brasileira e o fato de alguns segmentos da umbanda se apresentarem como “espiritismo de umbanda”.

Todavia, Kloppenburg apresentou as duas religiões para falar da prática da reencarnação e da invocação dos mortos, que segundo ele, seria uma prática demoníaca (O Globo, 29 de maio de 1956, p.13).

Os kardecistas são moderados e sóbrios no rito evocativo e desconhecem um cerimonial de culto. Os umbandistas, pelo contrário, apresentam uma exterioridade e um ritualismo exuberante, exótico e complicado, para evocação e incorporação dos vários tipos de espíritos, que degenerou num verdadeiro politeísmo (O Globo, 29 de maio de 1956, p.13).

Portanto, para Kloppenburg a umbanda representaria um risco maior que o kardecismo. Ele também apontou que os despachos ou feitiços só “pegariam” em pessoas em estado de pecado mortal, mas “a absoluta maioria dos despachos ficariam sem efeito”, principalmente nos católicos, que segundo ele, se livrariam dos maléficos dos despachos ou feitiços com um simples sinal da cruz. Para o Frei, os católicos deveriam demonstrar desdém em relação aos

despachos, o que ele mesmo não fez, pois ajudou a igreja e a CNBB a promover uma campanha com o medo do crescimento destas religiões e com o objetivo de assustar a população (O Globo, 29 de maio de 1956, p.13). O Frei também se questionou a respeito do sincretismo e da dupla filiação religiosa, pois “atrás de cada santo está um deus pagão” (O Globo, 29 de maio de 1956, p.13).

Kloppenburger manteve uma postura semelhante à de Dom Jaime Câmara que estava incomodado com os católicos que iam as praias nos festejos para Iemanjá, após saírem das missas (Bahia, 2023, p.98). Inclusive, Sampaio (2012), demonstrou que o tema do sincretismo era visto pela igreja de forma negativa até pelo menos, a década de 1990 e que ela o via de forma negativa, demonstrando que ele era uma preocupação contínua do clero (Sampaio, 2012, p.47). Conforme veremos no capítulo 3, mesmo quando a igreja discutiu no Concílio de Vaticano II, um diálogo inter-religioso e liberdade religiosa com as religiões não cristãs, o evento ainda manteve uma perspectiva “cristocêntrica”, onde a salvação não existiria fora do “mistério de Cristo”, isto é, da igreja (Teixeira, 2004, p.282).

Em uma matéria publicado no mesmo jornal, em 9 de novembro de 1956, o repórter Bernardino Carvalho, autor da coluna “Um repórter na macumba”, convidou Kloppenburger para visitar um terreiro de candomblé, em Nova Iguaçu. Assim, como fazia com a umbanda, o Frei colocou o candomblé como algo irracional (O Globo, 9 de novembro de 1956, p.3). Na matéria também podemos observar a linha do repórter em apoiar o preconceito e a visão racista de Kloppenburger em relação as religiões mediúnicas. No fim da matéria, o Frei se questiona sobre a polícia autorizar o funcionamento dos terreiros, defendendo assim uma perseguição do Estado frente as religiões mediúnicas como ocorriam nos anos da Primeira República (O Globo, 9 de novembro de 1956, p.3).

Outra entrevista dada a Bernardino Carvalho na coluna “Um Repórter na Macumba”, em 29 de novembro de 1956, publicada na página 11, tinha como título “Paganização do Cristianismo”. Na matéria o Frei seguiu discutindo o problema do sincretismo e demonizava mais uma vez a umbanda e as demais religiões afro-brasileiras. Da mesma maneira que antes, a figura de exu foi escolhida por ele para essa empreitada. Sendo exu o grande elemento tensionador no discurso católico. Só que temos um novo argumento construído por ele que está diretamente ligado ao conceito de religião. Pois, Bernardino perguntou ao Frei sobre suas impressões a partir das visitas ao terreiro. E o Frei respondeu que:

Em primeiro lugar, quero agradecer a O GLOBO oportunidade de conhecer mais de perto o movimento umbandista e candomblecista. As semanas que andamos juntos

foram um curso de extraordinário valor para a minha vida de sacerdote (O GLOBO, 21 de novembro de 1956, p.11).

Desta forma, podemos observar que existia uma posição oficial do periódico, ao menos, em uma coluna de apoio a demonização das religiões afro-brasileiras e a campanha anti-espiritismo. Em outra parte da coluna o Frei argumentou a respeito a respeito de a umbanda se definir como religião:

Se a Umbanda fosse um movimento puramente cultural ou étnico, com a exclusiva finalidade de conservar ou mesmo reintroduzir tradições, usos, ou costumes africanos, ameríndios ou outros quaisquer de caráter folclórico, não religioso, mas permanecendo nos limites da moral natural, ela não seria um problema da alçada da Igreja, mas do Ministério da Educação e Cultural. Não sou anti africanista, como não sou contra qualquer cultura sã de qualquer raça ou nação. Por motivos óbvios acompanhei a reportagem de O GLOBO, à paisana, mas acompanhei como sacerdote, não como folclorista, etnólogo, sociólogo, policial ou mesmo repórter (O GLOBO, 21 de novembro de 1956, p.11).

Assim, podemos notar o incomodo de Kloppenburg com relação a umbanda se apresentar enquanto religião. Ele também citou o “africanismo” dentro da umbanda. Uma possível referência a Tancredo da Silva Pinto. E observamos também um conceito eurocentrado e cristão de religião presente na literatura de Kloppenburg (Asad, 2010). Fora deste conceito, nada poderia ser considerado religião.

Ainda, na reportagem o frade católico aprofundou esse debate, quando abordou que:

O repórter bem sabe, através dos comentários que fazíamos durante as nossas viagens de exploração. A Umbanda se apresenta primeiramente como movimento religioso, faz questão de ser uma religião. Os elementos culturais que ela apresenta são todos impregnados de ideias religiosas e estão em função quase exclusiva dessas ideias. Disse há pouco que é possível a coexistência pacífica entre cultural e religião num só indivíduo, mas, acrescento agora, é impossível a união harmoniosa de duas ou mais religiões distintas num mesmo homem. O sincretismo religioso, por sua própria natureza de definição, é um absurdo filosófico. Não é possível ser ao mesmo tempo católico e umbandista, católico ou budista, católico ou muçulmano (O Globo, 21 de novembro de 1956, p.11).

Portanto, a partir da perspectiva da análise crítica do discurso (ACD), destacamos a ênfase no estudo das ações sociais que estão em prática nos discursos (Iñiguez, 2004, p.118). Assim, nos discursos de Kloppenburg, podemos observar uma demonização das ditas religiões mediúnicas, em especial a umbanda, a demonização da figura de exu. E por fim, o incomodo e o ataque a noção de sincretismo religioso e dupla filiação religiosa. O Frei utilizou o argumento de que a umbanda deveria se colocar como cultura e não como religião, pois o sincretismo seria um grande problema para a religião, em sua visão.

Desta forma, concordamos com Sampaio (2012) e Bahia (2023), para quem o grande problema do catolicismo frente a umbanda seria o sincretismo. Bahia (2023), destaca que o clero a via enquanto uma patologia, e era utilizado para afirmar que as religiões afro-brasileiras não possuíam uma identidade original. Os escritos de Kloppenburg reproduziram uma noção de religião fetichista a partir de uma visão colonialista que o conceito de sincretismo carrega de superioridade da identidade cristã frente as demais religiões. Alguns umbandistas, como no caso de Tancredo da Silva Pinto em 1959, no jornal *O Semanário* chegou a discutir e afirmar sobre a falta de utilidade deste conceito na umbanda ²⁷.

Desta forma, observamos a construção de um discurso eurocêntrico e católico de religião. Tudo que é diferente, será combatido no campo religioso (Bourdieu, 2001). Observamos também que as concepções de Kloppenburg encontravam ecos e contavam com o apoio da grande imprensa, que era conservadora. Caso bem parecido, com o campo umbandista de São Paulo que foi analisado por Negrão (1996), onde a umbanda era atacada pelo clero, pelo Estado e pela imprensa conservadora (Negrão, 1996, p.86-92). O autor discutiu como que desde a década de 1850 já pululavam notícias e denúncias contra as religiões afro-brasileiras na grande imprensa, dentre as denúncias tínhamos a prática do curandeirismo, charlatanismo e exercício ilegal da medicina (Negrão, 1996, p.43).

Todavia, o mesmo autor observa que nos anos da campanha, onde o principal rival do clero brasileiro era a umbanda e não o espiritismo kardecista, a igreja contou com o apoio da imprensa conservadora, como o *Estado de São Paulo*. (Negrão, 1996, p.85). Ademais, como podemos observar, o clero contou com o apoio da revista *o Cruzeiro* e do jornal *O Globo*, no campo religioso carioca. Desta forma “a umbanda, em fins da década de 50, estava entre os dois fogos cruzados da ortodoxia religiosa e do intelectualismo positivista (Negrão, 1996, p.86).

As denúncias a polícia eram feitas pela elite branca e letrada composta por médicos e jornalistas. Possidônio (2015), observou que a partir do século XIX, com a intensificação da medicina pelo mercado da cura, os feiticeiros e curandeiros viraram alvos dos médicos e suas denúncias (Possidônio, 2015, p.65). Assim, um problema que tinha origem pelo menos no XIX, seguia nas páginas de jornais cariocas na segunda metade do século XX com o apoio do clero.

Por meio da análise das matérias podemos observar que a dupla filiação religiosa era vista como um problema pelo Frei e pela instituição que ele representava. Assim como o crescimento da umbanda no Rio de Janeiro e no Brasil. A própria diversidade cultural era tida como um problema para ele. Devemos também destacar aqui que Kloppenburg era alemão, e

²⁷ Ao longo do capítulo três discutiremos essa questão por meio da matéria “Conversando com Frei Boaventura”, publicada no *O Semanário* em 1959.

um dos grandes problemas enfrentados pela igreja é o fato da mesma possuir a crença de que sua religião pode se exprimir em qualquer cultura de maneira igual (Montero, 1996)

Segundo a autora, o clero só começou a se preocupar com as reivindicações das diferentes identidades étnicas locais, principalmente na América no pós- Vaticano II. (Montero, 1996; Teixeira, 2004). O qual Kloppenburg foi um dos participantes e principais divulgadores. Entretanto, esse resgate e essa valorização da “diferença” seria uma estratégia discursiva por parte do clero católico que visava dar legitimidade a prática missionária, “em um contexto ideológico e político, no qual a imposição pura e simples de valores ocidentais não é mais possível e nem desejável” (Montero, 1996, p. 54). Essa visão parte de uma noção de “libertação inculturada”, que lança um olhar sobre a diferença que a identifica, mas que ao fim quer suprimi-la (Montero, 1996, p. 54).

Portanto, o desejo de conversão ainda existia mesmo após Vaticano II. Observamos também uma certa aproximação entre espiritismo e umbanda, que, por vezes, se confundiam de forma proposital na fala de Kloppenburg, pois as duas eram consideradas como um obstáculo a primazia do campo religioso pela igreja. Destacamos também a presença de um discurso racista por parte do Frei, que se pautava no discurso da medicina e dos juristas para atacar tais religiões, na busca final de controle e monopólio sobre o campo religioso do Rio de Janeiro, num momento em que a igreja estava perdendo espaço para outras práticas religiosas.

Kloppenburg também contava com o total apoio da arquidiocese do Rio de Janeiro e do arcebispo Jayme Câmara, que também foi um algoz da umbanda e disputou o campo religioso com a religião na imprensa.

Conforme veremos ao longo do próximo subcapítulo, quando passou a escrever artigos sobre o espiritismo e sobre o chamado “espiritismo de umbanda”, Kloppenburg passou a diferenciar as duas religiões, que continuam sendo vistas para ele como um grande inimigo do catolicismo, analisaremos também que a dupla filiação religiosa era vista como um problema pelo Frei e ele se valeu de todas as ferramentas possíveis para atacar a umbanda e o espiritismo. Apesar de nosso foco ser a umbanda, iniciamos o subcapítulo com a análise do primeiro artigo sobre espiritismo kardecista escrito por Kloppenburg, que foi uma importante ferramenta para o início da *Campanha de Esclarecimento ao Católicos* ou *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita* e para a posição ocupada por ele nela.

1.4 O padre feiticeiro e sua ofensiva contra a umbanda e o espiritismo por meio da Revista Eclesiástica Brasileira

Portanto, podemos notar que as religiões mediúnicas passaram a ser uma preocupação por parte de frei Kloppenburg, especialmente na década de 1950. Mas essa, já era uma preocupação antiga por parte da igreja, Arribas (2008), argumenta que já na segunda metade do XIX, o crescimento do espiritismo já era percebido pelo catolicismo, pois em 1867 o arcebispo da Bahia, D. Manuel Joaquim da Silveira já criticava o crescimento e a dilatação do espiritismo (Arribas, 2008, p.50).

Mas, como nosso foco não é atitude dos espiritas frente ao catolicismo e sim como os umbandistas se defenderam e responderam os ataques realizados pelo clero, faremos uma breve análise dos trabalhos do Frei quanto as religiões mediúnicas ao longo da campanha com foco sobre os artigos da REB, entre 1952 e 1960 que versavam sobre a umbanda.

Gostaríamos de destacar que para entendermos os escritos do Frei, devemos entender que na década de 1950, a igreja estava cada vez mais perdendo força no campo religioso brasileiro, o que já ocorria desde 1940, pois o modelo da neocristandade ia perdendo espaço (Mainwaring, 1989). Portanto, a Igreja não detinha mais o monopólio religioso do Brasil.

Em 1955 haviam 3 grupos dentro da igreja. Os “tradicionais” foram os que passaram a apoiar as mudanças da neocristandade, discutida anteriormente. Tal grupo apoiava o combate a secularização e o fortalecimento da presença da igreja na sociedade (Mainwaring, 1989, p.56) Já o segundo grupo seria formado pelos chamados “modernizadores conservadores” que acreditavam que a igreja deveria mudar para poder lograr êxito em sua missão em um mundo moderno. Apesar de também se preocuparem com a secularização e com o aumento de outras religiões, esse grupo defendia uma postura mais aberta frente ao mundo, isto é, um pouco mais preocupada com a justiça social do que o grupo da neocristandade e ainda preocupada em atingir as massas e os leigos. (Mainwaring, 1989, p.56-57). O último grupo seria composto pelos chamados “reformistas”, esse grupo compartilhava a preocupação dos conservadores com o trabalho pastoral mais intenso e uma educação religiosa mais fortuito, mas suas posições sociais eram progressistas. Diferentemente dos modernizadores que ainda se preocupavam com o espectro comunista, os reformistas preocupavam-se mais com a mudança social. (Mainwaring, 1989, p. 57).

Em nossa concepção, o Frei pertencia ao primeiro grupo. Para demonstrarmos tal argumento analisamos os escritos de Kloppenburg sobre a umbanda, durante os anos da

campanha. Para analisarmos seus escritos utilizamos a metodologia de análise crítica do discurso, pois linguagem e discurso são construções sociais que não podem ser isoladas de seu contexto social e cultural (Van Dijk, 2004, p.9).

Como no item anterior, analisamos as entrevistas dadas por Frei Kloppenburg na grande imprensa, em periódicos como a Revista *o Cruzeiro* e o jornal *O Globo*. Neste subitem, utilizaremos como fonte, os artigos publicados por Kloppenburg numa revista destinado ao clero católico, isto é, na Revista Eclesiástica Brasileira (REB), além de trechos de alguns livros doutrinários escritos pelo Frei. Este material será utilizado para analisarmos os discursos do Frei em relação a umbanda.

Como a REB é uma de nossas principais fontes de análise, tivemos acesso aos artigos no Instituto Teológico Franciscano em Petrópolis. Cabral (2015) afirma que entre 1952 e 1971, Kloppenburg ocupou o cargo de redator-chefe da REB, nesta fase, a revista buscava criar uma identidade doutrinária católica (Cabral, 2015, p.43). A ideia de fundar uma revista para o clero brasileira teria sido de dois sacerdotes de Minas Gerais, na década de 1930, isto é, o padre Guilherme Boeing e o Cônego José Xavier de Maria, que teriam ido posteriormente a procura de Francisca nos que editava a *Vozes*, em Petrópolis. Os padres conseguiram o apoio da empresa e em 1938, o frei Cândido Schutsal, que era um dos dirigentes da *Vozes* passou a se ocupar do projeto. Ele pediu permissão ao então Cardeal Leme para criar a revista, esse o apoiou e anexou a ela o boletim Arquidiocesano do Rio de Janeiro, tornando a assinatura da revista obrigatória para todos os padres. Seu nome inicial era *COR: Revista Eclesiástica Brasileira*, que foi lançada em 1939. Todavia, como não conseguiu se firmar ao tentar funcionar como órgão nacional e como boletim regular, a revista passou a se chamar Revista Eclesiástica Brasileira a partir de 1941, sendo fundado por Thomas Borgmeier (Cabral, 2015, p.42). O periódico possuía uma forte relação com a CNBB a ponto de ser colocado como seu órgão oficial, mesmo não sendo considerado um veículo da CNBB (Cabral, 2015, p.43). O que pode explicar a publicação dos artigos do frei Kloppenburg na revista durante os anos da campanha.

Achamos válido ressaltar a assimetria das fontes e da produção desses discursos, pois a REB circulava apenas no meio católico, já o jornal *O Globo* possuía um processo de circulação na grande imprensa, assim como a revista *o Cruzeiro*. Assim, concordamos com Sampaio (2007) no que se refere ao poder da imprensa católica e seu poder de influência a nível local e nacional. Todavia, diferente do caso analisado pela autora na imprensa de Juiz de Fora, os umbandistas responderam aos católicos no Rio de Janeiro na imprensa laica²⁸ e na imprensa

²⁸ Dentre os meios de comunicação da imprensa laica utilizada pela umbanda temos o jornal *O Dia* e *O Semanário*.

religiosa²⁹ (Sampaio, 2007, p.71). Todavia, é interessante pensar como o campo religioso umbandista estava estruturado no Rio de Janeiro desse período. Ademais, também é válido destacar que o *Dia* possuía uma ampla circulação na chamada grande imprensa e era um dos canais de denúncias dos umbandistas contra os ataques movidos pela igreja nos anos da Campanha. Desta forma, mesmo tentando o clero não conseguiu realizar um controle dos discursos, ou seja, a neutralização das práticas discursivas umbandistas frente à igreja. Segundo Rojo (2004), na ACD esse poder de controle dos discursos é fundamental no processo de disputas discursivas (Rojo, 2004.p.223).

Assim, conforme veremos ao longo da presente pesquisa nos debates entre igreja católica e umbanda, existem conflitos de interesses entre os diferentes discursos e as tentativas de nomeação de discursos legítimos contra discursos ilegítimos, ocorrendo uma disputa pelo capital simbólico (Rojo, 2004, p.221). A arena deste debate se deu sobretudo na imprensa religiosa e laica e em livros doutrinários.

Conforme veremos adiante, nos discursos de Kloppenburg a respeito da umbanda e do espiritismo existia sempre uma vontade de nomeação de uma realidade para as ditas religiões mediúnicas, que visava destruir, interditar e proibir, colocando-as no campo da psiquiatria, do charlatanismo e do crime, por meio de uma visão racista do que era dito, feito e praticado pela umbanda e pelo espiritismo kardecista.

Segundo Andrade (2012), que analisou a figura do Frei, ele representava entre as décadas de 1950 e 1960, um setor da igreja católica que ainda queria manter a hegemonia do catolicismo frente à entrada de novas religiões no campo religioso, bem como a mudança do clero com Vaticano II e o famoso *aggionamento* ou modernização do clero (Andrade, 2012, p.140). Em nossa concepção, o Frei ao notar a perda de apoio por parte do Estado no que diz respeito ao combate sistemático às religiões mediúnicas do início do século XX e do Estado Novo (1937-1945), passou a fazer por si próprio uma cruzada contra as ditas religiões mediúnicas a ponto de colocá-las como um perigo a saúde pública.

Ainda para a autora, Kloppenburg pertencia a uma tendência denominada de “eclesiástica-tradicional”, pois ele fazia referências constantes a documentos eclesiásticos e ao cumprir à risca as regras da igreja, pois na década de 1950 o clero tinha de seguir a diretriz de condenar manifestações que a instituição julgava como “anti-católicas” ou “heréticas” (Andrade, 2012, p.141). E na concepção da mesma autora na década de 1960, no pós-Vaticano II, quando a igreja procurou manter uma postura mais flexível com as religiões mediúnicas, o

²⁹ Um dos canais de respostas dos umbandistas aos ataques movidos pela igreja era o *Jornal de Umbanda* que foi criado em 1947 pela Federação Espírita de Umbanda. No capítulo 2, analisaremos melhor esta questão.

Frei tornou-se um grande representante desta postura. (Andrade, 2012, p.141). O que discordamos da autora, conforme veremos no capítulo três, pois para nós o discurso pode até ter sido alterado, em partes, mas Kloppenburg ainda queria o fim da umbanda no pós-Vaticano II. Assim, acreditamos que na verdade tanto o Frei como a igreja buscaram mudar as estratégias de conversão frente ao mercado religioso, não sendo apenas uma postura puramente de aceitação ou de diálogo inter-religioso (Teixeira, 2004)³⁰.

Portanto, ao longo do presente item iremos analisar 4 artigos e uma comunicação escritos por ele durante a campanha, entre os artigos analisados, temos: “*Contra a heresia espírita*”, de 1952; “*Começa a Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*”, de 1953; “*Campanha nacional contra a heresia espírita*”, de 1953; “*O espiritismo de umbanda*”, de 1954 e *Origens e Tendências da Umbanda*, publicado em 1960. Começamos com o artigo “*Contra Heresia Espírita*”, escrito em março de 1952 na REB.

Portanto, no artigo “*Contra Heresia Espírita*” o Frei, em um primeiro momento, conceituou a ideia de heresia para classificar o espiritismo como uma forma de “heresia”. Lembrando, que o primeiro alvo de Kloppenburg em seus artigos foi o espiritismo kardecista. Citando Mateus 16-18, ele apontou que a heresia, e o espiritismo como as “armas mais potentes das portas do inferno contra Igreja de Cristo” (Kloppenburg, 1952, p.85). Ele afirmou, que sabia por profecia, que tais heresias não venceriam, mas que a igreja precisa sempre estar atenta, precisa ser “Igreja Militante” (Kloppenburg, 1952, p.85). Portanto, o Frei em seu discurso justificou a necessidade do combate ao espiritismo enquanto perigo, que poderia levar os fiéis católicos ao inferno por ser uma heresia. Ao mesmo tempo, podemos perceber a presença da noção de neocritandade e da Ação Católica no discurso do dele, quando colocou a igreja como militante.

Assim, nos discursos de Kloppenburg, observamos por meio da ACD uma estratégia de nomeação que estava presente tanto nos discursos publicados nos jornais de Kloppenburg, como vimos acima com o jornal *O Globo* e a revista *o Cruzeiro* assim como nos artigos da REB, uma generalização proposição do termo “espíritas”, que é utilizado para englobar tanto a umbanda, como o espiritismo kardecista (Rojo, 2004, p.225). Por conseguinte, essas duas categorias são classificadas como heréticas ou heresias. Assim, o Frei criou uma distinção entre um “nós”, ou seja, o católico que não possui dupla filiação religiosa e um “eles”, heréticos,

³⁰ Conforme analisamos no capítulo final desta tese, Teixeira o (2004, p. 289) apresenta que apesar do diálogo inter-religioso presente em alguns documentos conciliares, a igreja mantém viva a doutrina do caráter absoluto do cristianismo, não rompendo com a perspectiva “eclesiocêntrica”, pois só a igreja católica é o caminho necessário a salvação (Teixeira, 2004, p.290).

espíritas e umbandistas. Para Rojo (2004), existe uma distinção por meio de uma linha entre “nós” (interno) e o “eles” (externo) (Rojo, 2004, p.225).

De acordo com Bourdieu (2001), uma forma de luta quando o clero detém o monopólio de salvação consiste na oposição entre heresia e ortodoxia. A noção de heresia é utilizada para nomear os que passam a contestar o clero no campo religioso (Bourdieu, 2001, p.62). Ao colocar os cultos como o espiritismo como herético, Kloppenburg estava procurando exercer um poder de nomear uma realidade para o mesmo através de um discurso simbólico, que procurava explicar a formação da realidade. Lembrando, que a religião opera também no campo do simbólico (Bourdieu, 1999).

Quanto a noção de nomeação de realidade, Bourdieu (1999), argumenta que na disputa pelo monopólio de nomeação legítima, os agentes investem o capital simbólico que adquiriram ao longo de suas trajetórias e o poder que possuem sobre as diferentes taxionomias. Desta forma, existem dois extremos quando tentam impor sua visão das divisões do mundo social, ou seja, 1- *ideos logos*, pelo qual uma pessoa tenta impor seu poder de vista e por isso, corre o risco de conseguir lograr êxito na nomeação oficial; 2- *acto* de imposição simbólica que conta com a força do coletivo, pois é operada por um agente do Estado, que possui o monopólio da violência e do poder simbólico. Portanto, de um lado temos agentes particulares e do outro um agente que serve ao Estado (Bourdieu, 1999, p.146). Logo, esse poder simbólico precisa ser inculcado, estabelecendo assim um *habitus* para ser socialmente aceito.

Uma marca da escrita do Frei é a citação de passagens bíblicas e de documentos religiosos. Na nossa concepção, o Frei queria o retorno do status de privilégio do clero frente ao Estado, pois a todo momento colocava as religiões mediúnicas como um perigo à saúde pública e que deveriam ser combatidas pelo Estado, assim como faziam os discursos produzidos por médicos contra o espiritismo e contra as religiões afro-brasileiras, quando a acusavam de prática ilegal da medicina (Giumbelli, 1997; Montero, Sales e Teixeira, 2017, pp.425-426).

Ainda no artigo “*Contra a Heresia Espírita*”, Kloppenburg argumentou que:

Nossa heresia atual brasileira é o Espiritismo: do norte ao sul, na capital e nas capitais, em todas as cidades e aldeias, nas altas e baixas camadas sociais, entre intelectuais e ignorantes, nas fábricas e nos quarteis, em toda a parte vai penetrando, vai-se insinuando e instilando, aberta ou fingidamente (sic), conforme o ambiente e as pessoas, o veneno anticristão e pagão do espiritismo (Kloppenbug, 1952, p.86-87).

Todavia, na segunda parte do artigo ele também se preocupou em citar dados do censo de 1940 e 1950 que se constituíram enquanto uma grande preocupação ao abordar o crescimento das religiões mediúnicas.

O Censo de 1940 deu para o Distrito Federal 75.149 espíritas professos. Em 1950- apenas dez anos depois! - o número elevou-se a 123.775. Houve, portanto, em dez anos, apenas no Distrito Federal! - Um aumento de 48.626 espíritas professos. Isso, sem contar os inúmeros macumbeiros, umbandistas e quimbandistas que, quase todos, se consideram “bons católicos”, nem todos aqueles- e são muitíssimos! - que, sem querer ser espíritas, estão todavia infeccionados de ideias espíritas, frequentam sessões, vão aí buscar remédios, evocam os falecidos, pedem mensagens ou simpatizam com o Espiritismo ou tem por ele uma perigosa curiosidade (Kloppenburger, 1952, p.87).

Portanto, o Frei estava se valendo de um dado oficial, ou seja, de um dos primeiros censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)³¹, que incluía opções religiosas, além do catolicismo. O objetivo do Frei era demonstrar o crescimento das religiões mediúnicas, no Rio de Janeiro, que era distrito federal a época. Ele comparou os dados de 1940 com os de 1950, para apontar em seu discurso o crescimento do espiritismo, que envolvia também a quimbanda, a umbanda e os chamados “macumbeiros”, que além de possuírem uma dupla filiação religiosa, tinham uma “perigosa curiosidade” pelo espiritismo. Assim, podemos observar também o quanto qualquer menção ao sincretismo religioso incomodava Kloppenburger (Bahia, 2023; Nogueira e Bahia, 2023).

Devemos lembrar que a década de 1950, é um momento de importantes movimentos no campo do catolicismo brasileiro e no campo do espiritismo e da umbanda. No caso da umbanda, temos o crescimento da religião para outros estados do Brasil a partir de 1945 (Brown, 1985). No caso do espiritismo, temos o pacto áureo que concedeu a FEB o status de órgão superior do espiritismo brasileiro (Giumbelli, 1997). E no caso do catolicismo, 1950, o surgimento da CNBB, que procurou se constituir enquanto uma instituição de regulação e fortalecimento do catolicismo brasileiro. Tanto que umas das preocupações da CNBB ao surgir, era a “manutenção da tônica apologética a contra os comunistas e contra a presença de outros credos religiosos no território brasileiro (Azzi, 2008, p.611).

No artigo, o Frei citou o crescimento destas religiões e fez algumas alusões aos dados apresentados por Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas. Segundo Kloppenburger (1952):

Apenas em São João (diocese de Petrópolis) existem 27 centros espíritas oficialmente registrados e uns 360 não registrados, mas funcionando publicamente e mais outros 140 centros clandestinos- portanto *mais de quinhentos centros espíritas*, sem contar as inúmeras tendas de Macumba, frequentadas também por gente da alta sociedade e por pessoas em automóveis de chapa branca. Sobre o número dos terreiros de Macumba, em S. João de Meriti não obtive informações exatas. Mas no livro *Doutrina e Ritual de Umbanda*, (Rio, 1951), publicação que se diz “aprovada e adotada oficialmente pela Confederação Espírita Umbandista”, leio à pag.152: “Na área do

³¹ A partir do presente momento utilizaremos a sigla IBGE para nos referirmos a instituição em questão.

Distrito Federal e do Estado do Rio, contam-se cerca de 30.000 tendas, centros e terreiros” Trata-se no caso de tendas, centros e terreiros do Baixo Espiritismo (Umbanda, Quimbanda, Macumba). Permita o leitor que eu acentue mais uma vez: *trinta mil tendas, centros e terreiros* apenas do Baixo Espiritismo e apenas na área do Distrito Federal e do Estado do Rio! O número é redondo e aproximativo e pode mesmo ser um exagero para efeitos de propaganda. E’, todavia, inegável a proliferação verdadeiramente espantosa desses centros de superstição, leviandade, depravação, degradação moral e loucura, em que se misturam práticas fetichistas e ritos católicos, deuses africanos e santos nossos, doutrinas espíritas e ensinamentos cristãos (Kloppenburger, 1952, p.87).

Nesse trecho, podemos observar a preocupação do Frei com o crescimento das religiões mediúnicas, no caso espiritismo e umbanda, no campo religioso carioca, apesar da campanha ter uma dimensão nacional. Nota-se que ele citou Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas, por meio da obra *Doutrina e Ritual de Umbanda*, de 1951 para demonstrar o crescimento das ditas religiões mediúnicas no Rio de Janeiro. Assim como Paulo Barreto também chamado de João do Rio, ou talvez citando no livro: *As religiões do Rio*, o Frei observou que essas religiões também eram frequentadas por pessoas da elite que usavam carros com “chapa branca” (Rio, 1976). Mas colocou todas essas religiões em uma única categoria, ou seja, “centros espíritas”, não se preocupando em separar umbanda, quimbanda e espiritismo. Essa estratégia separaria um “nós” de um “eles”.

Mais uma vez, observamos que Kloppenburger utilizou a categoria “espíritas” para tratar todos os cultos mediúnicos. Assim notamos aqui a chamada estratégia predicativa de Roja (2004). Onde são criadas imagens simplificadoras “deles” que é o grupo tido como herético. O Frei também utilizou a categoria de “baixo espiritismo” que foi empregada durante muitos anos para criminalizar as diferentes umbandas e as demais religiões afro-brasileiras (Rojo, 2004, p.226; Giumbelli, 2010).

Interessante observar também, que Kloppenburger leu autores que escreviam sobre a umbanda e eram umbandistas, como no caso citado acima, mas os lia para colocar essas religiões como um perigo a essas populações. E na sua visão, os autores umbandistas falavam de forma exagerada do crescimento de suas religiões, ou seja, da umbanda. Sendo esses autores verdadeiros “charlatões”.

Mas, achamos válido ressaltar que entre o fim do século XIX e início do século XX, o espiritismo kardecista conseguiu, em meio ao um campo de lutas e tensões, se firmar por meio da Federação Espírita Brasileira (FEB), enquanto prática de culto, alargando os limites do que poderia ser consideração religião (Montero, Sales e Teixeira., 2017, p. 428). No Brasil, o aspecto religioso do kardecismo se tornou chave e central frente ao aspecto filosófico e científico, e esse processo contribui para sua legitimação (Camargo, 1973, p.162). Todavia, o

espiritismo kardecista foi colocado na categoria de “alto espiritismo”, conforme vimos acima (Montero, Sales e Teixeira, 2017, pp.429). Já “baixo espiritismo” teria surgido com o objetivo de traçar distinções que orientavam a repressão das religiões afro-brasileiras, pois essas categorias eram enquadradas como crimes contra a saúde pública no Código Penal de 1890 (Giumbelli, 2010, p.110; Birman, 1985).

Quanto a análise de dados do censo, feita por Kloppenbug, devemos lembrar que para alguns pesquisadores que analisaram o crescimento da umbanda e do espiritismo kardecista no Brasil, a expansão dessas religiões, principalmente a partir de 1950 estava ligada sobretudo a urbanização e a forma como essas práticas deram uma nova visão de mundo aos seus seguidores (Camargo, 1973, p.181; Ortiz, 1991). Camargo (1973), apontou que os censos de 1940, 1950 e 1960 já apresentam um declínio do catolicismo no Brasil e um crescimento dos pentecostais, espíritas-umbandistas, e dos sem religião (Camargo, 1973, p.24). Portanto, desde a década de 1940, ou seja, período da neocristandade, o catolicismo já vinha perdendo espaço no Brasil.

Por fim, em seu artigo sobre o espiritismo, o Frei fez uma crítica ao sincretismo religioso presente nas ditas religiões mediúnicas, que, segundo ele, misturariam “ritos católicos com deuses africanos e doutrinas espíritas”, que seriam o exemplo da degradação moral que essas religiões poderiam oferecer alto espiritismo. Kloppenbug também se incomodava com a presença pública destas religiões na imprensa.

Na terceira parte do artigo “*As linhas gerais da doutrina espírita*” o Frei destacou as ditas linhas do espiritismo no Brasil. Ele as dividiu em duas, a primeira delas seguidora de Alan Kardec, que seria o “espiritismo kardecista”, ligado a teoria da reencarnação, sobre o qual Kloppenbug pouco abordou no artigo e a segunda seria o “espiritismo de umbanda”, sobre o qual ele discorreu ao longo de três páginas. Na concepção do Frei, o espiritismo de umbanda seria uma corrente nova, naquele período, ainda em desenvolvimento. Kloppenbug argumentou que a “maioria dos umbandistas não saberia dizer exatamente o que crê e quais são os princípios fundamentais de sua doutrina” (Kloppenbug, 1952, p.92). Mas que já existiriam tentativas de “codificação”. Essas se dariam com os autores como Emanuel Zespo³², no livro *Codificação da Lei de Umbanda*, publicado em 1951 no Rio e Lourenço Braga³³, Oliveira

³² Não encontramos muitas informações sobre o autor em questão, sabemos que o mesmo escreveu as seguintes obras sobre umbanda: O que é umbanda, Banhos de descargas e amacis, 777 pontos cantados e riscados de umbanda.

³³ Segundo Alexandre Culmino (2020), Lourenço Braga é um dos primeiros e mais influentes autores de Umbanda. Publicou “Umbanda e Quimbanda” em 1942, também apresentou no Primeiro Congresso de Umbanda – 1941 Disponível em: <https://www.facebook.com/colégiopenabranca/posts/3244879735623454/>. Consultado em: 09/01/2023.

Magno³⁴, Silvio Pereira Maciel³⁵, entre outros. Devemos lembrar que na década de 1950, começaram a ser publicados muitas obras literárias e doutrinárias relacionadas a umbanda, visto que esse é um momento de crescimento da religião (Camargo, 1961).

Segundo o Frei, Zespo colocava a umbanda como uma religião nacional (Kloppenburger, 1952, p.92). Mas todos esses autores, seriam “fracos” na visão do Frei, pois não conheceriam “nem mesmo as regras elementares da gramática” (Kloppenburger, 1952, p.92).

Assim, acreditamos que quando a umbanda se colocou enquanto uma religião brasileira, ela incomodou e muito catolicismo, visto que ele queria se constituir enquanto detentor e formador da identidade nacional. Segundo Isaia (1998), durante o século XX, a hierarquia católica persistia em uma forma de discurso que, ao mesmo tempo, condenava a laicização acelerada do século XX e buscava ser reconhecida como verdadeira construtora da identidade nacional (Isaia, 1998, p.30). Sem contar o fato de que os discursos de Kloppenburger eram carregados de racismo no qual o clero, em sua maioria, branco e europeu ocuparia um status superior frente as religiões mediúnicas, principalmente em relação a umbanda e a sua presença negra, como no caso de Tancredo, que foi criticado em vários artigos e livros de Kloppenburger. Portanto, a umbanda restava o lugar de “heresia” frente ao conceito oficial e não questionado de “religião” ocupado pela igreja.

O Frei sustentou que “*O Espiritismo de Umbanda*” seria um grosseiro sincretismo de religiões africanas, liturgia católica, culto ameríndio, práticas espíritas e Indus” (Kloppenburger, 1952, p.92). Para Isaia (1998), na obra do Frei, o português é visto como um civilizador, “arrancando negros, índios e mestiços da barbárie e legando os princípios soteriológicos da verdade revelada” (Isaia, 1998, p.31).

Ainda, no artigo “*Contra Heresia Espírita*”, Kloppenburger também apresentou as diferenças rituais entre o espiritismo kardecista e o espiritismo de umbanda

Em sua doutrina concordam os umbandistas com os kardecistas em contestar a inspiração divina da Bíblia, a divindade de Cristo, a existência do inferno, o valor dos sacramentos, a fundação divina da Igreja, o pecado original, a graça, o sobrenatural, etc. Afirma também a necessidade da reencarnação, a comunicação normal com o mundo espiritual por meio de médiuns, etc. Contra os kardecistas, eles sustentam a existência de espíritos diversos das almas humanas, reclamam a necessidade de ritos sacros externos, etc. (Kloppenburger, 1952, p.92-93).

³⁴ Não encontramos maiores informações sobre o autor em questão.

³⁵ Não encontramos maiores informações sobre o autor em questão.

Observaremos ao longo do terceiro capítulo, quando analisamos as respostas de Tancredo a campanha e ao bispo Jaime Câmara, que nem todos os setores da umbanda queriam ser vistos com proximidade do catolicismo e, se quer, em relação ao espiritismo kardecista.

É interessante observar que a nomenclatura “espiritismo de umbanda”, era utilizada pelos umbandistas da linha branca de umbanda, criada por Zélio de Moraes, que se aproximavam do espiritismo kardecista e que buscaram destituir o culto ao máximo de simbologias afro-religiosas, colocando ao longo do *Primeiro Congresso de Umbanda, organizado pela Federação Espírita de Umbanda*, em 1941, a umbanda, enquanto uma religião que não teria origem no continente africano, mas sim em antigas filosofias orientais, sendo a origem da umbanda no continente da Lemúria³⁶ (Nogueira, 2022; Brown, 1985).

Por fim, Kloppenburg conclui que:

Para combater o Espiritismo, não precisamos de esperar por uma condenação oficial da parte do Magistério Eclesiástico: O Espiritismo já está condenado muitíssimas vezes! A Doutrina Espírita é evidentemente herética! É anticristã pela base. É simplesmente pagã. A melhor arma para combater o espiritismo é sua própria doutrina. Com as obras de Allan Kardec e de outros maiores dos doutrinadores espíritas em mão, é fácil mostrar ao povo, ludibriado pela traiçoeira propaganda espírita, que o Espiritismo não é cristão, que o católico não pode ser espírita. Basta mostrar a verdadeira doutrina deles e desmascarar a desleal propaganda que eles fazem entre o nosso bom povo (Kloppenbug, 1952, p.93-94).

Portanto, na concepção tanto o espiritismo kardecista, quanto o espiritismo de umbanda seriam uma prática pecaminosa e herética. A necessidade de se combater o espiritismo seria de tal modo que nem se precisaria de uma autorização oficial do Vaticano, sendo o espiritismo anticristão. Assim, seria necessário esclarecer aos católicos sobre os perigos do “espiritismo”.

Para nós, o clero não queria perder sua primazia sobre o campo religioso brasileiro, eliminando toda a forma de concorrência e o Frei sabia disso. Portanto, espiritismo, umbanda e catolicismo não poderiam conviver na sociedade brasileira na visão da hierarquia católica. Desta forma, a grande questão desse artigo é criticar a dupla filiação entre católicos e espíritas e argumentar sobre a necessidade de um combate ao espiritismo e ao chamado “espiritismo de umbanda”, o Frei ele estava lançando as bases para uma campanha contra as religiões mediúnicas no Brasil e já atacando a umbanda. Tanto que ele alertou sobre o crescimento destas religiões, o perigo da dupla filiação religiosa, a heresia do espiritismo kardecista e do espiritismo de umbanda.

³⁶ Ao longo do próximo capítulo analisaremos melhor essa questão ao discutirmos as atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda.

Um desses muitos exemplos, quanto a questão da filiação religiosa, que incomodavam a hierarquia católica, era que pessoas de vários credos religiosos, dentre eles, o catolicismo, iam a praia para saldar Iemanjá no dia 31 de dezembro, no Rio de Janeiro. Ou seja, a presença pública da umbanda incomodava e muito o discurso católico (Bahia, 2023, p.98).

Assim, o frei Kloppenburg argumentava sobre a necessidade de uma campanha contra o espiritismo, “devemos fazer uma ofensiva geral direta contra o espiritismo” ou talvez espiritismos (Kloppenbug, 1952, p.107).

Em setembro de 1953, Kloppenburg publicou na seção de *comunicações da REB*, o texto: “*Começa a Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*”, uma notícia na qual afirmava que teria se iniciado a campanha. A comunicação transmitiu um comunicado do Secretariado Geral da Conferência Nacional dos Bispos para o Frei, a carta teria sido escrita por Dom Helder Câmara. Segundo o documento:

Rio de Janeiro, 4 de setembro de 1953. Prezado Amigo Frei Boaventura Kloppenburg, O.F.M- A Exma. Nunciatura Apostólica confiou ao Secretariado Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil a honrosa e agradável incumbência de transmitir a V. Revma., em nome da Secretária de Estado de Sua Santidade e da S. Congregação do S. Ofício, aplausos à sua campanha contra a heresia espírita, conduzida com segurança doutrinária, espírito de fé e zelo pelas almas. Apraz-me também informá-lo que na 1ª Reunião Ordinária da CNBB, o Exmo. Episcopado adotou, oficialmente uma Campanha Nacional contra a heresia espírita, em grande parte firmada nas sugestões números dos artigos de V. Rema, publicados na Revista Eclesiástica Brasileira. Permita ainda que aproveite o ensejo para convidar V. Revma. em nome do Exmo. D. Vicente Scherer, presidente do Secretariado Nacional da Defesa da Fé e Moral, para chefiar a Seção Anti-espírita desse Secretariado. Por todos esses motivos, Deus há de multiplicar Suas melhores bênçãos sobre V. Revma. Helder Câmara, Secretário Geral (Kloppenbug, 1953, p.655).

Portanto, nesta carta vemos a recém-criada CNBB delegando a função para Kloppenburg tornar-se o chefe da campanha anti-espiritismo pelo lado católico. Observamos também que no documento são reconhecidos os escritos do Frei sobre o espiritismo, prática que é colocada no mesmo texto como “um câncer nacional” (Kloppenbug, 1953, p.655). Ainda, no mesmo documento Kloppenburg agradeceu a função, mas pediu apoio por parte do clero para que a campanha conseguisse lograr seu êxito. “Ou a campanha se fará com a ajuda de todo o clero, dos vigários, dos missionários populares e de todos quantos trabalham no sagrado ministério ou a campanha não se fará” (Kloppenbug, 1953, p.656). O objetivo final dela seria acabar com a dupla filiação religiosa, ou seja, o católico-espírita, que tanto incomodavam o Frei e um catolicismo que perdia espaço nos censos oficiais (Camargo, 1973). A seguir, no artigo, Kloppenburg apontou 15 medidas a serem tomadas ao longo da campanha.

Esquemas de pregações sobre a heresia espírita; 2) material sobre o Espiritismo para os cursos de formação doutrinária previstos para catequistas e participantes do apostado dos leigos; 3) Refutação das acusações mais gerais que os espíritas movem contra a Igreja; 4) Um capítulo especial sobre o Espiritismo a ser acrescentado aos textos de catecismo; 5) Projeto de juramento anti-espírita a ser exigido dos membros das Associações Religiosas; 6) Medidas concretas sobre a bênção dos enfermos (talvez em dia certo do mês); 7) Esclarecimento sobre o pecado de magia, as superstições e o sentido dos sacramentais; 8) Versão portuguesa do Ritual Romano, para se poder administrar em língua vernácula os sacramentais e alguns sacramentos; 9) Indicações sobre os meios práticos de levar o povo a rezar e cantar como nos tempos apostólicos; 10) Sugestões concretas sobre o modo de aproveitar o Dia de Finados e as Missas de defuntos, para instrução sobre vida e morte eterna; 11) Estudo documentado sobre o modo como os espíritas violam o art. 284 do Código Penal Brasileiro; 12) Folhetos de divulgação, entre o povo, sobre a inutilidade e proibição de evocar os mortos; 13) Modelos de folhetos, folhas avulsas, cartazes, dísticos, a serem difundidos amplamente por todo o país, informando que é impossível ser, ao mesmo tempo, católico e espírita; 14) Programas de rádio e de alto-falante com material variado que vá desde o simples slogan às mesas redondas ou sketches sobre o Espiritismo. 15) Artigos, sueltos e noticiários para jornais, católicos ou não. (Kloppenburger, 1953, p.657).

Assim, em dezembro de 1953, temos a publicação do artigo “*Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*” publicado por Kloppenburger na REB, ainda, na época do artigo ele era professor de teologia dogmática no Convento Franciscano de Petrópolis. No início do artigo, ele argumentou sobre o fato de ter apontado desde o artigo “*Contra Heresia Espírita*”, a necessidade de uma campanha contra o espiritismo.

Felizmente e graças a Deus já é perfeitamente supérfluo o prometido artigo. Já temos coisa muito melhor. O próprio Episcopado Nacional, através da providencial Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), logo na sua primeira reunião ordinária em Belém do Pará, nos dias 12 a 19 de agosto do corrente ano, conhecendo bem a realidade da nossa situação religiosa, julgou necessário tomar, como primeira questão a estudar, o problema criado pela expansão espírita nos nossos meios católicos. Declara que, no momento, o Espiritismo “o mais perigoso” dos desvios doutrinários que ameaçam a fé católica do povo brasileiro. Reconhece a urgente necessidade de tomar uma atitude enérgica, clara e insofismável. Tornado, por isso, a denunciar o Espiritismo como verdadeira heresia, promulgado ao mesmo tempo um plano concreto e minucioso de defesa contra a insolente ofensiva dos propagandistas da herética doutrina dos “espíritos”. E para que fosse realmente executado o traçado plano, criou um Secretariado Nacional de Defesa da Fé e da Moral “para como diz o texto, a rápida e eficiente concretização do plano nacional de combate ao Espiritismo” (Kloppenburger, 1953, p.838-839).

Desta forma, Kloppenburger conseguiu isso, pois em 1953 foi organizada a “*Campanha de Esclarecimento aos Católicos*” pela CNBB que elegeu o espiritismo como o maior inimigo do catolicismo (Negrão, 1996, p.83). Portanto, o catolicismo passou a notar a perda sua hegemonia em risco com as novas religiões que cresciam no Brasil. A resposta do clero se deu com o lançamento da campanha e com a criação da “Seção Anti-Espírita”, do Secretariado Nacional da Defesa da Fé e da Moral, do qual o Frei tornou-se diretor (Ortiz, 1991, p.205). A

atuação do Frei na campanha deu-se de forma tão intensa, que segundo Negrão (1996, p.84), ele teria sido instruído pelo Cardeal Dom Helder de pesquisar junto aos centros e terreiros, pois tinha recibo em 1956 por parte do Bispo, permissão para fazer visitas a esses espaços, mas sem as vestes religiosas (Negrão, 1996, p.84)

Lembrando que Kloppenburg escreveu textos sobre umbanda, maçonaria, espiritismo e protestantismo, sendo todas essas práticas vistas como um perigo a hegemonia católica. Segundo Costa (2002), a partir de 1889, o catolicismo não era mais uma religião de Estado, ademais, o espiritismo encontrava adesão entre diferentes classes sociais e era visto como religião por esses grupos. Assim, o clero investiu em tentar impedir o contato dos seus fiéis com o espiritismo e a preocupação com esta doutrina já era vista pelo clero desde o século XIX. (Costa, 2002, p.46-47).

Quanto a umbanda, o clero agiu de forma parecida, não reconhecendo seu status enquanto religião e o colocando na categoria de “heresia”. No ano de 1964, a umbanda entraria para o censo como religião, porém seu reconhecimento oficial como só ocorreria no ano de 1988, conforme vimos acima (Negrão, 1996). E no ano de 2012, o dia 15 de novembro foi reconhecido enquanto dia nacional da umbanda, contribuindo para o “mito de origem” da umbanda branca ligado a Zélio de Moraes (Isaia, 2015; Negrão, 1996, Montero, Sales e Teixeira, 2017). Todavia, existia uma grande preocupação da igreja e dos clérigos com a dupla filiação religiosa, principalmente em um contexto de expansão da umbanda que se deu a partir de 1950 (Nogueira, 2022).

Ainda segundo o texto sobre a campanha de Kloppenburg, a cruzada religião não seria nenhuma declaração de guerra e perseguição aos espíritas, nem tinha a intenção de tirar a liberdade religiosa da população. O que não é perceptível na prática, principalmente quando lemos os artigos do Frei e os textos de Dom Jaime, na qual eles pediam uma intervenção do Estado contra a umbanda.

O que os Bispos- “constituídos pelo Espírito Santo para reger a Igreja de Deus” (At 20,18) - decidiram, foi apenas esclarecer os católicos pelos quais são responsáveis, que o Espiritismo, como doutrina e prática, é inconciliável com os ensinamentos pregados por Cristo e que, por conseguinte, ninguém pode ser católico e espírita ao mesmo tempo (Kloppenburg, 1953,p.841).

Nesse trecho, observamos que o Frei buscou legitimar a campanha pela via da educação e do esclarecimento aos católicos que não deveriam ser espíritas e católicos ao mesmo tempo (Bahia, 2023). Portanto, em sua estratégia discursiva o principal objetivo da campanha era esclarecer aos fiéis católicos sobre o “perigo” do espiritismo, e este fato tem muita relação com

a ideia de neocristandade, pois o clero queria voltar a ter um importante papel na sociedade brasileira. Assim, ela queria colocar-se no mundo, mas rejeitando os “ismos”, que incluíam o protestantismo, espiritismo, comunismo (Sampaio, 2007, p.47). Desta forma, aqui o Frei católico estaria utilizando a estratégia da legitimação de seus discursos e de suas ações (Rojo, 2004, p.225).

Ainda, no artigo, observamos uma referência do Frei a laicidade do Estado Brasileiro, pois Kloppenburg argumentou que pela Constituição os espíritas poderiam continuar sendo espíritas, mas que não deveriam influenciar os católicos de que “cristianismo e espiritismo ensinam a mesma coisa e que todo mundo pode ser católico e praticar evocação dos mortos” (Kloppenbug, 1953, p.841).

Devemos lembrar que um dos maiores pontos de discordância entre espíritas e católicos e umbandistas se dava com o princípio da reencarnação e da possessão espiritual (Costa, 2001, p.100). Quanto a reencarnação, Costa (2001, p.101), afirma que o maior ponto de discordância entre espíritas kardecistas e católicos era o princípio da *reencarnação* e a pregação católica da vida única com a ressurreição dos mortos apenas no juízo final (Costa, 2001, p.101).

Além disso, temos com uma das maiores preocupações do Frei, conforme vimos acima, a tentativa de os espíritas de representarem o cristianismo e serem vistos pelos católicos como uma forma de cristianismo (Costa, 2001, p.101).

Os espíritas kardecistas, baseados em Allan Kardec apegados ao princípio “paligenésio” negam os dogmas católicos de céu, inferno, juízo final e ressurreição (Costa, 2001, p.101). Este foi um ponto de debate e uma preocupação entre os padres católicos, pois para Kardec as muitas existências explicariam coisas que o catolicismo não conseguiria explicar (Costa, 2001, p.102). Assim, este fato gerou um grande debate entre espíritas e católicos no Brasil, os católicos buscaram anular a ideia de reencarnação com a doutrina do pecado original e da graça, os espíritas rebateram tais críticas procurando esclarecer e defender a doutrina da reencarnação (Costa, 2001, p.102).

E conforme pudemos observar, esse debate influenciou o frei Kloppenburg. Ele chegou a citar no artigo sobre a campanha, que baseados na Constituição e na liberdade, os católicos estavam recorrendo ao seu direito de defesa e estariam se defendendo e não atacando os espíritas, mas que seria necessário acabar com a confusão de católico-espírita (Kloppenbug, 1953, p.841). Só que essa defesa passava pelo ataque do diferente, que aqui eram a umbanda e os credos não católicos do Brasil.

Assim, os dirigentes católicos se esforçaram para dificultar a expansão de novos concorrentes religiosos no Brasil até o fim da década de 1950 (Mariano, 2011, p.247). Na visão

de Mariano (2011), no Brasil temos uma “quase laicidade”, visto que nunca tivemos uma separação entre Igreja e Estado de fato, e privatização do religioso, assim como nunca tivemos uma exclusão entre religião e política. Sendo assim, a laicidade não é um valor central na cultura brasileira, mas uma referência para os poderes públicos e suas autoridades quando se referem a diferentes casos em que grupos religiosos e laicos se opõem (Mariano, 2011, p.254).

A seguir no artigo referente à campanha, o Frei apresentou 10 pontos que colocariam o espiritismo como um perigo para a sociedade e que seriam aprovados pelo clero católico. O primeiro ponto abordou que o espiritismo seria o mais perigoso desvio doutrinário para a natural religiosidade do povo brasileiro. O Frei também escreveu sobre outros desvios que seriam perigosos como o “protestantismo”, que não deveria ser subestimado, o “comunismo”, que seria um perigo internacional, a “maçonaria”, que procuraria levantar suas sete cabeças, o “divórcio”, o indiferentismo, que arrastaria inúmeras almas e o liberalismo religioso. O segundo ponto seria que o espiritismo negaria todas as verdades católicas. O terceiro ponto seria a propaganda espírita que apresentaria a doutrina cristã como igual a doutrina espírita, esta causaria confusão religiosa de maneira proposital.

O ponto quatro abordaria que o espiritismo seria o conjunto de todas as superstições e astúcias da incredulidade moderna, visto que a prática de evocação dos mortos praticada pelo espiritismo, seria a continuação da magia e da necromancia de tempos atrás. Tendo apenas os nomes mudado, pois passariam a se chamar de “espiritismo”, “macumba” e “umbanda”, o que antes era chamado de “necromancia” e “magia”, o “mago” ou “feiticeiro” passou a se chamar médium, pai de santo, babalaô ou cavalo, o transe antes se chamava furor sacro, centros terreiros e tendas espíritas eram antes oráculos, cavernas, hoje se evocariam espíritos, orixás e exus, antes eram “genius” ou “numes”, mas o fim disso tudo seria a arte de evocar os mortos para saber deles alguma coisa. Nesse ponto é interessante destacarmos a confusão entre “espiritismo” e “umbanda”, que é citada pelo Frei como uma coisa só. O ponto cinco abordou que os espíritas, segundo a campanha, deveriam ser tratados tanto no foro interno, como no externo como hereges, e para isso, o Frei recorre ao direito canônico. O ponto seis apontou que não poderiam receber os sacramentos, sem antes se converterem ao catolicismo. O ponto sete apresentou que toda e qualquer participação nas sessões espíritas seria proibida. O ponto oito apresentou a proibição de leitura de todos os jornais, livros e escritos espíritas, neste ponto, são citados a revista Reformador e a FEB como grandes difusoras da doutrina espírita. O ponto nove apresentou a necessidade de uma orientação sobre o mal intrínseco do espiritismo. Por fim, o ponto dez apresentaria a necessidade de arrancar a máscara cristã do espiritismo. (Kloppenburg, 1953, pp.842-847).

Por conseguinte, Kloppenburg (1953), citou algumas medidas a serem adotadas contra o espiritismo, que teriam sido aprovadas pelos bispos católicos reunidos em Belém e que deveriam ser adotadas na campanha. Assim, são destacadas 10 medidas, as quais vamos comentar brevemente.

A primeira delas seria a de pregações frequentes sobre a heresia espírita, pois a ignorância em que o povo viveria não permitiria ver o espiritismo e o perigo que ele representava. O Frei citou que o Secretariado Nacional de Defesa da Fé e da Moral teria sugerido esquemas de pregações sobre a heresia espírita e que estariam sendo publicado na editora *Vozes* duas brochuras, que seriam um “*Material para Instruções Sobre a Heresia Espírita*”, contendo o primeiro material para vinte instruções e o segundo para vinte e cinco, sendo o material utilizado por padres, pregadores e catequistas (Kloppenburg, 1953, pp.848-852).

Portanto, existia o interesse em se combater de forma mais sistemática o espiritismo. A segunda medida, a ser tomada, seria a formação doutrinária e segura aos catequistas e aos militantes da Ação Católica e membros das Associações Religiosas, para que os adeptos se tornassem capazes de refutar o que os espíritas faziam contra a igreja. A terceira medida seria exigir de todos os membros das Associações Religiosas um juramento “antiespírita”. Para isso, teria sido criado um formulário de profissão da fé contra o Espiritismo, que poderia ser adquirido em folheto, além disso, deveria ser criado um curso contra a heresia espírita, valendo-se do material de instrução. A quarta medida seria a intensificação da instrução religiosa, onde os católicos deveriam ser esclarecidos sobre o pecado da magia e o real sentido dos sacramentos. Na visão do Frei, o povo brasileiro seria ignorante e supersticioso, sendo esse processo se degenerado com a devoção de santos populares, como São Jorge, São Cosme e Damião, São Sebastião e Santo Antônio, ou seja, santos que faziam parte do sincretismo. O Frei apontou também que o chamado “espiritismo de umbanda”, faria a identificação de santos populares com divindades pagãs, referenciando-as com orixás. A quinta medida seria o aproveitamento das devoções populares para instruir o povo e proibição nas festas de santo de tudo que pudesse remeter ao espiritismo. A sexta medida seria o critério e a moderação na venda e benção de estatuas e quadros que se remeterem aos santos católicos, com especial atenção, para São Jorge, São Cosme e Damião, pois imagens católicas benzidas estariam presentes em altares da umbanda e de quimbanda (Kloppenburg, 1953, pp.848-852).

A sétima medida seria o incremento à devoção ao Divino espírito Santo, ao Senhor Bom Jesus, a Nossa Senhora, aos anjos e às almas do purgatório, que serviriam como um antídoto ao florescimento das superstições espíritas. A oitava medida seria a farta utilização das bênçãos e

demais sacramentos em contraposição aos passes do espiritismo. A nona medida seria esclarecer aos católicos sobre as penalidades para os que contribuíram com dinheiro ou trabalho para as obras heréticas do espiritismo. E a décima e última medida seria levar aos católicos a impossibilidade de ser católico e espírita ao mesmo tempo (Kloppeburg, 1953, pp.848-852).

Portanto, neste artigo o Frei buscou apresentar a campanha, seus objetivos e seus métodos para conseguir combater os espiritismos, isto é, tanto espiritismo kardecista, tanto o espiritismo de umbanda, que também englobaria a umbanda, além de a maçonaria, a quimbanda e também as demais concorrentes do campo religioso brasileiro como o protestantismo. Lembrando, que a terminologia de “espiritismo de umbanda” foi utilizada pela Federação Espírita de Umbanda, fundada por Zélio de Moraes em 1939, ao longo do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, de 1941 que analisaremos ao longo do próximo capítulo. Esse epíteto tinha como objetivo aproximar o espiritismo kardecista da chamada umbanda branca, ou seja, uma concepção “embraquecida” de umbanda e destituída de simbologias afro-religiosas (Nogueira, 2022).

Contudo, em 1954, observamos que o Frei publicou em junho daquele ano um primeiro artigo dedicado inteiramente a umbanda. E foi justamente nesse período que os umbandistas começaram a responder ao clero até pelo menos 1959. O artigo recebeu o nome de: “*O Espiritismo de Umbanda*”. Neste artigo ele procurou destacar a penetração do espiritismo de umbanda nas ditas classes mais cultas e ricas da sociedade, inclusive, existiriam no relato do Frei, “chefes de terreiro que em sua maioria eram “brancos” (Kloppenburger, 1954, p. 305). Esse relato em parte se pareceu com o espanto de João de Rio ao ver a penetração das religiões afro-brasileiras nas classes mais abastadas, quando o autor cita que:

Vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas e notas aos gritos dos negros malcriados que bradavam (Rio, 1976, p.13).

Mas, voltando ao artigo, o Frei demonstrou a preocupação com a incapacidade em termos de educação religiosa e o desconhecimento por parte de padres sobre o que seria a umbanda. Segundo ele, existiam dezenas de paróquias nas quais os vigários se quer sabiam o que era a umbanda, não reconhecendo as ditas heresias modernas (Kloppenburger, 1954, p. 305). O artigo é dividido em 5 partes. Na primeira delas o Frei discutiu o que é umbanda; na segunda ele destacou a doutrina da umbanda; no terceiro abordou a relação entre orixás da umbanda e

santos católicos; no quarto ponto é apresentado a relação entre os exus da umbanda e o culto ao demônio; no último tópico o Frei abordou as outras práticas da umbanda.

Portanto, na primeira parte do texto Kloppenburg tentou desconstruir a umbanda, afirmando que nem mesmo entre os adeptos da religião existia uma clareza sobre o que de fato seria a umbanda.

Vários deles tentaram escrever sobre o assunto. Temos diante de nós uns vinte livros, números jornais e revistas. Todos eles se apresentam com o nome de Umbanda. **Mas há muita diversidade e desavença entre eles. Não há união: lutam entre si: a Confederação Espírita Umbandista (dirigida por Byron Torres de Freitas e Tancredo da Silva Pinto), a União Espírita de Umbanda (sob as ordens do Dr. Jayme Madruga), a Fraternidade Eclética Espiritualista Universal (chefiada pelo Sr. Oceano de Sá, que se persuadiu de ser o mestre João Batista reencarnado, pelo que se denomina “Mestre Yokaanan”), a União dos Espíritos de Umbanda (comandada talvez por Lourenço Braga ou Manuel L. Barbosa) e outras agremiações mais. Uns querem voltar ao mais puro africanismo; outros rejeitam energeticamente todos os elementos africanos; outros propugnam um sincretismo religioso absoluto e indefinível, mas outros pretendem ter encontrado a mais pura Umbanda nas religiões antigas da Índia;** nem falta quem declare que “o livro fundamental da Umbanda é a Bíblia”, com o antigo e novo Testamento tal como estão escritos, não se admitindo interpretações simbólicas: aceitar ou recusar *in totum* o que está escrito, eis a pedra de toque do cristão umbandista”. Aliás, todos eles fazem questão de ser “cristãos”, inclusive aqueles que foram buscar suas doutrinas e seus ritos na África ou na Índia. E todos, unanimemente se dizem “espíritos”. É esta a razão por que a Umbanda é constantemente atacada pelos espíritos kardecistas, que querem reservar exclusivamente para si o termo criado por Allan Kardec (Kloppenburg, 1954, p. 306, grifo nosso).

Neste ponto, podemos observar que Kloppenburg estava lendo a literatura umbandista do período, pois ele citou as disputas entre as diferentes federações de umbanda por uma origem da religião, que teriam se dado no campo da imprensa e na literatura doutrinária, como entre a umbanda omolocô defendida pela Confederação Espírita Umbandista de Tancredo da Silva Pinto, que defendia uma origem africana para a umbanda e a União Espírita de Umbanda do Brasil, que durante o Primeiro Congresso de Umbanda defendeu uma origem destituída de simbologias afro-religiosas para a umbanda, e tempos depois, defenderia uma origem nacional para a religião (Nogueira, 2022). O Frei também estava atento para a questão do *continuum mediúnico*, ou seja, a aproximação de alguns segmentos da umbanda de pontos do kardecismo (Camargo, 1961).

Kloppenburg (1954), também apresentou a crescente quantidade de livros umbandistas. E isso de fato ocorreu no período, pois, segundo Camargo (1961), quando realizou sua pesquisa sobre o *continuum mediúnico* em São Paulo, existia uma produção literária robusta sobre a

religião naquele estado, ademais cerca de 400 livros sobre umbanda³⁷ 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 palavra escrita (Camargo, 1961, p. 42). Desta forma, 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.

Sendo assim, a umbanda estava em grande expansão, tanto no espaço público, como na imprensa, assim como na literatura doutrinária e isso preocupava o Frei. Ou seja, as pessoas estavam tendo contato e lendo textos sobre a umbanda. Outra questão observada por Kloppenburg (1954), deu-se em torno das disputas entre umbandistas e kardecistas pelo termo “espírita”. Na visão do Frei esta aproximação seria correta, pois “eles não apenas creem nas manifestações dos Espíritos, mas também praticam sua evocação e até aceitam a doutrina ou filosofia kardecista da reencarnação com todas as suas numerosas consequências” (Kloppenburg, 1954, p. 307).

Cabe lembrar que, os espíritas kardecistas foram críticos a essa aproximação entre espiritismo e umbanda (Giumbelli, 2006, p.111). Na concepção do autor ao se institucionalizarem os umbandistas procuraram manter o epíteto “espírita” (Giumbelli, 2006, p.111). Na busca por um embranquecimento da umbanda alguns segmentos como o de Zélio de Moraes, representados pela União Espírita de Umbanda do Brasil, procuraram manter uma aproximação com o espiritismo kardecista, legando qualquer relação com a África ao esquecimento. Camargo (1961), apresenta que na teoria do *continuum*, apesar do protesto de inúmeros kardecistas, a expressão “espírita” também acaba cobrindo os umbandistas (Camargo, 1961, p.14). Todavia, conforme veremos, ao longo do capítulo 3, Tancredo da Silva Pinto procurou traçar uma aproximação entre a igreja católica e o espiritismo kardecista, procurando manter a sua concepção umbanda afastada das duas noções, mesmo utilizando a terminologia espírita no nome de sua confederação de umbanda (Pinto e Freitas, 1955).

³⁷ 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).

Quanto a ideia de reencarnação, conforme vimos com Costa (2001), a doutrina da reencarnação foi um grande ponto de discordância entre espíritas kardecistas e católicos. Mas no caso em questão, Kloppenburg parece retomar essa discussão para atacar a umbanda, buscando colocar as duas religiões como um perigo ao catolicismo e aos seus fiéis.

Segundo Isaia (1999), essa foi uma estratégia de legitimação da umbanda, que teria sido tentada por conta da ditadura varguista, ver com bons olhos o espiritismo kardecista. Assim, esses umbandistas queriam, assim como ocorreu com o espiritismo, reconhecimento e legitimidade 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). Cabe lembrar também, que Zélio de Moraes e os fundadores da União Espírita de Umbanda do Brasil eram antigos adeptos do espiritismo.

A seguir no artigo Kloppenburg (1954), apresentou as origens da umbanda e para isto citou duas conclusões do Primeiro Congresso de Umbanda de 1941, segundo ele

Quanto a origem e ao significado do nome “Umbanda” não há unanimidade. A tendência geral é de não admitir que seja de origem africana. O Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em outubro de 1941, tinha a manifesta preocupação de mostrar que a Umbanda é de origem antiquíssima, vem dos hindus e é contemporânea dos Vedas, e que depois passou à África, donde veio para o Brasil (Kloppenbug, 1954, p. 308).

A partir disso, acreditamos que o Frei utilizou esses argumentos para apresentar que a umbanda teria tido origem em antigas filosofias orientais. Por conseguinte, Kloppenburg utilizou Aluizio Fontenele³⁸, autor umbandista, que, segundo o Frei, apresentava a umbanda enquanto tendo uma origem na Bíblia, na língua “Palli”, que em hebraico significaria “Na Luz de Deus ou Luz Divina” (Kloppenbug, 1954, p. 308).

Durante a pesquisa, nós conseguimos encontrar o livro de Aluizio Fontenele citado pelo Frei, trata-se da obra “*A umbanda através dos séculos*”, publicada pela editora espiritualista, em 1952, de fato na obra o autor (figura 5), argumenta que:

³⁸ Não encontramos maiores informações sobre o autor em questão.

Figura 5 - Aluizio Fontenele



Fonte: *A umbanda através dos séculos*, 1952, p.2

A palavra UMBANDA significa: NA LUZ DE DEUS, ou ainda etimologicamente falando: LUZ DIVINA. Na luz de Deus é um termo por mim concedido por analogia, uma vez que Luz DIVINA é a tradução correta da palavra UMBANDA, compilada do original em PALLI (Fontenele, 1952, p.20).

Mas para desconstruir tais autores, o Frei utilizou Arthur Ramos (1940), em *O negro Brasileiro*. Lembrando que no livro de Arthur Ramos, que é um dos primeiros autores a fazer referência ao termo “embanda” (1940), 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 “quimbanda³⁹” (Ramos, 1940, p.114).

A partir disso, Kloppenburg (1954), argumentou que para alguns umbandistas, como Lourenço Braga⁴⁰, no livro *Umbanda e Quimbanda* de 1948, que a palavra umbanda

³⁹ Para mais informação sobre “quimbanda” ver Leistner (2014).

⁴⁰ Importante autor e defensor da linha branca de umbanda, autor da obra *As 7 linhas de umbanda*. Segundo Cumino (2020), Lourenço Braga é um dos primeiros e mais influentes autores de Umbanda. Publicou “Umbanda e Quimbanda” em 1942, também apresentou no Primeiro Congresso de Umbanda - 1941. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CGVKwI-nL9g/>. Consultado em: 19/04/2023.

significaria “fazer magia por intermédio das forças invisíveis, baseada nas forças astrais, com rituais, preceitos, sinais cabalísticos, cânticos e outros elementos, como água, o fogo a fumaça, as bebidas, as comidas, os animais, apetrechos apropriados, etc”. (Kloppenburg, 1954, p. 309). Desta forma, segundo o Kloppenburg, os próprios umbandistas se aproximariam da ideia de umbanda enquanto um fazer magia ou invocar os mortos, que para ele, era visto como sinal de heresia. Portanto, ele se apropria desses autores, em seu discurso, e os interpretaria para deslegitimar a própria umbanda numa tentativa de dominar o campo religioso e nomear uma realidade para ele (Bourdieu, 2001).

Quando abordou a *Doutrina de Umbanda*, que é a segunda parte do artigo, a grande referência do Frei passou a ser Emanuel Zespo, que era um escritor umbandista, autor da obra “*O que é Umbanda?*”, de 1949. O Frei também usou a obra “*Doutrina e Ritual de Umbanda*”, de 1951, escrita por Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas.

O Frei utilizou Zespo (1949), para descrever que os umbandistas ainda não teriam uma uniformidade quanto a prática ritual umbandista. Ou seja, a religião ainda não teria uma prática unificada, portanto, não poderia nem ser legítima. Quando se valeu da obra escrita por Tancredo e Byron, Kloppenburg descreveu as funções de um terreiro na visão dos dois autores umbandistas que apresentaram as funções de chefe do terreiro e que argumentaram que essa função era a de conservar a tradição religiosa e manter a ordem do terreiro. Abaixo dele, viriam os ogãs, as mães pequenas, os cambonos⁴¹ e as sambas⁴² e depois, os médiuns ou cavalos⁴³ (Kloppenburg, 1954, p. 310-312).

Portanto, Kloppenburg (1954), queria descrever essas religiões, mas as descreveu, acima tudo, criticando-as e as colocando com uma forma de heresia ao católico brasileiro, pois não possuíam uma doutrina organizada. Por meio da estratégia predicativa da ACD, podemos notar a presença de categorias como “espíritas”, “demonolatria”, “heréticos”, dentre outras (Rojo, 2004, p.225). Demarcando assim uma linha entre o ser “católico” e o ser “herético”, isto é, o diferente da sua fé no campo religioso.

⁴¹ Assistente do pai pequeno na umbanda. Seu correspondente feminino é samba (Capone, 2009, p. 359).

⁴² Segundo Bahia (2023), para o Tata Tancredo o samba estava relacionado ao processo de iniciação, pois as “sambas ou cotas” fariam parte da hierarquia do terreiro. As pessoas iniciadas passariam a ser samba, mas para isso, precisariam aprender a dança dos orixás e outras práticas rituais. Assim, à musicalidade faria parte do aprendizado religioso (Bahia, 2023, p. 92).

⁴³ Iniciado possuído por uma divindade ou espírito (Capone, 2009, p. 359).

Mas retomando ao Frei, na terceira parte do artigo que se intitula *Orixás de Umbanda e Santos Católicos*, o Frei tratou a respeito do sincretismo religioso que os umbandistas fariam com os santos católicos, segundo ele:

Na última festa de S. Jorge pudemos observar uma procissão de Umbanda, com estátua de S. Jorge, acompanhada pela banda militar e que, para a gente menos instruída, apresentava as características das manifestações populares católicas. Os terreiros, as tendas e os centros de Umbanda têm quase sempre nomes católicos: “Centro S. Bárbara,” “Tenda S. Jerônimo”, “Terreiro Francisco de Assis”, “Centro S. Expedito”, “Tenda S. Rita de Cássia”, e etc., para não mencionar os infinitos centros dedicados a S. Jorge. Na sala do centro há verdadeiros altares, com grande variedade de crucifixos, estátuas e imagens de Santos nossos. É a confusão. E confusão intencionalmente, pensadamente, acintosamente mantida de favorecida e explorada pelos dirigentes da Umbanda. É o grande meio para atrair o povo. E o povo vai. Vai para a Tenda São Jorge, como vai para Igreja S. Jorge; leva seus filhos para serem “batizadas” no terreiro, como os apresenta ao primeiro vigário que encontrar e que também os batiza, sem maiores indagações, na doce ilusão de que todo brasileiro é católico; comemora a festa de S. Cosme e S. Damião em alguma igreja católica, para ir depois ao terreiro pagão vai praticar a magia na Umbanda e depois vai confessar na igreja (Kloppenburger, 1954, p. 312-313, grifo nosso).

Portanto, neste ponto o Frei denunciou e reclamou a respeito da dupla filiação religiosa de alguns brasileiros, além do sincretismo. Kloppenburger argumentou sobre a penetração umbandistas nos festejos religiosos católicos e o fato de terreiros de umbanda estarem utilizando o nome de santos católicos. Segundo ele, essa seria uma confusão realizada propositalmente pelos umbandistas. Todavia Bahia (2023), apontou que, neste mesmo momento, o bispo Dom Jaime Câmara reclamava dos católicos que iam aos festejos umbandistas nas praias cariocas (Bahia, 2023, p.98; Nogueira e Bahia, 2023). O que demonstra que o clero estava perdendo espaço no campo religioso carioca.

Desta forma, observamos uma certa dificuldade do Frei e da igreja em lidar com a diversidade cultural no Brasil e com a própria noção de sincretismo. Segundo Montero (1996, p.40), a diversidade cultural se torna sempre um problema, sempre que pessoas, grupos e instituições em integrar o todo em algo mais ou menos homogêneo. E isso não é diferente para o cristianismo, que quer cunhar um ideal de catolicismo, que exclui diretamente seus concorrentes do campo (Montero, 1996, p.40).

Mas, em nossa visão, o que incomodava a Kloppenburger era o crescimento da umbanda e a sua possibilidade de aceitação no campo brasileiro com sua brasilidade, como falamos acima, quando abordamos a presença pública da umbanda nos diferentes festejos religiosos, nas idas de católicos às praias no fim de anos para ver Iemanjá, sua presença na imprensa e na produção literária, dentre outros espaços (Bahia e Nogueira, 2023). A umbanda estava tão bem

estruturada no campo religioso brasileiro, que já passavam a incomodar os intelectuais do catolicismo

E no artigo sobre o *Espiritismo de Umbanda*, Kloppenburg (1954) queria a todo momento conter o problema da umbanda. Ele afirmava ser necessário,

Abrir os olhos do povo e... dos padres. Urge desmascarar a Umbanda e mostrar que atrás de toda essa fachada católica não há nem vestígio de Cristianismo “ Mas por dentro são lobos- não, leões- vorazes!” Atrás de cada Santo Cristão está um deus pagão. Os dirigentes de Umbanda apresentam o Senhor do Bonfim, na realidade, porém, querem prestar um culto a Oxalá ou Obatalá, “ Chefe Supremo da Corte Celestial”; aparentam venerar a Virgem Nossa Senhora (da Conceição, do Rosário, dos Navegantes, da Glória, etc., conforme a devoção de cada localidade), mas na verdade intencionam oferecer sacrifícios a Yemanjá, deusa da água e do mar; simulam o culto a São Jorge, entretanto pensam em Ogum, deus da guerra; fingem venerar S. Cosme e S. Damião, quando de fato cultuam; Ibeji, deus protetor das crianças; etc. Se os Umbandistas se apresentassem como são- magos e politeístas- poucos seriam seus sequeiros. Bem o sabem eles. Por isso ocultam a magia sob o manto cristão da caridade e disfarçam o politeísmo com a devoção cristã aos Santos, para então gritar a plenos pulmões pelo Brasil afora: “Nós também somos cristãos! ” E milhões de brasileiros, inclusive gente branca e chic, vão para lá. Note-se, porém, que não há unidade no disfarce. Ogum é S. Jorge no Sul, é S. Antônio na Baía (sic), é S. Paulo em Recife (e é S. Pedro em Cuba, único país do mundo em fora do Brasil, existe a mesma confusão); Oxóssi é S. Sebastião no Sul, é S. Jorge na Baía (e S. Alberto em Cuba); Omulu é S. Lazáro no Sul e S. Bento (“ Santo da cobra”) na Baía; Xangô é S. Miguel no Sul, S. Jerônimo na Baía e S. Antônio em Recife; e assim por diante (Kloppenburg, 1954, p. 315).

Portanto, Kloppenburg de maneira racista e preconceituosa procurou deslegitimar a umbanda enquanto religião, dizendo que ela se utilizava de uma fachada cristão e católica para cultivar seus deuses pagãos. Ele chegou a citar o sincretismo⁴⁴ brasileiro e a santeira cubana⁴⁵. A utilização da crítica a ideia de sincretismo, que é utilizada pelo Frei é justamente para desqualificar a umbanda. Portanto, o Frei queria retirar qualquer identidade da umbanda e dizer

⁴⁴ Sabemos que sincretismo é um conceito que enfrenta diferentes discussões na academia e é visto enquanto um problema, pois concebe uma noção de inferioridade das religiões afro-brasileiras frente ao catolicismo. Todavia, apesar de nosso foco não ser o sincretismo, achamos necessária uma pequena discussão sobre o conceito. Ferreti (2013), por sua vez, afirma que o sincretismo ainda é tratado com certo desinteresse por alguns autores e que o mesmo ainda atrai expressões de rejeição e recusa (Ferreti, 2013, p.96). Para o autor, o sincretismo está presente em todas as religiões e na sociedade brasileira e precisa ser estudado, o mesmo assume características específicas de acordo com o local e com religião (Ferreti, 2013, p.100). O autor destacou as cinco tendências do conceito de sincretismo no Brasil (Ferreti, 2013, p.100). De igual modo, o conceito é visto enquanto um fato empírico e um problema nas ciências sociais, pois enquanto alguns apontam sua validade outros acreditam que ele desmobiliza a comunidade negra e as religiões afro-brasileiras, promovendo uma desunião destas frente aos ataques cristãos, católicos neopentecostais (Campos, 2008, pp.89-97). Portanto, alguns intelectuais do movimento negro apontam para uma atitude anti-sincrética, visto que para eles o conceito está diretamente ligado a uma atitude colonizadora do catolicismo frente as religiões afro-brasileiras.

⁴⁵ A Santeria Cubana é uma religião da nação Yorubá muito popular não só em Cuba, como em muitos países da América Latina. Isso porque ela representa a fusão entre a tradição folclórica trazida pelos escravos africanos e as práticas católicas impostas pelos colonizadores espanhóis. Disponível em: <https://www.astrocentro.com.br/blog/umbanda/santeria-cubana/>. Consultado em: 06/01/2023.

que na verdade ela prestava um culto a deuses pagãos. Ele também apresentou que a religião não seria unida e nem organizada. Desta forma, Kloppenburg buscou deslegitimar a umbanda se valendo da noção de sincretismo para colocá-la no lugar do não religioso. Sabemos da lógica colonial do conceito de sincretismo, mas o discurso de Kloppenburg vai além, pois o sincretismo é utilizado para tentar mostrar uma suposta falta de identidade presente na umbanda (Nogueira, 2021).

Kloppenbug estava fazendo o mesmo que a igreja católica nos pós Vaticano II, pois até pelo menos a década de 1990, o conceito era discutido pelo clero (Sampaio 2012). Essa posição só mudaria, em partes, em 1990, segundo Sampaio (2012), quando alguns teólogos da igreja como Leonardo Boff apresentaram que a própria estrutura da igreja católica era também sincrética (Sampaio, 2012, p.47).

Após abordar o sincretismo e deslegitimar o conceito, Kloppenburg *no* quarto tópico, procurou demonizar as religiões afro-brasileiras a partir de uma aproximação narrativa entre os exus da umbanda e o culto ao demônio. Observamos aqui uma questão interessante, pois o argumento do Frei demonstra que não foram somente os neopentecostais que atacaram exu e o colocaram enquanto uma figura demoníaca, mas a igreja católica também fez isso. Tanto que segundo, Kloppenburg (1954), uma prática presente no espiritismo de umbanda, e que seria necessário denunciar era o culto aos Exus na umbanda. Pois, segundo o Frei no artigo toda e qualquer reunião de umbanda se iniciaria com um sacrifício aos Exus. São os Exus os espíritos mais invocados e a eles são oferecidos o maior número de presentes (“despachos”) (Kloppenbug, 1954, p.315). Tal prática na concepção do autor seria muito realizada no Rio de Janeiro e deveria ser conhecida pelos padres.

Mais uma vez, neste artigo, o Frei recorreu a um livro da literatura umbandista para atacar a religião. Ele utilizou a obra *Exu*, escrita por Aluizio Fontenelle, de 1952. Kloppenburg (1954), citou uma frase do autor que aborda

Orientado em grande parte pelos meus Guias Espirituais, pelos próprios Exus e ainda: aliado ao profundo conhecimento sobre Magia, como sacerdote que sou dos diversos cultos de Umbanda: além de conhecedor real de todas as práticas que se exercem [...] mostrar-lhe o que é verdadeiramente um Exu (Fontenelle, 1952, p.94 apud Kloppenburg, 1954, p.315).

De acordo com Silva (2022), no processo de contato cultural entre a sociedade europeias e culturas africanas ao atravessar o Atlântico e chegar às Américas propiciou a ascensão de novos agentes sociais. Desta forma, exu sofreu uma forte assimilação cultural, alguns o classificavam como demônio, outros buscavam certas aproximações com uma leitura

cosmológica cristã. Ainda, para o autor, a associação de Exu ao demônio não está presente apenas nos terreiros ditos “sincréticos” (Silva, 2022, p. 54-58). Segundo ele exu, durante muito tempo, acabou se tornando um mediador nas religiões afro-brasileiras, pois o “grau de demonização” de seu culto está diretamente ligado ao “grau de pureza” de adeptos e pesquisas no processo de construção de legitimidade do campo religioso e acadêmico. Assim, o autor defende que desde Nina Rodrigues e Arthur Ramos, podemos observar que quanto mais uma prática religiosa vê exu como diabo, mas é considerada sincrética e “deturpada”, distante das heranças africanas (Silva, 2022, p.57). O catolicismo também contribuiu neste processo “demonizando” a figura de exu.

Uma coisa interessante citada pelo Frei, mas não comentada ao longo do texto é a agência espiritual citada por Fontenelle (1952). Cabe lembrar que parte da literatura umbandista e também espírita é produzida por meio de espíritos, devemos lembrar da psicografia no espiritismo e da autoria de alguns livros tanto por entidades espíritas kardecistas, como por entidades do panteão umbandista. Fontenelle que é citado pelo Frei, inclusive afirmou na obra sobre exu, que “as entidades espirituais que dirigiram em grande parte a confecção deste trabalho, e que autorizam sua publicação e expansão através dos quatro pontos cardeais, pediram-me para que tornasse público” (Fontenelle, 1954, p.4).

Lewgoy (2000), trabalhou com a noção de “interautoria” ao analisar a literatura espírita, visto que essa chancelaria uma autoridade e uma polaridade entre autor encarnado/autor espiritual, pois enquanto o autor espiritual, por meio da agência, produz uma obra mediúnica, o autor encarnado realiza uma obra própria ou psicografada em parceria com o autor espiritual, revelando assim a dimensão da agência espiritual (Lewgoy, 2000, p.143).

Quanto a agência espiritual 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.

Mas, retomando ao artigo sobre o *Espiritismo de Umbanda*, Kloppenburg (1954), apresentou que na verdade os Exus seriam o que os católicos teriam como demônios. Para isso ele cita o autor Fontenelle (1952), que apresenta os exus como os anjos caídos que teriam se revoltado contra Deus a partir de Satanás (Kloppenburger, 1954, p.315). De fato, esta passagem está presente na obra do autor, pois pudemos constatar a mesma na obra de Fontenelle (1954, p.95-102), na qual o autor narrou as origens de Exu a partir da figura de Satanás e de sua revolta

contra Deus. O que demonstra que a obra do autor foi profundamente influenciada por princípios cristãos. O que incomoda a Kloppenburg é justamente a dualidade de Exu, pois ele é tido na umbanda como uma entidade que não segue a moral dualista cristã entre bem e mal. Exu pode ser entendido como “agente da ordem e da desordem” (Silva, 2022, p.178-180). Devemos também ter em mente, a popularidade exu em face dos deuses afro-atlânticos, “exu é certamente o mais controverso e o que melhor, talvez, nos ajuda a entender os dilemas, diálogos e conflitos implícitos e explícitos no contanto entre as culturas” (Silva, 2022, p.29).

Depois de abordar diferentes tipos de Exus usando Fontenelle (1952), tais como Exu Rei, ou Maioral, Exu Rei das 7 Encruzilhadas, Exu Tranca- Rua; Exu Veludo; Exu Tiriri; Exu Quebra Galho, Exu Pomba-Gira; Exu Sete Cruzes; Exu da Tronqueira; Exu Marabô, dentre outros. É interessante que Kloppenburg usou a descrição do autor para descrever os exus. Portanto, o artigo também tinha a intenção de orientar os sacerdotes e representantes da igreja a conhecerem a umbanda, para que a partir disso, pudessem combater a religião

No quinto ponto do artigo: “*Outras práticas de Umbanda*” o Frei citou os rituais de batismo, jogo de Búzios, ritual de troca de cabeças e outras curas na umbanda. O Frei utilizou a obra *Doutrina e Ritual de Umbanda*, de 1951, para descrever esses rituais para que no último ponto do artigo, o ponto 6 que tem como título *Crítica aos Exus e ao Despachos na Umbanda*, ele critique e desconstrua os rituais da umbanda do ponto de vista cristão.

Portanto, o artigo tinha a pretensão de desconstruir a umbanda e deslegitimar a religião, a colocando no campo de um verdadeiro perigo e como obra de satanás. Na visão de Ortiz (1991), a campanha teria se dado em geral contra o espiritismo, mas em particular contra a umbanda, pois até 1952, a umbanda não se figurava enquanto um problema aos olhos do catolicismo. O espiritismo, por sua vez, já seria condenado desde 1915, até mesmo antes de 1952, ou seja, antes do artigo “*Contra a Heresia Espírita*”, a instituição já escrevia contra o espiritismo (Ortiz 1991, p.203). Mas, com o censo de 1950, que apresentava o crescimento das ditas religiões mediúnicas o quadro vai-se alterar e o que era apenas teológico, passa a ser combatido e a umbanda entra também nesse rol de inimigos, principalmente devido ao seu crescimento no Estado da Guanabara (Ortiz, 1991, p.203; Camargo, 1973).

Observamos que em seus escritos o Frei acusava o chamado “espiritismo kardecista” e “espiritismo de umbanda” de maneira pejorativa, pois não a considerava religião e a imputava categorias tais, como “superstição”, “leviandade”, “demonolatria”, “heresia”, “veneno anti-cristão”, além de recorrer ao discurso médico psiquiátrico para deslegitimar suas práticas (Kloppenburg, 1953).

Ao longo da campanha, o Frei não publicou apenas artigos contra a umbanda, mas também livros doutrinários. Sendo assim, no livro *“Posição Católica perante a umbanda”* de 1954, publicado pela Vozes. Kloppenburg argumentou que a umbanda seria a negação do cristianismo, pois em sua doutrina panteísta a umbanda contestaria uma série de verdades cristãs, como a Santíssima Trindade, a negação de um Deus uno. Ainda em seu contato com o espiritismo kardecista, a umbanda também endossaria o princípio da reencarnação que seria outra negação da doutrina cristã (Kloppenburger, 1954, p.21). Para o Frei, os umbandistas seriam praticantes de necromancia, demonolatria e magia.

Em sua cruzada contra a umbanda ele apontou que em alguns meios umbandistas eram professados uma tendência de retorno ao paganismo e para isso, citou a criação da Confederação Espírita Umbandista, fundada por Tancredo que afirmava que a instituição teria sido fundada por ordem de um orixá (Kloppenburger, 1954, p.22). Para o Frei isto seria uma declaração pecaminosa por parte de Tancredo. A leitura de obras umbandistas por católicos resultaria em pecado mortal, que poderia levar a excomunhão, assim como seria proibido católicos irem a terreiros de umbanda, sendo também vedado o casamento de umbandistas e católicos, estando proibido seu direito a assistir missa, comunhão e batismo (Kloppenburger, 1954, p.23). Portanto, a umbanda seria uma negação do catolicismo, ou seja, nas palavras do Frei a umbanda seria “acatólica” (Kloppenburger, 1954, p.24). Sua prática, assim como a do espiritismo deveriam ser proibidas pelo Estado, pois estas ofereciam um perigo a saúde pública e mental. Negrão (1996, p.86) afirma que se tivessem ainda a igreja e os conservadores o poder de influenciar o Estado que possuíram algumas décadas atrás, certamente novas estratégias teriam ocorrido e seu poder de fogo seria muito maior.

Em 1953, Kloppenburg escreveu uma obra literária intitulada *“Livro Negro do espiritismo”*. Na qual publicou questionários, que ele enviou para psiquiatras do Rio de Janeiro, buscando denunciar, segundo ele, os males do espiritismo para a saúde pública e mental. No seu questionário enviado aos médicos existiam questões que abordavam se havia a necessidade de se interditar centros, pois estes ofereciam um risco a saúde pública. Assim, segundo o Frei “Todos são unânimes também em declarar que o exercício abusivo da arte de curar pelo Espiritismo acarreta perigos para a Saúde Pública” (Kloppenburger, 1953, p.100). Com isso, na visão do Frei, o Estado deveria intervir nestas religiões mediúnicas, com foco em torno do espiritismo e da umbanda, impedindo a realização de seus cultos, pois estas ofereciam perigo a

saúde pública, o que levaria a um debate em torno da noção de laicidade⁴⁶. Ao defender esta intervenção, o Frei defendia uma reaproximação entre Igreja e Estado, e utilizava o discurso da medicina do XIX e início do XX, além do discurso jurídico para perseguir essas religiões na ausência de uma perseguição Estatal como a que era movida pelo Estado Novo (1937-1945)

Assim, concordamos com Sampaio (2006), no ponto de que a igreja dialogava com discursos do aparato jurídico e da medicina e considerava o Estado limitado em assuntos religiosos, pois conforme pudemos perceber no discurso de Kloppenburg, somente o clero treinado seria capaz de definir o que pertencia ou não ao conceito de religião (Sampaio, 2006, p.17).

Em 1960, ou seja, dois anos antes do Concílio de Vaticano II, ele escreveu outro artigo sobre a umbanda, intitulado *Origens e Tendências da Umbanda*. Kloppenburg (1960, p.900), afirmou que a teimosia em escrever sobre a umbanda só se daria, pois ele a considerava um movimento muito perigoso para o catolicismo excessivamente folclórico, além de ser superficial e supersticiosa para toda a população, inclusive, a culta. Ou seja, a religião em 1960 já teria uma presença pública muito mais forte do que em 1954.

A umbanda teria essa força no Brasil, pois seria formada por elementos africanos, ameríndios e europeu. Do europeu viria a bruxaria europeia (Kloppenburger, 1960, p.908). Os aspectos católicos, seriam apenas uma fachada de decoração da umbanda. Interessante pensar que nesse artigo, o Frei se referiu a umbanda como apenas umbanda e muito pouco como “espiritismo de umbanda”. Para ele, “o cerne da umbanda não seria cristão: é profunda e visceralmente contrário a autêntica vida cristã. A idolatria e as superstições do paganismo constituem a verdadeira essência do Espiritismo de Umbandista” (Kloppenburger, 1960, p.908). O Frei observou que além das disputas no campo umbandista, as diferentes interpretações da umbanda que variaram de terreiro para terreiro, existindo terreiros de orientação africana, cristã, são ciprianista, kardecista, terreiros sem tendência, dentre outros (Kloppenburger, 1960, p. 909-915). Para isso, ele analisou estatutos de diferentes terreiros. Para Kloppenburg, na verdade, apesar de suas diferenças, todos os terreiros de umbanda seriam pagãos e inimigos do cristianismo.

Kloppenburger, inclusive, citou parte de uma matéria redigida por Tancredo da Silva Pinto, a qual falaremos mais detalhadamente ao longo do capítulo 3, intitulada *Conversando com Frei Boaventura*, publicada no *Semanário* em 1959, na qual Tancredo respondia ao Frei.

⁴⁶ Segundo Mariano (2011), a noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, Igreja e Estado em contextos pluralistas. (Mariano, 2011, p.244).

Mas o Frei separou trechos da matéria para afirmar que o próprio líder umbandista teria declarado de que os umbandistas não eram cristãos, e se não eram fieis a cristo, logo seriam pagãos (Kloppenbug, 1960, p. 915). Todavia, na matéria Tancredo afirmou que nem Jesus cristo era de fato cristão, o que não é citado por Kloppenburg (O Semanário, 1959).

O Frei também abordou as diferentes tentativas de unificação da umbanda e citou o *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*, que discutiremos no próximo capítulo, este foi criado em 1956 e chegou a reunir a União Espírita de Umbanda do Brasil e a Confederação Espírita Umbandista, chegando a apoiar candidatos umbandistas. Mas, para Kloppenburg esses múltiplos projetos, “provavam que o resultado não há de ser grande” Na concepção do Frei, a Confederação Espírita Umbandista era a organização mais forte no período, sendo liderada por Tancredo. (Kloppenbug, 1960, p. 915).

Por fim, para o Frei, essa multiplicidade de terreiros e orientações dentro da umbanda e das federações da umbanda feriam a ordem pública. Ou seja, a diversidade era vista com maus olhos por Kloppenburg. Segundo ele

Convém, entretanto recordar que o parágrafo 7 do artigo 141 da Constituição tem um inciso muito importante, geralmente esquecido e que, de uma forma ou outra forma, deveria ser regulamentado por lei especial. Concede-se, sim, o livre exercício de cultos religiosos, mas “salvo dos que contrariem a Ordem Pública e os bons costumes”. Que entenderá a Constituição por “Ordem Pública” e “bons costumes”? E quem determinará se algum culto religioso é ou não inconveniente para a Ordem Público e os bons costumes? O problema, a nosso ver, precisamente em vista dos milhares de terreiros de umbanda é real e se torna cada dia mais agudo. Não seria difícil provar a inconstitucionalidade (“contra a Ordem Pública e os bons costumes”) dos terreiros umbandistas (Kloppenbug, 1960, p. 917).

Giumbelli (2008), apresenta que a apesar da separação entre Igreja e Estado tentada com a Proclamação da República (1889), a igreja lutou conta esse processo de diferentes maneiras (Giumbelli, 2008, p.82).

Portanto, no campo religioso brasileiro, a presença da umbanda no espaço público, na imprensa e na política, conforme veremos no próximo capítulo, incomodou a igreja e seus intelectuais. O Frei queria que, cada vez mais, que o Estado intervisse na umbanda, assim como o mesmo fez ao longo do XIX e da primeira metade do XX com a perseguição movida com o apoio do Estado.

Ao longo do próximo capítulo, discutiremos como a umbanda estava estrutura no campo religioso brasileiro entre os anos de 1939 e 1961 e como os umbandistas estavam lutando por legitimidade religiosa em diferentes projetos de umbanda que também versavam sobre a união da religião.

2 O CAMPO UMBANDISTA ENTRE DISPUTAS E UNIFICAÇÕES 1939 E 1961

2.1 “As origens” da umbanda em questão

O capítulo dois tem por objetivo analisar o campo religioso umbandista no Rio de Janeiro, entre 1939 e 1961, focando na sua organização interna, nos seus capitais em disputa e na busca por legitimidade religiosa. Discutimos também a luta de alguns intelectuais da umbanda de que ela fosse vista, principalmente no espaço público enquanto uma religião reconhecida pelo Estado (Asad, 2010; Montero, Sales e Teixeira, 2017; Birman, 1985).

Devemos destacar que a umbanda é uma religião que possui múltiplas origens. Poderíamos falar até mesmo em “umbandas”, pois são muitas as formas e versões da religião, como a umbanda branca, umbanda omolocô⁴⁷, umbanda mirim, umbanda almas e angola, dentre outras (Nogueira, 2020;2022). Todavia, antes de apresentarmos esse debate, gostaríamos de apresentar alguns dos autores que discutiram a história da umbanda com foco nas pesquisas sobre o chamado “mito de origem” da umbanda e da formação de um campo umbandista carioca.

Existem muitas divergências entre os autores que estudam história da umbanda sobre suas “origens”. Enquanto alguns consideram a sua origem relacionada a Zélio Fernandino de Moraes⁴⁸, atribuindo a ele o status de fundador da religião (Brown, 1985; Oliveira, 2017). Outros discordam desta teoria, evidenciando que a fundação da religião é múltipla e

⁴⁷ Para Ornato José da Silva, omolokô seria uma palavra de origem Yorubá, que significaria omo (filho) e Oko (fazenda) (Silva, 1983). Lopes (2004), apresenta o mesmo como um antigo culto banto cuja expansão se verificou principalmente no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX. O nome liga-se provavelmente ao quimbundo muloko, “juramento”; ou ao suto, moloko, “genealogia”, “geração”. Na Angola pré-colonial, Nganaia-Muloko era o sacerdote encarregado da proteção contra os raios (Lopes, 2004, p.497). Mario Filho (2022), por sua vez, define o omolocô como um culto originário do Rio de Janeiro com práticas rituais e de culto aos Orixás, Bacuros/Inkices ou Voduns e que possui, também, culto aos Caboclos, Pretos-velhos, Exus e demais Entidades Espirituais da Umbanda em geral e outras entidades encontradas no Catimbó-Jurema, Toré, Babaçuê, Tambor de Mina (Filho, 2022). Para Tancredo a umbanda omolocô teria uma origem no sul de Angola com os lunda-quícos e teria chegado ao Brasil com os escravizados (Pinto, 1968, p.9). Tancredo teria comandado o primeiro movimento de volta as origens dos cultos no Rio de Janeiro (Capone, 2009, p.134). Todavia, nos últimos anos, o omolocô tem aparecido enquanto nação para algumas lideranças afro-religiosas e não como umbanda, numa perspectiva de “reafrinização” do culto no *continuum mediúnico*. Apesar de O conceito de nação ter perdido sua significação étnica originária e ter hoje uma significação mais política (no sentido mais amplo do termo) que teológica (Capone, 2009, p.14). Portanto, a omolocô é alvo de disputas entre alguns segmentos afro-religiosos que ora a vem como umbanda e ora a vem como nação de candomblé.

⁴⁸ 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 (Fogaça, 2024).

diversificada (Ortiz, 1991; Giumbelli, 2002; Rohde, 2009, Bahia, 2023, Nogueira, 2022). Ou se seria realmente importante buscarmos uma origem eterna que só representaria a história de um grupo e não das demais umbandas (Cavalcanti, 1986; Ortiz, 1991).

A história da religião só começou a ser estudada pela academia no fim da década de 1960 (Cavalcanti, 1986). Todavia, atualmente ainda existem poucas pesquisas referentes a história da umbanda no Rio de Janeiro, podemos citar os seguintes trabalhos Bahia e Nogueira (2018, 2020) Bahia (2023), Nogueira (2020; 2022), Delgado (2022), Barros (2023) e Pereira (2023), o que comprova a pouca quantidade de estudos produzidos em relação a história da religião.

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. Brown (1985) trabalhou com a ideia de “mito de origem” da umbanda a partir de Zélio e Moraes e de sua narrativa (Brown, 1985, p.10). Em nossa concepção, a partir do chamado “mito de origem” da umbanda que foi validado, em partes, pela academia, temos um processo de tradição inventada na umbanda que privilegiou alguns grupos em detrimento de outros (Hobsbawn, 1997). Pois, para Brown (1985), Zélio é apontado como possível fundador ou anunciador da umbanda a partir da manifestação do caboclo⁴⁹ das Sete Encruzilhadas ainda no início do século XX. E da posterior fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade em Neves. Para ela, a importância da religião se articulava ao fato de membros da classe média, que eram kardecistas foram para as religiões afro-brasileiras (Brown, 1985, p. 11).

Todavia, gostaríamos de destacar que no presente trabalhamos concordamos com Giumbelli (2002), Rohde (2009), além da Bahia e Nogueira (2018, 2023) e a noção de “construção tardia” de um mito de origem da umbanda, que colocou Zélio enquanto seu fundador.

Essa forma ou concepção de umbanda apresentada por este Zélio 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-religiosas, procurando, em contrapartida, uma forte aproximação com o kardecismo e com o catolicismo a ponto de se colocarem ao longo do primeiro congresso de umbanda como “espiritismo de umbanda” e de suas federações utilizarem o adjetivo “espírita” em seus nomes (Birman, 1985;

⁴⁹ 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).

Brown, 1985; Isaia, 1999). Portanto, essa umbanda defendida por Zélio e seus companheiros se colocava mais próxima do lado mais kardecista ou “branco” na perspectiva do continuum *mediúnico* de Camargo (1961, p.15) presente nas religiões ditas mediúnicas, isto é, kardecismo e umbanda (Brown, 1985; Birman, 1985; Camargo, 1961).

Para outros autores, essa estratégia de legitimação estaria diretamente ligada ao Estado Novo (1937-1945) e na aproximação deste segmento do kardecismo (Isaia, 1999, p.107; Barros, 2023). Pois, conforme aponta Brown (1985), esses umbandistas eram oriundos do kardecismo, soma-se a isso o fato de que esta religião ter conseguido ser legitimada em disputas na esfera jurídica entre o final do XIX e início do XX (Isaia, 1999, p.107; Giumbelli, 1997; Brown, 1985). O que era um caminho a ser seguido pelo seguimento da umbanda branca, pois esses umbandistas também queriam ser abarcados pelo conceito de religião e eram egressos do kardecismo. 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, alguns utilizavam a alcunha “baixo espiritismo” para se referirem a umbanda, conforme vimos acima (Montero, Sales e Teixeira, 2017; Isaia, 1999, p.110). Portanto, esses umbandistas queriam se afastar da categoria de “baixo espiritismo” e se aproximar da noção de um “alto espiritismo” legitimado ou próximo ao defendido pela Federação Espírita Brasileira (FEB) (Giumbelli, 1997; Montero, Sales e Teixeira, 2017).

Entretanto, conforme veremos adiante, a narrativa de Zélio, bem como a negação das origens africanas da religião, não se constituíram consenso no campo religioso umbandista, principalmente quando analisarmos a figura de Tancredo da Silva Pinto (1905-1979), homem negro que construiu uma concepção de uma umbanda africanizada, com o seu surgimento em Angola⁵⁰. O que nos faz discordar de Brown (1985), quanto as origens da umbanda ligadas a Zélio de Moraes.

Portanto, 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 e outras religiões afro-brasileiras (Cavalcanti, 1986; Oliveira, 2017). Os primeiros a estudarem a umbanda foram Diana Brown (1985), Patrícia Birman (1983,1985), Roger Bastide (1971), Camargo (1961) e Renato Ortiz (1991).

⁵⁰ Ao longo de nossa dissertação de mestrado analisamos a trajetória do líder umbandista em questão (Nogueira, 2020;2022)

Assim, se observamos uma genealogia do termo “umbanda” frente a literatura acadêmica, observaremos que o primeiro autor a fazer uma alusão a ela foi Arthur Ramos (1940), quando pesquisou os cultos de procedência “bantu”, e a relação entre os cultos bantus e o espiritismo kardecista. Para ele, a afinidade destas religiões estaria diretamente ligada ao culto dos antepassados (Ramos, 1940). Desta forma, o termo “umbanda estaria ligado a uma espécie de sacerdote nas macumbas cariocas, assim como local de “fazer macumba” (Ramos, 1940, p.115).

Ortiz (1991), quando tratou do movimento de “embranquecimento” das práticas afro-brasileiras a partir da penetração do espiritismo, apresenta que o culto da cabula seria um exemplo de fusão das práticas bantus com o espiritismo, pois suas sessões eram descritas enquanto mesas, onde um espírito chamado “tata” encarnava nos praticantes resolvendo seus problemas temporais e espirituais. O chefe de cada mesa era denominado *embanda* e a reunião dos adeptos era “engira” (Ortiz, 1991, p.35). A cabula teria dado origem a macumba carioca. Nela o “embanda” ou “umbanda” era o chefe do culto, tempos depois, a macumba viria a ser transformar em umbanda (Ortiz, 1991, p.36). Portanto, a umbanda é filha legítima da macumba e uma concepção de “umbanda branca” por si só, não pode representar a história da religião.

Também gostaríamos de destacar Roger Bastide (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 (Bastide, 1971). Para o autor, a cisão da “macumba” resultaria em dois cultos no Rio: o “espiritismo de umbanda”, enquanto religião que conservaria apenas os elementos civilizados, e “a magia de quimbanda”, que se ligaria as forças demoníacas na concepção do autor (Bastide, 1971, p. 444). Para ele, o espiritismo de umbanda seria a reação do negro a velha luta racial ocorrida entre kardecismo e umbanda, querela que teria passado do mundo terrestre para o sagrado (Bastide, 1971, p. 439). Todavia, neste ponto, discordamos de Bastide (1971), pois será a umbanda branca que irá defender a aproximação com o epíteto do “espiritismo de umbanda” ao longo do Primeiro Congresso de Umbanda. Esta concepção de umbanda não preserva as origens negras da religião, mas queria se distanciar delas, o que invalida a noção de luta racial do autor. Será somente a partir de Tancredo da Silva Pinto que tivemos uma luta racial na umbanda, pois o umbandista defendeu uma umbanda que vinha de Angola.

Lapassade e Marco Aurelio Luz (1972), discordam das posições de Bastide (1971,1958), e outros defensores de uma pureza nagô distanciada do sincretismo e da desagregação da cultura afro-brasileira por meio das práticas religiosas diferentes do candomblé nagô. Para estes autores seria falso acreditar que a “macumba é um candomblé empobrecido e

degenerado, diminuído e traficado. Não é científico se estabelecer uma escala de valores para decidir o que é “puro” ou ao contrário “impuro” (Lapassade e Luz, 1972, p. XVI). Para os dois seria necessário parar com o eterno retorno a África feito por alguns sociólogos e antropólogos e observar a originalidade do negro brasileiro (Lapassade e Luz 1972). Os dois autores identificam a macumba não somente como uma “contra psicanálise”, mas uma “contra instituição” e uma “contracultura”, que exprime a libertação transgressora e a originalidade do negro brasileira (Lapassade e Luz, 1972, p. XIX). Assim, para nós ao longo da presente tese as bases da umbanda estariam nas macumbas cariocas.

Para Martins (2023), os bantus possuem uma grande capacidade para realizar trocas culturais, que são muitas vezes pensadas por seus opositores no campo como sincretismo. Todavia, para a autora, os bantus possuem sua cosmovisão própria que reconhece nos outros as possibilidades de trocas e similaridades. Assim, eles trouxeram um vasto repertório cultural para o Brasil. Dentre os exemplos desse repertório temos antigas expressões religiosas bantus como o calundu, até na formação da umbanda, a qual possui várias correntes e linhas (Martins, 2023, p.340). Portanto, para alguns autores a umbanda sofre uma forte influência bantu. O Tata Tancredo defendeu que a umbanda seria um sincretismo bantu-kardecista (Pinto e Freitas, 1968, p.29).

Cavalcanti (1986) apresenta a necessidade de se rejeitarem buscas em torno de origens da umbanda, perspectiva diferente do que fizeram os primeiros estudiosos que a respeito do tema. 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). Concordamos com Cavalcanti (1986), pois entendemos que 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. Portanto, defendemos a concepção de “umbandas”, visto que temos diferentes concepções da religião e diferentes mitos de origem, sendo a umbanda representada por sua heterogeneidade.

Logo, na presente pesquisa também concordamos com Ortiz (1991, p.48) para quem a religião não possui um lugar de origem e um fundador definido, possuindo assim uma origem “multicêntrica”, sendo fruto de transformações socioeconômicas que ocorreram em um determinado período da história brasileira. A umbanda não seria apenas um sincretismo afro-brasileiras, mas sim uma síntese brasileira (Ortiz, 1991, p.17). 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).

A umbanda não seria uma religião de tipo messiânico, mas sendo fruto de mudanças sociais do Brasil (Ortiz, 1991, p.33). No movimento de “embranquecimento”, temos a penetração do espiritismo kardecista no Brasil e sua relação com os cultos bantus, principalmente o culto aos antepassados, a presença do catolicismo, assim como a penetração do imigrante branco no universo afro-brasileiro, levando a desagregação da memória coletiva negra, a burocratização e a “racionalização” da religião por meio das federações de umbanda, que envolvem médicos, militares, advogados (Ortiz, 1991, p.36-40). Por outro lado, ocorreu um “empretecimento” das práticas do espiritismo, como nos casos de Benjamim Figueiredo e o Caboclo Mirim, A Tenda Nossa Senhora da Piedade, que praticava o kardecismo com Zélio e voltou-se para a umbanda (Ortiz, 1991, p.41-42).

Cabe lembrar que Ortiz (1991) não faz 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, para o autor a religião seria fruto das transformações socioeconômicas que sofreu o país, em um espaço urbano e industrial, sem um local de origem definido. Neste ponto, concordamos em partes com Ortiz (1991), pois o umbandista Tancredo da Silva Pinto pode ter sido “feito” ou não⁵¹ em Cantagalo para a umbanda omolocô e representaria o polo do “africanizado da umbanda. Cantagalo se localiza no interior do Rio de Janeiro. Ainda assim, acreditamos ser válida a importância do espaço urbano para a umbanda, principalmente para o seu processo de racionalização e burocratização em sua busca por legitimidade no espaço público, na formação do movimento federativo, na entrada para a política, na imprensa umbandista, assim como em suas disputas internas e externas pelo campo religioso.

Cabe lembrar ainda, que Bourdieu (2001), quando analisou a gênese e estrutura do campo religioso, apontou que a formação das cidades e o processo de divisão do trabalho são essências para construção de dois processos que são dependentes e se aliam reciprocamente, isto é, a formação de um campo religioso autônomo e o desenvolvimento de uma moralização ou racionalização das crenças e práticas religiosas. A partir disso, o autor aponta que a urbanização é fundamental para a religião em sua racionalização, principalmente por conta da constituição de um corpo de especialistas que gerem os bens de salvação (Bourdieu, 2001, p.34-

⁵¹ Existe uma grande controvérsia sobre o local de iniciação de Tata Tancredo, pois ele alega ter sido feito em 1918. Accioli (2019), apesar de não ter certeza aponta que Tancredo pode ter migrado com sua família para o Rio de Janeiro em entre 1910 ou 1916, quando sua família morou na rua do Riachuelo (Accioli, 2019, p.302).

35). É o que podemos observar a partir da formação de um campo religioso umbandistas no Rio de Janeiro e de como este campo se relacionou com questões internas e externas ao campo religioso brasileiro, principalmente em relação a igreja católica que buscava ainda manter o monopólio da crença no Brasil dos anos 50 e 60 (Leistner, 2004; Bourdieu, 2001).

Oliveira (2007) também analisou o mito de origem da religião a partir da figura de Zélio de Moraes. Para ele, a umbanda nasceu de um conjunto heterogêneo de cultos, como a macumba, que envolvia práticas da cabula banto, do candomblé e de antigas tradições indígenas e 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).

Assim, apesar de Zélio de Moraes, defensor da chamada “umbanda branca” ser apontado como o fundador da umbanda no Brasil por parte de alguns adeptos da religião, ao ponto de ser reconhecido oficialmente pelo Estado por meio da lei 12644 de 2012 (Isaia, 2015). Acreditamos, no presente trabalho, que na verdade existem muitas “umbandas” e interpretações sobre as origens da religião, dentro da religião. Dentre essas muitas umbandas, destacamos a umbanda omolocô, que foi a concepção de umbanda difundida por Tancredo da Silva Pinto e que defendia uma noção africanizada de umbanda, sendo o mesmo um homem negro nascido em Cantagalo no chamado pós-abolição. Assim, a afirmação de que Zélio de Moraes teria fundado a umbanda, acabou invalidando outros agentes e líderes religiosos que foram importantes para a religião (Nogueira, 2020; Giumbelli, 2002).

Na concepção de Delgado (2022), na história da religião a cultura negra perdeu espaço de forma racista para a “ciência” do espiritismo e a cultura da elite (Delgado, 2022, p.70). Todavia, não podemos deixar de destacar que existiram processos de resistência a esta perda, como no caso de Tancredo da Silva Pinto (Nogueira, 2022).

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 umbandistas⁵², entre 1840 e 1960. Assim, para ele o conhecimento que o grupo da “alva nação umbandista” ou da “umbanda branca” possuíam da cosmologia e da ritualística da macumba, demonstra uma

⁵² Trabalhamos com a ideia de intelectual orgânico de Gramsci para pensar os intelectuais umbandistas, isto é, os agentes que estavam preocupados em pensar a transformação social na disputa pelo conhecimento seja em aspectos políticos ou culturais (Gramsci, 1999). Essa questão vai para além do acadêmico e entra no campo social.

profunda relação entre a umbanda e a macumba, 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). Conforme, constata Fogaça (2024), Zélio de Moraes pertencia ao mundo da ordem e vinha de uma família de certa importância política no município de São Gonçalo, pois ele pertencia a aristocracia fluminense do XIX e do início do XX (Fogaça, 2024).

Pereira (2023), por sua vez, observou a importância da oralidade na umbanda. O autor aponta que a umbanda começou a se expandir antes do Estado Novo, no Rio de Janeiro, pois em 1926 teria sido fundado o Centro Espírita de Umbanda Reino de São Jorge por Otácilio Charrão, no sul do Brasil. Por sua vez, em 1932 já teria se dado início a fundação da Congregação dos Franciscanos de umbanda por Laudelino Gomes, em Porto Alegre. Portanto, o autor observou uma expansão da umbanda para o sul do Brasil, antes de 1945, como apontou Brown (1985). Nesse movimento, segundo o autor “apesar de todo o trabalho de letramento e unificação pelos intelectuais umbandistas, impera a tradição oral, influenciada pelas culturas regionais, e a “soberania” da entidade sobre a sua casa” (Pereira, 2023 p. 143). Todavia, discordamos do autor, pois acreditamos que tradição oral e literária andaram lado a lado ao longo da história da umbanda, principalmente no movimento federativo e seus desejos de doutrinar a religião.

Desta forma, discordamos de Prandi (1998), quando este afirmou que até o final dos anos 50, a história das religiões afro-brasileiras seria uma história de apagamento das características de origem africana (Prandi, 1998, p.155). Se observamos a trajetória de Tancredo da Silva Pinto e da umbanda omolocô, veremos que no início da década de 1950 já existia um modelo de umbanda “africanizado”, disputado espaço e o campo religioso com as federações de umbanda que defendiam um modelo branco de religião, ou seja, destituído de simbologias afro-religiosas.

Ainda, voltando ao “mito de origem” da umbanda, outra questão que chama a atenção 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).

Esse mito possui uma estreita ligação com a história da República, pois a Proclamação da República teria ocorrido em 15 de novembro de 1889. Na narrativa do “mito de origem” da umbanda o caboclo das Sete Encruzilhadas, por meio de Zélio de Moraes teria fundada a umbanda no dia 15 de novembro de 1908, isto é, 19 anos depois. Todavia, esse mito acabou atribuindo a Zélio de Moraes o status de “fundador” da umbanda, pois em 2012 por meio da lei

12.644, o dia 15 de novembro foi reconhecido, pelo Governo Federal, como Dia Nacional da Umbanda, legando outras trajetórias e mitos de origem para da religião ao esquecimento (Isaia, 2015). Assim, ao ter relação com a história da república a umbanda queria nomear uma realidade para a religião, pensada através de uma noção de modernidade ligada aos valores republicanos e nacionais (Isaia, 2015, p.116).

Desta forma, o “mito de origem da umbanda”, pensou não somente a história da religião, mas a própria história nacional, apontando para uma representação miscigenada do Brasil tão cara ao Estado Novo, embasada no negro, índio e o branco, tendo este último primazia sobre a história da religião (Isaia, 2015, p.117). Portanto, a narrativa mitológica de fundação da umbanda possui uma polissemia de significados (Nogueira, 2022).

Todavia, apesar da centralidade atribuída à figura de Zélio de Moraes, ela não se constituiu enquanto consenso no campo acadêmico. Sendo assim, alguns autores apontam que o processo de fundação da umbanda atrelada a Zélio de Moraes seria um projeto criado tardiamente, pois diferentes projetos e líderes umbandistas tentaram criar uma concepção de origem para a umbanda (Giumbelli, 2002; Rohde, 2009; Nogueira, 2022, Bahia, 2023). Zélio de Moraes só seria colocado como fundador da umbanda no final da década de 1960 (Giumbelli, 2002, p. 195).

Desta forma, concordamos com Rohde (2009), que argumenta que apesar de uma grande virada que teria se dado a partir da “umbanda branca” e de sua narrativa de fundação, 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 estudaram 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 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, pois para alguns essa narrativa só representaria a história de um segmento da religião, ou seja, o da “umbanda branca” (Giumbelli, 2002; Rohde, 2009, Bahia, 2023, Delgado, 2022; Nogueira, 2022). Portanto, acreditarmos e defendermos pesquisas que enfoquem outros atores sociais que foram importantes para a história da religião, como é o caso de Tancredo da Silva Pinto, Benjamim Figueiredo, Matta e Silva, dentro outros (Nogueira, 2022; Oliveira, 2017; Barros, 2023). Outro ponto a se destacar é a luta por legitimidade travada por alguns intelectuais da religião ainda nos anos de 1940. O grupo de Zélio de Moraes foi o primeiro a tentar doutrinar

a umbanda nos anos de 1941, com o chamado Primeiro Congresso de Umbanda. Discutiremos como nesse evento alguns congressistas defenderam a umbanda enquanto religião.

2.2 Um projeto “embranquecido” de codificação da umbanda: o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda

Ao longo da década de 1930, a umbanda passou por um grande processo de transformação, pois ao mesmo tempo em que a religião era perseguida com o apoio do Estado, alguns umbandistas procuraram aumentar o poder de influência de suas concepções de umbanda. Sendo assim, Zélio de Moraes, por meio de um pedido do caboclo das Sete Encruzilhadas, teria fundado sete tendas de umbanda no Rio de Janeiro entre 1930 e 1937 (Ortiz, 1991, p.42). Essas tendas possuíam o objetivo de expandir a sua concepção religiosa no campo religioso.

Por outro lado, a década de 1930 e 1940, representava um momento de perseguição as ditas religiões mediúnicas com as chamadas “batidas policiais” com o apoio do Estado. É importante destacar 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 pública, 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. A respeito do decreto contra o curandeirismo, Giumbelli (1997), aponta que os artigos 282, 283 e 284 do Código Penal criminalizavam a prática, o autor aponta que se analisamos os pontos dos artigos citados, podemos observar que a condenação não recaía sobre uma crença específica, como era no artigo de número 157 do Código de 1890, mas neste caso, os crimes poderiam recair sobre práticas da “macumba”, “candomblé”, “umbanda” e o “espiritismo” (Giumbelli, 1997, p.219-220).

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 policial (Birman, 1985, p.82). Logo, ser vista como religião, como o kardecismo no século XIX e XX, passou a ser tido como uma meta para os centros e terreiros de umbanda. Soma-se a isso o fato de que em 1941 o chefe de polícia do Estado Novo, Filinto Muller passou a obrigar que casas e terreiros de umbanda se registrassem na delegacia de polícia (Brown, 1985; Birman, 1985). Com isso, o Estado tentava manter um controle sobre a umbanda.

Cabe lembrar que a discussão entre religiões e espaço público é um debate histórico no Brasil e este processo está ligado a visão que o Estado, clero católicos e os agentes repressivos da força nutriam sobre a umbanda. Desde de a instauração da República, em 1889, a igreja católica fez uma discussão sobre a laicidade do Estado e sobre a liberdade religiosa no Brasil (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.425). A instituição procurando manter o *status quo* procurou intervir na noção do conceito de religião do Brasil, buscando diferenciar e conceituar as diferentes práticas religiosas (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.425). Apesar da laicidade do Estado ter ocorrido com a legalização de cemitérios, ensino laico e casamento civil, a Igreja ainda continuou tendo força em suas relações com o Estado (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.425).

Para Leite (2010), tanto as constituições republicanas 1891 e 1934, demonstram uma grande cooperação entre a religião majoritária, ou seja, o catolicismo, e o Estado republicano (Leite, 2010, p.51). Isto é fundamental para entendermos que o Estado brasileiro sempre trabalhou com uma noção de religião baseada na noção eurocêntrica do catolicismo. Por conta disso, as práticas religiosas que se ligavam a população negra e que não eram católicas ou que fugiam a moral cristã eram perseguidas, conforme ocorreu com a umbanda. Todavia, existia um desejo por parte dos umbandistas em serem reconhecidos como religião e de expandiram seus diferentes projetos de doutrinação para umbanda.

Portanto, no processo de cooperação com o Estado, a Igreja ajuda a manter no aspecto simbólico a ordem estabelecida e está reforça o poder do clero. Mesmo que existam tensões e conflitos entre as frações dominantes e a igreja. A figura do profeta passa a disputar o campo com a igreja, principalmente em épocas de crise por meio de suas práticas discursivas, carismáticas e simbólicas que passam a ser vistas como heréticas pelo clero (Bourdieu, 2001, p.75). Oliveira (2003), apresenta que Bourdieu trata a religião como linguagem, isto é, um sistema simbólico de comunicação e pensamento. Esse sistema simbólico dá sentido a tudo que exista ou venha existir no mundo (Oliveira, 2003, p.178). Por conta disso, seus elementos internos relacionam-se entre si para formar uma totalidade coerente que ajuda a construir a experiência (Oliveira, 2003, p.179). Neste processo, a religião possui um poder de consagração que atua sobre as instituições sociais as legitimando ou não (Oliveira, 2003, p.179).

Portanto, uma discussão sobre a noção do que seria a religião no Brasil é fundamental para entendermos a umbanda, por conta disso mobilizamos as discussões de Montero, Sales e Teixeira (2017). Desta forma, o processo que organizou e fez reconhecer parte das práticas consideradas “mágicas” como religiosas, e como tendo direito ao espaço público foi longo e complexo, visto que o processo brasileiro que regulou as relações entre Estado e religião sistematizou um conceito de religião que dava conta do catolicismo (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p. 416-417).

O Estado se esforçou em produzir leis penais e sanitárias, que como vimos acima, disciplinavam o espaço público (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p. 416-417). As religiões mediúnicas demoraram a ser reconhecidas enquanto religião e foram perseguidas no século XX, estes processo ocorreu em duas arenas: 1- a ordem jurídica criminal, que combatia como crime contra a saúde pública, estratégia utilizada pela igreja tempos depois durante a campanha anti-espiritismo, as diferentes formas de “feitiço” e “espiritismo”; 2- da ordem médico-científica, chamadas a categorizar os estados da possessão e mediúnicos, avaliando seus riscos à saúde pública (Montero, Sales e Teixeira 2017, p.426). O Estado em seu apoio ao clero, apelou para médicos e juristas, psicólogos, antropólogos para classificar as religiões mediúnicas em atos de ameaça a ordem que eram criminalizados com as práticas de curandeirismo e charlatanismo, criminalizando assim ao mesmo tempo “espíritas” e umbandistas sob o rótulo de pratica ilegal da medicina (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.427).

Para as autoras “no ambiente intelectual cientificista daquele período, era mais fácil para médicos e juristas aceitarem a “mediunidade” espírita associada às práticas terapêuticas dos “médiuns curadores” do que as “danças de possessão” (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.427).

Mesmo com a oposição legal de magia/religião começando a se esfacar, e o conceito de religião sendo alargado na segunda metade do XX, uma vez que o espiritismo kardecista matinha práticas magico-terapêuticas, a umbanda ainda era colocada como uma religião a ser reprimida pelo Estado nas décadas de 1940 e pela igreja em 1950. Só alcançando de fato parte de seus direitos enquanto religião com a Constituição de 1988⁵³(Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.429).

⁵³ Essa questão é mais complexa do que aparenta, pois em 1964 com o auxílio do então general Mauro Porto que era umbandista, a umbanda entrou para o censo do IBGE. Em 2012, foi promulgada a lei 12.644, no dia 16 de maio. Essa lei reconhecia o dia 15 de novembro como dia oficial da umbanda, sacramentando assim o “mito de origem” da umbanda branca e não levando em conta outras narrativas importantes para a história da religião. Todavia, somente com a Constituição de 1988, passamos a ter a desconstrução de uma “religião verdadeira” e a englobar as demais religiões (Negrão, 1996; Birman, 1985; Montero, Sales e Teixeira, 2017; Isaia, 2015).

Desta forma, para analisarmos a formação de um campo religioso umbandista, concordamos com Asad (2010) e sua crítica pós-colonial ao conceito de religião (Dulo, 2023, p. 92). Isto é, não pode existir uma definição universal do conceito de religião, pois seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, além desta definição ser produto de um determinado discurso histórico, não existindo qualquer possibilidade de definir a religião como um fenômeno trans histórico e transcultural (Asad, 2010, p. 264).

Para ele, temos diferentes práticas e discursos no campo das representações religiosas, sendo preciso questionar como “sua possibilidade e seus status autoritário devem ser explicados enquanto produtos de forças e disciplinas historicamente específicas” (Asad, 2010, p.278). É necessário abrir o conceito de “religião” em elementos heterógenos e que possui características históricas específicas (Asad, 2010, p.278). Essa discussão é fundamental para entendermos como a base de uma definição judaico-cristã de religião que estava em voga no espaço pública pela cooperação entre Igreja e Estado influenciou a umbanda em seu processo de racionalização com as federações, congressos, livros doutrinários, processos e de tentativa de legitimação no espaço público

Assim, num contexto de repressão para a umbanda e de tentativa de alargamento do campo religioso, mesmo com a obrigatoriedade do registro na delegacia de polícia, Zélio de Moraes (1891-1975) e outras lideranças umbandistas do período, fundaram a Federação Espírita de Umbanda (FEU)⁵⁴, com o objetivo de institucionalizar a religião (Brown, 1985). A instituição foi fundada em 1939.

Os umbandistas talvez estivessem influenciados pela fundação da Federação Espírita Brasileira ainda no final do século XX ou da organização civil dos terreiros de candomblé baianos em seus projetos associativos e de alianças com a esfera civil em busca de liberdade religiosa e segurança jurídica para a manutenção de suas práticas, tornando-os quem sabe mais compreensíveis a sociedade civil e aos poderes constituídos (Giumbelli, 1997; Santos, 2023). Devemos lembrar que no Rio de Janeiro existia tanto um foco policial como de parte da imprensa conservadora sobre a umbanda, assim como havia ocorrido no caso de São Paulo, a ponto de a imprensa ser chamada de serva do papa na década de 1950 no Rio de Janeiro (Brown, 1985; Bahia, 2023; Negrão, 1996).

A instituição teria sido fundada a partir de um pedido do caboclo das Sete Encruzilhadas, demonstrando a agência espiritual na narrativa do médium (Birman, 2005). Neste contexto, para não serem repreendidos pelos artigos que penalizavam a prática do “curandeirismo” e do

⁵⁴ A partir deste momento, passaremos a nos referir a esta instituição como FEU, sigla que se refere a Federação Espírita Umbandista.

“charlatanismo” 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).

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 com o continente africano (Brown, 1985; Birman, 1983, 1985). Ou seja, inviabilizando, naquele momento, qualquer interpretação da umbanda sob uma ótica africanizada. A correlação entre negritude e umbanda não seria possível para as lideranças da umbanda branca. 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 junto 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, p.9). As federações de umbanda atuavam principalmente no processo de racionalização da umbanda procurando nomear uma realidade simbólica para a mesma (Ortiz, 1991; Birman, 1985; Bourdieu, 1999)

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 adiante

Quando se refere à instituição organizadora do I Congresso de Umbanda, Birman (1985) afirma que esta primeira federação queria “limpar” o culto umbandista dos elementos trazidos pela herança negra africana em estreita relação com o racismo e as ideias evolucionistas do período que eram partilhadas pelas elites (Birman, 1985, p.87).

Assim, se tínhamos uma discussão voltada para a aproximação do candomblé com a África a partir da década de 1970 (Capone, 2009). No caso da umbanda branca ocorria o oposto, pois ao se aproximar do espiritismo kardecista e de se intitularem enquanto “espiritismo de umbanda”, os umbandistas defensores desta concepção queriam se afastar de qualquer referência a África ou a cultura negra. Por outro lado, defendiam uma forma “embranquecida” de umbanda (Ortiz, 1991; Birman, 1985, p.87).

Desta forma, concordamos com Camargo (1961) e a teoria do *continuum mediúnico* entre espiritismo e umbanda, pois a mediunidade, reencarnação e a caridade seriam um exemplo desta comunicação entre as duas religiões. Ocorrendo um efeito de trocas culturais entre kardecistas e umbandistas (Camargo, 1961). Desta forma, apesar de os espíritas kardecistas

terem feito objeções contra essa aproximação com a umbanda, o termo “espírita” acabou sendo usada pelos umbandistas (Camargo, 1961; Camurça, 2017).

Cabe ressaltar, que mesmo com essa tentativa de diferenciação tentada pelos kardecistas, alguns segmentos umbandistas acabaram se sentindo 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 (Brown, 1985). 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. Para nós, a “umbanda branca” queria ser abarcada pelo conceito de culto religioso e ter liberdade religiosa como o espiritismo (Camargo, 1961; Isaia, 1999; Giumbelli, 2006; Camurça, 2017).

Um movimento importante dessa federação para a tentativa “racionalização” e de consolidação da umbanda branca foi o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, que já no nome apresentava a ideia do *continuum mediúnico* (Camargo, 1961).

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 Novo, ou seja, em 1941, período no qual os umbandistas, assim como os demais segmentos afro-brasileiros, 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 Federal. Apesar desta tentativa, cabe destacar que as federações nunca foram responsáveis 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). Portanto, as atas do congresso foram publicadas no jornal do *Commercio* em 1942. Assim como fizemos em trabalhos anteriores (Nogueira, 2022), achamos válido analisar algumas passagens das atas do evento para entendermos qual tipo de umbanda esses congressistas queriam adotar. Nas atas do evento fica claro o desejo dos congressistas

em doutrinar o que era chamado por eles de “espiritismo de umbanda” e de retirar visões de umbanda que se destoavam da sua noção embranquecida de religião. Além disso, eles queriam que a umbanda fosse reconhecida e abarcada pelo conceito de “religião” aceito pelo Estado (Birman, 1985).

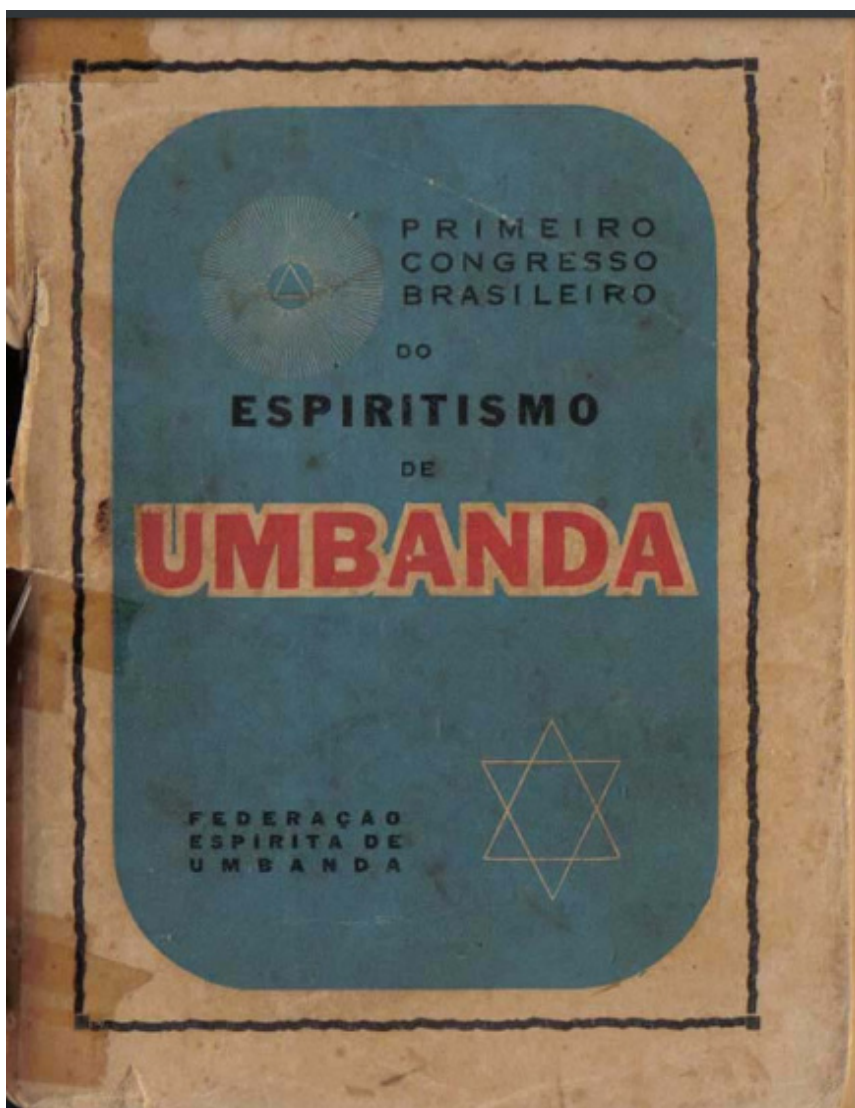
Na época, o evento foi noticiado em alguns jornais que circulavam no Rio de Janeiro, como o *Diário Carioca*, *Correio da Manhã* e o *Diário de Notícias*. Segundo Trindade (2014) o congresso que contou com a participação de umbandistas de São Paulo, tinha a pretensão de ser de âmbito nacional, mas acabou sendo apenas local (Trindade, 2014, p. 305). Portanto, esse argumento colabora para nossa ideia de que o evento representava só um entre os muitos segmentos da umbanda, isto é, o da umbanda branca. Também é importante pensarmos, como em pleno Estado Novo uma federação de umbanda conseguiu realizar um congresso de umbanda (Isaia, 1999). Em nossa concepção isso teria se dado por conta de seus membros pertencerem, principalmente a classe média e a setores ligados aos militares da época, o que reforça o argumento de mundo da ordem da umbanda branca defendido por Sá Júnior (2004). Para ilustrar a divulgação do congresso, vemos abaixo uma imagem da capa das atas do evento (figura 6).

Os integrantes da comissão organizadora do evento foram 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 também secretário da primeira diretoria da FEU⁵⁵

Quanto ao motivo de terem organizado o evento, os congressistas afirmaram que muitas associações vinham sendo fundadas no Rio de Janeiro nos últimos vinte anos em nome do espiritismo de umbanda, mas as práticas ainda eram variadas não existindo uma “homogeneidade” de práticas, o que as vezes levava a confusão por parte dos adeptos (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.4-5).

⁵⁵ 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 Lisbôa; 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).

Figura 6 – Capa das atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda



Fonte: Jornal do Commercio 1942⁵⁶.

O congresso foi profundamente evolucionista e ligado a teorias raciais do “embranquecimento”, pois após fazerem uma referência a fundação da Federação Espírita de Umbanda em 1939, os organizadores argumentam sobre a necessidade de “varrer de uma vez o que por aí se praticava com o nome de Espiritismo de Umbanda e que no nível da civilização a que atingimos não tem mais razão de ser” (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, p.4-5)

O programa do congresso foi dividido em História, Filosofia, Doutrina, Rituais, Mediunidade, Chefia (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda 1942,

⁵⁶ Disponível em: https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf.
Consultado em: 01/05/2023.

p. 5). No discurso de inauguração do evento proferido pelo secretário Alfredo Antônio Rego, podemos perceber uma certa tentativa de separação entre espiritismo de umbanda e o chamado espiritismo kardecista, pois segundo ele

Enquanto os nossos distintos confrades do chamado Espiritismo de Mesa se desdobram, num esforço louvabilíssimo para esclarecer conduzir aos planos da Verdade, do Amor e da Luz, os espíritos perturbados, conseguindo-o à custa de esforços sem conta, — nas práticas do Espiritismo de Umbanda isto se consegue muito facilmente, pela circunstância de ser a doutrinação feita no Espaço pelas falanges de trabalhadores invisíveis, dispondo para tal fim de recursos adequados à sua situação de espíritos. É precisamente neste particular — a produção — que se caracteriza a eficiência do Espiritismo de Umbanda. Enquanto, pela modalidade conhecida como Espiritismo de Mesa, são necessárias algumas vezes várias sessões para o esclarecimento de uma só entidade perturbada e perturbadora dos nossos irmãos encarnados, no Espiritismo de Umbanda algumas centenas e até milhares de entidades em tal estado podem ser conduzidas em cada uma das nossas sessões de trabalhos. Nós, os adeptos desta modalidade, sabemos, pelos ensinamentos recebidos dos nossos maiores do Espaço, Entidades que nos assistem, orientam, dirigem e superintendem as Tendas de Umbanda, — que sua prática foi deliberada nos planos superiores da atmosfera terrena, como uma necessidade inadiável ao mais rápido adiantamento do nosso progresso espiritual (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.7)

Desta forma, Rego procurou demonstrar que o espiritismo de umbanda seria até mais eficiente que o espiritismo kardecista. Assim, mesmo utilizando a categoria “espírita”, alguns organizadores do evento colocavam o espiritismo de umbanda como mais evoluído e eficaz do que o espiritismo kardecista. Face a uma tentativa de aproximação, temos em algumas passagens do evento, uma redefinição das noções de “alto” e “baixo” espiritismo discutidas ao longo do capítulo um, pois Rego colocou a umbanda como superior ao espiritismo kardecista em sua busca por legitimar sua concepção religiosa.

Assim, partindo das formas de dominação de Weber (2003), podemos observar que por meio do congresso os umbandistas defensores da umbanda branca queriam legitimar a umbanda por meio da dominação burocrática (Weber, 2003, p.128-130).

Apesar de serem defendidas e apresentadas teses, memórias e estudos ao longo do evento⁵⁷, analisaremos apenas duas teses no presente item. Elas foram respectivamente, a tese

⁵⁷ As teses apresentadas no evento foram “*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. Brasília, representante do *Diário Carioca*, apresentada no dia 23 de outubro; “*O espiritismo de*

apresentada por Jayme Madruga no dia 19 de outubro, denominada de: “*A liberdade religiosa no Brasil*”, e a tese do congressista Diamantino Coelho Fernandes que apresentou o trabalho “*O Espiritismo de umbanda como religião e ciência*”. A escolha se deu por conta de investigarmos as teses que se referiam a busca por legitimidade da umbanda, já que estamos preocupados com as representações e narrativas construídas sobre a umbanda na visão de seus intelectuais e de seus aliados na busca por legitimar a umbanda enquanto religião.

Em outras oportunidades também analisamos o congresso de umbanda, mas com outro olhar, pois estávamos preocupados em entender como os umbandistas organizadores do evento defenderam uma origem da umbanda em antigas filosofias orientais. Uma dessas origens era o continente mítico da Lemúria. A partir dessa defesa, no discurso defendido pelos congressistas a umbanda teria passado pela África apenas para ser deturpada até chegar ao Brasil em seu longo caminho em busca de evolução (Nogueira, 2020, 2022). Portanto, nossa preocupação era entender como os umbandistas destituíam a religião de qualquer referência a África e procuram separar os “verdadeiros” dos “falsos” umbandistas (Birman, 1985; Brown, 1985). Todavia, ser colocado como “pseudo-umbandista” neste processo era o mesmo que ser tido enquanto criminoso, pois exercia a medicina ilegal ou praticava o crime de charlatanismo (Birman, 1985).

Todavia, na presente tese procuramos entender quais estratégias os congressistas procuraram formular para aproximar a umbanda de um conceito socialmente reconhecido de religião e como também neste processo eles procuraram criar categorias de separação dentro do campo umbandista. Assim, as duas teses que analisamos versaram sobre esse problema em questão, visto que os umbandistas em diferentes segmentos da umbanda queriam colocá-la enquanto uma religião que interagiria com questões que eram legítimas pelo Estado, mas fizeram isso por diferentes caminhos, pois cada um queria legitimar e doutrinar a umbanda a partir de sua concepção de religião.

Sendo assim, em sua tese, Jayme Madruga que era vice-presidente da federação de umbanda organizadora do evento na época, fez uma breve descrição sobre a busca em diferentes mecanismos jurídicos brasileiros do império até o Código Penal de 1942 sobre a liberdade

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.

religiosa no Brasil. É interessante observamos que a tese do congressista dialoga diretamente com outra tese apresentada no II Congresso Afro-Brasileiro ⁵⁸ por Dário de Bitencourt⁵⁹.

Dário, apesar de frequentar uma irmandade católica teve ligações com as religiões afro-brasileiras com mãe Senhorinha de Souza que era uma liberta. Em sua tese que se intitulava “*A liberdade religiosa no Brasil: A Macumba e o Batuque em face da lei*”, segundo Santos (2008), Dário se dedicou a combater, utilizando todas as constituições desde a Constituinte de 1982 até a Constituição de 1934, as perseguições policiais movidas contra essas religiões, procurando estabelecer o direito de existência do batuque e das macumbas (Santos, 2008, p.9). Interessante observamos que Dário escreveu sobre o batuque gaúcho, inclusive, Madruga utilizou trechos da Constituição do Rio Grande do Sul de 1843, assim como Dário. Lembrando que nos anos de 1930 e 1940 a umbanda sofreu uma forte migração para o sul do Brasil (Brown, 1985).

Por conta disso, a tese de Jayme começou igualmente com a Constituinte de 1823, mas dessa vez o objetivo do congressista era legitimar a umbanda. Madruga também atualizou a tese de Dário, pois trouxe a Constituição de 1937 e o Código Penal de 1942, ambos criados durante a ditadura do Estado Novo (1937-1945).

E, é justamente essas duas passagens que nos chamam atenção na tese do congressista, pois esses dois dispositivos foram apreciados pelo umbandista e não por Dário no congresso baiano. Assim, Madruga destacou que a Constituição de 1937, apresentava os mesmos princípios da Constituição de 1934 a respeito da matéria da liberdade religiosa, ressaltando o respeito a ordem pública e aos bons costumes. Já no Código Penal de 1942, o umbandista discorreu que ocorreu uma separação entre o que cabia a esfera do religiosa e as liberdades individuais (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.32).

Todavia, a tese de Jayme Madruga quando abordou o problema religioso no Brasil republicano, apesar de defender a laicidade do Estado, apresentou grande proximidade da umbanda com o espiritismo e defendeu em alguns casos as batidas policiais contra o que ele chamou de “joio” ou falsos umbandistas. Assim, segundo ele:

A República trouxe a separação absoluta entre a igreja e o Estado. Hoje não mais há a religião oficial; a Igreja Católica se tem a sua representação diplomática junto aos

⁵⁸ O II Congresso Afro-Brasileiro foi realizado na Bahia num modelo que associava intelectuais a chefes de cultos afro-brasileiros. Edson Carneiro participou do evento com a colaboração de mãe Aninha do Axé Opô Afonjá e de Martiniano Eliseu do Bonfim que era informante dos antropólogos que estudavam os candomblés da Bahia (Capone, 2009, p. 235).

⁵⁹ Dário Bitencourt nasceu em 1901 em Porto Alegre. Tornou-se bacharel em direito em 1924 e, posteriormente professor de direito. Militava em torno do combate ao racismo. Dário faleceu em 1974 (Santos, 2008).

podere constituídos, o tem tão somente como a dos demais governos estrangeiros, considerado como uma soberania estrangeira o Estado de Pontifício, cuja sede é em Roma, que também o considera país estrangeiro. **Poderíamos considerar a liberdade religiosa como dentro dos princípios de respeito às minorias, mas o último "censo", apesar da tibies de muitos e da má orientação ou má fé de vários agentes censitários, demonstrou que o "Espiritismo" já não é uma minoria ou que o "Catolicismo" não mais constitui a maioria.** Também as autoridades policiais mostram a compreensão de que o "Espiritismo" merece o respeito devido a todas as demais religiões. Si na última campanha contra o "baixo espiritismo" houve alguns excessos, esses partiram, não das ordens emanadas, mas da ignorância de alguns de seus mandatários. Entretanto, era preciso "separar o joio do trigo" e esse objetivo se não foi alcançado plenamente, melhorou de muito a situação, merecendo, portanto, a campanha todo o aplauso dos que não fazem da religião "ganha pão" ou "fonte de renda", nem se servem da boa-fé da humanidade para dar expansão a instintos inferiores. "A Deus o que é de Deus e a César o que é de César": essas palavras sábias do doce Nazareno ainda aqui têm cabimento. À Umbanda não interessa nem especulação nem mistificações (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.32).

Assim como Kloppenburg, analisado no capítulo anterior, Jayme citou os censos de 1940 e 1950 para demonstrar o crescimento do espiritismo e colocou a umbanda como fazendo parte deste, ou seja, ele quer se aproximar do epíteto "espírita" por meio da categoria de "espiritismo de umbanda". Devemos lembrar que os umbandistas organizadores deste congresso deveriam saber que o espiritismo kardecista já estava legitimado nesse período, além de serem egressos do kardecismo. Diferente de Rego que tentou desvencilhar a umbanda do kardecismo, Jayme procura aproximar os dois no *continuum mediúnico*. (Camargo, 1961).

Jayme também utilizou a categoria de "baixo espiritismo" que era uma categoria de acusação utilizada contra os que eram considerados falsos religiosos dentro e fora do campo umbandista. Cabe lembrar que essa categoria distinguia o que era considerado religioso do que não era. O congresso buscou padronizar o culto a partir de normas socialmente aceitas e para isso Jayme chegou a apoiar as batidas policiais e a perseguição movida com o apoio estatal contra aqueles que não seguiam suas normas (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.428). Para além disso, no discurso do congressista por meio da ACD, podemos observar uma construção de um "nós" umbandistas verdadeiros contra "eles" falsos religiosos que não recebiam a chancela da FEU e poderiam ser perseguidos pelo Estado (Roja, 2004).

A partir da teoria do "embranquecimento" das práticas afro-brasileiras de Ortiz (1991) e do continuum mediúnico de Camargo (1961), podemos perceber como a questão racial estava presente no discurso de Madruga. Pois, para Ortiz (1991), o embranquecimento não se dava somente a partir da penetração do catolicismo e do espiritismo na umbanda, mas também da própria entrada de brancos de classe média como chefes de culto. Esse é o caso de Madruga, pois ele era um homem branco que representava o mundo da ordem e era a presidente da

Federação Espírita de Umbanda. Quanto a noção do *continuum* observamos em seu discurso uma aproximação da doutrina kardecista no meio umbandista, pois estes se autointitulavam “espiritismo de umbanda” e que sua concepção não teria espaço para o diferente que é classificado como “mistificação” (Camargo, 1961, p.15).

Ainda em seu discurso, Jayme Madruga apelou para a estratégia da antiguidade em sua aproximação com o espiritismo, pois segundo ele:

O Espiritismo é um só, como as religiões apenas em aparência divergem, como a Verdade é sempre a mesma, por mais diversa que seja a sua apresentação. Procurando-se remontar às eras mais distantes, tanto quanto pode o espírito humano e a concepção mais fantasista, poderemos afirmar que a Umbanda mostra vestígios de sua existência há mais de 10.000 anos; mas si nos for possível recuar até o início da vida neste planeta de sofrimentos, isto é, desde a primeira manifestação espiritual, há Espiritismo e há Umbanda. Podemos talvez nesse recuo, astronômico para nós, não encontrar o fenômeno igualmente denominado; outra poderá ter sido a designação, as suas manifestações deveriam ser diferentes e a sua apresentação mais primitiva, mas dado o desconto da evolução, estaremos diante dos mesmos fenômenos (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.33).

Portanto, o espiritismo também englobaria a umbanda no discurso do congressista. Para além disso, a estratégia de Madruga para legitimar a umbanda é colocar a religião como tendo uma origem remota, ou seja, a umbanda possuía mais de 10 mil anos de existência, seria mais antiga até que o cristianismo e que o próprio kardecismo a partir de Allan Kardec. Esse discurso da antiguidade procura criar aquilo que Ortiz (1991), chama de “gênese umbandista”. Assim, os umbandistas queriam ser vistos enquanto religião, pois possuíam uma história que é mais antiga do que as religiões que dominavam o cenário nacional, como o catolicismo (Ortiz, 1991, p.167-168).

Para se aproximar do conceito de religião, Madruga comparou a ritualista do espiritismo de umbanda com o catolicismo, ou seja, ele tentou se aproximar da religião que dominava o conceito de religião no Brasil (Montero, Sales e Teixeira, 2017). Assim, segundo ele:

Comparando o ritual da Religião Católica — que preferimos citar por ser o mais conhecido com o ritual do Espiritismo de Umbanda, veremos quanta similitude. Senão vejamos: Os sacerdotes católicos têm a sua indumentária especial para cada cerimônia— a Umbanda também o tem; mais simples, é verdade. Os altares da Igreja católica estão adornados de imagens e estas de flores e de velas; os dos nossos templos também. Queimam-se essências e perfumes igualmente, e igualmente são empregados elementos de bebidas e de alimento em ambos. A Igreja católica tem seus hinos e seus cânticos igualmente como a Umbanda. E o que são todos esses elementos si não a forma de elevar a matéria até o espírito? É preciso não esquecer a sábia lição desses espíritos luminares, que tomam as formas mais grosseiras e simples para nos ensinarem a humildade. E nós todos sem distinção de graus, que num mesmo planeta — o plano é idêntico para todos — precisamos encarar o problema, não com falsa modéstia, mas com sinceridade; precisamos de elementos para elevar a nossa matéria

e a nossa mente até um ambiente superior, o que só se consegue com a concentração, o que só se consegue com as oferendas. Si o nosso ambiente é pestilento para aquelas entidades superiores que descem do astral, é necessário a queima de essências — os nossos defumadores — os banhos de ervas, para tornar menos causticante e mais acessível a chegada dos espíritos superiores. E' essa a condição nossa, da Igreja católica e a de todas as religiões. **Como não estamos fazendo trabalho de ritual comparado, mas simplesmente apresentando a similitude que existe entre os de diversas religiões, passaremos às conclusões a que nossa tese objetiva, qual seja o de encarar o Espiritismo perante as leis do país. Para tanto bastaria afirmar que todas as nossas práticas são as bastantes e necessárias para caracterizar uma Religião, logo — somos uma RELIGIÃO e como tal estamos à sombra protetora das leis** (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.34, grifo nosso).

Portanto, por meio do discurso da antiguidade, do discurso cultivado, ou seja, do conhecimento histórico, filosófico e também do discurso científico, Madruga procurou aproximar a sua concepção embranquecida de umbanda de uma categoria socialmente aceita pelo Estado de religião. Portanto, o próprio catolicismo que em breve moveria uma campanha contra a umbanda frente a seu crescimento no espaço pública (Ortiz, 1991, p.167-179).

Em sua conclusão Madruga afirmou que o espiritismo de umbanda seria uma religião. Para defender seu discurso ele utilizou de uma publicação atribuída a Filinto Muller, o chefe de polícia que perseguia a umbanda e promovia o registro obrigatório dos terreiros na delegacia de polícia (Brown, 1985). Assim, segundo ele:

Em matéria religiosa autoridades não devem interferir, dado o princípio estabelecido na Constituição, da absoluta independência entre o temporal e o espiritual. Assim, não compete ao Poder Público, entrar em apreciações de natureza metafísica ou teológica, opinando quanto ao mérito de certas questões que transcendem completamente sua alçada funcional. O maior interessado em salvar a possibilidade das sessões espíritas é o requerente, a quem certamente teriam ocorrido as objeções apresentadas pelo Sr. Comissário Deocleciano Martins de Oliveira Filho, no seu parecer de folhas, sustentado pelo Sr. Comissário Waldemar Claudino de Oliveira Cruz, neste particular. Entretanto, não é o responsável pela realização das sessões que as considera prejudicadas pelo ambiente — este ponto de vista é o da autoridade policial a quem incumbe a vigilância e assegurar a ordem pública, permitindo, entretanto, a absoluta liberdade de todos os atos que não afetem a segurança coletiva ou a moral pública. Em nenhum destes casos incide o Centro requerente, que também não contraria nenhuma das disposições legais ou regulamentares ou as instruções de serviço baixadas por esta chefia, e dentro de cujo quadro se deve desenvolver a atividade funcional das autoridades policiais encarregadas da fiscalização. Nessas condições, nada há que deferir, em face do art. 122, n.º 4, da Constituição." (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.35).

O discurso de Filinto Muller havia sido publicado no dia 3 de outubro de 1941, no periódico *Correio da Manhã*. Assim, Madruga defendeu o direito de existir de sua umbanda branca. Pois, para ele o fato de ser religião daria o direito a legitimidade que era almejada por

diferentes federações de umbanda e líderes umbandistas, assim como o reconhecimento por parte do Estado.

Nesse ponto, concordamos com Birman (1985) no ponto de que no campo umbandista, a nível federativo, podemos observar as junções das fronteiras religiosas com as fronteiras legais. Madrugá ao colocar sua concepção de umbanda como religião legítima queria também contar com o apoio do Estado no combate aos que praticam algo diferente de sua concepção “embranquecida” de umbanda. Por meio do congresso, a Federação Espírita de Umbanda queria se colocar como uma instituição efetiva de poder sobre os terreiros de umbanda (Birman, 1985, p.92 -93).

Assim, existia uma defesa por parte do congressista em separar o que seria “umbanda” do que seria “curandeirismo” ou “exercício ilegal da medicina”, esta última deveria ser combatida pelo Estado. A mesma estratégia ocorreu com os congressistas que se debruçaram sobre as origens da religião e que foram analisadas em outras oportunidades (Nogueira, 2020, 2022). Ademais, conforme veremos a frente, até Tancredo da Silva Pinto também defendia o combate aos chamados “falsos umbandistas” ou “mistificadores”. Portanto, essa visão era compartilhada por diferentes setores umbandistas, mesmo que esses defendessem concepções distintas de religião. Havendo assim um desejo destes em serem reconhecidos e legitimados pelo Estado.

A outra tese analisada foi escrita por Diamantino Coelho Fernandes e tinha como título: *“O espiritismo de umbanda como ciência, religião e filosofia”⁶⁰*. Se observamos o título da tese podemos constatar que ela faz referência a forma como o espiritismo queria se apresentar no Brasil (Giumbelli, 1997; Arribas, 2008; Cavalcanti, 1985).

No início do trabalho o autor teceu um elogio a Federação Espírita Brasileira e ao grande número de obras disponibilizadas para os espíritas pela instituição. Observamos que logo no título da tese, temos as duas das estratégias discursivas apresentadas por Ortiz (1991), no processo de legitimação da umbanda, ou seja, o discurso científico e filosófico que representam o discurso da ciência e o discurso cultivado (Ortiz, 1991, pp.172-175). Soma-se a ele a estratégia de representar o “espiritismo de umbanda” enquanto religião e para isso que acreditamos que existia a aproximação com a Federação Espírita Brasileira, pois nesse período o espiritismo kardecista já havia se legitimado pela via religiosa (Giumbelli, 1997). Assim, quando abordou o espiritismo de umbanda enquanto religião, o congressista não foi pela via

⁶⁰ Definição do espiritismo no Brasil, sobre isso ver Cavalcanti, 1985.

legal, mas sim pelo discurso cultivado ou filosófico apresentado por Ortiz (1991, p.173).

Segundo Diamantino:

Não teremos o preconceito de que somente a nossa religião é boa; neste ponto, ainda, havemos de seguir o exemplo dos nossos velhos irmãos da Índia, que "não somente toleram, mas até aceitam todas as religiões, orando na mesquita dos mahometanos, adorando perante o fogo dos zoroastrianos, e ajoelhando-se perante a cruz dos cristãos, sabendo que todas as religiões, desde o mais baixo fetichismo até ao mais alto absolutismo, significam as numerosas tentativas da alma humana para perceber e realizar o Infinito (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.59).

Em sua tese, ao declarar o respeito da umbanda as demais religiões, o umbandista citou como exemplo as religiões na Índia, não abordando se quer o continente africano para falar da umbanda. Estratégia parecida como o seu discurso de origem da umbanda, na qual eles defenderam que teria se dado em antigas filosofias orientais, ou seja, longe da África, pois para ele esse continente era um local de deturpação da umbanda (Nogueira, 2022). Portanto, o modelo a ser seguido não possuía qualquer relação com continente africano.

Quando abordou a doutrina pregada pelo chamado “espiritismo de umbanda”, o congressista afirmou que seu principal ensinamento seria o princípio da reencarnação dos espíritos em vidas sucessivas no processo evolutivo (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.59).

Assim, podemos constatar que a umbanda branca queria ficar mais próxima ao polo kardecista e branco no *continuum mediúnico*. Cabe lembrar que Camargo (1961) analisou como os polos entre kardecismo e umbanda no *continuum mediúnico* são assimétricos e possuem uma infinidade de modalidades combinatórias.

Diamantino, em sua tese, aproximou a umbanda do espiritismo kardecista ao expor a doutrina da reencarnação como principal doutrina do espiritismo de umbanda (Camargo, 1961, p.15). Assim, ele se aproximou do mesmo conceito de religião utilizado pela Federação Espírita Brasileira, defendendo um projeto de umbanda “desafricanizado” a partir de postulados kardecistas e cristãos (Camurça, 2017, p.10).

Todavia, o espiritismo de umbanda de Diamantino iria além do mero aspecto religioso, pois também deveria ser também considerado ciência e filosofia (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.61).

Quando abordou o “espiritismo de umbanda” enquanto ciência ele afirmou que:

O Espiritismo de Umbanda é Ciência, quando procura despertar em nós o conhecimento de nós mesmos, como espíritos conscientes, responsáveis pelo nosso

próprio destino, senhores e dominadores deste organismo físico que começamos a construir desde o ventre materno, para nos servir de veículo em cada uma das nossas vindas à terra, e pelo qual somos responsáveis como condutores perante as leis imutáveis da mecânica universal (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.62).

Em outra parte da tese o congressista afirmou que o espiritismo de umbanda seria filosofia quando:

O Espiritismo de Umbanda é Filosofia, quando nos sublima com a definição da Verdade manifestada em tudo, sob a concepção do princípio ternário. Efetivamente, o princípio filosófico sobre o qual assenta e age o Espiritismo de Umbanda, cujas fontes puríssimas estão sendo desvendadas neste Congresso, pode ser definido sob diversos aspectos, todos, porém, inteiramente ligados ao número três, que é o símbolo deste princípio (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.63).

Ortiz (1991), demonstrou que o discurso científico-religioso dos umbandistas se articulava em dois níveis. Se por um lado temos a força da ciência que é utilizada para legitimar a umbanda, onde seus princípios e explicações são assimilados ao religioso, e por outro, uma utilização do discurso científico.

Para ele, o discurso científico é utilizado para que a umbanda se legitime, distinguindo-se das religiões afro-brasileiras. Estas últimas consideradas ao longo do congresso como supersticiosas. Assim, Diamantino se apoiou em filosofias orientais para legitimar seu discurso (Ortiz, 1991, pp.172-173). Quanto ao discurso cultivado ou discurso erudito, temos o apelo a história e a filosofia. Assim, concordamos com Ortiz (1991), que defende que para esses umbandistas a educação era um valor indispensável para a umbanda se integrar ao mundo urbano, existindo uma ligação entre a cultura do médium e o grau de espiritualidade que ele possuía. O conhecimento seria um sinal de evolução espiritual (Ortiz, 1991, p.175).

Observamos também com a figura de Diamantino, aquilo que Goés Dantas (1988), chama de “África negada” versus “África enaltecida”. Pois, a autora observou que a legitimação buscada no candomblé na Bahia e em Pernambuco na década de 1930, a herança africana dos cultos afro-brasileiros era positivada. No Sudeste, no caso da umbanda ocorria exatamente o oposto, pois o objetivo era retirar qualquer referência a herança cultura africana (Dantas, 1988, p.209). Mas discordamos em partes da autora, pois Tancredo da Silva Pinto valorizava as origens africanas da umbanda, em contraposição aos congressistas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Assim, a “África negada” não representava todos os umbandistas do sudeste em sua busca por um conceito positivado de religião.

A tese de Diamantino além de dialogar com questões históricas do período, ligadas a noções racistas presentes na era Vargas (1937-1945), também defendia princípios de sua casa, ou seja, a Tenda Mirim, pois reproduzia o modelo da “umbanda branca” e a sua filosofia compartilhada por Zélio de Moraes.

Segundo Barros (2023), a Tenda Espírita Mirim (TEM) é uma vertente de umbanda que foi fundada na cidade do Rio de Janeiro pelo médium Benjamim Gonçalves Figueiredo (1902-1986) (Barros, 2023, p.16). Parte do aprendizado do médium Benjamim teria se dado com Zélio de Moraes ainda em São Gonçalo (Barros, 2023, p.17).

Assim com a tenda de Zélio de Mores, Benjamim queria nomear uma realidade branca e destituídas ao máximo de simbologias afro-religiosas para a umbanda, tanto que enviou um delegado para o Primeiro Congresso de Umbanda, de 1941. A tenda inclusive conseguiu no evento elevar Jesus Cristo como chefe da umbanda, já que a mesma propunha um modelo desafricanizado da umbanda, a ponto de o caboclo Mirim que era a entidade espiritual máxima da tenda proibir o culto aos exus. Portanto, a umbanda defendida pelo congressista era “racional”, calcada no mundo da ordem e próxima ao conceito judaico cristão de religião (Barros, 2023, Trindade, 2014, p.255).

A história da tenda mirim é também recheada de questões ligadas a agência espiritual, assim como a trajetória de Zélio de Moraes e a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, a ponto que o Caboclo Mirim teria solicitado que em 1952, Benjamim fundasse o Primado de Umbanda e a Primeira Escola Iniciativa de Umbanda, o Primado também funcionava como uma federação defensora da propagação, por meio do estudo, da umbanda branca (Trindade, 2014, p.256).

Ao longo da trajetória da tenda podemos observar “a regulação corporal, a desafricanização dos deuses e dos ritos, a cristianização e a kardequização das crenças como ferramentas de controle social⁶¹” (Barros, 2023, p.44). A grande questão da tenda mirim seria a ideia de “Escola da Vida”, na qual o espírito e o médium precisam trabalhar para evoluírem espiritualmente, ou seja, a prática da tenda possuía total relação com a tese defendida por Diamantino Fernandes, e consequentemente com o kardecismo e com a teosofia (Barros, 2023).

Mas voltando a análise do congresso de umbanda, as suas conclusões foram sete, as quais transcrevemos abaixo

⁶¹ Em 1958, Benjamim participou da criação de uma delegacia do Primado de Umbanda, em São Paulo junto a Felix Nascentes Pinto (1900-1970), juntos os dois fundaram o Primado de Umbanda do Estado de São Paulo, com 70 tendas filiadas. EM 1971 essa instituição, sob a direção de Felix, tinha 1200 tendas filiadas (Trindade, 2014, p.260).

PRIMEIRA — O Espiritismo de Umbanda é uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz provem das antigas religiões e filosofias da Índia, fonte e inspiração de todas as demais doutrinas religioso-filosóficas do Ocidente; SEGUNDA — Umbanda é palavra sanskrita, cuja significação em nosso idioma pode ser dada por qualquer dos seguintes conceitos: "Princípio Divino"; "Luz Irradiante"; "Fonte Permanente de Vida"; "Evolução Constante"; TERCEIRA — **O Espiritismo de Umbanda é Religião, Ciência e Filosofia, segundo o grau evolutivo dos seus adeptos, estando sua prática assegurada pelo art. 122, I 4.º da Constituição Nacional de 10 de Novembro de 1937 e pelo art. 208 do Código Penal a entrar em vigor em 1.º de Janeiro de 1942, e bem assim o ritual que lhe é próprio, no mesmo nível de igualdade das demais religiões**; QUARTA — Sua Doutrina baseia-se no princípio da reencarnação do espírito em vidas sucessivas na terra, como etapas necessárias à sua evolução planetária; QUINTA — Sua Filosofia consiste no reconhecimento do ser humano como partícula da Divindade, dela emanada límpida e pura, e nela finalmente reintegrada ao fim do necessário ciclo evolutivo, no mesmo estado de limpidez e pureza, conquistado pelo seu próprio esforço e vontade; SEXTA — O Espiritismo de Umbanda reconhece que todas as religiões são boas quando praticadas com sinceridade e amor, constituindo-se todas elas em raios do grande círculo universal, em cujo centro a Verdade reside — Deus; SÉTIMA — **O reconhecimento de Jesus como Chefe Supremo do Espiritismo de Umbanda, a cujo serviço se encontram entidades altamente evoluídas, desempenhando funções de guias, instrutores e trabalhadores invisíveis, sob a forma de "caboclos" e "pretos velhos"** (Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 120).

Das sete conclusões, duas nos interessam mais. Elas são a terceira conclusão na qual os congressistas afirmaram que o espiritismo de umbanda seria religião, ciência e filosofia e para isso se valeram do inciso 4º⁶², do artigo 122 da Constituição de 1937.

Na conclusão de número sete, Jesus é colocado como chefe supremo do espiritismo de umbanda. Portanto, temos a defesa de uma umbanda “desafricanizada” no evento próxima aos valores do espiritismo kardecista e do cristianismo. Tanto que ao colocar a umbanda Jesus Cristo como chefe supremo da umbanda, a tenda Mirim provou exercer certa influência sobre o evento.

A umbanda se aproximaria do conceito judaico-cristão de religião e da caridade espírita kardecista, sendo assim uma prática próxima ao chamado “alto espiritismo” e de uma identidade livresca, científica, cristã próxima ao espiritismo francês do XX (Isaia, 1999, pp. 114-115; Montero, Sales e Teixeira 2017). Assim o “espiritismo de umbanda” ou umbanda branca seria destituído 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”, conforme também ocorreu com a Tenda Mirim, o que demonstra influências de outras tendas que compartilhavam da ideia da umbanda branca no evento.

⁶² No inciso 4º da Constituição de 1937, em seu artigo 122 está descrito que: “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes (Constituição Federal de 1937). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm. Acesso em: 03/12/2024.

Todavia, o congresso não doutrinou a umbanda, e novas correntes umbandistas surgiram a partir da expansão da religião a níveis nacionais que se deu a partir de 1945 com o fim do Estado Novo (Brown, 1985, p.18). Porém o evento foi a primeira tentativa oficial de doutrinar a umbanda pela via burocrática, e de tentar legitimar a mesma como religião (Weber, 2003; Brown, 1985). Ainda buscando dominar o campo religioso umbandista a Federação Espírita de Umbanda alterou seu nome em 1947, para União Espírita de Umbanda. Por fim, a instituição passou a se denominar de União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB⁶³) em 1954.

Apesar de defender uma construção de legitimidade religiosa para a umbanda, observamos que os congressistas deslegitimaram concepções de umbanda que eram contrárias a suas visões, o que levou a um intenso debate das umbandas na imprensa. Nesse sentido, a partir de 1950 surgiram seis novas federações de umbanda no Rio de Janeiro, dentre elas a Confederação Espírita Umbandista de Tancredo da Silva Pinto que defendia um processo de legitimação da umbanda em que os aspectos negros e africanizados da religião eram valorizados (Nogueira, 2022; Brown, 1985, p.23).

Esta instituição disputou o campo religioso umbandista com a federação criada por Zélio de Moraes na década de 1950 e se uniu, posteriormente com a mesma federação contra a igreja católica em 1956, conforme veremos adiante. Utilizamos assim dois códigos criados por Maggie (2001), para entendermos a umbanda, isto é, o código do santo ligado a guerra de orixás e suas disputas internas que aparecem na imprensa umbandista e o código burocrático para entendermos a relação da umbanda com a esfera pública, ou seja, em sua relação frente à Igreja (Maggie, 2001).

2.3 Umbanda e imprensa: o Jornal de Umbanda e o Jornal o Dia e a disputa pelo campo religioso umbandista

Portanto, no período de crescimento da umbanda, temos a entrada da umbanda para a imprensa, que seu deu ao longo das décadas de 1940 e 1950, quando foram criados jornais umbandistas, como o *jornal de Umbanda* da FEU, em 1947, além de colunas umbandistas como a coluna *Dos Sacerdotes de Umbanda*, no jornal *o Dia*, da CEU. O nosso objetivo é demonstrar como no período democrático brasileiro diferentes visões de umbanda, como a

⁶³ A partir do presente momento passaremos a nos referir a esta instituição UEUB.

umbanda branca e a umbanda omolocô, disputavam o campo religioso por meio de seus intelectuais umbandistas. Para isso nos valeremos do conceito de campo religioso de Bourdieu (2001), para quem os indivíduos ou instituições utilizam o capital religioso para obter o controle da gestão dos bens de salvação com o objetivo de inculcar leigos um *habitus* religioso (Bourdieu, 2001, p.57).

Apesar de defender a teoria do campo religioso, Bourdieu (2004), procurou ampliar e rever esta teoria por meio do texto “*dissolução do religioso*”. O autor entendia que o campo era um espaço no qual ocorria em seu interior uma luta pela imposição de uma definição de como as coisas deveriam “ser”. O campo teria uma temporalidade e uma particularidade (Thomson, 2018, p.110) Todavia, ele apontou a necessidade de rever a teoria do campo, observando que os agentes (padre, profeta, feiticeiro, dentre outros), lutam pela imposição de uma definição que não cabe apenas ao religioso, mas nas diferentes formas de desempenhar este religioso (Bourdieu, 2004, p.120). Para o autor existiriam não só “novos clérigos” e novas formas de luta pelo campo religioso, bem como novos agentes, além de um campo mais amplo, isto é, um novo campo de “lutas pela manipulação simbólica”. Nesse campo temos a disputas de agentes religiosos, que se valem da ciência e outros agentes não religiosos pela disputa de diferentes visões de mundo por meio de uma ação simbólica (Bourdieu, 2004, p.121).

Com isso, trabalhamos com a ideia do autor, de que o campo religioso se dissolveu em um campo de manipulação simbólica que é maior, e os próprios não-religiosos procuram disputar este campo utilizando diferentes capitais como o cultural, pois o aumento do nível de instrução fez com que se alterassem as relações entre os produtores e os consumidores. A urbanização e a privatização da vida fizeram com que os quadros coletivos que sustentavam os leigos se esgotassem (Bourdieu, 2004, p.121).

Portanto, a teoria do campo não dá conta sozinha de explicar os diferentes fenômenos religiosos, sendo cada vez mais difícil observar a separação entre religioso e não religioso. Para alguns autores, a teoria de Bourdieu não dá conta da realidade, pois a ideia campo é limitada (Thomson, 2018; Montero, 2012).

Para Montero (2012), seria mais interessante observar as estratégias dos diferentes agentes em seus fluxos discursivos que caminham de um campo para outro na esfera pública. Para autora o conceito de campo limitaria a análise, pois seria autocontido (Montero, 2012). No lugar do conceito a autora propõem a noção de “controvérsia públicas”. Em sua visão, a noção e controvérsia nos permite analisar os discursos de diferentes agentes sem a necessidade de colocá-los em um só campo (Montero, 2012, p.178).

Thomson (2018), apresenta as críticas a teoria do campo em Bourdieu, a primeira seria em se estabelecer fronteiras a partir da análise do autor, pois para a Thomson (2018), os campos teriam uma atuação muito maior do que a noção de serem apenas autocontidos, por exemplo, onde termina o campo religioso? Onde começa o campo da educação? (Thomson, 2018, p.110). O segundo problema se daria com a noção de “muitos campos”, isto é, o campo do poder, o campo do saber, o campo da moradia, o campo da educação. Para a autora a melhor solução para este problema seria reduzir o número de campos de acordo com a necessidade da pesquisa. O terceiro problema estaria na perspectiva de mudança dos campos e que sua teoria poderia ser determinista, se concentrando pouco na mudança, todavia “ele discute especificamente como os agentes podem experimentar a mudança nos campos quando há uma disjunção entre seus *habitus* e as condições atuais do campo”, ou como os campos dominantes podem criar mudanças, como alterações materiais externas podem mudar questões no campo (Thomson, 2018, p.111). Mesmo não tendo nunca um vencedor, o jogo jogado nos campos tem sempre um potencial de mudança.

Por fim, outra crítica se daria com a conexão entre os campos, visto que em sua teoria uns campos são dominantes e outros subordinadas, mesmo não sendo claro uma dominação material e universal. Todavia, Bourdieu apontou que a inter-relação entre os campos eram específicas não ocorrendo de forma universal (Thomson, 2018, p.112). Os campos possuem uma temporalidade e uma particularidade que levam sempre a novas análises, não sendo este produzido como uma “grande teoria” (Thomson, 2018, 110-113).

Portanto, apesar das críticas, achamos válida a teoria do campo religioso, principalmente para analisarmos questões internas a umbanda, ou seja, a sua interação em seu campo religioso. Assim como questões externas, isto é, a relação de alguns umbandistas com a igreja e com as demais esferas do espaço público. Sabemos dos problemas relacionados a teoria do campo e da dissolução do mesmo em um campo de manifestações simbólicas, onde até mesmo agentes não religiosos passam a fazer parte da disputa, mas a ideia de campo religioso nos ajudará a compreender as disputas pelo espaço religioso e os capitais em disputa no campo da umbanda, principalmente relacionados a busca de uma legitimidade simbólica na religião. Para além disso, temos ciência de que os umbandistas disputavam em diferentes campos para além do religioso, como o campo da política, da imprensa e jurídico. Temos noção que o campo da umbanda possui suas próprias dinâmicas e relações de poder que o constituem. Para compreendermos essas dinâmicas precisamos compreender os capitais em disputa, como estes se ligam, por vezes, a tradição, ao carisma ou as questões burocráticas. Desta forma, a teoria do campo é um importante instrumento de análise em nossa visão.

Mas, retomando a análise deste subcapítulo que é a entrada da umbanda na imprensa acreditamos que ela estava diretamente ligada a um processo de “racionalização” e “moralização” da religião na esfera pública em sua luta por legitimidade e domínio do campo religioso, mas a lógica do carisma e a tradição não abandonam a umbanda neste processo. Todavia, será por meio da imprensa que podemos observar questões internas e externas ao campo umbandista, (Leistner, 2014; Bourdieu, 2001, 2004; Ortiz, 1991).

Observamos também em nossas pesquisas que os umbandistas queriam ser vistos enquanto religião, pelo menos desde o primeiro congresso de umbanda. Eles queriam se afastar da categoria de “baixo espiritismo” que era perseguida criminalmente e enquadrada enquanto crime de “chalantanismo”, “curandeirismo” ou “exercício ilegal da medicina”. Todavia, em suas disputas internas pelo campo religioso, os diferentes intelectuais da umbanda acabavam, por vezes, dialogando e utilizando categorias de acusação externas para atacar seus inimigos internos. Dentre essas categorias de acusação internas temos a de “baixo espiritismo”, “falso umbandista”, “falso religioso”, “magia negra”, “feiticeiro”, “chalantanismo”, dentre outras (Leistner, 2014). Categorias estas que são negadas quando a umbanda irá se defender no espaço público contra o catolicismo conforme veremos no capítulo 3. Portanto, assim como observado por Birman (1985) e Leistner (2014) algumas categorias de acusação possuem diferentes significados no campo afro, tudo depende se estas estão sendo utilizadas para ataques internos ou se são utilizadas por agentes externos ao campo umbandista.

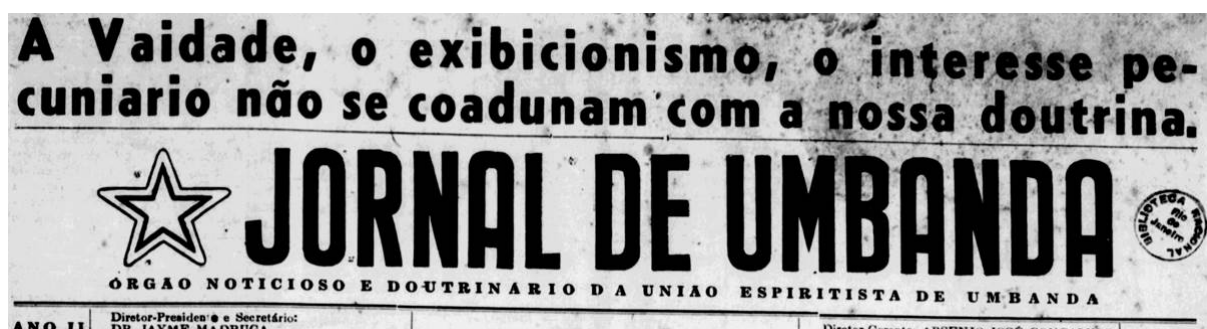
Para analisarmos esta guerra de orixás ou troca de acusações, utilizamos a noção de código do Santo e o código burocrático de Maggie (2001), demonstrando que em suas contendas internas a umbanda apelava por vezes ao poder do carisma ou ao poder burocrático. Desta forma, por vezes, em suas disputas internas os umbandistas reforçam categorias de acusação que eram usadas na esfera jurídica e no campo religioso externo a umbanda, “especialmente em função de que para tais atores externos a umbanda em seu processo de luta pela gestão dos bens de salvação e monopólio do campo religioso, não existiam distinções muito claras entre as denominações que faziam parte do campo das religiões de matriz africana” (Leistner, 2014, p.326). O próprio Kloppenburg generalizava de forma proposital a terminologia umbanda e kardecismo, a partir da noção de “espiritismo” e dizia promover uma guerra contra o espiritismo (Bourdieu, 2001).

Assim, de acordo com Brown (1985), quando aborda a formação do *Jornal de Umbanda*, a autora indica que o mesmo não queria se constituir como um órgão de divulgação interna para os membros da UEUB, mas sim se tornar um espaço a nível nacional para discussões sobre a umbanda a ponto de seus editores entraram em contato com federações de

umbanda de outros estados do Brasil, como São Paulo e Minas. (Brown, 1985, p.20). O jornal possuía assim uma dimensão religiosa. Conforme veremos, Tancredo e Byron também procuraram fazer o mesmo no jornal *O Dia*, entre 1953 e 1979.

A circulação do *jornal de umbanda* era mensal, e por vezes saíam volumes referentes a dois meses. Ele era direcionado aos membros filiados da UEUB, e não fazia parte da chamada grande imprensa, tendo sua circulação quase que restrita ao segmento umbandista. A primeira edição que tivemos acesso do periódico foi a de número 16, ano II, de março de 1952. Parte dos arquivos do jornal encontram-se disponíveis na hemeroteca da Biblioteca Nacional⁶⁴, o arquivo conta com edições de março de 1952 até 1960. Na edição de março de 1952, o jornal contava com 8 páginas. Na capa temos o nome do jornal com os seguintes dizeres abaixo: “Órgão noticioso e Doutrinário da União Espírita de Umbanda do Brasil” (figura 7).

Figura 7 – Manchete do Jornal de Umbanda



Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional⁶⁵

O diretor da UEUB e o do *jornal de umbanda* na época era Jayme Madruga, sendo o diretor gerente do jornal Arsenio José Gonçalves e o diretor-tesoureiro Francisco Oliveira, já o diretor e redator responsável era José Janini. A tiragem, em 1952 era de 5 mil exemplares e o jornal estava localizada na rua da Alfandega, 245 e era vendido a Cr\$ 1,00 nas bancas.

As colunas do jornal eram “*Umbanda*” escrita por André Luiz, a qual debatia temas ligados a religião, como a necessidade do estudo dos umbandistas e temas ligados a mediunidade, dentre outros. Além dessa coluna, o jornal possuía colunas móveis sobre santos do dia, propagandas religiosas de casas de ervas e defumadores, matérias destinadas aos médiuns, e propagandas de casas de umbanda. Além da “*página do Lar*” que era escrita por

⁶⁴ Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pasta=ano%20195&pesq=umbanda&pagfis=6>. Consultado em: 06/09/2023.

⁶⁵ Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pasta=ano%20195&pesq=umbanda&pagfis=6>. Consultado em: 06/09/2023.

Ondina Mandcuba, nesta coluna eram debatidas regras de etiqueta social destinadas as mulheres. Outra página fixa era: “*Notícias da União Espírita de Umbanda*”, destinada a discutir assuntos ligados a federação ou dos quais a instituição discordava. Uma das páginas fixas mais famosas era “*O que os outros dizem de nós*”, escrita por Lourenço Velho, a coluna basicamente discutia assuntos que eram direcionados a umbanda em outros jornais. Nela, Lourenço reafirmava a posição da UEUB em relação a umbanda, principalmente em sua postura referente a umbanda branca. Na década de 1960, o jornal seguiu também contando com oito páginas.

Antes de adentrarmos nos assuntos abordados no jornal em si, devemos lembrar que na década de 1950, segundo Sodré (1977, p. 446), o processo de redemocratização do Brasil, se atrelava e confundia com o golpe militar de 1945, que depôs a ditadura de Getúlio Vargas, desde 1937. Para o autor, o governo Dutra (1946-1951), teria sido outro governo autoritário, de alinhamento direto aos Estados Unidos. Quanto à imprensa, poucos teriam sido os jornais a aparecerem naquele período, visto que neste período temos a formação da chamada grande imprensa que passou a englobar os jornais menores e a concentrar também a rádio e a televisão (Sodré, 1977, P.446).

No caso do Rio de Janeiro, temos o surgimento da *Última Hora*, *O Dia* na década de 1950 (Siqueira, 2006, p.414). Periódicos que possuíam um forte apelo popular e sensacionalista, no estilo “se torcer sai sangue”, carregados de estereótipos (Archanjo, 1997).

Assim, na década de 1950, que é nosso foco de análise, de acordo com Barbosa (2007), estavam em voga os anos de Juscelino Kubitschek e seu slogan de modernizar o Brasil com a ideia de “cinquenta anos em apenas cinco, que resumiria o processo pelo qual os jornais do Rio de Janeiro passaram naquele momento. A década de 1950 foi um dos momentos mais singulares da imprensa, na qual uma série de mudanças, que já estavam sendo introduzidas no processo de produção dos jornais diários, se solidificou, transformando assim o jornalismo que até então era feito no Brasil (Barbosa, 2007, p.149-150). Assim, temos uma busca por autonomia do campo jornalístico em relação ao literário e uma tentativa de construção de legitimidade do campo jornalístico. Neste momento, ocorreu a tentativa de construção de jornalismo moderno e permeado por uma ideia de neutralidade. O jornal queria atrair para si um peso social e simbólico (Barbosa, 2007, p.150).

Todavia, apesar de tentarem passar uma suposta imagem de neutralidade, quando vamos a análise dos discursos jornalísticos, sabemos que a realidade é completamente diferente, estes são permeados de poderes e objetivos (Barros, 2023). Assim, quando vemos um *jornal do Brasil*, revista o *Cruzeiro* ou o jornal *O Globo*, apoiando e dando espaço a uma campanha contra a umbanda movida pela igreja, sabemos que os discursos jornalísticos não são neutros. O

jornalista detém um grande poder simbólico, pois as relações de comunicação também são relações de poder (Barbosa, 2007, p.151).

De acordo com Zicman (1985), com a década de 1950, o antigo “jornal de opinião” de antes, deu lugar a “imprensa de informação”, que negava as características políticas e ideológicas da imprensa anterior em busca de uma pretensa objetividade. Ainda nesse período surgiu a imprensa sensacionalista popular, que buscou dramatizar uma cultura de violência. Nesta fase, temos o surgimento dos grupos de imprensa e o desaparecimento dos pequenos jornais (Zicman, 1985, p.89).

Quanto ao quadro jornalístico na década de 1950, circulavam no Rio de Janeiro 18 jornais diários, sendo 5 vespertinos e 13 matutinos. A tiragem global destes jornais era de 1.245.335 exemplares (Barbosa, 2007, p.155). Os de maior destaque, tanto em poder de tiragem como em influência política eram os matutinos *Correio da Manhã*, *O Jornal*, *Diário de Notícias*, *O Dia* e *a Luta Democrática*. Quanto aos vespertinos, tínhamos o *Globo*, *Ultima Hora*, *a Tribuna da Imprensa* e o *Diário Carioca*. Os jornais *a Luta Democrática* e *O Dia*, o primeiro fundado em 1954 e o segundo criado em 1951 (Barbosa, 2007, p. 155). Barbosa (2007) apresenta que os dois jornais também possuíam a tiragem mais expressiva entre os matutinos, em 1958, a tiragem de *O Dia* era de 240 mil exemplares, já a *Luta Democrática* possuía uma tiragem de 117 mil exemplares (Barbosa, 2007, p.151). Portanto, podemos observar aqui que o jornal onde Tancredo escrevia sua coluna, a qual analisaremos mais a frente, possuía uma ampla circulação na imprensa carioca. *O Jornal de Umbanda* não estava entre os grandes jornais que mais circulavam na cidade, mas ainda tinha certo peso no campo umbandista.

De acordo com Zicman (1985), temos várias vantagens com a utilização da imprensa como fonte documental para história, dentre elas podemos destacar três que são primordiais, isto é, a periodicidade, pois os jornais seriam vistos enquanto “arquivos dos cotidianos”. O segundo ponto seria a disposição espacial da informação, pois para cada período existe a possibilidade de inserção de um fato histórico dentro de um contexto mais amplo. O último ponto se daria com o tipo de censura, pois a imprensa se comparada a outros tipos de fontes sofreria uma censura instantânea e imediata (Zicman, 1985, p.90).

Sendo assim, existem diferentes métodos para analisar os discursos e informações da fonte jornal, pois podemos examinar a matéria de forma qualitativa ou seriada, investigar o vocabulário, pensar as estratégias discursivas (Barros, 2023, p.129). No nosso caso, optamos por pensar e analisar os discursos produzidos nos jornais.

A coluna que vamos analisar no *Jornal Umbanda* se chamava “*O que os outros dizem de nós*”, escrita por Lourenço Velho. Não iremos analisar a coluna em todos os seus anos de existência, que foram de 1952 até 1960, mas apenas as matérias que abordam as disputas no campo religioso umbandista e da umbanda com a igreja católica. Acreditamos que ela nos forneça um excelente material sobre parte da história da UEUB, principalmente em relação a disputa do campo religioso umbandista pelas federações de umbanda. Isso porquê, observamos que já em 1952, a coluna defendia alguns pontos de vista em relação a umbanda. A coluna citava o que era falado a respeito da umbanda em outras colunas de jornais cariocas. Ela também demonstrava que Lourenço estava profundamente antenado a assuntos que aconteciam em relação a umbanda, tanto que a coluna chegou a citar outras colunas de jornais do Rio, como exemplo temos a matéria de março de 1952, que demonstrou o desconforto do umbandista com um espetáculo intitulado a “A Hora do Pinto”, levado a cabo por J. B de Carvalho que abordava temas relacionados as macumbas cariocas no espaço público por meio de performances artísticas, segundo Lourenço:

Temos em primeiro lugar o sr. J. B de Carvalho que se prestou a fazer na Rádio Mauá um programa patrocinado, isto é, de propaganda comercial, em que, portanto, havia pagamento pela exibição que era feito perante auditório no palco do Teatro Glória cuja assistência também pagava entrada para assistir ao espetáculo. É um caso triste por o sr. J. B de Carvalho é um médium está cometendo um erro gravíssimo de que mais tarde ou mais cedo terá de prestar contas: se não se trata de um médium então estamos diante de um mistificador que da mesma forma merece toda nossa repulsa. Nas duas hipóteses há anotar como como a polícia anda desinteressada nesse caso que está perfeitamente enquadrado no campo de ação de sua seção de Tóxicos, Mistificações, etc. preferindo continuar a perseguir as tendas, centros e cabanas que trabalham de baixo de uma bandeira religiosa dando de graça como manda o grande Allan Kardec. Sobre o assunto o RADICAL num tópico irônico faz referência a um “ponto” gravado pelo ilustre cavaleiro a que acabamos de nos referir e depois pergunta se foi “CASTIGO” a suspensão do famigerado programa que enxertava a “Hora do Pinto”. Nós responderemos não foi castigo foi atitude desassombrada a União Espírita de Umbanda que foi bem compreendida pelos responsáveis pela Rádio Mauá, os quais resolveram suspender o programa (*Jornal de Umbanda*, março de 1952, p.8).

A matéria em si se refere a opinião de Lourenço em relação a performance artística de João Paulo Batista de Carvalho, um homem negro do pós-abolição, mais conhecido como J. B. de Carvalho, responsável por gravar pontos de macumba em fonogramas, entre 1931 e 1979, e por apresentar performances artísticas ligadas as religiões afro-brasileiras no espaço público e em teatros, demonstrando assim os limites e possibilidades dos homens do pós-abolição (Araujo, 2015; Bahia e Vieira, 2016). Não podemos esquecer que as performances artísticas com inspiração religiosa expandiram a socialização de crenças e rituais para fora os muros dos terreiros (Bahia e Vieira, 2016, p.185).

Portanto, a coluna era usada por Lourenço para comentar questões que eram discutidas na época, ligadas a umbanda. Ele também se valia da coluna para criticar não somente intelectuais umbandistas, como fez com Tancredo, mas também líderes de outras religiões, como o próprio frei Kloppenburg, pois em outubro de 1954, Loureço escreveu:

“Ave Maria” revista católica publicada na cidade de São Paulo dá instruções aos católicos em que demonstra a intransigência absoluta que os norteia, ameaçando aos que não cumprirem de excomunhão (canon. 2315), enquanto que nós umbandistas os recebemos de braços abertos quando nos procuraram em busca de caridade e fazemos até o absurdo de procurar a igreja católica para batizar, casar e dizer missa de 7º dia. **Mesmo sem essa intransigência, que não aprovamos, achamos ser uma questão de brio, para não falar em lealdade e respeito, não ocupar àqueles que nos consideraram seus inimigos. A título de esclarecimento vamos transcrever a referida circular de autoria de Frei Boaventura O.F.M** (Jornal de Umbanda, outubro de 1954, p.1, grifo nosso).

O documento referido seria “*Interdição de qualquer ajuda ao espiritismo*”. A conclusão dele, que teria sido escrita por Kloppenburg seria que:

CONCLUSÃO: o católico que, de qualquer um destes vários modos acima, discriminados ou ainda de outra maneira não especificada, ajudar “espontânea e cientemente” na propagação do Espiritismo, deve ser considerado, só por este fato, “suspeito de heresia”. E se, avisado e admoestado continua por meio ano, “seja tido como herético sujeito a penas dos heréticos” (cân. 2315), embora declare ser católico (Jornal de Umbanda, outubro de 1954, p.1, grifo nosso).

Desta forma, a coluna seria um espaço para o Lourenço defender as suas concepções de umbanda e atacar os seus rivais por meio de suas opiniões. Assim como observaremos em Tancredo no capítulo 3, Lourenço também clamava aos umbandistas que não frequentassem o a igreja católica, pois estes colocavam os umbandistas como seus inimigos. Portanto, era hora da umbanda se posicionar. Além disso, notamos mais uma vez a categoria “heresia”, sendo utilizada pelo Frei para atacar a umbanda.

Outro agente religioso que também era criticado na coluna, principalmente antes dos ataques da igreja a umbanda foi Tancredo da Silva Pinto, pois ele representava uma concepção de umbanda diferente da UEUB, conforme pudemos constatar em oportunidades anteriores (Nogueira, 2022). Lourenço escreveu textos sobre Tancredo colocando-o na categoria de “falso umbandista”, em 1954. Tancredo por sua vez, teria respondido aos ataques movidos pelo jornalista em sua coluna junto a Byron de Freitas no jornal *O Dia* (Nogueira, 2022).

Todavia, Lourenço não era o único crítico de Tancredo no lado da umbanda branca, pois Jayme Madruga, que era presidente da UEUB escreveu em agosto de 1954, o seguinte texto, que tinha como título “Umbanda,” religião brasileira :

A religião de Umbanda é verdadeiramente brasileira. Querer exigir sua filiação à religião africana no Brasil representada pelas seitas de “candomblé”, “Amolocô”, Gejo, Nagô, Queto ou qualquer outro ritual de origem bantu, angolês ou de qualquer outra nação africana seria o mesmo que o Cardeal da Igreja Católica pretendesse subordinar a religião de Umbanda ao Papado romano. Sim. Se o adeptos daqueles rituais africanos pretende ditar ordens os fazem na ingênua convicção de que os nossos “Orixás” são os mesmos que baixam em seus terreiros” (Jornal de Umbanda, agosto, de 1954, p.1, grifo nosso)

Nesse texto observamos Madruga argumentando sobre a umbanda como uma religião brasileira, todavia, ele não atribuiu esta origem a Zélio de Moraes ou ao mito de origem da umbanda (Giumbeli, 2002).

Utilizamos lógica do conflito ou de guerra de orixá de Maggie(2001), para analisarmos essas disputas no campo religioso da umbanda. Ela define as fronteiras do grupo a partir de diferentes valores. Maggie (2001), define o código do santo que estaria ligado ao poder do carisma, não sendo o ele o mesmo código que a umbanda utilizava para lidar com os atores externos ao campo . Acreditamos que o código do santo pode nos ajudar a entender as disputas internas na imprensa umbandista (Maggie, 2001, p.123-126). Por outro lado, temos o código da burocracia que se liga a hierarquia, a um estatuto, ao mundo da ordem e a questões lógicas que não poderiam envolver o conflito, pois “orixá não guerreia” . Este código está mais ligado a umbanda em suas questões externas em nossa concepção (Maggie, 2001, p.126).

Assim, por meio do código de santo, conseguimos observar uma guerra de orixás ou guerra de homens sendo travada no campo umbandista. Além disso, na matéria Jayme Madruga hierarquizou os “orixás” da umbanda branca em relação as religiões afro-brasileiras, pois ele não via sua umbanda com proximidade a África. Desta forma, na guerra de orixás, os orixás africanos não teriam vez na concepção de umbanda de Madruga, pois sua umbanda era destituída de simbologias afro-religiosas (Maggie, 2001).

Portanto, os intelectuais da umbanda branca queriam transformar a umbanda em uma religião destituída de simbologias afro-religiosas (Negrão, 1996). Esses líderes queriam criar um ideal de pureza na umbanda, passando a incorporar as críticas que eram dirigidas por outras religiões e agentes do mundo da ordem, em especial a igreja católica. (Negrão, 1996).

Em 1955, Lourenço Velho publicou a matéria “Ogum não é Egun”, também no *Jornal de Umbanda*. Ela seria uma resposta a uma matéria escrita por Tancredo e Byron no jornal *O Dia*, e publicada posteriormente no livro *Fundamentos da Umbanda*, em 1956. Segundo a matéria, que foi publicada em novembro de 1955 por Lourenço Velho

A Umbanda da Confederação Espírita Umbandista reafirmamos é “Candomblé” e “Amolocô” e para não fazer confusões somente, escalaremos que “macumba” somente

pelos leigos é utilizada para denominar a festa do Amolocô, pois eles, como todo mundo, sabem que macumba é um simples instrumento ritualístico africano. Que os léxicos façam a confusão vá lá. O nome do jornal tem muito mais razão de ser que o próprio nome da Confederação Espírita de Umbanda, isso sem querer também ofender, pois preferimos viver em paz e até manter boas relações de fraternidade e cortesia com todas as organizações de caráter religioso e espiritualista. **De fato a Confederação nada tem de “Espírita”, quando muito “espírita” ou espiritualista para não se confundir com o culto aos mortos eguns e kiumbas-cujas manifestações tanto combatem em seus artigos, inclusive neste que estamos comentado. Umbanda também é denominação não muito perfeita que deverá ser substituída por “Candomblé” “Amolocô” ou ainda “Macumba” se não aceita a nossa classificação léxica quanto a esse último vocábulo, mas tem razão não se trata de intriga. Como já tem sido esclarecido neste jornal por mais de uma vez, estão muito enganados os que pretendem dar uma filiação ortodoxa aos cultos africanos para a religião de Umbanda** (Jornal de Umbanda, novembro de 1955, p.1, grifo nosso)

Lourenço na matéria tentou colocar Tancredo e Byron como candomblecistas na disputa pelo campo religioso ou como “falsos religiosos”. Incluindo o chamado por ele de “Amolocô” ou omolocô na categoria de “macumba”. Lembrando que nesses anos a o clero católico estava à frente da campanha anti-espiritismo, ou de Esclarecimento aos Católicos, o que demonstra que existia uma grande disputa interna no campo religioso umbandista. Nela, diferentes capitais estavam sendo utilizados, além de uma tentativa de definir um conceito e uma moral religiosa cristã para a umbanda, que nada teria a ver com África ou com qualquer concepção negra.

Tancredo e Byron responderam Velho, em 1956, na obra *Fundamentos de Umbanda*. Segundo os umbandistas:

O verdadeiro umbandista não invoca os espíritos dos desencarnados, ou mortos (eguns). Ogún não é egún. Égún é um espírito do desencarnado, do morto. Orixá é o espírito superior, o espírito da natureza, correspondente ao anjo do cristianismo. Nunca encarnou, nunca passou pela vida terrena, material de carne e osso. O egún não. Foi ser humano de carne e osso, teve vida terrena, material. É um espírito evolutivo, daí se encontrarem egúns em todos os graus da evolução espiritual. Os egúns mais atrasados, os espíritos sofrendores ou obsessores são denominados Kiumbas. (Pinto e Freitas, 1956, pp.14-15)

Essa era uma crítica dos dois umbandistas a invocação do espíritos de desencarnados ou mortos que era praticada, segundo eles, por “falsos umbandistas”. Eles, inclusive se valeram da mesma estratégia quando se defenderam frente à igreja católica nos anos da campanha⁶⁶. Na guerra de orixá, Tancredo e Byron procuram se desaproximar do espiritismo kardecista, e colocam os orixás como espíritos nunca encarnados. Se valendo da lógica do carisma, os umbandistas apresentam que na verdade a “falsa umbanda” ou o “baixo espiritismo” era assim

⁶⁶ Ao longo do próximo capítulo discutiremos melhor essa questão.

praticada por sua concorrente no campo religioso, isto é, a UEUB. Assim como Velho e Madruga, vemos os umbandistas absorvendo as categoriais de acusação que eram feitas pelos atores externos a umbanda, ou seja, igreja, médicos, juristas, para atacar seus rivais internos no campo religioso umbandista (Bourdieu, 2001; Maggie, 2001). O código do santo nos ajuda a entender como algumas questões internas a umbanda entram na lógica do carisma e fogem ao código burocrático, visto que os diferentes grupos umbandistas queriam denominar como a religião deveria ser e nessa disputa passam a criar demandas contra seus oponentes (Maggie, 2001). Todavia, os umbandistas também utilizaram o código burocrático, principalmente quando trataram de questões internas ao campo umbandista, ou seja, em sua negociação com os agentes externos eles se valeram da norma, do estatuto e da legislação em suas negociações.

Segundo Bahia (2023), Tancredo e Byron afirmavam que os umbandistas afastavam os kiumbas, eles cultuavam “o orixá (culto nagô ou o bacuro “culto angola”), espíritos não encarnados. O orixá seria maior até que os santos católicos, pois os santos teriam encarnado, os orixás não, o santo católico seria um egún de grande evolução (Bahia, 2023, p.92). Portanto, o omolocô não se definia por uma noção muito próxima ao kardecismo no continuum mediúnico, como fazia a umbanda branca, além disso o omolocô possuía certas críticas ao catolicismo (Bahia, 2023, p.92).

Portanto, não foi somente a umbanda branca que possui uma presença na imprensa e na formação da opinião pública sobre a umbanda, pois Tancredo e Byron passaram a escrever a partir de 1953, uma coluna semanal no jornal *O Dia*, intitulada “*Dos Sacerdotes de Umbanda*”.

No caso do jornal *O Dia*, que foi criado por Ademar de Barros⁶⁷ e Chagas Freitas⁶⁸ e começou a circular no Rio de Janeiro no dia 05 de junho de 1951. Na década de 1950, ou seja, ainda em 1952, o jornal contava com uma tiragem de 60 mil exemplares, já em 1953 essa tiragem subiu para 90 mil exemplares, número que se manteve em 1954. No ano de 1955, temos cerca de 115 mil exemplares de tiragem, que foi para 240 mil em 1958 e desceu para 230 mil em 1960 (Siqueira, 2006, p.425). O jornal começou a ser vendido ao preço de Cr\$ 0,50, com uma edição inicial de 08 páginas, que perdurou até os anos de 1960 com a pequena exceção do domingo, cuja edição chegava a ter 24 páginas. O jornal era de propriedade da Editora e

⁶⁷ Ademar de Barros foi um importante político brasileiro. Ademar Pereira de Barros nasceu em Piracicaba (SP) no dia 22 de abril de 1901, filho de Antônio Emídio de Barros e de Elisa Pereira de Barros. Bacharelou-se em medicina em 1923. Foi interventor em São Paulo nomeado por Getúlio Vargas, em 1938. Fundou o Partido Social Progressista (PSP) em 1946, sendo eleito governador de São Paulo em 1947. Faleceu em Paris, em 1969. Disponível em: <https://jk.cpdoc.fgv.br/biografia/ademar-de-barros>. Consultado em: 28/02/2024.

⁶⁸ Chagas Freitas (1914-1991), dono do jornal *O Dia*, que na época ocupava o cargo de deputado da Guanabara, vindo a ocupar o papel de governador da Guanabara, em 1971 até 1975.

impressora de jornais e Revistas SA, tendo como seu diretor Othon Paulino (Archanjo, 1997, p.60). Portanto, possuía uma circulação mais ampla que o *Jornal de Umbanda* e fazia parte da chamada grande imprensa (Barbosa, 2007). Assim, o jornal não era destinado apenas aos umbandistas, mas a população em geral.

Na concepção, de Siqueira (2006), jornais como *Última Hora Luta Democrática* e *O Dia*, queriam ser vistos enquanto e legítimos defensores do povo e buscaram construir essa imagem, procurando assim construir uma visão sensacionalista e popular que apelava para um tom moral e a construção de imagens de forte apelo emocional, onde os atos de fala eram carregados de dramaticidade (Siqueira, 2006, p.419). Para a autora a formula encontrada pelo *O Dia* para atrair leitores nas palavras de Villas Bôas Corrêa era: “cadáver, macumba e sexo”, além da ideia de ser um fiel defensor do povo (Siqueira, 2006, p.414-416). Esses jornais, ora dignificavam a imagem do povo, ora as transformavam em caricaturas estereotipadas (Siqueira, 2006, p.420).

A entrada de Tancredo e Byron Torres de Freitas para *O Dia* em uma coluna semanal teria se dado a partir dos contatos estabelecidos entre Tancredo da Silva Pinto e Chagas Freitas, que era dono do jornal e antigo político carioca⁶⁹ (Nogueira, 2022). Acreditamos que muitos desses políticos, como o próprio Chagas eram clientes religiosos de Tancredo, que era tido como um importante líder umbandista e feiticeiro (Nogueira, 2022). Para além disso, Tancredo já era na época presidente da Confederação Espírita Umbandista e escrevia junto a Byron alguns livros doutrinários de umbanda, como a obra *as Mirongas de Umbanda* de 1953. Além disso, segundo Brown(1985), o líder umbandista já era influente entre as classes populares, tanto que rompeu com a UEUB e seu modelo de umbanda branca após o Primeiro Congresso de Umbanda de 1941 para defender a umbanda omolocô, ou seja, uma umbanda que valorizava a sua identidade negra.

O jornal ao mesmo tempo que tratava de crimes, esporte, mortes, em tom sensacionalista, também abordava notícias de festas, rituais religiosos e organizações umbandistas. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que legitimava algumas práticas, o jornal criminalizava outras (Archanjo, 1997, p.100).

⁶⁹ Para além de Chagas Freitas, que era cliente de Tancredo e importante político carioca, o qual teria trocado cartas com o carismático líder umbandista. Em 1968, Tancredo teria convidado Chagas para ser patrono de sua federação de umbanda. Chagas chegou ao cargo de deputado e governador. Tancredo também possuía redes com Tenório Cavalcanti, Negrão de Lima, Marcelo Medeiros, dentre outros. Acreditamos que muitos desses políticos eram clientes religiosos de Tancredo que era tido como um importante líder religioso no período, conforme analisamos em trabalhos anteriores (Nogueira, 2022).

Devemos lembrar que com o fim do Estado Novo, em 1945, a umbanda estava em processo de expansão e crescimento no Rio de Janeiro, assim como para outros Estados, como Minas, São Paulo e Rio Grande do Sul (Brown, 1985). Também é importante frisar que Tancredo não foi o primeiro a falar sobre umbanda no jornal, pois isso já ocorria desde 1951. Mas no dia 27 de setembro de 1953, foi publicada pela primeira vez a coluna “*Dos Sacerdotes de Umbanda*”, escrita respectivamente por Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres de Freitas, que a época era presidente da Confederação Espírita Umbandista e Byron, por sua vez, era Presidente da Federação Espírita Umbandista do Estado do Rio de Janeiro.

Até 1957, a coluna era publicada uma vez por semana, ou seja, sempre aos domingos, dia em que o jornal era maior e no dia em que as pessoas estavam em casa e poderiam ler os jornais. A coluna, por vezes, ocupava a página 8. Já em novembro de 1957 a coluna passou por algumas mudanças, passando a ser publicada duas vezes na semana, respectivamente aos sábados e domingos, sendo que a edição de domingo também circulava na segunda. Nesta fase, Byron passou a dividir a coluna com Sandoval Batista dos Santos. Byron era presidente da União Nacional dos Cultos Afro-brasileiros já Sandoval era procurador da Federação Espírita Umbandista do Estado do Rio de Janeiro. Tancredo da Silva Pinto, que era presidente da CEU passou a escrever com Lourenço da Silva, que era secretário da mesma instituição.

A primeira coluna tinha como título: “*Como surgiu a umbanda*”, segundo a mesma:

Muita gente desconhece a verdade origem da umbanda. Vamos esclarecer para os leitores de O DIA, esse mistério, que preocupa não somente os estudiosos do assunto, mas também os próprios filhos da seita. **A Umbanda provém das antigas religiões africanas, para aqui trazidas pelos escravos. A palavra Umbanda deriva do vocábulo angolense, banda, que quer dizer país, terra, região lugar e povo.** Em consequência dos maus tratos sofridos numerosos escravos fugiam das senzalas e organizavam os quilombos onde gozavam de liberdade e praticavam a sua religião e os seus costumes ancestrais, sem receios dos feitores e capitães do mato. Ora, na África, havia muitas nações, umas mais atrasadas, outras mais adiantadas, a ponto de ainda hoje causar admiração religioso o ritual dos Yorubás, cujo ritual religioso se denomina nagô. Nos quilombos, predominavam os negros de Angola, e a ele se juntaram os de a cultura dos Guiné e Loanda, de Banguela, de Congo, etc. Quando chegava um escravo perguntavam-lhe: “ Qual é a sua banda? ”, isto é, de que nação faz parte. Em breve, as bandas ou nações se entenderam no sentido de um pacto religioso. Umbanda é esse entendimento essa unificação das bandas, cada qual perseguindo, entretanto, seu ritual particular. **A Umbanda significa, pois, unificação das bandas. É por isso que os sacerdotes do Omolocô (ritual de Angola) entendem a linguagem falada nos cultos afro-brasileiros. E com efeito no vocabulário religioso do Omolocô, encontram-se palavras de quase todas as nações africanas. A umbanda de hoje sofre ainda a influência do sincretismo, com o catolicismo e o Espiritismo de Kardec. Daí a correspondência observada entre os santos católicos e os orixás ou “bacuros” afro-brasileiros (O Dia, 27/09/1953, grifo nosso).**

Nesta coluna observamos a defesa de uma umbanda que não teria sua origem no Brasil, mas sim no continente africano e que teria chegado ao Brasil por meio do tráfico negreiro e da escravidão. Os dois líderes umbandistas argumentam também sobre as diferentes nações africanas. Devemos lembrar que os processos de construção de identidades estão na tênue linha entre inversão e a emergência (Hall, 2014, p.104). Os processos de construção de identidade estão ligados, em alguns casos, aos processos diaspóricos, principalmente no mundo pós-colonial, elas invocam origens em um passado histórico com o qual buscam manter uma certa correspondência (Hall, 2014, p.108). “Elas têm a ver, entretendo, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos” (Hall, 2014, p.109). A identidade é construída a partir da diferença em relação ao outro (Hall, 2014, p.110).

Assim, na prática de Tancredo e Byron, temos a construção de uma identidade “africanizada” para a umbanda, principalmente com a utilização de recursos históricos. Portanto, as identidades são construídas dentro e não fora dos discursos e são produtos de locais históricos e institucionais específicos, diretamente ligadas a recursos discursivos específicos (Hall, 2014, p.109). Tancredo e Byron também reforçam a construção de uma noção de “pureza” ligado aos iorubás que foi problematizada por pesquisadoras como Dantas (1988) e Capone (2009).

Vemos assim a construção de uma legitimidade para a sua concepção de umbanda que passa pela dominação de tipo tradicional, apelando para a força histórica e para a tradição para fomentar seu domínio, pregando uma origem da religião que remonta a África. (Weber, 2003, pp.131-132). Portanto, temos também na umbanda omolocô um processo de invenção de tradição (Hobsbawn 1997). Os umbandistas se valeram da lógica do carisma presente em suas narrativas e em sua força, pois Tancredo circulava entre o campo religioso, o campo da música e o da imprensa (Nogueira, 2020; Weber, 2003). Em sua disputa pelo campo religioso umbandista, Tancredo e seus companheiros procuram reforçar o vínculo com África por uma lógica do discurso que reforça uma tradição da umbanda com aquele continente, mais especificamente em Angola (Capone, 2009, p.295).

Já no dia 04 de outubro de 1953, ou seja, no outro domingo, temos uma segunda matéria assinada pelos dois líderes umbandistas. Nesta os dois queriam diferenciar a umbanda da “feitiçaria” e do “quimbanda”. A matéria afirmava que os quimbandeiros eram na verdade “os feiticeiros” (O Dia, 04/10/1953). Segundo eles:

Hoje em dia a Umbanda sofre de grandes mistificações, por ser encarada como meio de vida pelos que desconhecem a seita e todo mau que aconteça responsabilizam a Umbanda... mas saibam os caros leitores que existem os quimbandeiros, que quer dizer feiticeiros (O Dia, 04/10/1953, p.8, grifo nosso)

Portanto, observamos que em sua relação com o espaço público, em suas negociações externas, os umbandistas procuraram se afastar da categoria de “quimbanda” ou de “feiticeiros” ou mesmo “feitiço”. O feiticeiro⁷⁰ é entendido aqui como uma categoria de acusação, sendo responsável pela degradação do real sentido da religião, os quimbandeiros seriam o lado da “magia negra”, os desviantes do verdadeiro sentido da umbanda (Leistner, 2014, p.320). Destarte, em suas relações com o espaço público os umbandistas criam uma fronteira entre a “religião verdadeira” e o “feitiço” que é colocado como uma categoria negativada e de acusação. Assim, mais uma vez, vemos que as categorias que eram usadas pelos agentes religiosos do catolicismo, da medicina, e da política eram também utilizados em alguns momentos pelos próprios umbandistas em suas questões internas (Birman 1985). Quando afirmavam que a religião não poderia ser um meio de vida, os agentes religiosos da umbanda buscavam se aproximar da noção kardecista de caridade, isto é, de religião que não possuía ganhos financeiros e que não praticaria o exercício ilegal da medicina. O feiticeiro ou quimbandeiro seria aqui entendido como amoral, que exercia seus serviços de forma remunerada (Bourdieu, 2001, p.67). Sendo o “feitiço” uma categoria de acusação (Maggie, 2001).

De acordo com Leistner (2014), a aproximação dos afros com o conceito de “religião” demandaria o afastamento destes de signos importantes na quimbanda, como exus e pombagiras, visto que os intelectuais da umbanda tentaram se aproximar de uma ideia de religião com definições mais aceitas socialmente (Leistner, 2014, p.326). Desta forma, quando negociam com atores externos a umbanda, os umbandistas se valeram da noção de racionalização, da dominação legal e do código burocrático, pois tentaram legitimar a umbanda a partir de normas socialmente e legalmente reconhecidas (Weber, 2003; Maggie, 2001; Bourdieu, 2001). Portanto, ao se diferenciar da “feitiçaria” e da “quimbanda” ou da “África”, como no caso da umbanda branca, alguns segmentos umbandistas acabaram fortalecendo elementos discursivos que eram usados para as acusações feitas por agentes religiosos do catolicismo, da justiça e da medicina, pois estes agentes generalizavam e não diferenciavam a umbanda em suas acusações de outras denominações do campo afro ou mediúnico (Leistner,

⁷⁰ Todavia, a categoria de ‘feiticeiro’, por vezes, pode ser positivada dentro do campo religioso umbandistas, pois o “feiticeiro”, pode ser sinônimo do bom sacerdote que possui uma grande clientela política e poder frente aos seus demais concorrentes, além de resolver males sociais e problemas de ordem financeira (Possidônio, 2015).

2014, p.326). Sendo assim, alguns agentes religiosos umbandista importaram categorias de acusações utilizadas por elementos da religião majoritária e de agentes do campo jurídico e médico contra a umbanda em suas disputas internas pelo poder simbólico e pelo capital do campo religioso e por uma definição de religião.

Assim, em 1968, Tancredo e Byron viriam reforçar essa posição em uma passagem do livro *Guia-Ritual para a organização de terreiros de Umbanda*. Neste, os umbandistas argumentaram que

A umbanda é de origem indiscutivelmente africana, não obstante as teorias desenvolvidas por elementos não categorizados. A constituição de 1946 concedeu liberdade de cultos, o que em si mesmo, concorda com a índole tolerante do povo. Centros kardecistas em virtude de não possuírem características de uma religião organizada passaram a adotar, aos poucos, as cerimônias dos cultos de procedência africana. A consequência foi a proliferação de milhares de centros e terreiros, sem, todavia, o controle central, como há em todas as religiões organizadas. Cada qual inventou o seu ritual próprio. Assim, há centros no Rio e no Estado do Rio, que são antros do lenocínio, jogatina e maconha (sic). Esses não querem se filiar as organizações religiosas federativas (Pinto e Freitas, 1968, p.113).

Na passagem do livro, vemos os líderes umbandistas defendendo a origem africana da umbanda ao mesmo tempo em que denunciavam uma suposta proliferação sem controle de centros umbandistas. Neste ponto, concordamos com Birman (1985), para quem as federações de umbanda e seus líderes, como o próprio Tancredo faziam um triplo movimento, isto é, aceitavam os critérios da elite dominante no combate ao curandeirismo, mas tentavam provar que não faziam parte destes, utilizam esses critérios para classificar os diferentes movimentos no campo umbandista e tentaram negociar com o Estado o lugar de cada terreiro (Birman, 1985, p.91). Também observamos que se a UEUB valorizava o kardecismo e queria se aproximar deste criando a noção de “espiritismo de umbanda”, apresentada no congresso analisado anteriormente. Tancredo e Byron vão por outro caminho, pois afirmam que na verdade o kardecismo não seria uma religião organizada e o modelo a ser seguido pelos kardecistas no *continuum mediúnico* seria de fato a umbanda. Conforme podemos constatar, algumas categorias de acusação ou defesa mudavam de acordo com o agente que a mobilizava.

Assim, entendemos a imprensa como uma importante arena para a análise desses discursos. Mas para além das diferentes categorias de acusação presentes na coluna, também podemos observar questões importantes para o líder umbandista e o culto omolocô.

Sendo assim, nesta coluna os líderes umbandistas apresentaram o motivo de estarem escrevendo, que seria segundo eles:

Diante de tanta mistificação, o Xangô aganju baixado em uma grande cerimônia de culto, no fim de um amalá (comida de santo) onde se achavam as cabeças maiores da fina flor da Umbanda, pediu para que se fundasse uma entidade, que com maiores colaborações de todos os sacerdotes do culto e adeptos, tudo fizesse para não deixar desaparecer a tradição de nossa seita. Por isso a Confederação Espírita Umbandista vem lutando para cumprir os compromissos assumimos perante aquele grande orixá. E graças a Zambe (Deus em Omolocô) temos sempre encontrando os nossos caminhos abertos. Domingo próximo este matutino publicará outro trabalho a respeito” (O Dia, 04/10/1953 grifo nosso).

Desta forma, nessa matéria, podemos observar diversas questões que faziam parte da trajetória de Tancredo. A primeira delas é a sua crítica aos “quimbandeiros” e a ideia de mistificação presente na umbanda. Essa vai ser uma categoria de acusação bem presente no campo umbandista, principalmente a nível federativo, principalmente, por conta do desejo de limpar a umbanda dos chamados “mistificadores” e de se ela ser reconhecida enquanto uma religião (Birman, 1985). Assim, sobre a fundação da CEU, Tancredo afirmou também em uma entrevista concedida a Ornato José da Silva no livro *O Culto Omoloko*, que o motivo de fundação da instituição teria se dado a partir de um pedido de Xangô (Nogueira, 2022).

De acordo com Rabelo (2008), quando aborda a relação entre possessão e agência espiritual nas religiões afro-brasileiras, três pontos que possuem relação devem ser levantados. “1. o jogo entre passividade e atividade na construção da agência via possessão; 2. a dimensão encarnada da possessão como prática dotada de sentido; e 3. a elaboração mútua entre passado e futuro no desenrolar da experiência com as entidades espirituais” (Rabelo, 2008, p.131).

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 religiosas (Nogueira, 2022). Essa presença das entidades espirituais em sua narrativa demonstra como a lógica do carisma e da crença fazia parte do campo religioso umbandista (Weber, 2003). Segundo Maggie (2001), quando se relacionam com o chamado código do santo, em suas disputas internas, os médiuns acionam seus orixás para defendê-los ou para dar uma legitimidade simbólica por meio da gestão do capital religioso aos seus discursos (Maggie, 2001, p.122).

Desta forma, forma os jogos de palavras e discursos são cuidadosamente pensados nos jornais para atingir seu público-alvo. E isso não era diferente para *O Dia*. A coluna de Tancredo e Byron foi ganhando tanta popularidade, que passou a circular semanalmente nas páginas de sábado ocupando uma página inteira do jornal.

Algumas das colunas falavam sobre a importância de algumas entidades para a umbanda, como a escrita sobre os pretos-velhos na umbanda que foi publicada em 16 de maio de 1954, por Tancredo e Byron. Ela tinha como título: *“A festa dos pretos velhos”*. A matéria abordava a diáspora iorubana e angolana para o Brasil.

No primeiro século da descoberta do Brasil vieram para nossa terra, conduzidos nos navios negreiros, elementos de todas as nações da África. **Na Bahia aportaram os indivíduos da nação Yorubá, que constituía um reino bem adiantado.** No Rio de Janeiro houve imigração de angolenses. Isso, de modo geral. Elementos angolenses e yorubás se encontraram espalhados por todo o Brasil. Assim é que havia gente de Angola desde o Pará até às terras do sul, inclusive na Bahia (O Dia, 16/05/1954, p.10).

Podemos observar que já neste período os líderes umbandistas observavam a diáspora africana no Brasil, eles, inclusive, colocaram a cultura yorubá como sendo a mais adiantada, concordando com alguns intelectuais do período ou talvez até com a noção de “pureza nagô” (Dantas, 1988; Capone, 2009). Assim, acreditamos que “mistura” e “pureza” são construções sociais (Sanchis, 1994). Neste ponto, concordamos com Capone (2009), para quem Tancredo poderia reconhecer uma suposta “supremacia nagô”, mas defendia que por meio do estudo os bantos poderiam recuperar sua tradição (Capone, 2009, p.318). De igual modo, concordamos com Ortiz (1991) para quem no discurso umbandista, por vezes, os líderes dessa religião faziam menções a autores que estudavam as religiões afro-brasileiras e concordavam com suas ideias por meio do discurso erudito (Ortiz, 1991, p.175).

A seguir, na mesma matéria, os dois líderes argumentaram sobre a fundação dos primeiros quilombos, segundo eles:

Ao Norte, pois prevaleceu, na parte religiosa, a nação yorubana, com seu culto denominado “nagô” enquanto ao sul domina a nação angolense, com seu culto denominado “Omolocô”. Na verdade, a filosofia religiosa desses cultos é a mesma, havendo diferenças apenas nas cerimônias ritualísticas mais rigorosas no nagô. Quando ocorreu, ao norte, a invasão holandesa, numerosos escravos conseguiram fugir, aproveitando a confusão reinante. Puderam assim fundar a sua República dos Palmares, nos moldes da organização política que conheciam em sua pátria de origem. Esse movimento se estendeu ao sul do Brasil, formando-se os famosos “quilombos”. Dentro do quilombo, os ex-escravos construíram a casa do Governo, isto é, a “mozumba”, o chefe civil era o “Gangassumba”. Na parte religiosa, o sacerdote-maior era o “ganga”. O seu Deus Supremo era “Zambi” ou Zambi YoPONZUE. Nossa Senhora era a “Yazambiras” e Santana era “Anaburuquês. Já se iniciaria o sincretismo católico-umbandista. Como a religião oficial era a católica, nas fazendas e engenhos os padres procuravam catequizar os escravos, sabendo através de confissões tudo o que se passava nas senzalas. **Lutando pela conservação de suas ideias religiosas, os escravos imaginaram o recuso de comparar os seus orixás bacuros e vodúns com santos católicos, sem, contudo, abandonar a sua religião antiga** (O Dia, 19/05/1954, p.10, grifo nosso).

Nesta coluna observamos uma certa explicação da umbanda a partir da noção de sincretismo⁷¹. Todavia a leitura sobre sincretismo presente neste texto de Tancredo, assim como observada por Bahia (2023) não possui relação com uma subserviência cultural, mas tem a intenção de mostrar algo que se construiu no contato (Bahia, 2023, p.98). Para Tancredo, a umbanda seria um sincretismo bantu-kardecista (Pinto e Freitas, 1968, p.29), conforme vimos acima.

Sanchis (1994), chama a atenção pelo fato de o sincretismo ainda ser utilizado na umbanda, apesar dos problemas que o conceito carrega, existindo também certo deslocamento do conceito para outras religiões (Sanchis, 1994, p.10). Todavia, alguns líderes umbandistas e pesquisadores ressaltam o caráter colonialista da noção de sincretismo (Nogueira, 2021).

Para Capone (2009), na década de 1970, com o projeto de reafricanização das religiões afro o conceito passou a sofrer críticas, pois para os que passaram a defender a reafricanização, deveria ocorrer um “desincretização”, eliminando assim o máximo de elementos de origem católica dos cultos afro (Capone, 2009, p. 311-312).

Também observamos na coluna a religiosidade, pois devemos lembrar que nela e na música, os negros buscaram celebrar uma ideia de herança africana num grande atlântico negro (Gilroy, 2001). Portanto, outra questão observada é o culto omolocô como representante do sudeste, em especial do Rio de Janeiro. Nele, o negro era protagonista de sua história.

Assim, concordamos com Bahia (2023), quando esta apresenta que nas diferentes obras escritas pelo líder umbandista, como *Camba de Umbanda* (1957), *Origens da Umbanda* (1970), *As impressionantes cerimônias de umbanda* (1955), *O Eró (segredo) da umbanda* (1968) observamos que apesar dos vínculos com a cultura banto, a trajetória de Tancredo também perpassou a absorção de traços e elementos de outras religiosidades, como o candomblé nagô, com seus orixás e o candomblé angola, além de elementos católicos (Bahia, 2023, p.91).

Todavia, a coluna escrita por Tancredo também levava pontos riscados religiosos de entidades do omolocô para seus leitores, como o ponto de Xangô Aganju, entidade que seria responsável pela fundação da Confederação Espírita Umbandista, segundo o Tata Tancredo e os ibejis⁷² (Silva, 1983). Portanto, esses pontos⁷³ circulavam e adentravam a casa das pessoas

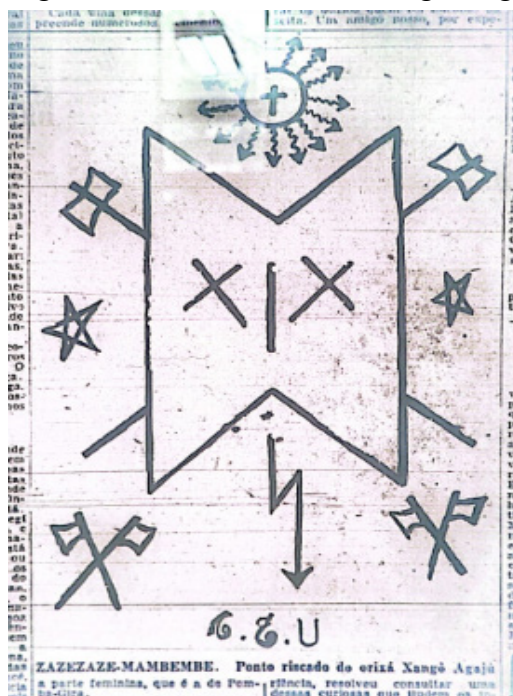
⁷¹ Ao longo dos capítulos 1 e 3 discutiremos melhor essa aproximação.

⁷² Princípio da dualidade, representado pelos gêmeos, na África, sendo estes sagrados. No Brasil são considerados orixás em alguns terreiros, protetores dos gêmeos e partos múltiplos. São assimilados a Cosme e Damião, santos gêmeos católicos (Cacciatore, 1977, p.145).

⁷³ Solera (2014), argumenta que os pontos riscados são sinais ideográficos feitos no chão, paredes ou portas de madeira em rituais de umbanda com um giz (Pemba) (Solera, 2014, p.36).

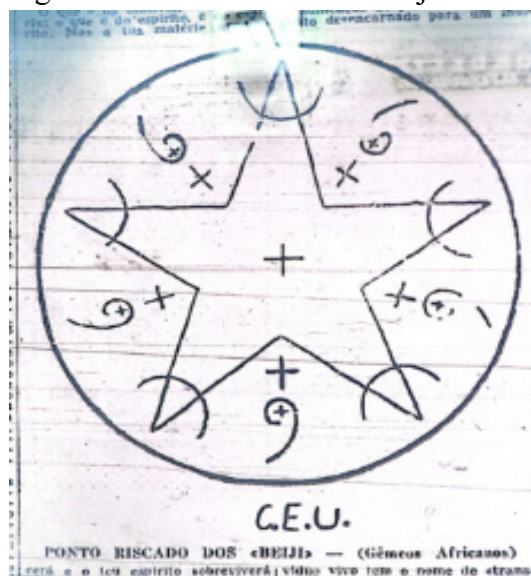
e eram vistos pela sociedade carioca aos domingos. Demonstrando assim a presença pública da umbanda, o que muito incomodou a igreja católica em sua luta por manter-se enquanto religião majoritária (figuras 8 e 9).

Figura 8 - Ponto riscado de Xangô Angaju



Fonte: O Dia 13/06/1957. Matéria Eje Imo, escrita por Tancredo e Byron Torres de Freitas⁷⁴.

Figura 9 - Ponto riscado dos Ibeji



Fonte: O Dia, 11 de julho, de 1954⁷⁵.

⁷⁴ O Dia 13/06/1957. Matéria “Eje Imo”, escrita por Tancredo e Byron Torres de Freitas.

⁷⁵ O Dia, 11 de julho, de 1954, p.10.

Entre os muitos assuntos ligados a questões religiosas que eram tratados na coluna, tais como pontos riscados, sincretismo, pontos religiosos, questões de organização física e jurídica de terreiros⁷⁶, dias religiosos, novos centros e terreiros filiados. Também existiam assuntos ligados a hierarquia nos terreiros, como a matéria publicada em 22 de maio, de 1955, além de notícias relacionadas a desmitificação do preconceito em relação a umbanda, pois no dia 26 de junho de 1955, Tancredo e Byron publicaram a matéria “*Guia Muturo*”, na coluna os dois umbandistas afirmavam que a umbanda não era magia negra.

Todavia, para além de reforçar a desconstrução do preconceito frente a umbanda, os umbandistas também reforçam certas categorias de acusação contra as religiões afro-brasileiras e seus concorrentes no campo religioso, conforme vimos acima. Assim na matéria, os dois umbandistas afirmavam que

Há dias, recebemos a visita de uma distinta pesquisadora de assuntos sociológicos brasileiros especialmente religiosos. Conhecendo o Kardecismo, essa senhora começou a frequentar terreiros que supunha praticarem a Umbanda. A verdade é que neles não encontrou fundamento algum. Acabou com a impressão de que Umbanda é “baixo espiritismo”. Lendo, porém, as reportagens dominicais por nós publicadas no vitorioso matutino O Dia, compreendeu qual a verdadeira doutrina e o verdadeiro ritual da Umbanda. Contou-nos que certo dia, esteve em Cascadura, assistindo a uma sessão de “baixo espiritismo”, rotulada de Umbanda. Quando abriram os trabalhos, o dono da casa manifestou-se com Exu, um Exu esquisito, que lançando mão de um galo preto, o estraçalhou a dentadas, obrigando todo mundo a comer a ave, ensanguentada. A cena foi repetida por um gato preto, igualmente estraçalhado. O gato berrava, agoniado. Todos os presentes foram obrigados a beber parati com sangue de gato. O espetáculo dantesco, terrível terminou com uma grande bebedeira coletiva. Então o dono da casa risonho e fagueiro, disse a senhora “Está vendo? Ninguém aguentou. **O que a senhora presenciou não foi um ritual umbandista, mas uma cena de magia negra**” (...) **O que a distinta pesquisadora viu não foi Umbanda** (O Dia, 26/06/1955, p.10, grifo nosso).

Assim sendo, a noção de “práticas mágicas” carregava um peso negativo frente ao Estado, visto que para se ter proteção legal era necessário separar o “culto religioso” das “práticas mágicas”. Como o catolicismo orientou por muito tempo a definição de religião no Brasil, se baseando no princípio judaico-cristão, os cultos mediúnicos precisaram criar diferentes estratégias de legitimação e isso não foi diferente para as umbandas, conforme vimos acima. (Montero, Sales e Teixeira 2017, p. 427-429). Os umbandistas também utilizavam em sua busca por serem legitimados enquanto uma religião, definições que afastavam a umbanda de signos caros a quimbanda, como exus, pombagiras, conforme vimos acima. Nesse sentido, eles reforçavam e forneciam elementos de acusação para agentes externos ao campo umbandista

⁷⁶ O Dia, 13 de junho de 1954, p.10. Disponível em Hemeroteca da Biblioteca Nacional, arquivo microfilmado.

e se valiam de categorias utilizadas por seus algozes para criarem fronteiras no campo interno da umbanda, assim como ocorria no campo afro gaúcho (Leistner, 2014, p.326).

Porém, essa prática nem sempre era comum ou era a regra, pois em alguns momentos observamos que quando a discussão era para que os umbandistas se defendessem das críticas dirigidas a umbanda pelo clero, isto é, por agentes religiosos externos ao campo umbandista, Tancredo e Byron negavam a existência de algumas categorias que antes haviam mobilizado, tais como a noção de “alto” e ‘baixo espiritismo⁷⁷’. Portanto, em alguns momentos, principalmente para defender das acusações movidas pela igreja no espaço público esta categoria de acusação do campo religioso é negada, demonstrando assim a complexidade do campo umbandista carioca. Neste ponto concordamos com Leistner (2014), para quem algumas categorias de acusação são móveis e são utilizadas em momentos específicos com diferentes significados e símbolos no campo afro (Leistner, 2014).

Outra matéria onde podemos exemplificar tal discussão foi publicada no dia 16 de maio de 1955, com o título “*O Símbolo do 13 de maio*” escrita por Tancredo e Byron. Ela apresentava as dificuldades ainda enfrentados pelos negros no Brasil, principalmente em questões religiosas. Segundo ela

Pessoas que se julgam muito instruídas consideram os cultos afro-brasileiros como simples práticas de feitiçaria, de magia negra. Sabem perfeitamente que isso é uma inverdade, mas o seu interesse sectário estreito e mesquinho, é desmoralizar a Umbanda, na qual vêm um competidor que cresce a cada dia. Houve mesmo um sujeito meio maluco que afirmou com maior sem-cerimônia, que as seitas africanas são ritos demonológicos, isto é, rituais do diabo. Então os negros adoram o diabo e os brancos adoram Deus? Tal ideia é satânica e só pode se abrir em um espírito possuído pelo demônio. Aliás, é sábio que as pessoas que são loucas por dinheiro, insaciáveis, gananciosas, que só vivem pensando em arrancar dinheiro dos outros e do governo- tal pessoa tem parte com o diabo. Não temos prazer em criticar a religião alheia. Mas temos sido atacados e perseguidos muitas vezes, e, com diz o ditado, que muito se abaixa alguma coisa aparece... O velho preconceito contra o africano continua ainda, mas agora disfarçado sob a capa de diferenciação religiosa. Como há uma lei que proíbe a discriminação racial, usam do artifício de dizer que “é preciso acabar com a macumba e com os macumbeiros”. Foi essa a frase de m delegado de polícia fluminense no ano passado. Por sua vez, sacerdotes de outra religião não cansam de atacar animosidade de autoridade bisonhas contra terreiros de Umbanda. Ora, todos esses fatos indicam que é necessária atuação muito forte a fim de evitar que se estabeleça de vez no Brasil uma religião oficial. É necessário denunciar publicamente todo e qualquer caso de perseguição religiosa. Se assim se evitar que nossa Pátria seja teatro de uma luta religiosa (O Dia, 13/05/1955, p.10, grifo nosso).

⁷⁷ Assim, quando respondem a Jaime Câmara na obra “*As impressionantes cerimônias de umbanda*”, os dois afirmavam não haver “alto nem baixo espiritismo”, e que esta distinção inepta encobre um mal velado desprezo pelos centros modestos” (Pinto e Freitas, 1955, p.84). Ao longo do capítulo três discutiremos essa questão.

Nesta coluna, podemos observar a denúncia por parte dos intelectuais umbandistas, dos ataques que a umbanda vinha sofrendo por parte do clero católico em 1955. Ainda observamos uma negação da noção de “magia negra” frente a umbanda. Portanto, quando os intelectuais iam negociar com atores externos ao campo umbandista, algumas categorias mudavam de forma em seu processo de “moralização” e “racionalização” da umbanda, conforme vimos com a categoria de “baixo espiritismo” e de “magia negra”, que segundo os agentes religiosos citados acima não possuía sequer relação com a umbanda e era utilizada pelos atores externos ao campo umbandista como estratégia de acusação (Bourdieu, 2001). Se no campo interno a “magia negra” era uma categoria de acusação e de diferenciação, na esfera pública com agentes religiosos externos a umbanda ela deveria ser negada, principalmente em sua possível relação com umbanda. A magia negra ou a ideia de feitiçaria deveria ser empregada a quimbanda conforme vimos acima, não na umbanda para os líderes umbandistas (Leistner, 2014).

Todavia, é interessante observarmos que a imprensa era o canal por onde essas ideias circulavam. Em nossa visão, os autores ao mesmo tempo em que queriam dominar o campo religioso umbandista, criando uma fronteira frente aqueles que não praticavam o seu conceito de religião, também enxergavam a necessidade de se defenderem frente as demais religiões e de legitimarem a umbanda enquanto tal.

Observamos também que a coluna tratava de vários assuntos que eram caros aos adeptos afro-brasileiros e a umbanda omolocô, tais como origem da religião e denúncias de ataques sofridos. Devemos lembrar também que no jogo de construção de identidade, Tancredo e Byron buscaram apresentar uma diferença em relação a igreja, pois identidade e diferença são um processo de construção simbólica e discursiva, num processo que não é simétrico, sendo ambas uma relação social (Silva, 2014, p.81). É preciso lembrar que apesar da laicidade do Estado o catolicismo não perdeu espaço no cenário político e público do Brasil (Montero, 2009).

Conforme veremos ao longo desta tese, a umbanda sofreu uma forte campanha por parte do clero católico, entre os anos de 1953 e 1962. Os principais algozes da igreja contra a umbanda eram Dom Jaime Câmara e o frei Boaventura Kloppenburg. Bahia (2023), nos informa que o transe e o crescimento das oferendas eram notórios na década de 1950, o que provocou reações do Bispo Dom Jaime, os festejos públicos, o transe nas ruas, as flores na praia para Iemanjá, a ida as giras de umbanda após as missas e a ocupação das praias, possivelmente causaram ira no clero, levando a uma reação conservadora e a uma ofensiva movida pela igreja na rádio, na imprensa e no espaço público com um forte discurso racial e higienizador, onde o grande incomodo estava na noção de sincretismo (Bahia, 2023, p.98). Portanto, conforme

podemos observar a umbanda, no Rio estava na década de 1950 com grande ressonância e respondia a esta campanha em vários locais, dentre eles, a imprensa laica e religiosa.

No processo de construção de uma identidade umbandista., em suas relações internas, existia uma tentativa de construção e demarcação de limites entre o que representava uma identidade religiosa, que abarcava comportamentos, práticas e modos, e aquilo que não se enquadrava dentro de um tipo ideal da identidade religiosa umbandista. Todo esse processo passava pela disputa religiosa do campo umbandista, a própria noção de “magia negra” “quimbanda” “baixo espiritismo” se relacionam com a noção de “feiticeiro. Ou seja, aquele que fugia as normas comportamentais que eram racionalizadas e reguladas e que não possuía capital religioso suficiente para a disputa do campo. Todavia, conforme vimos acima, tanto a noção de magia negra, como a de “baixo espiritismo”, podem variar quando os agentes religiosos se relacionam no espaço público com religiões que atacavam sua prática como no caso da campanha católica (Leistner, 2014, p.322; Bourdieu, 2001, p.67)

A mesma tática era utilizada com a relação à categoria de “magia”, que também é cambiante, pois alguns intelectuais umbandistas positivavam a expressão, desde que não fosse sinônimo de “magia negra. Desta forma, em seus escritos, como na coluna: “*A magia Universal*”, escrita em maio de 1956, Tancredo e Byron afirmaram que “o que na umbanda, é pois a magia natural, que evoca os espíritos da natureza para benefício dos necessitados” (O Dia, 06/05/1956). Portanto, Isaia (2010), afirma que alguns intelectuais umbandistas do período, pensavam a magia não de forma marginal, mas integrada a umbanda (Isaia, 2010).

Desta forma, conforme vimos acima, a entrada da umbanda para a imprensa aumentou o raio de atuação da religião no campo afro carioca, pois questões internas ao campo religioso umbandista eram levadas para a imprensa e para o espaço público. Querelas como disputas doutrinárias, disputas religiosas, pontos riscados ou cantados, dias sagrados, rituais, eram lidos por diferentes classes sociais na sociedade carioca, o que em muito deve ter incomodado a o clero católico brasileiro.

Todavia, apesar do *Jornal de Umbanda* e do jornal *O Dia*, serem nosso foco de análise por representarem modelos distintos de umbanda, um defendendo uma umbanda branca, enquanto outro defendendo a umbanda omolocô, por meio de Tancredo e Byron. E de sabermos que a imprensa não é neutra, estando sempre vinculada a interesses de grupos (Barros, 2023). Os periódicos são fontes importantíssimas, pois se situam “no cruzamento das histórias política, social e cultural” (Luca, 2014. P. 114). Ao longo do próximo subcapítulo, analisaremos parte da histórica das chamadas federações de umbanda, que procuraram doutrinar a religião pela via burocrática e também carismática ao defender a presença dela no espaço público.

2.4 As federações de Umbanda: legitimação e a presença pública da religião

As federações de umbanda tiveram um papel fundamental na história da religião, principalmente em suas alianças políticas, na busca por liberdade e no processo de legitimidade da religião (Birman, 1983, 1985). Conforme vimos, a primeira federação de umbanda, foi fundada em 1939 por Zélio de Moraes e seus companheiros. Essa instituição foi criada a partir de um pedido do caboclo das Sete Encruzilhadas e procurou propagar e defender o modelo da chamada umbanda branca (Nogueira, 2022). Mas, seu modelo de umbanda destituído de simbologias afro-religiosas não representava um consenso entre todos os umbandistas. Na contramão deste movimento, Tancredo fundou junto a outros companheiros a Confederação Espírita Umbandista (CEU)⁷⁸, em 1950, justamente num período de expansão e crescimento da umbanda para outros Estados do Brasil, como Minas, São Paulo e Rio Grande do Sul e com o fim do Estado Novo (Brown, 1985).

Desta forma, o movimento umbandista criou estratégias e passou por um processo de expansão no Período-Democrático brasileiro, que se iniciou em 1945 (Brown, 1985). Portanto, a umbanda cresceu num período de democracia e diferentes vertentes da religião começaram a ganhar a imprensa, conforme pudemos ver com a federação de Tancredo. Assim, com o fim do Estado observamos uma ocupação maior por parte da umbanda tanto na imprensa umbandista e laica, como com a criação de novas federações e do próprio espaço público.

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 (Nogueira, 2020). A primeira matéria que encontramos sobre a fundação da federação é do jornal *Diário da Noite*⁷⁹, de 1950.

No jornal *Diário da Noite*, encontramos uma matéria que tratava da fundação da instituição. Nela estavam descritos os nomes de seus fundadores, estes 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

⁷⁸ A partir deste momento usaremos a sigla CEU para nos referirmos a instituição em questão.

⁷⁹ Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 28/10/2019.

Alves⁸⁰. Alguns destes eram líderes religiosos da omolocô, como Tancredo da Silva Pinto, Olga da Mata, outros eram amigos de Tancredo de profissão, como o compositor José Alcides e outros eram jornalistas, como no caso de Byron Torres de Freitas (Nogueira, 2022).

Todavia, como nosso foco de análise neste subcapítulo se dá em torno das federações de umbanda e da presença pública da religião, gostaríamos de destacar que neste período, a umbanda também passaria a ser vista como um grupo de interesse político, pois se expandia com força entre os diferentes estados do Brasil (Brown, 1985). Essa análise nos permitirá entender como duas federações de umbanda, que a princípio eram antagônicas, aproveitaram um certo momento da história para se unificarem em torno de candidaturas política umbandistas. Portanto, estamos falando dos anos da *Campanha de Esclarecimento aos Católicos* ou *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita* movida pela igreja contra a umbanda, entre 1953 e 1962, tendo como seus maiores alvos Boaventura Kloppenburg e Dom Jaime Câmara. Assim, neste momento, analisaremos como nesse período a umbanda procurou se expandir politicamente, demonstrando assim que existiam certos momentos de unificação na história das federações de umbanda.

Tanto na federação de Tancredo como na de Zélio de Moraes, futura UEUB, podemos observar uma característica marcante dessas instituições da umbanda, ou seja, a burocratização e uma racionalização da religião (Birman, 1985). Portanto, diante da repressão, as federações ofereciam uma possibilidade de vínculos com a burocracia estatal. Este vínculo ia desde os serviços assistências até o contato com advogados, a publicação e circulação de livros doutrinários, a entrada para a imprensa, as práticas assistencialistas, o desejo de se afastar da categoria de “baixo espiritismo”, entre outros mecanismos (Birman 1983, p.100). Até pelo menos, 1964, as federações eram os órgãos que legalizavam os terreiros perante o Estado e algumas queriam de fato legitimar a umbanda. Em 1964, no Rio de Janeiro, o registro deixa as delegacias e vai para o cartório (Birman, 1983:Brown, 1985). Portanto, na presença da religião e na negociação de capitais com a esfera pública, as federações de umbanda cumpriam um papel fundamental na mediação entre o Estado e a religião na busca dos direitos dos umbandistas contra a discriminação religião (Birman, 1983, p.101). O próprio direito de poder praticar o culto, da não invasão das cerimônias religiosas por polícia foi obtido graças a muita luta social por partes dos umbandistas e das redes estabelecidas com delegados ou políticos (Birman, 1983, p.102).

⁸⁰ Para mais informações sobre os membros fundadores da instituição ver Nogueira, 2022.

A primeira tentativa oficial de racionalização da religião, conforme vimos acima foi o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda que tentou legitimar a umbanda como religião a partir de um projeto “embranquecido” de umbanda calcado nas ideias do Estado Novo (Ortiz, 1991). Entretanto, a UEUB não foi a única federação a tentar doutrinar a umbanda, pois diferentes federações tentaram esse projeto. O Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul, por exemplo criou a Carta Sinódica, documento que seria uma espécie de código orientador da umbanda, isto é, outro projeto de racionalização e doutrinação da religião. O documento foi desenvolvido a partir do “Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul”, ao longo do Segundo Congresso Brasileiro de Umbanda. Conforme veremos a frente, o Colegiado reuniu diferentes federações de umbanda, como a UEUB e a CEU.

Em 1973, a Congregação Espírita Umbandista do Brasil⁸¹, antiga CEU, criou o Supremo Conselho Sacerdotal dos Cultos Afro-Brasileiros. Segundo os estatutos das instituições que estão presentes nos arquivos da CEUB, o órgão pretendia doutrinar a religião subordinando a ele federações e tendas de umbanda. O órgão legalizaria instituições e oferecia cursos a futuros sacerdotes. O grão sacerdote superior e presidente da instituição seria Tancredo da Silva Pinto (Estatuto do Supremo Conselho Sacerdotal dos Cultos Afro-brasileiros, p.2-9).

Outra tentativa de doutrinação da umbanda ocorreu em 1970 com o (CONDU)⁸². A CEU ingressou na instituição. A UEUB e outras federações de umbanda também faziam parte do CONDU. Segundo Birman (1983,1985), apesar de não conseguir unificar de fato a umbanda, a instituição foi a que conseguiu chegar mais perto do projeto, pois reuniu um maior número de federações de umbanda (Birman, 1985, p.96). O CONDU era presidido pelo general Mauro Porto. Assim, podemos ver que diferentes instituições tentaram doutrinar a umbanda.

Em nossa perspectiva as federações de umbanda, principalmente a UEUB e a CEU utilizavam diferentes estratégias de dominação nas questões internas ao campo que passavam pela dominação legal, isto é, a dominação burocrática que obedece a regras legalmente instituídas, a estatutos, documentos, apesar de nenhuma dominação ser puramente burocrática (Weber, 2003, p.128-130). O mesmo ocorreu com o movimento federativo a partir dos documentos que tentaram doutrinar a umbanda, os diferentes congressos e livros doutrinários, além dos estatutos federativo e a questão do registro que se tornou obrigatória a partir de 1941 (Brown, 1985). A burocracia umbandista aparece principalmente quando seus líderes

⁸¹ A partir deste momento utilizaremos a sigla CEUB para nos referirmos a instituição.

⁸² A partir deste momento utilizaremos a sigla CONDU para nos referirmos a esta instituição.

federativos e intelectuais dialogam com a esfera pública e lutavam pelo reconhecimento da umbanda enquanto religião.

Temos também na umbanda a dominação de tipo tradicional em algumas federações, casas de umbanda e líderes umbandistas, visto que alguns destes apelam para força histórica da tradição para perpetuarem seus domínios, como na umbanda omolocô a qual pregava uma origem histórica em Angola com os Lunda-Quiocos ou o Primeiro Congresso de Umbanda, de 1941 que colocou a umbanda como tendo uma origem em antigas filosofias orientais (Weber, 2003, p.131-132).

Todavia, a forma de dominação que também engloba alguns líderes umbandistas é a carismática, principalmente dentro do campo umbandista em suas questões internas. Esta dominação está presente em torno das diferentes lideranças umbandistas, seja Zélio de Moraes e o “mito de origem da umbanda” ou com Tancredo da Silva Pinto e a sua umbanda omolocô. Essa forma de dominação se dá em virtude a devoção afeita ao ator social, seus dotes, sua oratória e sua performance. Ela está presente no herói, no guerreiro e no profeta. A noção de autoridade está ligada diretamente na crença, sendo sua relação extra cotidiana, baseando-se na crença (Weber, 2003, pp.134-138). Portanto, alguns líderes umbandistas possuíam um grande carisma, como o caso de Tata Tancredo que conseguia levar com suas redes e carisma a umbanda para a esfera pública, como ocorreu no evento “*Você sabe o que é macumba?*”, organizado no Maracanã, em 1965, e o evento de ecumênico de fusão entre os estados da Guanabara e do Rio em 1975 (Nogueira, 2022). Tancredo também se valia de performances artísticas e do carisma quando levava a umbanda para o espaço público (Weber, 2003; Bahia e Vieira, 2016).

De acordo com Ortiz (1991), quando discute o tema da racionalização e burocratização da umbanda a partir da racionalidade em Max Weber e da teoria de mercado religioso de Peter Berger, o processo de racionalização da religião estaria diretamente ligado a uma *intelligentsia* de origem urbana, que para ele partiria de uma camada de intelectuais kardecistas, prologando o trabalho de racionalização para além da esfera discursiva. O autor observa que desde o congresso de 1941, já existia uma tentativa de unificação e racionalização da religião em esfera regional, estadual e nacional (Ortiz, 1991, pp.182-184). Essa tentativa de racionalização, que seria um ideal para umbanda, passaria pela construção de livros, da tentativa de padronização de roupas, imagens, nas sessões abertas ao público e estaria segundo ele, mais presente nas ditas “casas ocidentalizadas” (Ortiz, 1991, pp.184-185). Ainda para o autor, se comparado ao candomblé a umbanda teria uma outra referência hierárquica, pois enquanto nesta religião a

ordem reproduziria a tradição do mundo mítico, na umbanda aparecia a dominação racional (Ortiz, 1991, p.186).

Todavia, discordamos em partes do autor, pois assim como os propagadores da “umbanda branca”, Tancredo da Silva Pinto e seus companheiros de CEUB criaram diferentes projetos para tentar doutrinar a umbanda, conforme vimos acima e até chegaram a escrever livros doutrinários específicos para a organização e a racionalização de um terreiro, como o livro “*Guia-ritual para organização de terreiros de umbanda*”, de 1968, escrito por Tancredo e Byron Torres de Freitas. Portanto, a tentativa de racionalização e burocratização também passava pelas casas não ocidentalizadas, mas sim “africanizadas”. Assim também a organização ritual e os cargos religiosos da umbanda omolocô reproduziriam também uma cosmologia mítica, conforme apresentados no livro “*Guia Ritual para organização de terreiro de umbandas*”, onde temos os seguintes cargos rituais: Tata, Ganga, Ginja, Macóta, Macamba, Camba, Cóta, Ogân Colofê, Ogã de atabaque, Ogã de terreiro, Samba, Cambone, Iabá (Pinto e Freitas, 1968, p.32).

Apesar de todo o esforço para tentar doutrinar a umbanda, a realidade se demonstrou mais complexa do que a burocracia e a presença pública da religião. Conforme aponta (Maggie, 2001), na umbanda cada terreiro é relativamente autônomo, tendo uma ligação formação com as federações, sendo cada terreiro uma espécie igreja, que se forma a partir de seus médiuns e sua clientela. Sua relação mais presente se dá entre pais e mães de santo e seus médiuns. O grupo pode ser formado por classes sociais distintas e, por vezes, se insere em diferentes realidades, o que prejudica uma possível codificação ritual (Maggie, 2001, p.111)

Desta forma, na prática religiosa dos terreiros de umbanda existem inversões dos papéis sociais, onde papéis de gênero são discutidos como a posse de entidades femininas e masculinas, pessoas de camadas sociais mais baixas podem ter um grau de importância maior devido ao seu carisma e poder religioso, entidades que são marginalizadas socialmente como exus e pretos-velhos adquirem importância (Maggie, 2001, p.123). O papel do pai de santo e seu poder por meio do carisma é fundamental para este esquema de inversões. Ainda, dentro das questões internas do campo umbandista e seus agentes religiosos, temos também a lógica da guerra dos orixás e da demanda, que pode ser comparado ao feitiço, sendo que o feitiço ou feiteiro podem funcionar como um mecanismo de acusação, no qual a batalha de orixás ou a demanda é acionada por agentes que tem uma questão com outro e utilizam seus guias e orixás em termos de defesa ou ataque (Maggie, 2001, p.123).

A guerra de orixás foge a burocracia presente nas questões públicas da umbanda e fica mais próxima a lógica do carisma (Maggie, 1992)

Enquanto a burocracia se ligava ao mundo da ordem e a questões lógicas que não poderiam envolver o conflito (Maggie, 2001, p.126). O código do santo, por outro lado, estaria diretamente ligado ao poder do carisma, ao poder da pessoa no santo e a critérios de estratificação que não seriam os mesmos da sociedade mais ampla. Estes mecanismos também estão presentes na própria organização da umbanda, a nível interno e externo no campo religioso e na delimitação de suas fronteiras internas e externas (Leistner, 2014). A burocracia, por sua vez, está mais presente quando a umbanda se relacionava no espaço público com outros agentes religiosos ou no âmbito jurídico e das federações (Maggie, 1992, p.126, Leistner, 2014).

Para Maggie (2001), a atualização do código burocrático e do código do santo possuem ambiguidades e contradições, pois os adeptos destas religiões não vivem estaticamente em um ou outro código, pois suas relações com o grupo e com o mundo de fora não são rígidas.

O mesmo serve para o movimento federativo umbandista, pois por vezes a burocracia é acionada, mas por vezes, o código do carisma ou do santo é levado em conta, como por exemplo, no evento “*Você sabe o que é macumba?*”, organizado pela CEU, em 1965, no Maracanã ou na negação ou afirmação das categorias de acusação contra a umbanda na imprensa. No evento, por exemplo, temos tanto a burocracia, como o código do santo ou carisma, pois a CEU teria conseguido com o apoio da Secretária de Turismo da Guanabara colocar a festa dentro dos 400 anos da cidade do Rio. Todavia, o evento possuía um nome que apelava para o carisma e para a performance artística, conseguiu subverter papéis e colocar a “macumba” no espaço público, dentro do Maracanã, sendo o preto velho uma figura de destaque no episódio que foi realizado no dia 13 de maio. Nele o preto velho foi interpretado como sujeito de sua própria história (Bahia, Esteve e Nogueira, 2024). Além disso a festa conseguiu levar a sociedade carioca performances afro-brasileiras no espaço público. Desta forma, em nossa concepção este evento representou um ‘entrelugar’ entre os dois códigos.

Ainda na discussão sobre racionalização e unificação da umbanda no espaço público, segundo Brown (1985), um órgão foi fundamental para a entrada da umbanda para a política, ou seja, o *Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul*, este agrupava com ele as cinco federações de umbanda mais ativas no Rio, procurando unificar a umbanda (Brown, 1985, p.25). Além disso, o órgão apostava na racionalização e na burocratização para unificar o culto. 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. Esta última teria sido fundada por Diva de Freitas Veloso, ou mestra Yarandasã, que ficou conhecida como a “deusa branca da Tijuca” (Jornal de Umbanda, 1956, p.1; Araújo, 2020, p.158).

Na imprensa carioca do período encontramos algumas notícias referentes a instituição, como no *Jornal de Umbanda*. A primeira matéria foi publicada no *Jornal de umbanda*. Podemos notar nestas matérias uma grande aproximação entre a fundação do colegiado, a unificação da umbanda frente à igreja, além da atuação do órgão no Segundo Congresso de Umbanda.

Neste momento também as brigas internas cessaram, ao menos na imprensa, no campo umbandista. Brown (1985), observa que, no momento de unificação, os líderes das diferentes federações expandiram as fronteiras rituais o objetivo era legitimar a religião (Brown, 1985, p.28).

Portanto, observamos uma tentativa de ocupação do espaço público pela umbanda que vai para além da via cultural que é observada na cena contemporânea (Giumbelli, 2008). Desta forma, poderíamos ter talvez uma ideia de “minoritizante umbandista”, pois esta ocupação, apesar de não poder ser comparada, possui certa relação com a noção de “minoritizante evangélico”, analisado por Burity e Giumbelli (2020). Visto que para os autores, no caso evangélico, o modelo mais bem sucedido foi o eleitoral, que acabou sendo testando por outras minorias religiosas, sem muito sucesso (Burity e Giumbelli, 2020, p.10). Apesar de a ideia de minoria não surgir acionada por minorias religiosas na década de 1960, observamos assim como o autor, uma sagacidade por parte dos umbandistas em alternar entre minoria e como maioria, pois dentro do campo religioso umbandista, tínhamos classificações tais como “umbanda omolocô”, “umbanda branca”, “umbanda mista” e essas denominações chegaram a disputar o campo religioso. Todavia no espaço público com a burocratização da religião, com a fundação do Colegiado e das federações de umbanda, os umbandistas ora usavam o epíteto “umbanda” ou “espirítas” como tática de verem enquanto um grupo maior e de tentarem se legitimar enquanto religião. Inclusive, algumas federações como a Zélio e a de Tancredo levavam o epíteto “espírita” em seus nomes⁸³ (Burity e Giumbelli, 2020, p.11). Usando desta estratégia no campo religioso, os umbandistas se valeram de diferentes capitais, ou seja, capital social, cultural e religioso para clamarem por liberdade religiosa (Bourdieu, 1999, 2001).

Assim, voltando a análise do Colegiado, em uma matéria escrita por Olívio Novaes a respeito do órgão, que foi publicada no número de abril-maio de 1956, temos a seguinte notícia

⁸³ Maggie (2001), observou como existem sistemas de classificação distintos nas religiões afro-brasileiras, como a definição cotidiana entre membros de uma mesma comunidade da expressão “trabalho no santo”, já “macumba” e “espiritismo” eram utilizados no sentido de definir uma religião. “Quimbanda” seria uma categoria de acusação para o mal, assim como “macumbeiro” (Maggie, 2001, p.22-23).

Acaba de ser fundado na capital da República o Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul, organização de grau superior que se destina a pugnar pela confraternização dos espiritualistas, a qual já conta com a adesão da União Espiritista de Umbanda, do Primado de Umbanda, da Confederação Espírita Umbandista e da Ordem Mística Espiritualista Agla-Avida. Esse Colegiado poderá cooperar com o Congresso e assim será possível contar com a adesão de, pelo menos, os membros que o compõe. Seria então a oportunidade de ser estabelecido arcabouço da Religião de Umbanda e teria dessa forma sido conseguida uma das maiores vitórias e dado um grande passo para um perfeito entendimento da família umbandista (Jornal de Umbanda, abril-maio, 1956, p.1, grifo nosso)

Destacamos assim, o otimismo dos umbandistas sobre um processo de unificação, neste período, pois federações de umbanda que eram rivais alguns meses antes, agora estavam unificadas. O órgão organizou o Segundo Congresso de Umbanda de 1961, momento no qual também o colegiado terminaria e que culminaria em certo sentido com o fim da campanha de esclarecimento aos católicos, que acabou em 1962, ano em que se iniciou o Vaticano II.

Trindade (2014), aponta que um dos objetivos do Segundo Congresso de Umbanda era apresentar as mudanças ocorridas no panorama da umbanda, desde o primeiro congresso de 1941. O segundo evento ocorreu no Maracanãzinho e na Associação Brasileira de Imprensa, contando com a presença de umbandistas de 10 estados, além de políticos (figura 10). Neste evento Cavalcanti Bandeira apresentou uma tese na qual o vocábulo Umbanda seria advindo da língua quimbundo, significando “arte de curar” (Trindade, 2014, p.393). Portanto, o movimento de unificação já começava a dar seus primeiros sinais junto a umbanda.

Neste evento, conforme vimos acima, segundo matéria publicada no *Jornal de Umbanda*⁸⁴ no número de janeiro-fevereiro de 1960, foi desenvolvido um documento intitulado *Carta Sinódica* que contava com o apoio da CEU e da UEUB e tinha o objetivo de tentar doutrinar a umbanda, porém a carta não conseguiu lograr êxito.

Em abril de 1960, no *Jornal de Umbanda* foi publicada outra notícia relacionada ao congresso (figura 10). De acordo com o documento a mesa que presidiu a instalação da Comissão Organizadora do II Congresso Brasileiro de Umbanda e o Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul seria presidida por Floriano Manoel Fonseca, que era o presidente do Colegiado do Cruzeiro do Sul em 1960 e da UEUB, ao seu lado estaria o deputado estadual do Rio Grande do Sul Moab de Caldas, a seguir De Paula que era presidente da Confederação das Seitas Afro-Índio do Brasil, a seguir Felix Nascente que era delegado da Comissão em São Paulo, além de Henrique Landi Jr, que presidia o Primado de Umbanda, Aristides Castanheira,

⁸⁴ Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=111848&Pesq=%22Carta%20Sin%C3%B3dica%22&pagfis=520>. Acesso em: 04/10/2024.

que era presidente da Federação das Sociedades de Umbanda, Almirante Diógenes Dias, Aranha, em pé estaria João de Freitas, Olívio Novaes, Darei Castanheira, Fernando Torres, Dionísio de Melo, Antônio Venâncio Nascimento, Silvino Gonçalves e J.A de Oliveira (Jornal de Umbanda, abril de 1960, p.4). Portanto, o colegiado e o congresso contavam com o apoio de pessoas influentes no campo umbandista e que pertenciam a diferentes instituições.

Figura 10 - Comissão do II Congresso Brasileiro de Umbanda



Fonte: Jornal de Umbanda, abril de 1960, p.4⁸⁵

Mas, voltando ao Colegiado, foi publicado uma matéria no *Jornal de Umbanda* de abril-maio de 1956. Segundo a matéria o órgão teria sido fundado no dia 30 de Abril de 1956, na sede do Centro Espírita Caminheiros da Verdade, Rua Atalaia 133, no Engenho de Dentro, contava com a seguinte mesa diretora Benjamim Gonçalves Figueiredo, fazendo parte de seu Conselho Superior, como presidente executivo, ainda no Conselho Superior e ocupando também os cargos de presidentes Tancredo da Silva Pinto e Manoel da Fonseca, o secretário-geral era o professor Celso Alves Rosa; Tesoureiro-Geral era Amando Gareau Moreira,

⁸⁵ Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pasta=ano%20196&pesq=Segundo%20Congresso%20de%20Umbanda&pagfis=526>, acesso em 09/07/2023

presidente da Comissão de Investigação Psíquica era o professor Waldir Osório; Comissão de Assuntos Materiais era Jerônimo de Souza; Superintendente de Assuntos Espirituais, Antônio Venâncio do Nascimento; Superintendente de Assuntos Matérias, Sebastião Rodrigues Alvez; Comissão de visita e intercambio Jayr Matos Tostes, dentre outros. No evento também estiveram presentes membros de federações de umbanda de São Paulo, aliados a CEU e a UEUB, o que demonstra o raio de influência da instituição. Também estiveram presentes como convidados de honra na fundação da instituição filho de militares, como o filho do general Araripe Faria, Manoel Araripe, Lourenço Braga e Olívio Novaes, figuras que eram emblemáticas para a umbanda (figura 11) (Jornal de Umbanda, abril-maio, 1956, p.7).

Figura 11 - Conselho diretor do Colegiado



A mesa que dirigiu os trabalhos de instalação do Colegiado

Fonte: Jornal de Umbanda abril –maio, de 1956, p.7

Na imagem acima (figura 11), podemos ver Tancredo ao lado esquerdo de Benjamim Figueiredo, de terno preto. Em 1957, a revista manchete em sua página 14, publicou uma matéria que abordava o aniversário de um ano do Colegiado. Segundo a revista “o Colegiado deu certo nas linhas de umbanda” (figura 12).

A matéria abordava uma grande festa de comemoração de um ano da instituição, que teria sido realizada no Rio de Janeiro (figuras 12 e 13). Em outra matéria um dos membros da instituição apareceu dirigindo críticas a campanha movida pela igreja contra a umbanda. Ela teria sido publicada em 1959, no dia 20 de julho, com o seguinte título “Frei Boaventura está

*seguindo o exemplo dos escribas e fariseus*⁸⁶”. Podemos notar que ao mesmo em que propunha uma entrada da umbanda para a política, a instituição também defendia a umbanda de ataques vindo do clero e queria legitimar a religião no espaço público de forma unificada.

Figura 12 - O Colegiado deu certo nas linhas de umbanda



Fonte: Revista Manchete, 1957⁸⁷

⁸⁶ Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_03&Pesq=Colegiado%20Espiritualista%20do%20Cruzeiro%20do%20Sul&pagfis=71054. Consultado em: 25/01/2024.

⁸⁷ Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=004120&pesq=Colegiado%20Espiritualista%20do%20Cruzeiro%20do%20Sul&pasta=ano%20195&hf=memoria.bn.br>. Consultado em: 25/01/2024.

Figura 13 - Ogum baixou ao mesmo tempo em 2.515 médiuns



Fonte: Revista Manchete, 1957⁸⁸.

O movimento contou com a adesão de candidatos kardecistas que preferiam se apresentar como “espíritas”, um termo mais genérico e que era requisitado por vários segmentos umbandistas, como na expressão “espiritismo de umbanda”. Do lado afro-brasileiro, os líderes umbandistas teriam sido atraídos por conta da legitimidade social e pelas vantagens políticas.

De acordo com Brown (1985), essa reaproximação de federações que defendiam modelos dispares de umbanda teria se dado por conta de que alguns umbandistas possuíam interesses políticos e estes interesses acabavam superando as diferenças de classes, raciais e rituais. A autora também argumenta que essa campanha política acabou não logrando êxito (Brown, 1985, p.25).

Todavia, discordamos da autora, pois devemos lembrar que o órgão foi criado em 1956, ou seja, nesse período a igreja católica estava em franco processo de ataque contra a umbanda, movendo uma verdadeira batalha contra ela tendo total apoio de Kloppenburg e Dom Jaime Câmara. Portanto, existiam interesses maiores do que a propriamente políticos na unificação de modelos de umbanda diferentes. Pois, a partir de 1954, os umbandistas teriam começado a

⁸⁸ Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=004120&pesq=Colegiado%20Espiritualista%20do%20Cruzeiro%20do%20Sul&pasta=ano%20195&hf=memoria.bn.br>. Consultado em: 25/01/2024.

responder a igreja na imprensa. Ademais, podemos destacar o sonho de legitimidade religiosa e a própria existência na resistência. Acreditamos que as diversas tentativas de entrada para a política, como veremos adiante, foram importantes para que a umbanda continuasse existindo.

É interessante também notar que uma religião que antes de 1945 era perseguida pelo Estado e continuava sendo, pois, o registro no Rio de Janeiro só saiu da esfera da polícia⁸⁹ e foi para o cartório, em 1964. Em 1956 estava em forte processo de expansão e unificada em busca da eleição de candidatos umbandistas. (Negrão, 1996; Brown, 1985, p.35). Em seu trabalho Brown (1985), chegou a reconhecer que os ataques movidos pela igreja acabaram munido a umbanda de um sentimento de unificação e uma base racional para a entrada na política (Brown, 1985, p.33). Entretanto existiram outras tentativas de entrada para a política para além do Colegiado, segundo a autora, pois alguns chefes de terreiro chegaram a propor a criação de um partido espírita, que logo teria sido recusado pelas principais lideranças umbandistas (Brown, 1985, p.26).

Portanto, já na década de 1950, os umbandistas queriam se legitimar na cena pública para além da via cultural (Bahia e Nogueira, 2023). E neste período, conseguimos observar uma tentativa de entrada para a política da umbanda, ou seja, uma religião que ainda era perseguida pelo Estado e pelo clero. Tata Tancredo chegava a afirmar sobre a necessidade da igreja católica se afastar do Estado temporal e manter o princípio da laicidade do Estado, que estava presente no Brasil, ao menos no papel deste 1889 com a Proclamação da República (O Semanário, 1959, p.14)⁹⁰.

Conforme vimos acima, até 1952, a umbanda ainda não seria um problema para a igreja (Ortiz, 1991, p.203). A resposta desse problema para Ortiz (1991), estaria na chave do mercado religioso, pois entre 1951-1952 a umbanda atinge seu ponto máximo de crescimento no Estado da Guanabara e no Estado do Rio (Ortiz, 1991, p.203). Devemos lembrar que a religião estava na imprensa, novas federações de umbanda haviam surgido, já existiam tentativas de doutrinar a religião, e ela estava buscando eleger candidaturas políticas. Antes mesmo da criação do Colegiado já aconteciam candidaturas políticas de umbandistas e estas eram relatadas pela imprensa umbandista.

⁸⁹ Gostaríamos de destacar 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 o fim da perseguição, do preconceito e da marginalização das religiões afro-brasileiras no país (Sampaio, et. al., 2011, p.673).

⁹⁰ O Semanário matéria publicada na semana de 11 a 17 de julho de 1959.

Portanto, o período democrático (1946-1964), trouxe consigo grandes ganhos a umbanda. O primeiro exemplo de candidato umbandista foi Atila Nunes Pereira, que era um jovem radialista que lançou o primeiro programa sobre umbanda na rádio em 1947, e em 1958 se elegeria vereador com forte apoio umbandista, sendo o primeiro umbandista declarado a se tornar deputado estadual pelo Rio. Segundo Brown (1985), outros candidatos umbandistas também conseguiriam se eleger⁹¹, neste período, caso o antigo Distrito Federal não tivesse se convertido no Estado da Guanabara em 1960, levando a abolição de cargos eletivos abaixo o de deputado estadual (Brown, 1985, p.26).

Outro movimento de candidaturas umbandistas teria se dado no Sul com a eleição de Moab de Caldas, que também era radialista e de três prefeitos umbandistas e 20 vereadores, o que demonstra a força da umbanda em termos eleitorais no período (Brown, 1985, p.27). Portanto, apesar das disputas internas na umbanda, como as constatadas nos anos de 1954 e 1955, também podemos observar como movimentos de unificação foram importantes para a consolidação dela no Brasil, como no caso do Colegiado e das candidaturas políticas. Esses esforços foram fundamentais para a manutenção da religião no campo religioso brasileiro.

Conforme vimos, os segmentos da umbanda branca e da umbanda omolocô se unificaram para uma presença no espaço público para além do religioso e da cultura, ou seja, pela via política e burocrática, sendo essa uma forma de resistirem à forte presença católica no estado e no campo político e sua intolerância em relação aos grupos afro-religiosos. Após esse momento, temos o retorno dos debates entre esses dois modelos de umbanda, que se daria, principalmente na década de 1970, mas especialmente entre os anos da década de 1956 e 1961, temos uma umbanda que buscou relevar suas diferenças internas para se juntar em um projeto político, mesmo que esse projeto em um primeiro momento, não tenha eleito nenhum candidato (Bahia e Nogueira, 2023).

Portanto, o Colegiado uniu, mesmo que por um breve momento, a umbanda branca e a omolocô, pois essas duas concepções de umbanda precisavam se defender frente ao catolicismo que estava atacando essas religiões no campo religioso. Enquanto Tancredo utilizava a imprensa e a literatura doutrinária. A umbanda branca se valeu do *Jornal de Umbanda* para apresentar candidaturas políticas de umbandistas que defenderiam a religião. Não foram

⁹¹ Um caso interessante de análise é o da vereadora Bambina Buci (1920-2009), que foi uma locutora de rádio e atriz, produtora de programas de política e umbandista brasileira. Nasceu em São Paulo. Viúva de Atila 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: 23/03/2025.

somente Átila Nunes e Moab de Caldas que disputaram eleições com a bandeira da umbanda, pois devido ao seu forte crescimento a religião acabou se tornando um “grupo de interesse político” (Brown, 1985). Brown (1985), afirma que os chamados “fundadores da umbanda” proibiam expressamente que sua religião se envolvesse com a política e isto estava escrito em estatutos de centros e federações de umbanda (Brown, 1985, p.33). Esse movimento de entrada só teria se iniciado a partir da campanha movida pelo clero contra a umbanda e a participação da igreja na política com o apoio a Liga Eleitoral Católica (LEC), o que forçou a entrada da religião para a política (Brown, 1985, p.33). Todavia, acreditamos que o Colegiado potencializou a entrada da umbanda na política, tanto que Átila Nunes só foi eleito em 1958, ou seja, dois anos após a fundação da instituição, antes do órgão até existiam candidaturas umbandistas, conforme veremos adiante. Elas começam a aparecer na imprensa a partir de 1954, mas nenhuma delas foi eleita de fato. Todavia, faremos um breve recuo, antes mesmo da formação do Colegiado procurando entender essas candidaturas.

Portanto, temos no chamado Período Democrático Brasileiro, a entrada de umbandistas para a política⁹². Em dezembro de 1954, ano da resposta dos umbandistas ao clero, Olívio Novaes publicou no *Jornal de Umbanda*, uma matéria em que abordava candidaturas umbandistas e espíritas, teriam disputado naquele ano 20 vereadores umbandistas e espíritas e 7 deputados. Olívio Novaes citou na matéria nomes de alguns candidatos umbandistas. Os candidatos umbandistas seriam: Almirante Orlando Martins Ferreira -356 (Partido Trabalhista Brasileiro), que concorreu ao cargo de deputado federal. Por sua vez, os vereadores umbandistas seriam João Carneiro de Almeida, que obteve 1701 votos, sendo candidato do PSB; José Herman (Partido Social Democrático), obtendo 1543 votos; Narcísio Cavalcante, que teve 1.226 votos, candidato do Partido Trabalhista Nacional; Luís Nunes Batista, com 1182 votos, do PTB; Flavio Batalha do Partido Social Trabalhista, com 730 votos (Jornal de Umbanda, 1954, p.5)⁹³.

Observamos que eram diferentes siglas partidárias e nenhum destes candidatos acabou sendo eleito. Porém notamos a entrada da umbanda para a política, não apenas em busca de legitimidade da religião, mas a fim de garantir a liberdade religiosa (Bahia e Nogueira, 2023). O grande problema, segundo Olívio, foi o fato de estas candidaturas não serem unificadas.

⁹² O primeiro umbandista que conhecemos a entrar para política foi de Zélio de Moraes, que foi vereador em São Gonçalo, entre 1924 e 1929. Disponível em: <https://registrosdeumbanda.wordpress.com/2009/12/13/o-vereador-zelio-fernandino-de-moraes/>. Acesso em: 14/11/2022.

⁹³ Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pasta=ano%20195&pesq=O1%C3%ADvio%20Novaes&pagfis=237>. Acesso em: 10/11/2022.

Olívio Novaes que escreveu a matéria afirmava que o problema se deu “porque a disputa do sufrágio entre nós, foi um caso muito sério. Primeiro pela quantidade de candidatos 20 vereadores” (Jornal de Umbanda, 1954, p.5). No artigo, o autor reclamava basicamente da desunião das candidaturas umbandistas, que para ele poderiam se juntar em torno de um único candidato e, assim teriam o eleito. Entretanto, é interessante observar que antes mesmo da criação do Colegiado, os diferentes agentes umbandistas já afirmavam sobre a necessidade de a religião entrar para a política face aos ataques movidos pelo clero, tanto que em agosto de 1954, no *Jornal de Umbanda*, Amador Cisneiro escreveu a coluna “A umbanda em face das eleições”, segundo ele:

Aqui mesmo, nestas colunas tenho lido sobre a necessidade da Umbanda se arregimentar no sentido de defender politicamente certos postulados a fim de se pôr em pé de igualdade com as demais religiões praticadas entre nós. O desenvolvimento verdadeiramente animador que Umbanda vem experimentando, põe de alcateia os que até então descreiam de sua aceitação por parte dos crentes do espiritismo. Com as características marcantes de uma religião, a Umbanda provoca mais temos que o kardecismo no seu aspecto meramente filosófico e científico. Tal temor aumenta, pois, é uma semente que medra com facilidade em terreno embora sáfaro (Jornal de Umbanda, agosto, de 1954, p.5, grifo nosso).

Notamos já neste momento que autor argumentava sobre a necessidade de a umbanda entrar para a política, e de como seu crescimento incomodava outros setores religiosos, como a própria igreja católica. Assim, em 1954, já tínhamos uma umbanda que dava sinais de sua ocupação na esfera pública. O autor argumentou que

Nada mais natural e lógico que a Umbanda, ao se avizinhar o pleito de outubro, procure separar o joio do trigo, escolhendo os seus eleitos que, nos diversos parlamentos, procurarão, com desassombro, defender seus postulados e pleitear suas reivindicações perante o Estado, como fazem o catolicismo e o protestantismo. Na impossibilidade de organização de uma Liga Eleitoral de Umbanda que seria, no caso, a organização capaz de indicar, em cada Estado os verdadeiros Filhos de Pemba aos sufrágios de seus inúmeros adeptos, a União Espírita de Umbanda poderia arcar com tais responsabilidade, por meio de uma comissão designada pelos seus diretores. Cada Tenda ou Terreiro comunicaria à U. E.U., os nomes dos umbandistas candidatos aos variados postos eletivos e esta, após exame e discussão recomendá-los-ia ao eleitorado, tal como faz a Liga Eleitoral Católica nas vésperas de cada pleito (Jornal de Umbanda, agosto, de 1954, p.5, grifo nosso).

Essa coluna demonstra que os umbandistas já discutiam sobre a necessidade da religião se organizar politicamente e confirma também a importância das federações de umbanda para organização da religião, principalmente no campo da burocracia (Ortiz, 1991). O autor da coluna reconheceu a impossibilidade de criação de uma liga eleitoral para a umbanda, conforme

a LEC católica, mas defendeu a necessidade da entrada da religião para o pleito, principalmente para se defender e se legitimar social e politicamente.

Esse sentimento, pelo visto, era notado por outros umbandistas que escreviam no jornal, pois em agosto de 1955, teria sido organizado um festejo e uma reunião na Tenda Africana São Sebastião. Durante o evento teriam sido criticados os “candidatos que enxameiam as casas espíritas no presente momento à cata de votos dos nossos irmãos, posteriormente repudiados, tão depressa alcançam os cargos” (Jornal de Umbanda, 1955, p.7). Portanto, os candidatos que se elegiam e não retornavam mais. A Tenda teria “conclamado os umbandistas a se unirem em uma única frente, contra esses usurpadores dos nossos votos” (Jornal de Umbanda, 1955, p.7).

Em agosto de 1955 saiu outra matéria no *Jornal de Umbanda*, que pedia que

Os umbandistas e espíritas que estão sendo perseguidos de todas as formas, estes mais do que qualquer outro espiritualista tem a obrigação de não só votar, como também de orientar os demais correligionários no sentido de votarem em candidatos umbandistas e espíritas (Jornal de Umbanda, 1955, p.9, grifo nosso).

De acordo com Brown (1985), neste período, “a umbanda orientou seu envolvimento na política sem assumir qualquer identificação política clara. Recomendava-se aos eleitores apoiar candidatos umbandistas, pois estes apoiavam a umbanda” (Brown, 1985, p.29). Portanto, existia o interesse de entrada na política, mas ainda não havia uma unificação em torno de algumas candidaturas. O que mudou com o *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*, em 1956.

Na eleição presidencial de 1955, foi publicada outra matéria no *Jornal de Umbanda*, de autor desconhecido, que falava a respeito da relação entre a igreja e a política e na necessidade de os umbandistas votarem em Ademar de Barros, ou em Juscelino Kubitschek, visto que ambos respeitariam a liberdade de culto no Brasil.

Segundo a matéria, que foi publicada em setembro de 1955, a qual tivemos acesso ao autor.

Todos conhecem o mecanismo, a máquina eleitoral e sabem ser esse um fator preponderante para a vitória. Nesse ponto temos dois candidatos que levam vantagem: Um o Sr. Ademar de Barros, candidato populista e liberal que, acreditamos respeitará a liberdade dos cultos religiosos; o outro Sr. Juscelino Kubitschek, candidato trabalhista que está apoiado pelas forças getulistas, o que também nos faz crer, dados os princípios de seu patrono Getúlio Vargas, não permitirá a quebra das tradições de liberdade de nosso país e portanto defenderá o direito de cada um prestar o seu culto religioso de acordo com sua religião. **Assim umbandistas de todo o País não se esqueçam de que há uma espada de gume afiadíssimo sobre as nossas cabeças, que suas forças estão perfeitamente coordenadas, porque os padres não têm cerimônia e vão para os púlpitos das igrejas orientar seus fiéis e detém um órgão**

de orientação política em suas mãos, que é a Liga Eleitoral Católica, e acima de tudo muito dinheiro que sobrou do Congresso. Portanto umbandistas, votem, mas votem bem, que além de dever cívico é um dever de consciência e uma demonstração de lealdade com essa religião sublime que nos envia Caboclos e Preto Velhos para nos ajudar em todos os momentos de nossa vida por este vale de lagrima (Jornal de Umbanda, 1955, p.7, grifo nosso).

Desta forma, em proporções diferentes, é claro, se tínhamos a Liga Eleitoral Católica, no campo da umbanda passamos a ter candidaturas umbandistas e orientações para os fiéis da religião sobre a importância do voto. Uma questão importante é que estas candidaturas não representavam em seus slogans modelos de umbanda, como os representados pelas umbandas, isto é, “umbanda branca” e “umbanda omolocô”, pois os candidatos queriam ser vistos como umbandistas em sentido geral, não colocando suas filiações religiosas. Portanto, mais uma vez temos uma umbanda que se unifica no espaço público, apelando para o código burocrático, ou seja, sem “guerras de orixás” e sim com união no mundo político (Maggie, 2001).

Portanto, concordamos com Brown (1985), para quem a campanha movida pela igreja teve um efeito inverso, pois a umbanda cresceu e se expandiu, aumentando seu sentimento de unificação para melhor defesa e sua participação política, fato que levou a candidatura de umbandistas, no Rio de Janeiro, Rio Grande de Sul, São Paulo e Minas (Brown, 1985, p.33). Uma das sínteses desse sentimento de unificação foi a criação do Colegiado, em 1956. O órgão buscava potencializar a força da umbanda na política. Durante parte deste momento, observamos certa interrupção das disputas entre dois grandes segmentos umbandistas e a unificação deles em torno da política e da necessidade de defesa frente à igreja.

Devemos ter em mente também que as federações de umbanda tiveram a difícil tarefa de tentar legitimar a religião num momento em que ela era perseguida pela igreja católica com o apoio da CNBB. (Negrão, 1996, p.87).

Entretanto, não concordamos com Negrão (1996), quando este afirma que as federações procuram se afastar de tudo aquilo que era evidentemente negro modelo ideal buscado pelas federações de umbanda “foi o próprio catolicismo, cuja racionalidade institucional e moralidade cristã procuraram absorver; o modelo real foi o kardecismo, com suas federações e noções de caridade filtradas pela ótica espírita” (Negrão, 1996, p.87-88).

Neste ponto, cabe uma ressalva e um contraponto ao autor em questão, pois uma das principais federações de umbanda do período foi a CEU fundada por Tancredo, este procurava valorizar a negritude e uma identidade negra dentro da umbanda, tanto que a omolocô teria nascido na África, em Angola. E sua presença era notada por tanto por seus aliados, como por seus algozes, conforme vimos acima. Conforme veremos no capítulo 3, Tancredo, em 1959,

aproximou em seus escritos kardecismo e catolicismo, dizendo que a umbanda pouco tinha a ver com as duas religiões. Assim achamos a proposta de Negrão (1996), um pouco generalista.

Esse sentimento de unificação da umbanda com a criação do Colegiado, mesmo que o órgão só tenha durado até 1961, ensejou um sentimento de unificação na umbanda. Essa entrada também foi importante no processo de busca pelo direito de liberdade religiosa da umbanda no espaço público. Tanto que, Tancredo da Silva Pinto atuaria na década de 1970 e um projeto pela liberdade religiosa frente a lei do silêncio, que foi promulgado em parceria com o deputado Marcelo Medeiros em plena ditadura civil militar (1964-1985) (Nogueira, 2022) Momento que é tido para alguns autores como de importantes ganhos para alguns setores umbandistas, pois os setores mais à esquerda da umbanda tiveram de sair de cena e foram perseguidos (Brown, 1985).

Gostaríamos de destacar que não discutiremos a relação entre a umbanda e a ditadura civil militar (1964-1985), no presente capítulo, assunto que já discutimos em outra oportunidade⁹⁴, destacando a entrada de militares para a umbanda durante esse período (Nogueira, 2022). No momento discutiremos o projeto de lei, pois este é um excelente exemplo da entrada da umbanda para a política e sua busca por legitimidade social para além da cultura. Portanto, quanto ao projeto, observamos que na coluna *Dos Sacerdotes de Umbanda*, do jornal *O Dia* escrita por Tancredo e Mamede José D'Ávila, foi publicado em 1972, uma matéria referente a um projeto de lei que versava sobre esta questão. Segundo a matéria:

Em reunião realizada na residência do Secretário do Conselho Deliberativo da CEUB, Sr. Mamede José D'Ávila a qual estavam presentes o Deputado Dr. Marcelo Medeiros, Sr. Tancredo da Silva Pinto, Presidente do Conselho Deliberativo da C.E.U.B, Dr. Emanuel Cruz, Diretor do Departamento Jurídico da C.E.U.B, Sr. Martinho Mendes Ferreira, Presidente Executivo da C.E.U.B e o Sr. Geraldo de Freitas Assunção, 1º Secretário da CEUB, foi tratado assunto referente à regulamentação que dispõe sobre o exercício de cultos religiosos. A finalidade dessa reunião, em tão boa hora levada a efeito pelos dirigentes da C.E.U.B, é por fim as inúmeras arbitrariedades de que tem sido vítimas os fies que praticam o ritual umbandista, não só na Guanabara, como em outros Estados, com muito maior frequência. Recentemente, aqui na Guanabara, foi vítima de um desses abusos de autoridades, o Terreiro de um de nossos filiados, localizado na Rocinha, tendo sido seu dirigente submetido ao vexame de ver seu terreiro invadido, não havendo nada que justificasse aquela medida, sendo somente o Terreiro liberado, após a chegada de um dos Diretores da C.E.U.B que provou a legalidade do funcionamento da Tenda. Após o término da reunião, ficou decidido que o Deputado Marcelo Medeiros, assessorado pelo Diretor do Dep. Jurídico da C.E.U.B, Sr. Emanuel Cruz,

⁹⁴ Cabe lembrar que em plena ditadura civil-militar, o Tata Tancredo teria criado um projeto para construir um “Hospital e Maternidade Espírita Umbandista”, conforme discutimos em oportunidades anteriores (Nogueira, 2022).

encaminhará ao congresso um projeto de Lei, cujo texto transcrevemos (O Dia, p.8,1972)⁹⁵

Ainda, na matéria de acordo com o projeto de lei:

Artigo 1º - Fica assegurado aos crentes o pleno exercício dos cultos religiosos que não contrariem a ordem pública e os bons costumes na forma do artigo 153, parágrafo 5º da Constituição. Artigo 2º - As associações religiosas, com personalidade jurídica comunicarão às autoridades competentes e ao público em geral os dias, horários e os lugares, em que se praticarão ordinariamente as cerimônias religiosas, de acordo com o rito que adotarem. Parágrafo único - As comemorações extraordinárias serão objeto de comunicação especial, feita com antecedência de 24 horas, pelo menos. Artigo 3º - Recebida a comunicação, a autoridade não poderá obstar ou criar embargo de qualquer natureza à realização das cerimônias religiosas, salvo para manutenção da ordem pública, e a preservação dos bons costumes, verificada a ameaça ou infração, em cada caso, antes fatos e atos inequívocos. Artigo 4º - Constitui violência ou coação à liberdade de locomoção, ilegalidade ou abuso de poder, o ato da autoridade que violar o disposto no artigo anterior. Parágrafo único - Cabe mandado de segurança ou habeas corpus conforme o caso em favor da vítima da coação violência ou abuso de poder, sem prejuízo a responsabilidade civil penal da autoridade que praticou a ilegalidade. Artigo 5º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação, revoga as disposições em contrário. Sala de Sessões, 23 de novembro de 1972(O Dia, p.8,1972)⁹⁶

Desta forma, podemos observar a luta e a resistência por liberdade religiosas dos umbandistas frente a ditadura civil militar (1964-1985), visto que as batidas policiais ainda ocorriam, neste período de intensa repressão, conforme demonstrado na matéria. Além disso, observamos como a entrada da umbanda para a política ainda na década de 1950 foi importante para a religião no período da ditadura. Percebemos também a luta de Tancredo e de membros da CEUB para legitimarem a umbanda e conseguirem a tão sonhada liberdade de culto. De acordo com Santos (2018) o projeto de lei só seria aprovado em 1974, mas deixava clara a força da CEUB na década de 1970 (Santos, 2018, p.100-101).

Portanto, é importante destacar que o golpe militar gerou maior conservadorismo e homogeneidade no campo religioso umbandista, apesar de não negar em parte aos adeptos da religião seus direitos políticos enquanto umbandistas, estes tiveram de lutar para conquistar, por meio de alianças políticas a sua liberdade religiosa, visto que ainda ocorriam leis e batidas policiais que feriam a liberdade de culto. Além da perseguição dos umbandistas mais à esquerda (Brown, 1985). Cabe destacar que na ditadura ocorreu uma entrada forte de militares para a umbanda, tanto omolocô, quanto umbanda branca e estes tentaram, sem sucesso, dominar a

⁹⁵ O Dia, 2 de dezembro de 1972.

⁹⁶ O Dia, 2 de dezembro de 1972. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/>. Consultado em: 28/02/2025.

religião, como no caso entre Tancredo e o General Mauro Porto em 1968, que levou a fundação por parte de Tancredo e da CEUB naquele ano (Nogueira, 2022).

Portanto, a ditadura intensificou a burocratização e o processo de institucionalização da religião, pois sob a mesma o registro dos centros de umbanda passou da jurisdição policial para a civil e a umbanda teria sido reconhecida como religião no censo oficial do IBGE, além de seus feriados religiosos entrarem para os calendários. Desta forma, a religião conseguiu, em certo sentido avançar em seu processo de legitimação frente a esfera pública, apesar da perseguição dos umbandistas esquerda e de alguns militares tentarem controlar a umbanda nesse período (Brown, 1985, p.35; Negrão, 1996, p..96-99).

Assim, em 1964 temos uma entrada mais forte de militares para a umbanda, tais como o general reformado Mauro Porto, que chegou a fazer parte da CEU até 1968, momento em que rompeu com Tancredo da Silva Pinto e fundou a Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros. Porto foi presidente do CONDU na década de 1970 e responsável pela inclusão da umbanda no Anuário Estatístico do IBGE, o que segundo Negrão (1996), indicaria um início do reconhecimento da umbanda enquanto religião (Negrão, 1996, p.97). A editora Eco também havia sido criada neste período. Ela se dedicava a publicar trabalhos de umbanda, publicado cerca de 25.000 mil exemplares por mês (Negrão, 1996, p.97). Também na década de 1970, temos uma igreja católica que passou do quadro de apoiadora a opositora do regime militar (Negrão, 1996, p.99). Portanto, toda a organização burocrática da umbanda por meio de suas federações e a luta de alguns líderes umbandistas tanto pela via carismática como pelo racional levaram a determinados ganhos no campo da umbanda. Cabe lembrar que seus agentes religiosos tiveram que dialogar com diferentes contextos sociais que iam desde um Estado Novo até a Ditadura Civil-Militar.

Desta forma, a importância deste capítulo reside no fato de observamos e discutimos como se deu a formação de um campo religioso umbandista no Rio de Janeiro, entre 1939 até 1961, passando por discussões em torno das origens das diferentes umbandas, as questões federativas, a disputas internas e externas entre os diferentes líderes umbandistas e outros agentes religiosos, as diferentes formas de dominação, códigos e categorias de acusação que ora eram reforçadas ora eram negadas.

Outro ponto importante quando analisamos as federações de umbanda e alguns de seus atores sociais foi a entrada da religião para a política, a necessidade um sentimento de unificação, principalmente, frente aos ataques movidos pela igreja.

Portanto, assim como Sampaio (2007) observou no campo de Juiz de Fora, no Rio de Janeiro os discursos católicos também influenciaram na formação da umbanda e de seu campo

religioso, gerando um sentimento de resposta por parte dos umbandistas. Só que diferente de Juiz de Fora, os umbandistas do Rio de Janeiro que atuavam na imprensa laica e religiosa responderam a igreja, conforme vimos nesse capítulo e analisaremos no próximo (Sampaio, 2007, p.17). Desta forma, as diferenças internas que eram levadas a cabo em 1954 e 1955 somem e entra em cena um sentimento de unificação com o *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul* em 1956, e a tentativa de eleger candidatos que de fato representassem a religião, numa estratégia de união frente ao catolicismo e sua campanha. No próximo capítulo iremos nos debruçar sobre a disputa na imprensa entre Dom Jaime Câmara, Tancredo da Silva Pinto e outros agentes religiosos umbandistas frente à Campanha Nacional Contra Heresia Espírita, demonstrando as múltiplas respostas produzidas pela umbanda contra o clero.

3 O BISPO CATÓLICO, O PAPA DA UMBANDA OMOLOCÔ E O FREI FRANCISCANO

3.1 A trajetória de Dom Jaime e sua atuação na coluna A Voz do Pastor

O presente capítulo tem como objetivos analisar a trajetória de Dom Jaime Câmara, e como os umbandistas reagiram a campanha movida pela igreja na imprensa carioca, em especial o líder umbandista Tancredo da Silva Pinto. Por fim, analisamos o artigo *Ensaio de uma nova posição perante a Umbanda*, que foi escrito por Kloppenburg e publicado na REB no pós-Vaticano II.

Sendo assim, o presente subcapítulo tem como objetivo analisar parte da trajetória de Dom Jaime Câmara⁹⁷ com foco na sua atuação frente a arquidiocese do Rio de Janeiro (1943-1971), e a sua participação na *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*, entre 1953 e 1962.

Cabe destacar que assim, como Tancredo o Bispo foi uma figura pouco estudada pela historiografia, visto que não existem muitas análises sobre o ator social em questão. De igual modo, a presença do Bispo na campanha foi pouco estudada na historiografia, uma vez que, boa parte das pesquisas sobre o tema procuram centrar-se na figura de Boaventura Kloppenburg, não analisando outros atores sociais que foram importantes no período (Bahia e Nogueira, 2023; Moreira, 2019)

Assim, a respeito da vida de Dom Jaime, em nossas pesquisas, conseguiremos encontrar um verbete escrito e publicado no CPDOC por Regina da Luz Moreira. Desta forma, para analisarmos a trajetória de Dom Jaime e seus escritos contra a umbanda nos valeremos também das contribuições de Bourdieu (1998), e Levi (1998). Sabemos da impossibilidade que a biografia tem de captar a essência do indivíduo (Levi, 1998, p.171), mas compreendemos a importância de analisarmos a trajetória dos atores sociais em questão, principalmente com o objetivo de entender sua atuação na *Campanha Nacional de Esclarecimentos aos Católicos* (Bourdieu, 1998).

⁹⁷ Entre as diversas obras por ele publicadas, incluem-se: *Apontamentos de história eclesiástica* (1942), *manifesto do episcopado sobre o problema político e a questão social do Brasil* (1945), *Compêndio de teologia pastoral oferecido aos seminaristas do Brasil* (1948), *O clero em retiro espiritual* (1955), *Compêndio de teologia pastoral* (1955), *O sacerdote em viagem* (1956), *Problemas* (1963), *os grandes campeões da fé* (1966) e *Reflexões para religiosos em viagem* (2v., 1968).

Jaime Barros Câmara nasceu em São José, em Santa Catarina, em 3 de julho de 1894, sendo filho de Joaquim Xavier de Oliveira Câmara e de Ana Barros Câmara. Ele possuía quatro irmãos. Após cursar seu ginásio em 1912 e ter ingressado no magistério, em 1914, Jaime teria ido para São Leopoldo, onde teria ingressado no Seminário de Nossa Senhora da Conceição, mesma cidade onde Kloppenburg ingressou para o Seminário em 1936 (Schierholt, 2008, p.19). Sua ordenação como padre teria se dado na catedral Metropolitana de Florianópolis, em 1920. Parte de sua vida religiosa teria sido iniciada em seu estado natal (Moreira, 2019, p.1). Ele foi coadjutor da paróquia de Tijucas (SC), onde foi presidente da sociedade que dirigia o hospital municipal e capelão das irmãs da divina Providência. Quando completou 33 anos em 1927, momento no qual ocorreu a criação do Seminário Menor de Azambuja, em Brusque, Santa Catarina, o jovem Jaime Barros teria sido nomeado seu primeiro reitor até o ano de 1935, quando foi nomeado cônego em 1937.

Devemos lembrar que neste momento, o país passava por fortes agitação, pois o Brasil passava pelo golpe de 1930, que colocou Vargas no poder. Dom Leme no Rio, inclusive, teria negociado para que o presidente em exercício Washington Luís (1926-1930), deixasse o cargo sem maiores resistências (Bandeira, 2000, p.37). Este movimento ajudou ao clero a negociar com o novo regime.

Portanto, tínhamos um contexto de negociação entre o clero e o Estado com uma igreja profundamente conservadora que não queria deixar seu status de poder no campo religioso e político (Bourdieu, 2001). Pois, desde 1922 por meio de Dom Leme, conforme discutimos no capítulo 1 e 3, existia um processo de sacralização da sociedade movido pela igreja com a chamada restauração católica (Azzi, 2008, p.11, Bandeira, 2020, Mainwaring, 1989). Desta forma, “em termos efetivos essa discussão de sacralização é um esforço romanização, “ou seja, de imposição dos princípios centralizadores da Igreja Romana sobre a sociedade brasileira (Azzi, 2008, p.11). A famosa carta pastoral de Dom Leme em torno do ensino religioso e que dava as bases da chamada neocristandade para todo o Brasil, formaram o principal documento de orientação pastoral da igreja no Brasil durante as quatro décadas que antecederam Vaticano II (Azzi, 2008, p.12). Desta forma, a igreja católica queria voltar ao lugar de destaque ou transformar quem sabe o Estado republicano em um Estado religioso (Azzi, 2008). Para isso, o clero criticava a escola leiga, a laicidade do Estado, dentre outras pautas. Além disso, para que este sonho virasse realidade, o clero teria utilizado diversos métodos e caminhos, como a imprensa, livros, revistas e folhetos, que iam destinados desde crianças do primário até adultos. Ademais, temos sermões em missas, associações como o centro Dom Vital. Existindo assim, um esforço para que a mensagem chegasse aos cantos mais distantes do país, como o Nordeste,

Mato Grosso, Amazônia. Apesar de um esforço do clero em colocar a sua missão com uma imagem puramente religiosa, a instituição ainda continuava profundamente enraizada na esfera social, política, cultural e econômica (Azzi, 2008, p.19).

Portanto, em um contexto de busca da reafirmação do catolicismo na sociedade e de perseguição as religiões afro-brasileiras, Jaime Barros vinha construindo sua trajetória. Em junho de 1935, ele teria sido nomeado monsenhor e no ano de 1936, se tornaria o primeiro bispo da diocese de Mossoró, no Rio Grande do Norte. Sua nomeação teria sido feita pelo Papa Pio XI, que teria criado a diocese em 1934 (Moreira, 2019). No dia 03 de julho de 1938, o periódico católico *A Ordem* publicou uma matéria sobre o aniversário de 44 anos de Dom Jaime (figura 14).

Figura 14 – Manchete de Aniversário do Bispo

Dom Jaime Câmara

**Aniversario do Exmo. Sr.
Bispo D. Jaime Camara**



Fonte: A ORDEM, 3 de julho de 1938, p.1⁹⁸

⁹⁸ Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Consultado em: 03/07/2024.

Em sua atuação na igreja o Bispo preocupava-se com a formação sacerdotal, instituindo ao longo de sua trajetória um seminário em Mossoró em 1937 (Moreira, 2019). Dom Jaime era profundamente crítico do comunismo e uma figura conservadora, alinhada, portanto, a igreja do período e a figura de Dom Leme com ação católica de 1935 (Bandeira, 2020). Cabe lembrar na década de 1930, a formação de Seminários era uma preocupação da igreja compartilhada por Pio XI, que determinou a criação de Seminários Centrais (Bandeira, 2000, p.64). Nestes locais eram formados novos sacerdotes seguindo os princípios da disciplina e do isolamento do mundo, o que acabava gerando um grande conflito entre a vida monástica e a vida nas paróquias com os fiéis. Além disso, temos discussões em torno dos métodos de ensino, a moral, a teologia e filosofia, a pastoral, a história, que se concentrava apenas no estudo da Europa, e quando abordavam o Brasil só apresentavam alguns vultos do clero e a catequese dos índios (Bandeira, 2000, p.64-67). Além do *Index*, pois nesses anos vigorava o *Index Librorum Prohibitorum*, ou seja, uma lista de livros proibidos aos católicos⁹⁹.

Segundo a autora, o ensino dos seminários mal escondia o preconceito contra a herança cultural portuguesa, onde as manifestações do catolicismo no Brasil elaboradas por faixas da população de origem indígena e afro-brasileira, deveriam ser combatidas e tidas como superstições. “A pretensão dos novos “colonizadores” era apagar, em pouco tempo, qualquer traço da “inferior” cultura brasileira pra dar lugar a uma nova moldada nas “culturas superiores” da Europa (Bandeira, 2000, p.68). Esta posição com a entrada de novos agentes religiosos no campo religioso brasileiro nos ajudam a entender as posições conservadoras católicas contra as ditas religiões mediúnicas, pois o catolicismo possuía grande dificuldade em se adaptar e lidar com a realidade nacional, ao mesmo tempo em que não queria perder espaço no campo religioso e na manutenção de seu monopólio (Bourdieu, 2001).

Por conta disso, Dom Jaime pode ser entendido como um reflexo deste catolicismo conservador, pois segundo Moreira (2019), apesar de não possui comprovação, Dom Jaime teria chegado a participar do Movimento Integralista como bispo de Mossoró. Em 1941 o Bispo que estava em franca ascensão no seio da Igreja teria sido transferido para Arquidiocese de Belém do Pará, no qual teria tomado posse em janeiro de 1942. Ali também, ele se preocupava com a formação de futuros padres seguindo uma tendência do Vaticano no Brasil e no mundo. Com morte de Dom Leme, em outubro de 1942 Dom Jaime o substituiria em 3 de julho de 1943, tomando posse da Arquidiocese do Rio de Janeiro, então capital federal em 15 de

⁹⁹ Segundo Bandeira (2020), “em 1908, Pio X, com a encíclica *Pacendi*, bloqueou o estudo dos aspectos históricos da Bíblia, estado esse que fica sob atenta vigilância da Comissão Pontifícia Bíblica” (Bandeira, 2000, p.64-67).

setembro, questão que mudaria seu rumo em relação a crítica que ele passou a fazer as religiões afro-brasileiras a partir da campanha anti-espiritismo.

Ao analisarmos a trajetória de Dom Leme, observamos o conjunto de relações e redes ao qual ele buscou se relacionar (Bourdieu, 2006, p.190). Dentre suas redes temos a alta cúpula da igreja católica e da CNBB, que organizou a campanha com o bispo Dom Helder Câmara, que era bispo auxiliar do Rio, além do frei Boaventura Kloppenburg. Para além disso, Dom Jaime foi escolhido para substituir um dos arcebispos mais importantes do Brasil na arquidiocese do Rio (Bandeira, 2000).

Mais uma vez, seguindo as orientações do Vaticano, Dom Jaime procurou dar atenção a formação sacerdotal, pois uma das preocupações da neocristandade também se dava em níveis educacionais. Ele atuou na reformulação dos seminários do Rio de Janeiro. Roma teria exercido grande influência sobre a igreja católica no Brasil durante o período de 1916 até 1985 (Mainwaring, 1989, p.31; Moreira, 2019).

A partir da neocristandade com Dom Leme, o clero católico teria buscado manter sua força e presença na sociedade, não deixando o seu conservadorismo de lado¹⁰⁰, (Mainwaring, 1989, p.43). Seguindo as orientações da neocristandade contra o ensino laico, pois apoiavam o ensino religioso¹⁰¹, Dom Jaime passou a ministrar aulas de religião no Instituto de Educação da prefeitura do distrito federal, em 1948 (Mainwaring, 1989; Moreira, 2019). Cabe lembrar que, ele também atuou na constituição da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, entre 1946 e 1947, projeto que era também apoiada por Dom Leme (Moreira, 2019). Além disso, ele possuía contato com círculos do alto comando militar, o que o levou a apoiar o golpe civil - militar de 1964, pois Dom Jaime atuou ativamente na organização de marchas contra o então presidente João Goulart (Moreira, 2019).

Por sua vez, em 1946, Dom Jaime foi nomeado em Roma por Pio XII como cardeal presbítero, tornando-se o terceiro cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro, passando a presidir a Ação Católica Brasileira, tendo que também promover uma reformulação na instituição, assim

¹⁰⁰ Conforme tratamos no capítulo 1 da presente pesquisa quando discutimos a formação da noção de “neocristandade” ou “restauração católica” (Azzi, 1994, 2008).

¹⁰¹ De acordo com Grijo (2017) “no Brasil, por força do costume popular e pressão da Igreja Católica, o Ensino Religioso foi aos poucos sendo tolerado, passando, a partir de 1934, a ser facultativo; e obrigatório para as escolas, a partir de 1964. Na década de 80, o Ensino Religioso foi retomando o espaço nos debates da Constituinte até ocupar espaço na escola pública. Contudo, tanto na legislação quanto na sala de aula, essa disciplina passou a ser matéria à parte, deslocada do conjunto da educação, tornando-se corpo estranho, eclesial, a invadir o espaço público” (Grijo, 2017, p.916).

como no centro Dom Vital¹⁰², pois as duas instituições vinham apresentando sinais de declínio (Moreira, 2019). Devemos lembrar que no pós-guerra, o modelo da neocristandade, começou a perder força, pois seu sucesso estava diretamente ligado à sua capacidade de combater a secularização e de contar com o Estado para exercer sua influência política na sociedade com vistas a manter o monopólio religioso. Mas com a entrada de novos concorrentes religiosos em campo, tais como o espiritismo, a umbanda e o protestantismo, a igreja católica começou a perder força, o que levou ao desenvolvimento da campanha anti-espiritismo (Mainwaring, 1989, .53). Portanto, Dom Jaime estava profundamente atento e participativo em relações as mudanças sofridas pelo clero, tanto que ele escreveu artigos e deu entrevistas críticas a presença pública da umbanda, conforme veremos adiante.

O arcebispo também possuiu em sua trajetória uma certa presença na CNBB e em sua formação, apesar de não ocupar um papel de destaque (Cava, 1974, p.35). Dom Jaime, até teria participado da primeira sessão da reunião extraordinária de instalação da CNBB. Durante a mesma reunião, segundo Moreira (2019), que foi realizada na sede da arquidiocese do Rio, foi eleita uma comissão permanente. Ela contava com Dom Carlos Carmelo Mota, que foi responsável pela direção do órgão, já para secretaria geral teria sido escolhido o bispo-auxiliar do Rio, Dom Hélder Câmara (Moreira, 2019) Na concepção de Cava (1974), não foi Dom Jaime que teria se tornado o verdadeiro sucessor de Dom Leme, mas sim a CNBB. A partir disso, Dom Helder teria de fato se tornado líder do clero e da igreja no Brasil (Cava, 1974, p.35). Neste ponto concordamos com o autor, pois a organização da campanha ficou a cargo de Dom Hélder.

Portanto, Dom Jaime perderia espaço com a criação da CNBB. Todavia, ele ocupou a presidência da CNBB de 1958 até 1963, substituindo Dom Carmelo Mota. Entretanto, segundo Moreira (2019), a figura de maior projeção da instituição ainda era secretário-geral Dom Helder Câmara (Moreira, 2019). Mas, Dom Jaime ainda detinha algum poder, segundo o mesmo autor, pois este representava a ala conservadora do clero, ainda como o Direito Canônico não previa, naquele tempo, com regras de dispensa, remoções ou promoções “laterais”, o mecanismo da CNBB permitiu ao cardeal “reinar sem governar” (Cava, 1974, p.35-36). Dom Jaime, portanto, representava os setores conservadores da igreja, apoiando o golpe civil-militar de 1964. Jaime

¹⁰² Dom Jaime também teve certa atuação no Centro Dom Vital, pois em 1942 o centro perdeu força com a morte de Dom Leme e do padre Leonel Franca, assim como pela mudança política de Amoroso Lima, que sairia do campo do conservadorismo para o campo democrático. Essa mudança de postura fez com que Dom Jaime tentasse forçar a demissão de Amoroso da presidência da Ação Católica Brasil. Com o fim do Estado Novo, os membros do centro” espalharam-se, ingressando na Campanha de Resistência Democrática liderada por Sobral Pinto, na União Democrática Nacional (UDN) ou no Partido Democrata Cristão (PDC), desvinculando, porém, suas opções de qualquer orientação do centro. (Kornis, 2019).

Câmara permaneceu como cardeal-arcebispo, no Rio, até seu falecimento em 1971 (Moreira, 2019).

Não obstante, analisarmos a atuação de Dom Jaime por meio da noção de trajetória de Bourdieu (2006), nossa maior preocupação subcapítulo é entendermos como o cardeal atacava a umbanda por meio da imprensa com foco em sua coluna a *Voz do Pastor* que era publicada no *Jornal do Brasil* e que diziam respeito as entrevistas do bispo na rádio Vera Cruz.

Todavia, ao realizarmos a análise dos escritos do bispo com o auxílio da ACD (Roja, 2004), devemos ter em mente que para o historiador que trabalha com o jornal enquanto fonte histórica, devem existir algumas preocupações básicas que nos ajudam a entender a construção do discurso e a formação do jornal. Assim concordamos com Barros (2023), que destaca a importância da compreensão do jornal por dentro e por fora. Por dentro, temos a lógica de entender as muitas vozes e interesses que compõem o periódico. Por fora temos o contexto que envolve a produção do jornal, as pressões externas que o afetam, o seu lugar de produção (Barros, 2023, p.123).

O *jornal do Brasil* pode ser entendido como um grande jornal novo, surgindo em 1891, isto é, na recém instaurada ordem republicana (Sodré, 1977, p.287). Devemos lembrar que na segunda metade do século XX, o jornal teria avançado muito. Na década de 1950, que é o nosso ponto de pesquisa, o periódico estaria passando por uma grande transformação, dentro da lógica da grande imprensa abordada por Sodré (1977) e discutida no capítulo 2. Nesse momento tornava-se cada vez mais difícil lançar jornal novo e o número dos que desapareciam era crescente (Sodré, 1977, p.454). Nessa fase os grandes grupos empresariais controlavam os jornais e os demais meios de comunicação.

Assim, Barbosa (2007), aponta que o *Jornal do Brasil* figurou junto ao *Diário Carioca* e a *Tribuna da imprensa* como jornais com tiragens menos expressivas na época, mas que estavam inseridos na lógica da modernidade e numa pretensa “neutralidade” que não se constatava na prática (Barbosa, 2007, p.156).

Na década de 1950, mais especificamente em 1956, o *Jornal do Brasil* passaria por uma ampla reforma. Segundo Montalvão (2019), entre 1956 até a década de 1960, pois em 1956 surgiu no jornal o Suplemento Dominical, que antes abordava diversos assuntos até o momento que só passou a tratar de discussões literárias. A direção do jornal era composta pela condessa Pereira Carneiro, M. F. Nascimento Brito e Aníbal Freire, estes convidaram o jornalista Odílio Costa Filho para comandar a reforma do *Jornal do Brasil*. Este convidou jornalistas que antes trabalhavam no *Diário Carioca* e na *Tribuna da Imprensa* para trabalharem no jornal. O periódico logo aumentou seu número de páginas e passou a publicar fotografias em suas

primeiras páginas junto aos anúncios. O jornal também passou a contar com uma página dedicada aos esportes que era diagramada em um novo estilo. Apesar da suposta noção de objetividade e “neutralidade” que supostamente dominavam a imprensa, o *jornal do Brasil* possuía um forte discurso de crítica ao governo Kubitschek, acusando-o de corrupção e de responsável por desmandos na construção de Brasília (Montalvão, 2019, p. 11-12).

Desta forma, neste subcapítulo além de ponderarmos sobre parte da trajetória de Dom Jaime, analisaremos a coluna *A Voz do Pastor*, na qual eram publicadas entrevistas dadas pelo arcebispo a rádio Vera Cruz, a respeito da umbanda e da campanha, a coluna fazia parte do *Jornal do Brasil*. Nela, encontramos sete entrevistas publicadas de 1954 até 1957. Todavia, no presente trabalho iremos analisar quatro entrevistas, que são as seguintes: *São Jorge é nosso*, publicada em 4 de maio de 1954; *Religião verdadeira e a Liberdade de Cultos*, publicada em 24 de março de 1956; *Multiplicidade de crenças e suas contradições*, publicada em 25 de agosto de 1956; “*Prevenir é melhor que reprimir: O Culto a Iemanjá, demonstração de atraso moral e intelectual*”, publicada em 5 de janeiro de 1957.

Assim, analisamos seus escritos por meio da ACD, pois ela nos ajuda a entender como a igreja católica construiu um discurso sobre a umbanda, e como a umbanda se defendeu deste discurso produzindo um contra discurso que problematiza as posições da igreja frente a umbanda (Bourdieu, 2001).

Apesar de termos um número significativo de colunas publicadas sobre o bispo, quando realizamos nossa pesquisa na Hemeroteca da Biblioteca Nacional, decidimos focar naquelas que abordavam a umbanda e as demais religiões mediúnicas, pois nosso foco de pesquisa é entender como os líderes católicos lidavam com a presença pública da umbanda nos anos da campanha anti-espiritismo (1953-1962).

O objetivo com a análise da coluna escrita no *Jornal do Brasil* é tentar traçar as posições e estratégias adotadas pelo bispo em relação a umbanda e a campanha. Como o bispo pensava a umbanda e quais categorias se valia para atacar a religião. Observamos que em seus escritos, Dom Jaime se incomodava bastante com a presença pública da umbanda em sua tentativa de manutenção e monopólio do campo religioso brasileiro. Para isso, o Bispo apostava no conceito de religião, que possui uma operacionalização eurocêntrica e judaico-cristã em suas relações com o Estado e com o campo da burocracia, o que nos faz mobilizar ao longo do presente capítulo, os discussões sobre o conceito de religião de Montero, Sales e Teixeira. (2017) e Asad (2014), identidade em Hall (2014), além da noção de campo religioso em Bourdieu (2001,2006) para analisarmos os discursos do Bispo.

A primeira coluna que tivemos acesso foi *São Jorge é nosso*, publicada em 4 de maio de 1954. A matéria se tratava de uma palestra de Dom Jaime Câmara a rádio Vera Cruz. Nela, após abordar o traslado da pedra fundamental para a matriz de São Jorge, em Quintino, D. Jaime fez uma série de críticas ao sincretismo religioso e a qualquer identificação de São Jorge com o espiritismo ou “macumbas”, como citado por ele. Segundo ele:

São Jorge foi católico, é santo da Igreja Católica. São Jorge é nosso, portanto. Nada teve com espiritismo nem macumbas, nem de Ogum. Ninguém caía nessas ratoeiras diabolicamente armadas para apanhar incautos. São Jorge santificou-se nesta mesma Igreja que é nossa, com os mesmos sacramentos que ainda hoje possuímos. Se com ele quisermos triunfar no céu, como ele pelejamos contra esses mesmos que nos roubam suas imagens, pois isso é profaná-las. Quem não tem santo não os apresente. Seria cumprimentar com chapéu alheio. São Jorge é nosso e somente nosso. Deixaremos que inimigos nos roubem? (Jornal do Brasil, 4 de maio, de 1954, p.18).

Na matéria podemos observar que Dom Jaime já promovia antes uma ofensiva no rádio contra as religiões mediúnicas, ou seja, espiritismo e umbanda, que aqui ele classificava pejorativamente, reforçando o jargão preconceituoso e racista como com o termo “macumba”. Todavia, o ataque na rádio Vera Cruz não é suficiente, e o cardeal decidiu também atuar na imprensa de grande circulação, como o *Jornal do Brasil*. Com o tempo, a coluna também passou a ser publicada no jornal *O Dia*, isto é, a partir da segunda metade dos anos de 1950. Isso ocorreu no mesmo jornal onde Tancredo e Byron publicavam semanalmente a coluna “*Dos Sacerdotes de Umbanda*” (Bahia, 2023). O alvo da disputa aqui é São Jorge, que era cultuado por alguns umbandistas, o que muito incomodava ao bispo, visto que o mesmo queria delimitar o campo religioso brasileiro, tentando definir o que pertence ou não a igreja com seu discurso higienista. Portanto, o conceito de religião só abarcaria, em seu discurso, o aparato católico (ASAD, 2010).

Apesar de todos os problemas da lógica colonial que perpassa pelo conceito de sincretismo¹⁰³, pois o conceito surge como uma tentativa de se criar uma hierarquia cultural entre brancos e negros, na qual os brancos seriam tidos como “superiores” (Nogueira, 2021, p.2). Ademais, ainda no âmbito cultural, ao longo do tempo, as religiões mais sincréticas seriam as próximas do catolicismo e, portanto, tidas como “inferiores” por não terem a suposta “pureza” das religiões africanas (Nogueira, 2021, p.2). Assim, o conceito foi muitas vezes utilizado para inferiorizar algumas práticas religiosas afro-brasileiras, como a própria umbanda (Nogueira, 2021). Para Sanchis (1994), ao mesmo tempo em que se moderniza, o sincretismo

¹⁰³ Ao longo do capítulo um da presente pesquisa analisamos esse conceito na lógica do Frei Boaventura Kloppenburg.

ainda persiste no Brasil (Sanchis, 1994, p.40). Portanto, o sincretismo é um conceito problemático que perpassa a realidade brasileira e era mobilizado pelo clero para atacar a umbanda. Dom Jaime assim, se valeu do conceito da mesma forma que Kloppenburg para atacar a umbanda.

Bahia (2023) argumenta que o bispo atacou com seu discurso racial e “higienista” os sincretismos que tanto causavam descontentamento, em especial na presença pública da umbanda e na impossibilidade da igreja de distinguir, praticas, classes e grupos sociais que participavam dos festejos públicos da umbanda, como a festa de Iemanjá ou o culto a Ogum (Bahia, 2023, p.98). Portanto, em um cenário de perda de espaço e de entrada de novos concorrentes no campo, o catolicismo ainda se debatia e buscava manter seu poder, apontando que São Jorge pertencia a sua crença. Assim, concordamos com Bahia (2023) para quem o crescimento da umbanda no espaço público, a presença de diferentes classes sociais, as festas, o transe coletivo nas praias e ruas, os católicos que saíam das missas e iam as praias levaram a um descontentamento por parte do bispo devido ao seu conservadorismo, principalmente frente a umbanda (Bahia, 2023, p. 99).

Todavia, a ofensiva do bispo não parou por aí, pois em 1956, ele viria publicar a coluna; *Religião verdadeira e a Liberdade de Cultos*, publicada em 24 de março de 1956. Nesta, D. Jaime se referiu a Kloppenburg e a *Campanha Nacional de Esclarecimentos aos Católicos*. Segundo ele:

Quando sacerdotes católicos se manifestam, de público acerca do espiritismo e outras seitas heréticas costumam levantar-se vozes que apelam para a liberdade de culto, caridade, tolerância e quejandas expressões bonitas, que impressionam o sentimentalismo brasileiro. Não é, pois, de admirar que s explicações do Revmo. Frei Boaventura na TV Rio, por mais exatas e reais hajam suscitado muitas dessas reclamações balofas. Não venho aqui responder a nenhuma delas, que não é este o meu papel. **Devo, porém, esclarecer meus diocesanos sobre a confusão que tais pessoas provocaram até mesmo no conceito de liberdade de culto, caridade, tolerância, uso de imagens e do próprio Jesus Cristo. Sem dúvida que no Brasil há liberdade de cultos, uma vez que o Estado não adota religião alguma.** Que se concluirá daí sobre a verdade objetiva de culto algum? Com outras palavras: pelo fato de serem tolerados as religiões, seguem seja verdadeira esta ou aquela? Certamente que não; e muito menos que todas o sejam, pois que se contradizem umas às outras. Quem é amigo da verdade investiga sinceramente qual a religião verdadeira, uma vez que todas não poderão ser. E então admite para si uma atitude logica e coerente: adota convictamente tal religião com exclusividade e, lamentando os erros e enganos de outros, respeita-os e estima-os como seres humanos, ao quais entre outras aventuras, a de chegarem ao conhecimento da mesma verdade. **E inculcam essas convicções religiosas com exclusão de outras. Mas isso é intolerância, é hostilidade aos demais cultos. Não há tal. Apenas se está afirmando que dois mais dois não é igual a cinco, nem três [...]** Ora, o inimigo e Deus, por todas as formas procura impedir o conhecimento de Deus por todas as formas procura impedir o conhecimento do rumo a seguir. E uma das artimanhas preferidas é a da confusão. Porque se misturam imagens de santos em cultos a que jamais

pertenceram os mesmos santos? Por acaso foram adeptos do espiritismo Santo Antônio ou São Pero? Para que figuram nas tendas e sessões? E porque assemelham às imagens de Nossa Senhora, do Coração, de Jesus, de São Jorge e de São Jerônimo aquelas estampas de Iemanjá, Oxalá, Ogum e Xangô? Não é simplesmente para aumentar a confusão? Bem que se diz que o demônio é pescador de águas turvas (Jornal do Brasil, 24 de março de 1956, p.18, grifo nosso).

Todavia, antes de analisarmos a matéria em questão, como na mesma o Bispo traz um debate sobre a categoria de religião, achamos válido problematizarmos a construção dela. Mais uma vez, achamos válido ressaltar a crítica pós-colonial ao conceito de religião feita por Asad (2010), para quem é impossível um conceito de religião que dê conta ao mesmo tempo de todas as culturas em diferentes momentos da história (Asad, 2010, p.263). Assim, por muito tempo, prevaleceu um conceito eurocêntrico de religião que não dava conta de explicar os diferentes contextos sociais. O campo religioso para o autor, é recheado de formas discursivas distintas, tais como moral, liturgia, teologia que se articulam de diferentes formas com a prática e como momentos históricos definidas.

Portanto, na matéria de Dom Jaime escrita acima, é importante analisarmos quais categorias de legitimação e de acusação são utilizadas por ele para atacar as ditas religiões mediúnicas, em especial, a umbanda. A primeira categoria, após se aproximar do discurso do frei Kloppenburg, é a de “heresia”, ou seja, aquilo que escapa ao controle do clero ou aquilo que é diferente a sua doutrina para depois demonizá-las. Em seu discurso a única religião que abarcaria ou seu conceito “eurocentrado” seria o catolicismo. E, é por meio da relação com outro que o Bispo quer construir uma identidade católica, esta representaria aquilo que não é, aquilo que falta ou o que não teria relação com as religiões afro-brasileiras.

Achamos válido ressaltar que as identidades podem funcionar, ao longo de toda sua história, como pontos de identificação e apego apenas por causa de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em abjeto” (Hall, 2014, p.110).

Sabendo do direito à liberdade de culto garantida pela Constituição Republicana de 1946, o bispo apelou por demonizar os cultos mediúnicos e os colocou no espaço do “não religioso”, reclamando também sobre a dupla filiação religiosa, ou seja, a aproximação destes cultos com o catolicismo, assim como do sincretismo. Ele chegou a abordar a noção de caridade, presente nos cultos mediúnicos e tolerância, buscando desconstruí-las.

Devemos lembrar que na constituição de um campo religioso e do processo de monopolização dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos que são reconhecidos pelos agentes como os detentores do capital religioso e da competência do discurso religioso “verdadeiro”, que são os sacerdotes. Existe também a desapropriação

daqueles que dele são excluídos ou considerados *leigos* que não possuem capital religioso e que reconhecem a legitimidade desta desapropriação, conforme vimos acima (Bourdieu, 2001, p.39).

Portanto, a campanha tinha entre seus objetivos a ideia de que os sacerdotes católicos deveriam educar “religiosamente” os leigos e “esclarecer” a eles sobre o perigo que a umbanda e o espiritismo ofereciam não só em questões religiosas, mas em questões de “saúde pública”, conforme vimos com o Frei e com o Bispo.

A disputa pelo campo religioso e pelo capital religioso fez com que Dom Jaime lançasse mão de categorias como “heresia”, “demônio” em suas acusações contra a umbanda e as demais religiões mediúnicas. Devemos lembrar também que esta acusação estava sendo proferida na grande imprensa, isto é, no *Jornal do Brasil* e dirigida aos leigos ou a massa do público leitor do jornal. Apesar de reconhecer, mesmo não querendo, o direito à liberdade de culto, o sacerdote católico trabalha com a ideia de que somente a igreja detinha o monopólio dos bens de salvação e que somente ali estaria o conceito “verdadeiro” e “legítimo” de religião, construindo uma fronteira entre o saber sagrado e profano (Bourdieu, 2001, p.40). Com isso, podemos entender o esforço dos umbandistas em se legitimarem ao longo de toda a primeira e segunda metade do XX como religião, conforme vimos acima.

Portanto, existia uma definição entre o que era racional ou irracional, ou o que poderia ocupar o espaço público ou não, e isto, era orientado pelo conceito de religião da época que ainda era católico, o que demonstra uma assimetria do campo religioso, conforme veremos a frente quando apresentarmos as respostas da umbanda a igreja católica (Asad, 2010). A imprensa é um espaço fundamental para observarmos este processo. Lembrando que a umbanda só conseguiu de fato ganhar reconhecimento religioso com a Constituição de 1988, mas isso não impediu o processo de intolerância religiosa pelo qual a religião passa até os dias de hoje (Fogaça, 2024; Montero, Sales e Teixeira, 2017)

Bourdieu (2001), aponta que a igreja contribuiu diretamente para a manutenção da ordem política em seu reforço do caráter simbólico, inculcando esquemas de pensamento e legitimando as estruturas políticas por meio da “naturalização” e da introdução de um *habitus*, além de lançar mãos da autoridade religiosa que possui para combater as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica (Bourdieu, 2001, p.70-78).

Por vezes, poder político e religioso entram em conflito, podemos destacar que isso estava ocorrendo em partes ao longo da *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*, pois a Igreja cobrava uma intervenção do Estado frente as religiões mediúnicas, reforçando assim a própria ideia do conceito de religião e do suposto “perigo a saúde pública”.

Todavia, o caminho da umbanda ainda seria de luta, assim como das demais religiões afro-brasileiras. Bahia (2023), aponta que na década de 1970 o umbandista Tancredo da Silva Pinto trocou documentos com o deputado Marcelo Medeiros, pedindo que a umbanda gozasse dos mesmos direitos de liberdade religioso que a igreja católica (Bahia, 2023, p.106) Portanto, os umbandistas queriam ser legitimados enquanto religião e para isto lutavam em diferentes frentes (Bahia e Nogueira, 2023).

Outra crítica de D. Jaime Câmara dirigida as religiões mediúnicas foi a matéria *Multiplicidade de crenças e suas contradições*, publicada em 25 de agosto de 1956, no *Jornal do Brasil*, na coluna *A Voz do Pastor*. A matéria abordou o descontentamento de Bispo com a entrada de novas religiões e práticas religiosas surgidas no campo religioso brasileira. Dentre as práticas temos Ioga, a Fraternidade Branca, e a Umbanda. O bispo afirma que:

Semelhanças as missas dessa ordem, só a mixórdia ocorrida na Igreja de S. Benedito em São Paulo, num certo pontifical atrapalhado, com certas cabeçadas com que a umbanda “saravou” sob a guarda de “babalaões” dos terreiros Caboclo Ubirajara, Mãe Iemanjá, Pai Aruanda e quejandos (sic). Não faltaram comentários da imprensa sobre tanta esquisitice e balburdia de tal “confraternização religiosa”. A degradação provém de fatores diversos do culto pela verdade e o bem que o homem é destinado pelo Criador, mas sempre ligado a paixões. Sobretudo o orgulho humano, não raro mesclando com bastante sensualidade, responde pelas aberrações no campo religioso (Jornal do Brasil, 25 de agosto de 1956, p.6).

Conforme, podemos ver com a notícia, o Bispo estava incomodado com a presença pública das religiões afro-brasileiras. Desta forma, frente a presença pública das religiões mediúnicas, ele defendeu uma intervenção “higienista”. Interessante pensarmos também, como a imprensa conservadora dava espaço para esses atores religiosos do clero e sua perseguição frente a umbanda e as demais religiões mediúnicas, assim como ocorreu em São Paulo (Negrão, 1996). Conforme podemos constatar as críticas de Dom Jaime a umbanda começaram em 1956, momento no qual os umbandistas estavam unidos por meio do Colegiado.

Bourdieu (2001), apresenta que tanto a lógica de funcionamento da Igreja, assim como a prática sacerdotal e o conteúdo de sua mensagem que ela busca impor, estão diretamente ligadas a coerções internas que se ligam a uma burocracia e que quer monopolizar os bens de salvação de qualquer influência de forças externas e isto estaria diretamente ligada a conjuntura história, pois na década de 50 temos uma igreja que estava perdendo parte de sua força, mas que ainda lutava para se manter forte no campo religioso (Bourdieu, 2001, p.65). Todavia, essa coerção interna estaria diretamente ligada a economia do carisma e ao sacerdócio e a sua qualificação que depende da aprendizagem. Devemos lembrar também, a partir da análise da

matéria acima, da preocupação de D. Jaime com a formação sacerdotal. Quanto as forças externas, estas se ligariam tanto a interesses religiosos de diferentes grupos ou leigos que concedem impor essas questões a Igreja. Uma dessas forças que tentam desafiar a igreja é à concorrência do profeta (ou da seita) e a do feiticeiro que, conseguem por meio de seu carisma, enfraquecer o poder de coerção do clero. Conforme veremos adiante, o campo religioso umbandista conseguiu responder a igreja na imprensa umbandista e na imprensa de ampla circulação do Rio de Janeiro ou imprensa leiga mesmo que de forma desproporcional se comparado ao aparato burocrático do clero e seu poder frente ao Estado (Bourdieu, 2001, p.66). Todavia, isso demonstra que o catolicismo não era mais a religião que detinha o monopólio absoluto da crença no Brasil.

Cabe ressaltar que ainda na década de 1950, existia um aparato burocrático que deveria ser empreendido pelos terreiros de umbanda por meio das federações para garantirem o seu funcionamento, como a prática do registro que para tentar conter as batidas policiais. Neste processo de racionalização, os que eram considerados indesejados ficavam de fora de qualquer margem de legitimidade e eram perseguidos.

Desta forma, outra entrevista sobre a umbanda dada por D. Jaime Câmara e publicada na coluna *A Voz do Pastor* foi “*Prevenir é melhor do que reprimir: O Culto a Iemanjá, demonstração de atraso moral e intelectual*”, publicada em 5 de janeiro de 1957. Nesta coluna o Bispo atacou o culto ao Iemanjá, defendeu inclusive medidas preventivas frente ao culto, assim como o frei Kloppenburg que pedia uma intervenção enérgica do Estado em seu sonho de “higienizar” a umbanda e sua presença pública. Câmara chegou a parabenizar a ação policial, talvez se referindo as investidas do Estado por meio da polícia contra a umbanda no Estado Novo (Brown, 1985). Na matéria, ele afirmou que:

Medidas preventivas são geralmente preferíveis às repressivas. Houvesse sistematicamente quanto possível esse método de proceder, e maior eficiência haveria de notar-se em muitos setores da vida pública. Prevenir é melhor que remediar, e em geral mais eficiente e suave, embora nem sempre bem aceita pelos que não percebem o alcance da medida [...] **A ação policial preventiva ou repressiva, desde que bem orientada, deve ser aplaudida, pois que atuam em benefício da coletividade humana. Merece ser secundada pelos que se interessam pela causa pública. Não pretendemos declarar até que ponto caiba intervir nos desmandos que ocorrem na passagem do ano, em nossas lindas praias cariocas. Nem os vimos pessoalmente. Mas testemunhas oculares nos afirmam que o tal “culto” a Iemanjá provocou muita embriaguez. Até meninas de 12 anos tomaram parte em grupos que passavam copos de cachaça de boca em boca, além de com tão pouca idade, fumarem grandes charutos que as deixavam tontas.** Que em tais condições ciassem em transe... quem admira? [...] Acreditamos, porém que as almas retas, reprovando conosco essa degradação moral e religiosa, se afastam das praias nas noites de passagem do ano e, se não preferirem ficar em seus lares, se dirijam as igrejas paróquias, onde naquela mesma hora se estão celebrando Missas, renovação do

Sacrífico de Cristo no Calvário para a redenção e felicidade dos homens (Jornal do Brasil, 5 de janeiro, de 1957, p.6).

Nesta matéria, Câmara na impossibilidade de contar com a repressão estatal dos anos do Estado Novo (1937-1945) contra as religiões mediúnicas e notando a presença pública da umbanda e das religiões afro-brasileiras nas praias, conforme constata Bahia (2023), apelou para a moralidade e um discurso racial para atacar a umbanda. Para isso, ele citou o álcool, elemento utilizado na umbanda (Ortiz, 1991). O Bispo, assim como o Frei também se incomodava com o transe mediúnico e com a dupla filiação religiosa, pois pediu aos jovens que se mante tivessem na igreja e se afastassem das praias. Além disso, ele não gostou em ver os diferentes grupos e classes sociais que frequentavam as praias e o transe mediúnico (Bahia, 2023 p.99).

Aqui também temos uma igreja que queria se comunicar com o seu público na grande imprensa e não restrita a uma revista eclesiástica, conforme vimos, em partes, com Kloppenburg a REB. Dom Jaime, por sua vez, ocupou a rádio e o jornal como forma de atacar a umbanda. Cabe lembrar que uma das estratégias da chamada “restauração católica” era a formação dos chamados “soldados de Cristo”, que deveriam ouvir a “mensagem” nos diferentes meios de comunicação disponíveis, tais como imprensa, rádio, jornais e revistas (Azzi, 2008).

Assim, em seu discurso, o bispo queria delimitar quais religiões e como podem ocupar o espaço público, assim como o frei Kloppenburg e a cúpula da CNBB em sua campanha anti-espiritismo. Aos olhos da elite intelectual da igreja, os umbandistas ficavam na categoria de heréticos ou profanadores em seus discussões no espaço público. A própria assimilação de “magia negra”, “heresia” ou “baixo espiritismo” a umbanda, pois a denominação de magia designa algo inferior e pecaminoso.

Neste ponto, concordamos com Birman (1985), para quem uma das principais lutas da umbanda era sua inclusão no domínio do religioso e não do campo da magia que era estigmatizado (Birman, 1985, p.86). Isso levou ao surgimento do movimento umbandista entre os anos de 1940 e 1950 Assim, passa a existir uma oposição entre “religião” e “magia”. A umbanda queria ser englobada na categoria de religião e tentou isso por diferentes caminhos.

Portanto, temos nesse momento uma disputa pelo campo religioso entre a igreja e a umbanda, no Rio de Janeiro. Por meio de suas colunas, o Bispo, assim como o Frei, queria inculcar um *habitus religioso* nos leitores do jornal, ou seja, um princípio gerador de comportamentos, ações e representações religiosas do mundo natural e sobrenatural, isto é, uma visão do mundo católica e uma prática que deveria atuar na formação das identidades dos fiéis católicos contra a dupla filiação religiosa e contra qualquer presença pública ou existência da

umbanda. A igreja dispunha de capital religioso e material para tal empreitada, pois ainda era uma religião majoritária no campo religioso brasileiro na década de 1950, possuindo força material e simbólica para disputar com as religiões mediúnicas o campo religioso brasileiro, mesmo não contando com o apoio do Estado como no Império ou na Era Vargas, por exemplo. (Bourdieu, 2001, p.58).

Todavia, mesmo que de forma desproporcional, a umbanda conseguiu dispor de certo capital religioso ao ponto responder aos ataques da igreja, no Rio de Janeiro, ainda na década de 1950, o que é nosso tema central na presente tese. Desta forma, a igreja e seus intelectuais queriam reprimir ao máximo e retirar qualquer legitimidade da umbanda, só que, nestes anos a umbanda já estava tanto em processo de expansão, como ocupando diversas esferas do espaço público, tais como a imprensa, a rádio, a política e os livros doutrinários. Além disso, devemos lembrar que as principais federações de umbanda do Rio de Janeiro no *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*, conforme discutimos no capítulo 2 desta tese. Um dos maiores críticos ao discurso da igreja e do bispo foi a figura de Tancredo da Silva Pinto, ou o papa da umbanda omolocô. A qual analisaremos no próximo subcapítulo.

3.2 “Luta Religiosa, logo agora?”: o papa negro e Tata Ti Inkice da umbanda e sua atuação frente a Campanha de Nacional Contra a Heresia Espírita

No presente subcapítulo iremos apresentar de forma sucinta a figura de Tancredo da Silva Pinto, pois analisamos sua trajetória em pesquisas anteriores (Nogueira, 2020, 2022). Pretendemos também analisar as respostas de Tancredo da Silva Pinto, ao frei Kloppenburg e ao bispo Dom Jaime durante os anos da *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*.

Como fonte neste subcapítulo utilizaremos a obra “*As impressionantes Cerimonias de Umbanda*”, escrita por Byron Torres de Freitas e Tancredo da Silva Pinto, publicada em 1955, que se encontram no arquivo da Congregação Espírita Umbandista. Além, disso, utilizaremos uma entrevista dada por Tancredo na revista *Manchete*, em 1974, que ainda não foi analisada (Nogueira, 2020,2022).

Durante muitos anos, a historiografia “esqueceu” a figura de Tancredo da Silva Pinto (1905-1979). Pois, boa parte das pesquisas sobre a história da umbanda preferiam focar nas relações entre Zélio de Moraes, a ditadura do Estado Novo (1937-1945) e as origens da religião (Brown, 1985). Assim, ele era colocado como apenas um opositor do modelo embranquecido

de umbanda (Ortiz, 1991). Todavia, os autores deixavam de destacar o protagonismo do Tata Tancredo na formação do campo umbandista e no processo de defesa da umbanda omolocô.

Para além disso, nossa tese central neste subcapítulo é de que o líder negro umbandista foi um dos principais articuladores e defensores da umbanda frente à igreja católica durante os anos da Campanha do Anti-Espiritismo (1953-1962), conforme veremos. Mas afinal, quem era Tancredo da Silva Pinto?

Durante a pesquisa, para além das colunas do jornal *O Dia*, que sempre eram escritas com algum companheiro, como Byron Torres de Freitas, sempre tivemos dificuldades em encontrar entrevistas dadas por Tancredo. Sendo assim, ao longo destes seis anos de pesquisa, conseguimos encontrar duas entrevistas dadas pelo líder umbandista, que tivemos acesso. A primeira sobre sua trajetória de vida foi publicada no livro *O Culto Omoloko*, de Ornato José da Silva, publicado em 1983 e analisada em nossa dissertação de mestrado (Nogueira, 2020;2022). Na entrevista Tancredo falou sobre relações familiares, amigos e como foi o seu esforço ao tentar legitimar sua concepção de umbanda no Rio de Janeiro. A segunda entrevista foi publicada em 1974, na *Revista Manchete* e tinha como título “*O intelectual e o Babalaô*”. A entrevista teria sido concedida pelo líder umbandista ao cineasta francês Pierre Kast. Ela será analisada na presente tese.

Tancredo da Silva Pinto teria nascido no município de Cantagalo, em 10 de dezembro de 1905, segundo a entrevista dado a Ornato José da Silva em 1983. Todavia, existe uma contradição entre a real data do nascimento do líder umbandista, pois na entrevista dada a Pierre Kast, na revista *Manchete* em 1974, o líder umbandista afirmava ter 88 anos. Portanto, Tancredo poderia ter nascido em 1886, sendo, possivelmente, um ventre livre, pois a abolição só teria ocorrido em 1888¹⁰⁴ (*Revista Manchete*, 1974, p.38-39).

Todavia, ao longo da presente pesquisa conseguimos o contato do Centro de Memória, Pesquisa e Documentação de Cantagalo/ Unirio. Neste arquivo, conseguimos encontrar o registro de batismo do Tata Tancredo no Livro de Batismos de número 17 da Paroquia do Santíssimo Sacramento de Cantagalo, onde constava seu registro de número 342, na página 74 do livro. De acordo com o documento, temos a seguinte registro:

Aos vinte e quatro de Novembro de mil novecentos e seis babtisei o inocente Tancredo nascido em dez de Dezembro de mil novecentos e cinco, filho legítimo de Belmiro da Silva Pinto e Edwiges Miranda Pinto, foram padrinhos João Lindalécio Ferreira e Maria Thereza de Moreira. Padre Francisco Antônio Pinto Pereira da Veiga (Livro de Batismos, 1905-1910, número 17, registro 342, p.74).

¹⁰⁴ Revista Manchete, edição de 27 de julho de 1974, p.42. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 21/02/2024.

Com o registro oficial citado acima, temos mais um documento que afirma o nascimento de Tancredo em 1905. Seus pais carnais eram Belmiro da Silva¹⁰⁵ e Edwiges Miranda Pinto¹⁰⁶. Seus avós maternos, eram Manoel Miranda e Henriqueta Miranda, sobre os quais não encontramos informações (Silva, 1983, p.24). Segundo Accioli (2019), os pais de Tancredo teriam casado na igreja do Santíssimo Sacramento de Cantagalo, em 1904. Ele filho de Angélica Maria da Conceição e ela de Manuel e Henriqueta (Accioli, 2019, p.294). Tancredo teria sido o primeiro filho do casal. O futuro líder umbandista faleceu no Rio de Janeiro em 1979. Ao longo da década de 1960, o líder umbandista teria ganhado o título de “papa da umbanda omolocô” (Nogueira, 2022).

Tancredo teria nascido em Cantagalo, no interior do Rio de Janeiro e por conta disso, não podemos deixar de destacar que estamos falando de homens dos pós-abolição, ele era um homem negro, sua família certamente foi composta de libertos ou nascidos livres, e seus ancestrais certamente, foram escravizados ou ex-escravizados (Nogueira, 2020). Devemos lembrar que a região que Tancredo teria nascido era uma importante produtora de café de mão de obra escrava ao longo do século XIX (Faria, 2018, p.3). A avó paterna de Tancredo pode ter tido uma origem cativa, segundo Accioli (2019, p.294).

Por ser considerado um elo entre a música e a religião, outra dimensão importante de sua vida teria se dado na religião, pois Tancredo teria sido iniciado em 1918, com apenas 13 anos de idade, sendo feito ou consagrado para o orixá Oxóssi (Nogueira, 2020, 2022). Muito possivelmente, no Rio de Janeiro, pois sua família teria saído de Cantagalo em 1910, pois segundo Accioli (2019), uma filha de Belmiro da Silva Pinto, chamada Henriqueta faleceu em 1916, no Rio quando a família morava na Rua do Riachuelo n° 353 (Accioli, 2019, p.302). Segundo Antônio Pereira Camelo de Xangô, que escreveu sobre a vida de Tancredo no jornal *O Saravá*¹⁰⁷, em 1979, Tancredo teria sido iniciado por Tia Benedita auxiliado por Tio Bacayodé, ambos¹⁰⁸ de procedência bantus¹⁰⁹. Sobre sua iniciação, Tancredo relata na entrevista dada a Kast (figura 15) que

¹⁰⁵ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

¹⁰⁶ Não encontramos maiores informações sobre o ator social em questão.

¹⁰⁷ Jornal *O Saravá*, novembro de 1979.

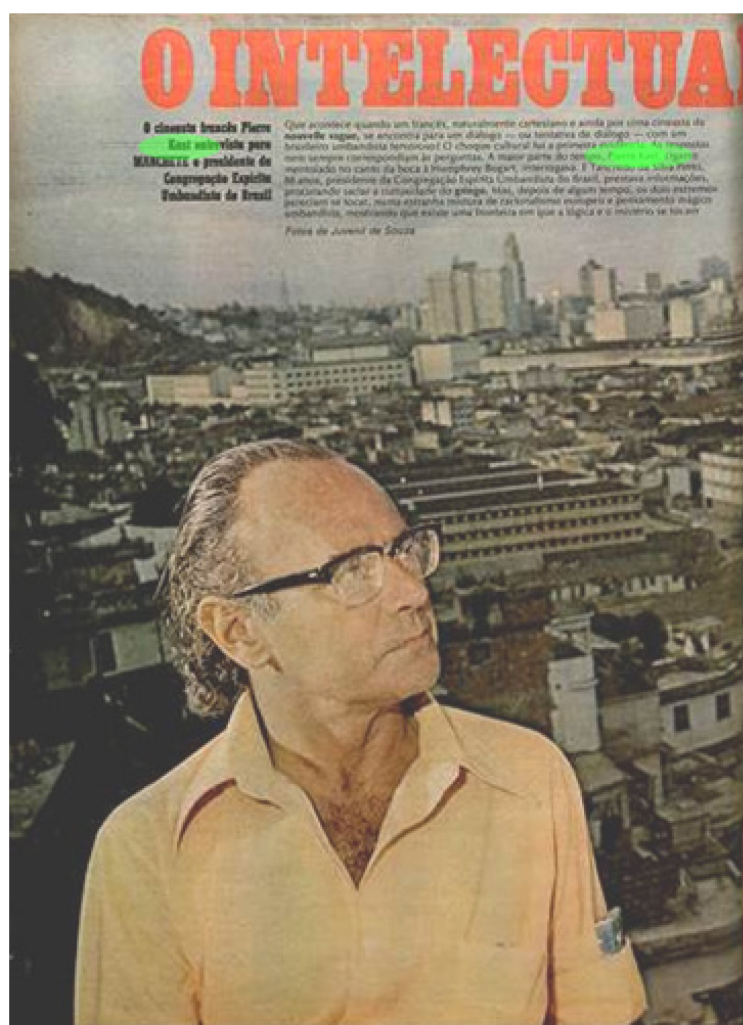
¹⁰⁸ Infelizmente, não encontramos maiores informações sobre os líderes religiosos em questão.

¹⁰⁹ 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).

Por volta de 1918 foi horrível para fazermos essas festas. Íamos para o mato, nos escondíamos. A gente se reunia em Cabana ou Caramanchão e se cercava por nossas entidades para a polícia não pegar. Eu fui coroadado em 1918, logo depois da espanhola. Também o samba era perseguido. E não só o samba como também o futebol. Quem jogava bola na rua era preso. Quem sambava e tocava violão, cavaquinho, também era preso (Revista Manchete, 1974, p.38-39).

Portanto, o líder umbandista teria sido iniciado durante os anos da famosa pandemia de gripe espanhola, que afetou o Brasil em 1918. Tancredo também relata a perseguição ao culto que eram empreendidas pela polícia já antes da era Vargas (Brown, 1985).

Figura 15 - O intelectual Pierre Kast



Fonte: Revista Manchete, edição de 27 de julho de 1974, p.42¹¹⁰

A migração de Tancredo para o Rio de Janeiro teria se dado ainda na adolescência, quando ele veio se estabelecer no então distrito federal, o que corrobora a ideia de Accioli

¹¹⁰ Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Consultado em: 22/01/2024.

(2019), de vinda da família para o Rio em 1910 (Nogueira, 2020). Provavelmente, não teria migrado sozinho, vindo possivelmente junto com sua tia Olga da Mata, que teria estabelecido uma casa de santo junto ao seu tio Paulino da Mata, em Caxias (Silva, 1981). Segundo Accioli (2019), o líder umbandista desde a infância já convivía com as tradições afro-brasileiras do pós-abolição em Cantagalo. Com a sua migração para o Rio, certamente teria encontrado outras “tradições antigas da cidade ou trazidas pelas levas dos que chegaram a partir da segunda metade do século XIX até o pós-abolição” (Accioli, 2019, p.305).

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 nesta época, talvez fosse entregador dos correios¹¹¹ (Nogueira, 2020). Ainda não era pai de santo, pois só receberia seu Deká¹¹² por meio das mãos do Ganga Zambi¹¹³, Carlos Guerra, aos 20 anos de idade, ou seja, em 1925, com duas responsabilidades os “Erós de Tatá TI Inkice¹¹⁴, e Tahi (Oluwo de Ifá)¹¹⁵. Segundo Accioli (2019), em Cascadura existia um curandeiro com o nome de Carlos Guerra de Aguiar Andrade, que se dizia pertencer a Irmandade de S. Domingos, que não pode ser comprovado como o Carlos Guerra citado por Tancredo, mas não podendo ser descartada a possibilidade (Accioli, 2019, p.303). Ele atuava desde pelo menos 1904.

Não obstante, ao aprofundar os estudos sobre a sua trajetória religiosa, notamos que a música e a religião são indissociáveis na narrativa do umbandista (figura 16) (Nogueira, 2020; Lopes, 2011) Tanto que quando perguntado por Pierre Kast na *Revista Manchete*, em 1974 sobre a relação entre o samba e a religião afro-brasileira, o líder umbandista teria afirmado que

Nós temos um período marcado pelo Sol, porque ara nós o mês solar é feito de 40 dias. Esses 40 dias são a época que a gente resguarda para fazer tudo. É na época depois do carnaval que a gente faz o resguardo, porque contamos 40 dias como o mês das trevas. Por isso, depois de fechar o terreiro, cumprir as obrigações é que saímos para o carnaval (Revista Manchete, 1974, p.38-39).

¹¹¹ Uma espécie de entregador dos correios.

¹¹² Cerimônia que marca o fim dos sete anos de iniciação e torna o iniciado, agora ebômi, apto para abrir terreiro (Capone, 2009, p 359).

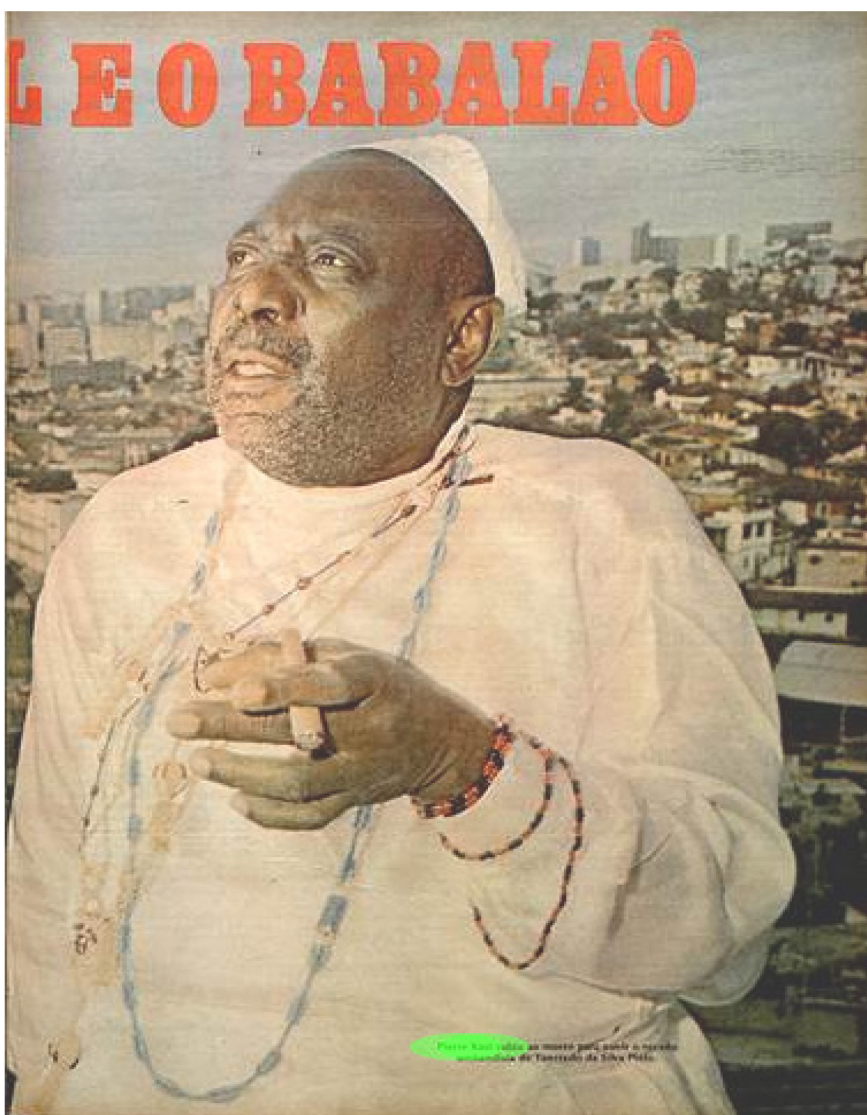
¹¹³ Grau de sacerdote. Na cabinda se refere a chefe de terreiro da linha das almas. Este termo também designa feiticeiro e grande sacerdote (Lopes, 2011, p.292).

¹¹⁴ 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).

¹¹⁵ 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).

Portanto, existia uma relação direta entre o samba e as religiões afro-brasileiras para o líder umbandista, tanto que Bahia (2023) argumentou que Tancredo da Silva Pinto, um dos grandes líderes umbandistas, apresentava uma relação entre o samba e a sua origem nos terreiros, sendo os sambas ou cotas” com parte da hierarquia do terreiro. Os iãos (iniciados) viravam sambas, até aprenderem a dança dos orixás e práticas rituais para chegarem ao grau de cota ou ekete. Portanto, samba e religião seriam ideia e palavras indissociáveis, e o samba seria a dança dos feiticeiros (Bahia, 2023, p.92) 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).

Figura 16 - Tancredo da Silva Pinto, o Babalaô



Fonte: Revista Manchete, edição de 27 de julho de 1974, p. 42¹¹⁶

¹¹⁶ Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Consultado em: 22/01/2024.

E esse projeto de volta as origens na umbanda, no Rio de Janeiro é constatado tanto na produção de Tancredo, como na entrevista dada a Pierre Kast, quando esta perguntou ao umbandista sobre como funcionava sua federação de umbanda criada em 1950. Tancredo teria respondido que:

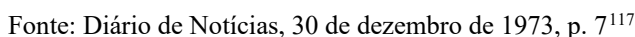
Existem muitas agremiações. Em 1941 foi inaugurada a União Espírita Umbandista. O Alan Kardec não aceitava a prática da umbanda, então o pessoal largou o kardecismo para fazer a prática umbandista. A prática do culto veio em 1946 e daí em diante começaram a surgir as organizações. Em 1950, a pedido de Xangô, eu fundei a Federação Espírita Umbandista (Revista Manchete, 1974, p.38-39).

Portanto, Tancredo abordou sobre os fundadores da primeira federação de umbanda, a Federação Espírita de Umbanda, fundada por Zélio de Moraes e seus companheiros, que seriam egressos do kardecismo. O líder umbandista também pontuou o crescimento do campo federativo da umbanda, em 1950 e abordou o pedido de Xangô para a fundação de sua instituição (Nogueira, 2020; Brown, 1985).

A trajetória de Tancredo e sua relação com a religião é cercada de tramas e questões. Ele e seus companheiros, utilizavam-se de 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, como no *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*.

Essas ocupações também possuíam o intuito de resolver questões doutrinárias 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 (Montero, Sales e Teixeira, 2017). Além disso, conforme observamos em outras oportunidades, o líder umbandista tentou por diversas vezes, doutrinar a umbanda defendendo uma origem negra e africana para a religião (Nogueira, 2020). Tanto que em uma entrevista dada em 1973, ao jornal *Diário de Notícias*, publicada no dia 30 de dezembro de 1973, na página 7. A matéria tinha como Título: “Odoyá Iemanjá- um espetáculo que deveria ser sério” (figura 17).

Nesta matéria, temos o Tancredo da Silva Pinto, Manoel Queiroga e Nilo apresentando seus pontos de vista em relação a umbanda. Ela também abordou a festa de Iemanjá, e apontam que a mesma deveria ser realizada no dia 15 de agosto e não 31 de dezembro. Os líderes umbandistas, que são chamados na matéria de “mentores da umbanda”, abordaram também uma suposta desmoralização da religião, que segundo eles ainda sofria com os “charlatões” ou “falsos religiosos”. Portanto, ainda na década de 1970 temos a categoria de “charlatão” ou “falso umbandista” presente na umbanda.



Tancredo apresentou uma fala problemática e polemica na matéria, pois segundo ele “perseguida pela polícia a umbanda era melhor”. Essa fala entra em contradição com o líder umbandista que vimos nas décadas de 1950 e 1960. Porém, para nós, ela é tomada como uma estratégia para afirmar que a umbanda praticada antes, era melhor do que praticada na década de 1970 com a presença dos “falsos umbandistas”. A partir disso, temos uma apresentação do líder umbandista:

Tancredo da Silva Pinto, negro 69 anos, aposentado, morador no bairro do Estácio a 40 anos, numa casa modesta, construída sobre um terreno do Estado, viúvo fluminense, natural do Cantagalo município de Friburgo no Estado do Rio, vivendo aqui no Rio há 57 anos, fundador da Federação Brasileira das Escolas de Samba em 1947 e também da Federação Espírita Brasileira em 49, compositor de música popular, criador da marcha “General da Banda”. Mentor da “Lei do Silêncio”, aprovada pelo ex-governador Negrão de Lima e também co-autor do projeto que está em estudo na Câmara de Deputados em Brasília, apresentado pelo Deputado Marcelo Medeiros que propõem a regulamentação da umbanda no Brasil. Atualmente, presidente da Congregação Espírita Umbandista e Cultos Afro-Brasileiros, com sede na Rua do Riachuelo, 373, sala 403. Muito pobre, foi criado nas ruas do Rio de Janeiro e declara que chegou no que é hoje graças à umbanda (Diário de Notícias, 30 de dezembro de 1973, p 7).

Na entrevista quando aborda o culto a Iemanjá, Tancredo afirma que:

No tempo em que a umbanda era perseguida pela polícia era bem melhor. Estou com sessenta e nove anos e sei de muita coisa do arco da velha que está sendo feita em nome da umbanda. A festa para Iemanjá nunca foi no dia 31 de dezembro. E muito menos, na praia. Para o povo de Umbanda, Iemanjá, a sereia do mar, era festejada aos sábados e apenas uma vez, de sete em sete anos, quando o último dia acontecia de cair num sábado que a gente da Umbanda ia para praia fazer a festa. De sete em sete anos, nada mais que isso. De 1920 para cá que é que se começou a ir à praia todos os anos para se festejar Iemanjá. Nós, os umbandistas, naquela época tínhamos de ir disfarçados fazer o festejo com violões e cavaquinhos. Essa mistura que vemos hoje nas praias é antiga e vem assim desde o comecinho, desde 1920. O povo da Umbanda, no entanto, sempre foi reservado, principalmente os crioulos velhos. Deixaram que as pessoas que nada tinham a ver com a história, que nada entendiam da religião se aproximassem da festa. Mas a gente sabia quem era e quem não era. Hoje, a mistura aumentou, a festa para Iemanjá está sendo cada vez mais evitada pelos umbandistas. Gente da umbanda mesmo pouco vai lá. Eu não vou (Diário de Notícias, 30 de dezembro de 1973, p. 7).

Ainda, segundo o umbandista o dia para obrigação a Iemanjá seria em agosto, “e ninguém está levando isso a sério” (Diário de Notícias, 30 de dezembro de 1973, p. 7). Já observamos em outras oportunidades que assim como Bahia (2023), o líder umbandista defendia que a festa de Iemanjá deveria ser realizada no dia 15 de agosto e não no dia 31 de dezembro (Nogueira, 2022; Bahia, 2023). Portanto, a lógica da perseguição presente no discurso de Tancredo cria uma tradição para umbanda de um passado em que as tradições eram mantidas e este era melhor que o presente (Hobsbawn, 1997). Segundo Hall (2012), as

identidades são construídas no mundo pós-colonial ligadas a noção de diáspora, sendo assim, elas são construídas dentro de discursos, sendo produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de práticas discursivas específicas e por estratégias específicas. As identidades são assim fragmentadas e construídas na diferença (Hall, 2012, p.110). Ainda, quando abordava o campo religioso umbandista, Tancredo afirmou que:

A umbanda precisa imediatamente estabelecer as suas cúpulas e fiscalizar e orientar os médiuns das várias linhas- candomblé, angola, gegê e omolocô, etc. Precisamos que a religião seja regulamentada pelo governo e, para isso, já temos em Brasília, um projeto de um deputado Marcelo Medeiros, eleito pelo povo da umbanda. Sem estabelecer uma cúpula para a umbanda, não podemos fazer as escolas para formação dos nossos sacerdotes, os ganhos. Também não podemos fiscalizar o comércio vergonhoso das casas de artigos religiosos que são maquinas de fazer dinheiros e caíram exatamente em mãos erradas (Diário de Notícias 30 de dezembro de 1973, p7).

Portanto, o Tata Tancredo ainda possuía na década de 1970 projetos para doutrinar a umbanda que são citados na matéria. Desta forma, o umbandista ainda buscava a lógica da burocracia para doutrinar a religião, assim como nas décadas de 1940, 1950 e 1960, conforme vimos com o movimento umbandista.

Todavia, em sua trajetória, ao mesmo tempo em que buscava fazer com que a umbanda fosse doutrinada e ocupasse o espaço público, o líder umbandista também defendeu a umbanda da igreja católica e suas acusações, por meio de seus escritos, pois devemos lembrar que Tancredo escreveu durante 25 anos uma coluna semanal no jornal *O Dia e O Semanário*. Jornais que possuíam uma ampla circulação no Rio de Janeiro e faziam parte da chamada grande imprensa (Barbosa, 2007). Em suas respostas a igreja, por vezes, o líder umbandista se valia de seu companheiro o então jornalista Byron Torres de Freitas, que também era seu “filho de santo” (Nogueira, 2022).

Sendo assim, no livro *“As Impressionantes Cerimonias de Umbanda”*, que foi publicado pela editora Souza, em 1955. Nesta obra o líder umbandista e Byron escreveram um capítulo intitulado *“Umbanda, catolicismo e kardecismo”*, que apresenta como subcapítulo *“Ideias antigas com roupas modernas”*. As ideias antigas se referiram ao catolicismo e ao kardecismo, pois um dos objetivos de Tancredo e Byron no capítulo é justamente diferenciar a umbanda do espiritismo kardecista e da própria igreja.

Na primeira parte do texto, os dois umbandistas abordaram o kardecismo. Ambos afirmaram que o espiritismo consistiria basicamente na “evocação dos mortos”, com os eguns¹¹⁸, enquanto a umbanda trabalharia com espíritos de luz que nunca teriam encarnado, isto

¹¹⁸ Espírito de um morto (Capone, 2009, p.360).

é, os orixás. A partir disso, os dois umbandistas questionariam ao leitor quem estaria mais perto de Jesus, isto é, o espiritismo ou a umbanda (Pinto e Freitas, 1955, p.78).

Se valendo da tática do discurso cultivado e histórico de antiguidade da religião, Tancredo e Byron afirmam que umbanda teria sido muito anterior ao cristianismo, mas mesmo assim o cristianismo se pareceria mais com a umbanda do que com o kardecismo. Todavia

Entretanto, pasmem os leitores. O senhor bispo Auxiliar do Rio de Janeiro, em uma infeliz entrevista à imprensa vespertina acha que o espiritismo de Kardec é bonzinho e que o “baixo espiritismo” é dos “ritos demonológicos das seitas africanas”. Enfim, a humanidade é assim mesmo (Pinto e Freitas, 1955, p.79).

Desta forma, os dois umbandistas estavam abordando diretamente a campanha anti-espiritismo movida pela igreja contra as ditas religiões mediúnicas, em especial, a umbanda. Vemos um novo ator social em cena na campanha, para além de Boaventura Kloppenburg, pois quando se reverem a figura do bispo auxiliar do Rio e do arcebispo do Rio, eles estão falando a respeito das figuras de Dom Helder Câmara, bispo auxiliar do Rio de Janeiro de 1952 até 1964, e Dom Jaime Câmara que se tornou arcebispo do Rio de Janeiro de 1943 até 1971, ano de sua morte.

Dom Helder Câmara foi um dos organizadores da campanha e fundador da CNBB. O Bispo também teria colocado Boaventura Kloppenburg como o grande organizador da campanha. Por outro lado, Dom Jaime também participou ativamente na campanha, tanto na rádio Vera Cruz e por meio da coluna “*A Voz do Pastor*”, que publicava suas entrevistas dadas na rádio. Sua posição como arcebispo do Rio, somado a uma mentalidade cristã presente na imprensa carioca, de algum modo o favoreceu a ocupar de modo frequente o espaço da mídia leiga para criticar a umbanda,

Os umbandistas se valeram e apresentam a noção de “baixo espiritismo”, que segundo eles, seria uma forma com a qual a igreja se referia a umbanda. Esta categoria foi criada em uma versão colonialista para criar distinções entre as práticas religiosas, pois os kardecistas, católicos, juristas, jornalistas conservadores e policiais utilizam a categoria de “baixo espiritismo” para atacar a umbanda no continuum mediúnico. Por meio desta categoria, os umbandistas não eram vistos enquanto religião (Birman, 1985).

A noção de “baixo espiritismo” era utilizada por médicos, no campo religioso, nas sentenças judiciais, nos documentos da polícia e na imprensa, além de ser utilizada pelos próprios agentes religiosos, sua origem se daria na criminalização das práticas mediúnicas, ainda no Código Penal de 1940. Além de categorizar, a palavra também funcionaria como

acusatória “desempenhando no contexto carioca, papel semelhante ou análogo ao das formulações em torno da “pureza nagô” no caso nordestino” (Giumbelli, 1997, p. 229). Todavia, a estratégia de Tancredo e Byron foi a de colocar o kardecismo como “baixo espiritismo”, pois praticaria a “necromancia”, a qual eles classificavam como evocação dos mortos. Categoria que era utilizada por Kloppenburg e Câmara para atacar a umbanda (Pinto e Freitas, 1955, p. 78).

Assim como Kloppenburg e Dom Jaime acusavam as religiões mediúnicas de “necromancia”, Tancredo e Byron também se valeram desta tática, mas para atacar especificamente o espiritismo kardecista e aproximá-lo do catolicismo. Desta forma, os líderes ressignificam as categorias de acusação. A própria noção de “baixo espiritismo” também estava presente no campo umbandista.

Tancredo e Byron (1955), também criticaram os líderes da umbanda branca, que segundo eles teriam escrito no jornal de umbanda que a religião sofreria influência africana, cristã e indígena. Eles afirmam que esta posição estaria errada, pois a raiz da umbanda ficaria na África. Para isso pontuaram que: “é assim, muito engraçado dizer que a Umbanda “sofre influência africana. Não confrades ilustres, a Umbanda é patrimônio cultural da raça negra” (Pinto e Freitas, 1955, p.79). Portanto, sua religião seria anterior a Jesus Cristo e a Alan Kardec. Desta forma, os umbandistas utilizam um discurso que criava uma tradição no continente que foi berço da humanidade para a umbanda e remontaram uma história e uma tradição anterior ao kardecismo e até mesmo a cristo e ao cristianismo (Roja, 2004).

Uma das estratégias mais utilizadas na narrativa dos autores, era desaproximar e diferenciar o kardecismo da umbanda. Para isso, eles afirmam que Jesus Cristo teria afirmado o perigo da “evocação dos mortos”, prática, que segundo os umbandistas era realizada pelo kardecismo e pelo catolicismo.

A umbanda não tem nada com a doutrina de Kardec, embora Kardec estudioso como era, tivesse conhecimento da doutrina fundamental africana. A umbanda não evoca os mortos, mas sim os orixás e bacuros, isto é, espíritos da Natureza que nunca encarnaram. Nisso, os “santos” da Umbanda são muito diferentes do “santos” do catolicismo. Os santos católicos foram espíritos de luz que encarnaram, isto, é tiveram contanto com a existência terrena, foram gente de carne e osso (Pinto e Freitas, 1955, p. 80).

Portanto, em sua crítica a intolerância movida pela igreja católica contra a umbanda durante a Campanha *Nacional Contra a Heresia Espírita*, Tancredo e Byron (1955), acusaram o Kardecismo e o catolicismo de adorarem espíritos de mortos, crítica que era dirigida a umbanda pela igreja e seus sacerdotes.

Para além disso, tanto os espiritismos do kardecismo, tanto os santos católicos entram na categoria dos “eguns” para os dois umbandistas. A umbanda nada teria a ver com a acusação de baixo espiritismo, sendo essa uma categoria válida para o catolicismo e para o espiritismo kardecista. A religião teria sim, uma doutrina fundamentada em Angola, no continente africano e seria mais antiga que as demais religiões. A narrativa que reforça uma antiguidade da umbanda comprovaria suas afirmações.

Vemos assim, Tancredo e Byron desempenhando a função do profeta de Bourdieu (2001). Isto é, por meio do carisma os dois líderes produzem críticas contra a religião dominante, no caso a igreja católica e contestam a ordem religiosa, buscando estabelecer uma nova ordem simbólica (Bourdieu, 2001; Oliveira, 2003, p.187)

Não obstante, criticarem os católicos e kardecistas e procurarem se diferenciar destes, os umbandistas também atacaram os líderes do *jornal de Umbanda*, ao afirmarem que seus dirigentes seriam kardecistas e nada entenderiam de umbanda, principalmente seu líder Jaime Madruga, que era presidente da UEUB. Tancredo e Byron afirmaram que Madruga se colocava como seguidor de Kardec, portanto, sua instituição seria kardecista e não umbandista (Pinto e Freitas, 1955, p.80). Em resposta ao *Jornal de Umbanda*, os dois responderam que “Nós, umbandistas, não seguimos a doutrina de Kardec, mas a doutrina da Umbanda” (Pinto e Freitas, 1955, p.81). A seguir, os dois seguiram fazendo críticas ao kardecismo a respeito da falta de iniciação, da inexistência do sacerdócio e de não ser uma religião e sim uma filosofia (Pinto e Freitas, 1955, p.82).

No subcapítulo 4 do mesmo livro, denominado: “*Luta Religiosa, Logo agora?*” os dois líderes umbandistas abordam e se defendem dos ataques movidos pelo clero contra a umbanda. Para eles não seria possível pensar em guerra religiosa, no momento em que o Brasil se encontrava, sendo ilógica a campanha movida pela igreja católica, pois, para eles, todas as religiões deveriam se unir contra um inimigo comum, que seria “o materialismo ateu soviético” (Pinto e Freitas, 1955, p. 84).

Que importa que adoremos Deus sob este ou aquele nome, sob esta ou aquela forma? Por acaso, haverá no céu um lugar privilegiado, reservado somente a católicos ou kardecistas? Não, senhores, não façamos de Deus uma ideia tão mesquinha, e não o coloquemos a serviço de nossos interesses sectários. Por acaso Deus distingue entre pobres e ricos, entre negros e brancos? Guerra santa contra o espiritismo- querem alguns bispos católicos (Pinto e Freitas, 1955, p. 84).

Por vezes, os umbandistas recorriam ao discurso da laicidade para defenderem a umbanda. Eles também negaram a categoria de “baixo espiritismo”, afirmando que:

Por várias vezes, temos esclarecido nestas colunas, que não há “alto” nem “baixo” “espiritismo e que nesta distinção inepta encobre um mal velado desprezo pelos centros modestos. Vem agora o Bispo Auxiliar do Rio de Janeiro declarar que o “baixo espiritismo” é o das seitas africanas, pregando, pois, um raciocínio que a lei brasileira condena. Então só porque algumas seitas são de origem africana pertencem ao demônio? Não senhor Bispo, já passou o tempo em que os pobres escravos eram obrigados a colocar em lugar de honra os santos dos seus senhores, e a esconder debaixo do santuário a imagem dos seus orixás. A escravidão, senhor Bispo, foi um atentado à doutrina de Jesus Cristo. Mas do contato entre civilizações tão diferentes resultou o que em Sociologia, se denomina “processo de aculturação”, de onde proveio o sincretismo religioso que vemos por aí. Esse processo de aculturação ofereceu suas vantagens, pois o seu e o nosso Brasil é mundialmente conhecido como o país da “democracia racial”. Aqui, nesta terra abençoada pelo sangue e pelo sofrimento do negro escravo, não há e nem deve haver preconceito de raça, de cor, de religião. Somos todos iguais, perante a lei e perante a consciência. Neste país, senhor Bispo, não se pode falar em religião de branco e religião de negro. Por que, Senhor Bispo, neste Pindorama dos Tupis, quem é branco e quem é negro?” (Pinto e Freitas, 1955, p.84-85, grifo).

Portanto, Tancredo e Byron se defenderam da campanha movida pela igreja por meio da literatura doutrinária, onde denunciavam os da cúpula católica do Brasil e posicionaram a umbanda no campo religioso. Eles também recorreram ao direito de a umbanda ser vista como religião, prevista na Constituição de 1946, assim como denunciaram o racismo presente na fala de Dom Jaime.

Em outros livros dos umbandistas também encontramos presentes denúncias contra o Estado e sua repressão aos cultos afro-brasileiros, no livro “*Guia Ritual para organização de terreiros de umbanda*”, escrito junto a Byron de Freitas em 1968. Tancredo e Byron argumentaram que:

No período republicano, no entanto, sem religião oficial, os cultos de origem africana e ameríndia não foram tolerados, situação que se agravou durante a ditadura do Estado Novo. Então a polícia invadia, depredava, saqueava os terreiros onde se praticava culto afro-brasileiro. As prisões se sucediam, com afrontas, humilhações e pancadas, próprias de autoria de gente degenerada, de tal estofado eram os tais “agentes da autoridade”, autênticos marginais da pior espécie. Mas, em 1946, foi promulgada a nova Constituição dos Estados Unidos do Brasil, no Governo Eurico Dutra. Data daí uma completa transformação no panorama religioso de nossa Pátria (Pinto e Freitas, 1968, p.15).

Assim, um passado de perseguição foi denunciado na escrita dos umbandistas. E a Constituição de 1946, que seria a primeira do Primeiro democrático (1946-1964), representaria uma esperança para os umbandistas. Ademais, recorrendo a construção de uma legitimidade baseada na racionalização frente ao espaço público, os dois umbandistas negaram a categoria de “alto e baixo espiritismo”, utilizada tanto em categorias de acusação internas a umbanda e que levavam a questões jurídicas, uma vez que, o charlatanismo e o curandeirismo eram

considerados crimes, e as que religiões que eram enquadradas na categoria de “baixo espiritismo” ficavam englobadas nesta categoria (Montero, Sales e Teixeira., 2017).

Todavia, quando iam negociar com a esfera pública e precisavam responder a uma religião que ainda buscava deter o monopólio dos bens de salvação, isto é, a igreja católica, Tancredo e Byron negavam as categorias de acusação utilizadas por ela para se referir a umbanda, e apostavam numa narrativa que refletia sobre a história do Brasil para evocarem o direito de liberdade religiosa. Portanto, em seu discurso tentavam se aproximar de um conceito de religião estável e aceito pelo Estado (Leistner, 2014; Asad, 2010). A umbanda queria ser vista enquanto religião e gozar da proteção do Estado.

Ainda, quando abordam o sincretismo no processo de constituição da umbanda, Bahia (2023), argumenta que a leitura do sincretismo presente na obra dos umbandistas não é uma leitura colonialista de subserviência, mas influenciada pelo termo “aculturação”, usada por alguns sociológicos do período, portanto, algo construído no contato (Bahia, 2023, p.100).

Recorrendo a noção da “democracia racial”, tão cara a seu espaço de experiência, os dois umbandistas apresentam a luta dos negros enquanto escravizados e se questionam sobre o motivo do preconceito ainda sofrido pela umbanda por parte dos católicos. Para eles, a sociedade seria composta para além da cor, o próprio sincretismo seria complexo, não existindo religiões puras, sem processos de hibridização (Bahia, 2023, p.102).

Quanto ao contexto para a igreja, devemos lembrar que a década de 1950, é tida como o período da “destraditionalização religiosa” da sociedade brasileiro, no qual a igreja estava cada vez mais perdendo espaço e passou a lutar contra essa perda atacando as ditas religiões mediúnicas, que incluíam o kardecismo e a Umbanda (Camargo, 1973). Os umbandistas também criticaram o fato de que a igreja não deixaria de receber privilégios em uma república laica (Mariano, 2011). Pois, quando abordam a laicidade do Estado, afirmaram que

Não Senhor Bispo, raciocinemos: o catolicismo é a religião privilegiado, em uma República que não tem religião oficial. A Igreja Católica recebe dos cofres públicos, tanto quanto um ministério qualquer. E ninguém reclama, ninguém acha isso inconstitucional, tão grande é a simpatia que o povo dedica ao catolicismo, exatamente porque a Igreja Católica, desde a emancipação do Brasil, nunca se aventurou a perseguir outras religiões [...] A invés de guerra santa, de luta religiosa a Confederação Espírita Umbandista propõe um entendimento amplo e sincero entre todas as religiões que vivem no Brasil (Pinto e Freitas, 1955, p.85).

Desta forma, os dois líderes umbandistas apresentam sua posição na troca de acusações contra a igreja católica, quando abordam o tema da laicidade ambos discorreram sobre os privilégios que a Igreja Católica ainda possuía. Giumbelli (2008), procurou entender como se

deu a presença legitimada da igreja católica no espaço público, no caso brasileiro. Ainda, na concepção do autor é importante apresentar como os líderes do clero se empenharam em seguir tendo reconhecimento por parte do Estado, e da busca de manterem o catolicismo na constituição da nacionalidade (Giumbelli, 2008, p.81-82). Desta forma, a presença no espaço público do religioso estava diretamente relacionada a dispositivos estatais, e o catolicismo conseguiu se separar do Estado, mesmo sendo contra esta separação, mas mantendo certos privilégios.

De acordo com Bourdieu (2001), toda prática ou crença dominada tende a ser posta no lugar de profanadora, pois se constitui enquanto uma contestação ao monopólio da gestão do sagrado e da legitimidade dos detentores de tal monopólio. Assim, a sobrevivência da umbanda seria uma resistência frente ao catolicismo. Como vimos acima, por conta de a igreja querer perpetuar-se, ela tentou impedir a entrada de novas empresas de salvação no mercado religioso, buscando assim manter um monopólio total pelo controle do acesso aos meios de produção, reprodução e distribuição dos bens de salvação, assim como pelo controle dos sacerdotes e da burocratização (Bourdieu, 2001p. 58). A figura do profeta passa a contestar o monopólio da igreja, passando a acumular capital religioso através do carisma e de sua autoridade frente aos leigos (Bourdieu, 2001p. 59). O novo concorrente, que aqui apresentamos como a umbanda, também passou por um processo de racionalização e burocratização em sua entrada no espaço público com a criação de federações, órgãos jurídicos, jornais, alianças, livros doutrinários e projetos de doutrinação.

Ainda, segundo Bourdieu (2001), o profeta pretende criar e levar ao público, bens de salvação de um novo tipo que se contrapõem ao monopólio da Igreja, mas para isso “depende da aptidão de seu discurso e de sua prática para mobilizar os interesses religiosos, virtualmente heréticos de grupos ou classes determinados de leigos” (Bourdieu, 2001, p.60). Por outro lado, o poder do profeta no campo, depende de como este subverte a ordem simbólica vigente, para dessacralização do sagrado (o que é naturalizado) e para a sacralização do sacrilégio.

Desta forma, entendemos Tancredo como a figura do profeta de Bourdieu (2001), ao defender a umbanda contra os ataques da igreja, mesmo que de forma assimétrica, e ao propor uma umbanda africanizada que se apresenta no espaço público. Se pensamos em uma umbanda que até 1945 era fortemente perseguida pelo Estado, temos na década de 1950, uma religião que vai ocupar o espaço público e querer ser vista como religião (Brown, 1985). O líder popular por meio da lógica do carisma e de suas alianças conseguiu defender a umbanda junto a outros umbandistas, conforme vimos com o Colegiado, dos ataques realizados pela igreja em uma conjuntura de perda de força do catolicismo brasileiro. Assim, Tancredo da Silva Pinto ao

colocar em xeque o monopólio do clero por meio de suas críticas seria o agente religioso das situações de crise, onde visões de mundo entram em conflito, produzindo um processo de inovação, sendo o homem das situações atípicas (Bourdieu, 2001, p.75).

Ele estaria aproveitando um momento de crise do clero e perca de força frente ao estado para questionar e denunciar as perseguições católicas frente a umbanda e reivindicar pelo direito da umbanda em ser reconhecida como religião. Para isto, conforme veremos adiante, o líder umbandista chegou a defender por meio de uma estratégia de antiguidade da umbanda se comparada ao catolicismo, conforme veremos adiante, quando este escreveu a matéria *Conversando com Frei Boaventura*, no *O Semanário* em 1959 (Ortiz, 1991).

Bourdieu (2001), também apresenta as semelhanças e diferenças entre o profeta e o feiticeiro, pois embora ambos fazem uma oposição ao corpo de sacerdotes, como empresários independentes, mas que possuem trabalhos diferentes na divisão do trabalho religioso, pois enquanto o profeta quer fazer um legítimo exercício do poder religioso, o feiticeiro atende as demandas parciais e lança mão do discurso como se fosse uma técnica de cura ou de poder simbólico. Este pode alugar seus serviços em troca de remuneração material na relação especialistas religiosos e leigos (Bourdieu, 2001, p.60-61). Portanto, o feiticeiro exerce seus serviços e conta com a demanda de grupos que fornecem sua clientela (Bourdieu, 20001, p.67). Por vezes, a noção de feiticeiro funcionava enquanto uma categoria de acusação na imprensa umbandista, mas não podemos deixar de destacar que no campo afro a categoria também pode representar uma força simbólica, onde o feiticeiro usa seus conhecimentos para adquirir uma clientela que poderia ser da classe política, agregando assim capital religioso e cultural em suas redes de sociabilidade. Assim, líderes como Tancredo da Silva Pinto poderiam fazer um movimento pendular entre a lógica do profeta e do feiticeiro¹¹⁹ em seus projetos de legitimação da umbanda na esfera religiosa e jurídica. Tanto que muitos políticos da época eram seus clientes religiosos, conforme destacamos no capítulo dois desta tese.

Apesar de a igreja querer colocar os líderes umbandistas na posição de heréticos, criminosos e feiticeiros, acreditamos que estes estariam na prática interessados em fazer um uso legítimo do poder religioso em sua disputa de campo com o catolicismo (Bourdieu, 2001, p.61). Ao colocar em xeque as posições católicas e ao denunciar o catolicismo e seus arbítrios junto ao Estado, Tancredo estaria tentando colocar em questão as bases da instituição no Brasil,

¹¹⁹ Assim, como observado por Possidônio (2015), no Rio do XIX, os feiticeiros eram figuras temidas e respeitadas e procuradas por uma vasta clientela para a resolução de problemas simples ou complexos, tais como cura de males, resolução de questões amorosas, dentre outros, sendo os feiticeiros importantes na propagação dos diferentes feitiços (Possidônio, 2015, p.14).

demonstrando sua relação de proximidade junto a desejo de Estado que deveria ser laico e legitimar sua concepção de umbanda no campo religioso.

Não obstante, a umbanda em fins da década de 50, estar entre dois fogos cruzados, conforme vimos acima, ou seja, entre os ataques da igreja e da mídia conservadora (Negrão, 1996). Observamos que a umbanda já possuía uma forte capacidade de articulação e de defesa contra o clero, principalmente, no campo religioso do Rio de Janeiro. Nosso argumento pode ser constatado a partir da criação das federações de umbanda, das tentativas de unificação, conforme ocorreu com o *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*, em 1956, e com a posterior entrada da religião para a política, conforme vimos acima.

Byron e Tancredo posicionam a umbanda no campo religioso e em seu discurso a favor da liberdade religiosa para ela e do seu direito em ser reconhecida como religião. Assim, os dois apresentam a necessidade de liberdade religiosa no Brasil. Eles queriam que a sua concepção de umbanda tivesse tão somente o direito de existir e que parasse de ser perseguida pelo catolicismo.

Em seu discurso, eles se valeram de uma narrativa que diferencia a umbanda do catolicismo e do kardecismo, além de ser a umbanda uma religião mais antiga que ambas as doutrinas. Portanto, o catolicismo e nem o kardecismo teriam o direito de persegui-la.

Em sua narrativa, os líderes umbandistas não nomeiam diretamente o Bispo, talvez por questões jurídicas. Mas acreditamos que estavam criticando, principalmente a figura de Jayme Câmara, na época bispo do Rio e que dirigia suas críticas a umbanda por meio da coluna “*A voz do Pastor*”, publicada no *Jornal do Brasil* (Bahia, 2023).

A crítica de Jaime Câmara a umbanda era tão forte, que em fins da década de 1950, a coluna também seria publicada no jornal *O Dia*, onde Tancredo e Byron possuíam uma coluna semanal. Todavia, não foram somente Tancredo e Byron que resistiram as ofensivas da Igreja Católica no campo religioso umbandista. E, é justamente essa questão que veremos no próximo item, isto é, como outros umbandistas se defenderam dos discursos católicos.

3.3 O Jornal de Umbanda e O Semanário e suas respostas a Boaventura Kloppenburg e a Dom Jaime Câmara

Como no segundo capítulo desta tese, abordamos a entrada da umbanda para a imprensa ao longo da década de 1950. No presente subcapítulo, iremos analisar as respostas de

intelectuais umbandistas, para além de Tancredo e Byron, a campanha anti-espiritismo, no Rio de Janeiro. Pois, a grande questão do campo umbandista carioca foi que nele os umbandistas conseguiram responder o clero durante os anos da campanha (Sampaio, 2007).

A presença pública da umbanda na imprensa permitiu a esses atores sociais construírem e realizarem essas respostas e críticas a igreja na disputa do campo religioso, mesmo que em uma posição inferior se comparada ao catolicismo que era a religião majoritária e possuía mais recursos no campo da comunicação.

Acreditamos que esse é o principal ponto a ser discutido nesta tese, ou seja, como a umbanda conseguiu construir caminhos, e responder a igreja católica durante os anos da *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita*, pois se na década de 1930, temos uma umbanda que não é reconhecida como religião, e sim como “baixo espiritismo”, sendo perseguida com o apoio do Estado. Na década de 1950, temos o processo de burocratização da religião e de disputas internas e externas, temos também uma religião que se estruturou no campo religioso carioca e que tinha seus rituais ganhando as ruas a partir de 1940 até conseguirem se institucionalizar. Apesar de ser somente reconhecida de fato enquanto religião em 1988, apesar de constar no censo de 1964 como religião e de que por meio da lei 12.644/2012, o dia 15 de novembro ser elevado a Dia Nacional da Umbanda, fortalecendo a construção de um “mito de origem” dela em torno de Zélio de Moraes (Negrão, 1996; Bahia, 2023; Isaia, 2015; Montero, Sales e Teixeira, 2017).

Em 1956, temos a entrada da umbanda para a política e a união desta contra a igreja por meio do *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*, que chegou a reunir federações que antes eram rivais, como a UEUB e CEU. Sabemos que existe uma desigualdade de poder e uma assimetria das fontes, visto o papel da igreja católica e seu capital no campo religioso brasileiro, mas acreditamos que o Período Democrático (1946-1964) permitiu uma maior pluralidade de ideias que se mostraram presentes no campo da imprensa. Com isso, os intelectuais umbandistas responderam a Kloppenburg, a Dom Jaime e a campanha adotando diferentes estratégias no campo da imprensa. Temos assim, no Rio uma resposta produzida na imprensa contra a igreja católica. Todavia, em nossa concepção a entrada para a imprensa a partir de 1950, foi fundamental para que este processo acontecesse no campo religioso carioca.

Como fonte, para analisarmos os discursos desses autores umbandistas, utilizaremos os seguintes jornais: *Jornal de Umbanda* e *O Semanário*. Do *Jornal de Umbanda*, analisaremos as seguintes matérias: “*O que os outros Dizem de Nós*”, escrita por Lourenço Velho; “*A Umbanda em face da Igreja*”, escrita por Celso Rocha, em abril de 1955.

Iniciamos com o *Jornal de Umbanda*, periódico da UEUB, defensora do modelo de umbanda baseado no branqueamento (Brown, 1985). A primeira matéria do mesmo contra a igreja foi escrita em 1954 com Lourenço Velho, que discutimos no capítulo dois. As respostas dos umbandistas começaram a aparecer em 1954, momento no qual o frei Kloppenburg começou também a escrever sobre a umbanda de forma individualizada. Todavia, em 1955 temos outra coluna escrita por Celso Rocha e com título *A Umbanda em face da Igreja*”, publicada em abril de 1955. A coluna é basicamente uma resposta ao livro “*Posição Católica Perante a Umbanda*”, escrito por frei Kloppenburg durante os anos da campanha no qual ele procurava demonizar e tornar a umbanda uma “heresia”. Celso Rocha, respondeu ao frei da seguinte forma:

Logo de início, Frei Boaventura analisa a divergência entre os diversos autores de obras ditas umbandistas, bem como a diversidade de organizações, valendo-se, porém dos próprios umbandistas para assinalar tal divergência e por conseguinte, que a Umbanda é algo desorganizado e como tal, sem base, sem qualquer fundamento religioso. **Procurar discutir com o S. Ex. o Frei Boaventura?! Em nosso entender, Religião é algo que não se discute, vive-se, sente-se no coração esse divino desejo de servir, servir ao próximo, para poder servir a Oxalá. Frei Boaventura a, no entanto pensa de modo diferente** (Jornal de Umbanda, abril de 1955, p.2)

Por meio da matéria conseguimos observar que os umbandistas estavam cientes dos escritos de Boaventura contra a umbanda, e observavam a sua posição intolerante contra a religião. A matéria demonstra como a imprensa passou a ser um espaço para a umbanda responder a igreja no espaço público.

Assim, em 1955, temos a matéria “*O milagre de Iemanjá*”, escrita por José Alvarez Pessoa em fevereiro daquele ano. Segundo a matéria:

A maldade de um grupo de católicos romanos, chefiado pelo Cardeal Câmara havia determinado em conciliábulo secreto dar um golpe no culto de Iemanjá, que se celebra todos os anos no Rio de Janeiro e que, transporte mesmo os seus limites, já se propagou por quase todo o país. **Isto ocorreu nos fins do ano passado, quando-quebrando a tradição da Igreja de Roma que sempre realizou suas procissões durante a tarde, resolveram as eminências brasileiras realizar no dia 31 de dezembro, à meia-noite, na passagem do ano velho para o novo, uma pomposa procissão de 300 barcos vindos de Niterói e de mil figuras com archotes, farandulas e etc, no aterro da Esplanada do Castelo, na entrada da cidade, onde teria lugar uma missa campal** (Jornal de Umbanda, Fevereiro de 1955, p.1, grifo nosso).

Portanto, neste evento vemos o clero católico valendo de sua força temporal junto política para ocupar o espaço público num dia e num horário em que os umbandistas, e outros

agentes do campo afro comemoram a festa de Iemanjá (Bahia, 2023). Só que a história não parava por aí, pois de acordo com a matéria:

Mas, ocultamente o objetivo era bem outro. Acabar, por meio da ostensiva e pomposa festa, com o ritual simples e doce de Iemanjá, que o povo do Rio de Janeiro consagrou realizada todos os anos nas praias da cidade Maravilhosa, exatamente à meia-noite do dia 31 de dezembro. Isto era cochichado intramuros entre as eminências purpuradas da Igreja, que se imagina dona das almas brasileiras. Os umbandistas, que se constam aos milhares nesta cidade de Iemanjá, imediatamente ao ser anunciada a ostensiva festa, compreenderam todo o alcance da manobra política e fingindo não entender bem o que pretendiam os bispos e padres católicos, também intramuros e em surdina uniram-se em corrente pedindo a doce Iemanjá que não permitisse a vitória dos que se julgam mais fortes. (...) E AS ÁGUAS COMEÇARAM A ROLAR. Dois dias numa semana três, quatro em outra e assim, por diante, até no dia 29 de dezembro TRANSFORMANDO O ATERRO NUM ALUCINANTE TREMEDAL, que punha em risco as preciosas vidas dos que o desafiassem, os rádios da cidade maravilhosa anunciaram que o Cardeal Câmara, não podendo realizar a sua festa a transferia para o dia 29 de janeiro. O milagre havia se dado e para completa-lo “mamãe”, como nós umbandistas carinhosamente chamamos a doce Iemanjá clareou os céus, fez parar as chuvas e proporcionou a mais linda e fresca noite de 31 de dezembro para receber a devoção dos seus milhares de adeptos e as oferendas humildes e simples que são feitas no mar (Jornal de Umbanda, fevereiro de 1955, p.1, grifo nosso).

Portanto, nesta coluna vemos a lógica do carisma e o poder do feitiço propagado por alguns umbandistas em suas respostas frente à igreja. Devemos lembrar que a umbanda se estabelecia a partir de uma lógica pautada no carisma e na racionalidade, principalmente no espaço público (Leistner, 2014, p.130). Todavia, nesta matéria vemos também a lógica do carisma e do poder do feitiço acionada na guerra de orixás, pois os umbandistas acionam a iemanjá para defendê-los frente à igreja, visto que eles estavam se defendendo de uma demanda levado a cabo pelos católicos no espaço público.

A acusação contra a igreja demarca uma fronteira entre o cardeal e a umbanda, pois se a igreja possui um poder temporal para ocupar o espaço público, os umbandistas têm Iemanjá em sua defesa na lógica da disputa de campo (Maggie, 2001, p.122-123).

Portanto, os umbandistas por meio do carisma procuram demonstrar a força de Iemanjá frente aos discursos e práticas intolerantes do catolicismo na luta pelo espaço público. Outra estratégia de atuação de alguns intelectuais umbandistas era denunciar a imprensa conservadora e a classificar como “*papalina*” (Bahia, 2023). Isto ocorreu na coluna “*O que os Outros Dizem de Nós*”, de fevereiro 1955. Nela Lourenço Velho criticou alguns jornais da época tais como o “*Globo, Diário da Noite, Última Hora, Diário Carioca, O mundo.*” Velho acusou o *Jornal do Brasil* de ser “*órgão papalino*”, que teria passado a promover uma campanha contra o

espiritismo. Isto é, o umbandista estava, muito provavelmente, se referindo a coluna *A Voz do Pastor* que era publicado naquele periódico.

Lourenço também denunciou algumas manchetes sensacionalistas que estereotipavam a umbanda, tal como a presente no jornal *O Dia*. Todavia, quando falou do respectivo jornal, Lourenço pontuou que:

O Dia publica aos domingos uma colaboração da Confederação Espírita Umbandista sobre “Candomblé”, mas isso não impede de cuidar de seus interesses sensacionistas. Assim, lemos na primeira página que um indivíduo “possuído pelo caboclo tranca Rua quis matar a mulher e os filhos” (Jornal de Umbanda, fevereiro de 1955, p.1)

Assim, o jornalista criticou a contradição entre um jornal que escreve sobre temas ligados as religiões afro-brasileiras com a presença do Tata Tancredo, mas não tinha repórteres capazes de diferenciar um caboclo de um exu tranca rua, demonstrando o desconhecimento da cosmologia religiosa, o sensacionalismo e o preconceito que pairavam sobre a umbanda na imprensa de grande circulação, que chegava a apoiar a igreja, assim como em São Paulo (Negrao, 1996).

Em 1957, por sua vez, os umbandistas ainda no *Jornal de Umbanda* responderam a matéria de Dom Jaime sobre o culto de Iemanjá e a sua relação com a embriaguez infantil, publicada na coluna *A Voz do Pastor*, que analisamos no primeiro subcapítulo deste capítulo. A matéria da umbanda tem como título: “*Um protesto ecoa em toda a umbanda*”. Em um primeiro momento, o autor iniciou a matéria agradecendo ao *O Semanário* e suas posições frente a umbanda, além de um militar, intitulado capitão Pessoa, que era líder da Tenda Espírita São Jeronimo. Todavia, o objetivo principal da matéria e responder ao bispo e seus ataques contra a umbanda (Jornal de Umbanda, fevereiro-março, de 1957, p.3). Assim, o capitão José Alvarez Pessoa teria respondido Dom Jaime com uma carta, que foi publicada na matéria, ela dizia que:

Tenho em minhas mãos o recorte do de “O Jornal”, de 5 do corrente que transcreve a alocução do Cardeal Jaime Câmara, no programa “A voz do Pastor”, na qual este padre da Igreja Católica “adverte às autoridades policiais do Rio de Janeiro, a que chama de “displícites e inoperantes”, contra o culto que nós, Umbandistas, prestamos nas praias à divina Iemanjá, na noite de 31 de dezembro, que lhe é tradicionalmente consagrada, e **incita-as ao desrespeito à Constituição que garante liberdade de culto** (Jornal de Umbanda, Fevereiro-Março, 1957, p.3).

Logo, podemos observar a luta pela liberdade de culto e por um Estado laico empreendida por Pessoa, que se valeu do código burocrático para responder ao bispo e defender a umbanda. Ainda segundo ele, na matéria:

Diz o Cardeal Câmara: “Testemunhas oculares nos afirmaram que o tal “culto” a Iemanjá provocou muita embriaguez. Até meninas de 12 anos tomaram parte em grupos que passavam copos de cachaça de boca em boca, além de, com tão pouca idade, fumarem grandes charutos que as deixavam tontas. Que em tais condições caíssem em transe quem admiram” **O trecho demonstra: 1º) absoluta ignorância do ritual umbandista nas festas de Iemanjá e, portanto, falsidade do informante; 2º) uma perspicácia fora do comum além d má fé do observador do Cardeal Câmara que taxativamente declarou que as meninas que tomaram parte nos festejos tinham 12 anos. Que precisão! Quanto ao primeiro ponto, no ritual de Umbanda, quando se festeja Iemanjá que para nós representa energia divina, só se usa água do mar (que ninguém bebe) e champanhe que se derrama em homenagem a divindade. Não há bebidas, nem comidas, nas festas de Iemanjá Cardeal Câmara e o seu informante não tem a mínima capacidade de observação ou é de uma má fé total. Segundo nas sessões de Umbanda, não é permitida a entrada de menores. Se algumas meninas de 12 anos compareceram às praias na noite de 31 de dezembro, os Umbandistas nada têm a ver com isso, sendo responsáveis apenas os pais das referidas menores. Essas meninas fumavam grandes charutos, ficavam tontas e caíam em transe, diz o Cardeal. Esta declaração faz rir qualquer umbandista. Nenhum médium em Umbanda e entre eles não há menores de 18 anos, fuma antes de cari em transe. Só quando se entra em transe é que se fuma em Umbanda (Jornal de Umbanda, Fevereiro-Março, 1957, p.3.)**

Portanto, a estratégia utilizada pelo umbandista para negar as acusações e a intolerância foi a própria explicação do culto a Iemanjá na imprensa, procurando assim desmitificar a matéria publicada pelo cardeal contra a umbanda, principalmente a suposta embriaguez de em menores de idade, que o bispo utilizou em seu ataque. Ainda, na matéria, Pessoa voltou a abordar o chamado “milagre de Iemanjá” e denunciou a tentativa promovida pelo clero de retirar os umbandistas do espaço público. Segundo ele:

Reconheço Cardeal Câmara, que há motivo que deve ser dolorido para tanto despeito. Pela terceira vez em 3 anos seguidos, os padres da Igreja de Roma tentaram esmear o brilho dos festejos de Iemanjá na noite de 31 de dezembro procurando, por meio de uma invocação provocatória e desleal, realizar missas e procissões à mesma hora em que realizamos o nosso tradicional ritual. Não é tradição da Igreja Católica, nem nunca foi o Cardeal Câmara não poderá provar em contrário rezar missas e fazer procissões na noite de 31 de dezembro. Para castigo do Cardeal e por milagre de Iemanjá, as missas e procissões tentadas três vezes, nesses últimos três anos, não tiveram o mínimo de êxito do domínio público (Jornal de Umbanda, fevereiro-março, 1957, p.3.).

Portanto, recorrendo a lógica do carisma, os umbandistas denunciaram a perseguição pública que era movida contra a umbanda. A igreja queria manter seu monopólio religioso frente ao crescimento da umbanda no espaço público, principalmente por conta das federações de umbanda. José Alvares Pessoa chegou a afirmar “não procure por qualquer meio cardeal Câmara ascender uma luta religiosa no Brasil. O senhor e os seus subordinados só terão a perder com isso. Não é nenhuma novidade que a Igreja de Roma perde terreno, dia a dia” (Jornal de Umbanda, fevereiro-março, 1957, p.3.).

Assim como Tancredo e Byron em 1955, ele utilizou a noção de “luta religiosa” movida pelo clero contra a umbanda, durante os anos da campanha anti-espiritismo. Portanto, na matéria o autor apontou as palavras do bispo na Coluna a *Voz do pastor*, não iriam de forma alguma desmoralizar a umbanda. “As suas palavras que não têm mais eco, talvez teriam há 40 anos atrás” (Jornal de Umbanda, fevereiro-março, 1955, p.3). Segundo Pessoa o povo recorria a umbanda, incluindo católicos, em busca de auxílio e na umbanda estes eram bem recebidos. Portanto, ele recorreu a questão da dupla filiação religiosa que tanto incomodava o discurso católica e os articuladores da campanha. Além disso, assim como Camargo (1973), o autor da coluna observou que o catolicismo vinha perdendo fiéis no Brasil. Por fim, Pessoa argumenta que:

O povo cardeal Câmara- e por povo quero dizer o granfino e a “gentinha” de que o senhor fala- está sofrendo e todo aquele que sofre procura o lugar onde sabe que receberá o alívio e conforto: A Igreja Católica-que é essencialmente política e de espiritual só tem a fama- não conforta e nem dá alívio a ninguém. É tirânica, ávida de poder, temporal, avarenta, acumuladora de tesouros que não reparte com os pobres. Não segue há muitos séculos, os ensinamentos do Cristo, tão doce, tão humilde, com os seus pés descalços e a sua roupa de pano grosseiro. (...) Esta é a advertência que desejei fazer-lhe e que lhe faço, Cardeal Câmara pedindo ao doce Nazareno, a quem tanto amo, que faça descer a sua paz sobre o seu espírito conturbado (Jornal de Umbanda, fevereiro-março, 1957, p.3.).

Portanto, o presidente da Tenda Espírita São Jeronimo utilizou a categoria de “tirânica” e “ávida de poder” para se referir a Roma, que ao seu ver teria uma forte oposição a Jesus Cristo, que teria mais respeito na umbanda, do que a sua própria igreja. Destarte, a umbanda estava se posicionando, mesmo que numa posição não simétrica em relação a igreja no espaço público, no campo umbandista carioca. Portanto, a umbanda já possuía certo espaço e força no campo religioso brasileiro em suas negociações com agentes externos a esse campo, como membros do clero.

Outro período que foi crítico a *Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita* e dirigiu críticas tanto a Kloppenburg como a Dom Jaime foi O *Semanário*. Entre as matérias publicadas no jornal que iremos analisar estão: *O cardeal Declarou Guerra a Iemanjá*. Ela foi publicada na semana 17 a 24 de janeiro, de 1957. “*Frade E Embusteiro*”, publicada por Ronaldo Almeida, jornalista umbandista, na semana de 15 a 21 de janeiro, de 1958. “*Espiritualistas em Grande Concentração*”, escrita por Olívio Novaes, publicada na semana de 4 a 10 de julho, de 1959. E, por fim, *Conversando com Frei Boaventura*, redigida por Tancredo da Silva Pinto e publicada em 1959, no *Semanário*.

O jornal *O Semanário* foi criado por Osvaldo Costa, no Rio de Janeiro em 5 de abril de 1956, sendo classificado como um periódico de formato standard, ou seja, caracterizado pela publicação de artigos opinativos e reportagens amplas nas áreas de política social e economia (Brasil, 2015). Ele era um jornal favorável politicamente a Frente Parlamentar Nacionalista, ou seja, uma corrente nacionalista de esquerda. O jornal, assim como o *Jornal de Umbanda*, não chegou a ser um jornal da grande imprensa, como *O Dia* e o *Jornal do Brasil*, mas foi importante para a imprensa carioca e para os umbandistas (Sodré, 1977). Segundo Brasil (2015)

Tendo Joel Silveira como diretor substituto e contando com nomes de destaque em sua redação, como Nelson Werneck Sodré, Barbosa Lima Sobrinho, Edmar Morel, Osni Duarte Pereira, Gondim da Fonseca, Luciano Martins, Anderson Mascarenhas, Josué de Castro, Sérgio Magalhães, Francisco Julião, Plínio de Abreu Ramos, entre outros, *O Semanário* acabou sendo fechado em abril de 1964, com o golpe civil-militar; sua última edição, de nº 376, correspondente ao período entre 19 de março e 1º de abril, noticiava logo abaixo do cabeçalho: “‘Gorilas’, em pânico, querem depor o presidente (Brasil, 2015).¹²⁰

O jornal era semanal, tendo o valor CR\$ 30,00 para o Rio e Brasília. Seu diretor era Oswaldo Costa¹²¹ e Joel Silveira¹²². Ele variava entre 8 até 12 páginas. A publicação do *Semanário* dava-se em semanas e não dias. O periódico contava com colunas espíritas e umbandistas, tais como a coluna “*Nos domínios do Espiritismo*”, (Figura 18), escrita por Olívio Novaes e a coluna “*Movimento Espiritualista Brasileira*”, de direção de José Alvarez Pessoa.

¹²⁰ Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/artigos/o-semanario-um-jornal-que-vale-por-um-livro/>. Consultado em: 16/07/2024.

¹²¹ Segundo Brasil (2010), ele nasceu no Pará em 1900 e participou de vários jornais. Foi cassado pelo golpe civil militar de 1964. Falecendo em 1967 (Brasil, 2010, p. 9).

¹²² Nascido em Aracajú em 1918, ele veio para o Rio em 1918, crítico ao Estado Novo. Chegou a ocupar o cargo de direito no serviço de documentação do Ministério do Trabalho entre 1954 e 1964. Deixou *O Semanário* em 1957. Faleceu em 2007 no Rio de Janeiro (Brasil, 2010, p. 9).

Figura 18 - Colunas espíritas e umbandistas



Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional¹²³

Todavia, o nosso interesse no período está justamente em observar os escritos dos intelectuais umbandistas contra a campanha anti-espiritismo. Portanto, foi publicada em 1957, a seguinte matéria: “*O cardeal Declarou Guerra a Iemanjá*”. Ela foi publicada na semana 17 a 24 de janeiro de 1957 e possuía relação com o chamado *Golpe de Iemanjá*, do jornal de umbanda. Na capa do jornal, já vinha estampada a seguinte mensagem: “UMBANDA RESPONDE AO CARDEAL” (Figura 19).

Figura 19 - Umbanda responde ao cardeal



Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional¹²⁴

A matéria que não tinha autor fazia as seguintes afirmações:

¹²³ Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Consultado em: 23/02/2023.

¹²⁴ Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Consultado em: 23/02/2023.

Os adeptos da Umbanda celebram a entrada do ano novo, realizando nas praias do Rio de Janeiro, homenagens a Yemanjá, que naquele culto religioso simboliza a Energia Eterna. Fazem-no de longa data. No tempo da ditadura, a fim de evitar perseguições policiais que se desencadeavam contra eles procuravam sítios remotos do litoral carioca, para as manifestações de sua fé. Com o restabelecimento da legalidade democrática e escudados com justa razão no princípio constitucional que estabelece e garante em toda sua plenitude, a liberdade de cultos, passaram a fazê-los livres de constrangimento nos locais de acesso mais fácil aos fiéis. **Assim, de Ramos ao Leblon- como, do outro lado, da baía, na faixa litorânea de Niterói- as praias enxameiam na noite de 31 de dezembro, de velas acessas pelos umbandistas em honra daquela que para eles simboliza as fontes da própria vida universal. Multidões de adeptos conforme registramos em nosso número no dia 3, afluem as areias do Flamengo, Copacabana, de Ipanema, no Leblon, lançado ao mar oferendas a Yemanjá, geralmente flores** (O Semanário, semana de 17 a 24 de janeiro, de 1957)

Todavia, após abordar os anos de repressão e o fim da mesma que movida pelo Estado Novo (1937-1945), e após abordarem a ocupação das praias de forma ordeira pelos umbandistas, o jornalista denunciou os ataques movidos pelo clero contra a umbanda, onde segundo ele

A alta hierarquia eclesiástica não o vê, entretanto com bons olhos. A princípio, limitou-se fazer procissões e desfilar pelas praias da Zona Sul à mesma hora em que se celebrava o culto da deusa, e atrair a população católica para as missas à meia noite no Arpoador. Agora, porém, ou porque a festividade umbandista se tenha tornado um centro de interesse maior para o carioca- e para isso, talvez, influa o sincretismo religioso que caracteriza nossa gente- ou porque os métodos pacíficos de persuasão não tenham obtido resultado a alta hierarquia eclesiástica passou da guerra fria a guerra “tout court” contra Yemanjá. **No programa “A voz do pastor”, o cardeal dom Jaime Câmara proferiu violento apóstrofe contra Umbanda, pedindo às autoridades contra esta uma “ação policial” “preventiva ou repressiva”, que se “bem orientada”, disse ele “deve ser aplaudida”. Somos um jornal do povo. Como tal, não temos “pati-pris” religioso, respeitamos todas as religiões, todos os credos, todos os cultos, mesmo porque sem liberdade de cultos não há, nem pode haver democracia** (O Semanário, semana de 17 a 24 de Janeiro, de 1957).

Sendo assim, o jornalista denunciou os ataques do cardeal contra a presença da umbanda no espaço público. Depois disso, ele reproduziu a carta de José Alvarez Pessoa a Dom Jaime, que foi publicada no *jornal de Umbanda* no mesmo ano. Portanto, os dois periódicos possuíam certa relação principalmente nas críticas dos umbandistas ao clero (Figura 20).

Assim, os líderes umbandistas se aproveitaram do espaço da imprensa e se uniram para se defender dos ataques da igreja. Observamos também que não só o frei Kloppenburg era criticado, mas também a figura de Jaime Câmara.

Figura 20 - O Cardeal Declarou Guerra a Iemanjá

O SEMANÁRIO • ANO II — NÚMERO 47 • PAGINA 11

O Cardeal Declarou Guerra a Iemanjá

Protesto de Umbanda Contra as Palavras de Dom Jaime no Programa "A Voz do Pastor"

O Cardeal Jaime Câmara, em entrevista ao programa "A Voz do Pastor", declarou guerra a Iemanjá, dizendo que a entidade é uma "falsa deusa" e que os seus seguidores são "falsos crentes". A declaração foi feita durante uma transmissão de rádio, em 15 de janeiro de 1958, e causou grande repercussão na imprensa e entre os seguidores da Umbanda.

A declaração do Cardeal foi feita durante uma transmissão de rádio, em 15 de janeiro de 1958, e causou grande repercussão na imprensa e entre os seguidores da Umbanda. O Cardeal afirmou que a Umbanda é uma "religião de origem africana" e que os seus seguidores são "falsos crentes". Ele também afirmou que a Iemanjá é uma "falsa deusa" e que os seus seguidores são "falsos crentes".

A declaração do Cardeal foi feita durante uma transmissão de rádio, em 15 de janeiro de 1958, e causou grande repercussão na imprensa e entre os seguidores da Umbanda. O Cardeal afirmou que a Umbanda é uma "religião de origem africana" e que os seus seguidores são "falsos crentes". Ele também afirmou que a Iemanjá é uma "falsa deusa" e que os seus seguidores são "falsos crentes".

No Atlântico a Caminho do Egito o Batalhão Suez

A tripulação do Brasil Suez, no porto de São Paulo, aguarda o envio de suprimentos para o Egito. O batalhão Suez, que está sendo enviado ao Egito, é composto por soldados brasileiros e egípcios. O batalhão Suez é uma unidade militar que está sendo enviada ao Egito para ajudar no combate ao terrorismo.

A tripulação do Brasil Suez, no porto de São Paulo, aguarda o envio de suprimentos para o Egito. O batalhão Suez, que está sendo enviado ao Egito, é composto por soldados brasileiros e egípcios. O batalhão Suez é uma unidade militar que está sendo enviada ao Egito para ajudar no combate ao terrorismo.

IEMANJÁ

A alta hierarquia católica não se dá por satisfeita com a declaração do Cardeal Jaime Câmara, no programa "A Voz do Pastor", na qual este padre da Igreja Católica "adverte" as autoridades públicas de São Paulo, a quem chama de "disseminadores de mentes", contra o culto que, segundo ele, é praticado em Iemanjá, na baía de Guanabara, no Rio de Janeiro.

A alta hierarquia católica não se dá por satisfeita com a declaração do Cardeal Jaime Câmara, no programa "A Voz do Pastor", na qual este padre da Igreja Católica "adverte" as autoridades públicas de São Paulo, a quem chama de "disseminadores de mentes", contra o culto que, segundo ele, é praticado em Iemanjá, na baía de Guanabara, no Rio de Janeiro.

CARTA ABERTA AO CARDEAL JAIME CAMARA

Cardeal Jaime Câmara, em entrevista ao programa "A Voz do Pastor", declarou guerra a Iemanjá, dizendo que a entidade é uma "falsa deusa" e que os seus seguidores são "falsos crentes". A declaração foi feita durante uma transmissão de rádio, em 15 de janeiro de 1958, e causou grande repercussão na imprensa e entre os seguidores da Umbanda.

Cardeal Jaime Câmara, em entrevista ao programa "A Voz do Pastor", declarou guerra a Iemanjá, dizendo que a entidade é uma "falsa deusa" e que os seus seguidores são "falsos crentes". A declaração foi feita durante uma transmissão de rádio, em 15 de janeiro de 1958, e causou grande repercussão na imprensa e entre os seguidores da Umbanda.

Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional¹²⁵

Outra matéria publicada foi “*Frade E Embusteiro*”, escrita por Ronaldo Almeida, jornalista umbandista, na semana de 15 a 21 de janeiro de 1958. A notícia inicia com as críticas do umbandista a campanha. Segundo ele:

De quando em vez Igreja Católica Apostólica Romana desencadeia a sua campanha contra o espiritismo, especialmente contra a Umbanda, o que aliás como toda boa árvore que dá bons frutos, recebe suas pedradas sem, no entanto, sentir abalar a sua raiz, a sua base. Seria preferível - dado o insucesso dessas ações anti-cristãs e intolerantes de nossos adversários (O Semanário, semana de 15 a 21 de janeiro, de 1958)

¹²⁵ Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Consultado em: 23/02/2023.

Após apresentar a igreja como uma instituição intolerante no campo da religião e de afirmar que a instituição não possuía o mesmo poder dos tempos inquisitoriais, o umbandista passou a tecer críticas a Kloppenburg, segundo ele:

Cabe aqui um veemente protesto em nome da sociedade fluminense, a quem Frei Boaventura quis passar um atestado de burrice, confundido magnetismo animal com fenômeno mediúnico-física com metafísica- hipnose com estado de transe. Não senhor, Frei Boaventura, aquela assistência que compareceu ao Estádio- se lhe fosse permitido apartear V.S- tenho certeza que lhe arrancaria a máscara e lhe deixaria em situação bem difícil perante os demais espectadores. (...) Os padres e frades de todas as ordens religiosas existentes devem se sentir envergonhados ao verem envergando os parâmetros sacerdotais um exímio palhaço de circo, que melhor ficaria se usasse para completar a sua farsa, a maquiagem característica dos clowns e se desfizesse logo de suas batinas (O Semanário, semana de 15 a 21 de janeiro, de 1958).

A crítica do umbandista se deu em relação a palestra que Boaventura fez contra o transe mediúnico. No capítulo 1, analisamos a presente matéria com o título: “*Padre Feiticeiro*”, na revista *o Cruzeiro*, que foi publicada em 6 de abril. O autor da matéria era o jornalista Arlindo Silva. Nessa matéria, o Frei buscou explicar por meio do discurso da medicina e da parapsicologia, o fenômeno da possessão por meio do hipnotismo. Na matéria Ronaldo argumentou que o Frei confundia hipnose com possessão.

Devemos lembrar que a questão do transe mediúnico sempre incomodou católicos, médicos e juristas brasileiras, principalmente no debate sobre liberdade religiosa, pois a ordem médica-científica foi chamada a descrever e explicar os sucessivos quadros de possessão, explicando seus riscos à saúde pública (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.427). Segundo as autoras, “o transe já fora bastante tratado pelas teorias psiquiátricas e psicológicas europeias, que o tinham como fenômeno biopatológico de alteração da consciência a ser tratado no campo do hipnotismo (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.427). Todavia, a ciência europeia precisou se adaptar ao contexto brasileiro, o que foi estudado por antropólogos, médicos, juristas e psicólogos. Sendo assim, no Brasil daquela época era mais fácil aceitar a “mediunidade” espírita kardecista, do que os cultos afro que foram diretamente remetidos ao repertório cristão e demonizados, tendo que ser controlados pela ordem pública (Montero, Sales e Teixeira, 2017, p.427).

Giumbelli (1997), demonstrou como as práticas mediúnicas ficaram entre o crime (jurídico) e a doença (medicina), durante o fim do XIX e início XX. O autor observou que no espaço de tempo que vigorou o código penal de 1890, as duas novas constituições federais, ou seja, de 1934 e 1937, colocaram a questão da “liberdade religiosa” como ambígua, pois era composta por “liberdade de consciência, crença e culto religioso” e estava diretamente regulada

pela ordem pública e os bons costumes, sem denominar quem deveria arbitrá-las. No campo da liberdade profissional, se impunha restrições que pediam a “capacidade técnica”, consagrada em outras leis (Giumbelli, 1997, p.195).

A medicina teria elaborado um discurso específico sobre o espiritismo que se baseava nas psicopatologias ligadas à alienação mental, os representantes do direito incorporaram esta definição de forma diferenciada e difusa. Nem mesmo nos anos de 1940, a influência da medicina sobre os juristas em assuntos ligados ao espiritismo teria mudado. Além disso, os médicos conseguiram manter como hegemônica, entre o meio jurídico, a ideia de que era necessário defender a população da ação dos “charlatães” (Giumbelli, 1997, p.210-211).

Todavia, a realidade pode ser mais complexa, pois Contis (1973) ao analisar o caso da pomba gira numa denuncia policial demonstrou como a possessão pode adquirir diferentes significados. A autora observou que médicos, juristas, policiais e sociedade, por vezes, se preocupam mais com discussões em torno das possessões espirituais do que com a denúncia de um crime, por exemplo. Sendo a possessão para ela um modelo cultural, ou seja, um código no qual a sociedade pensa questões importantes do seu cotidiano (Contins, 1973, p139). Assim, o transe pode ser entendido como simples mistificação para alguns ou como realidade calcada no duplo ou na “coprensença” entre médiuns e espíritos para outros. Portanto, a possessão das religiões mediúnicas possui uma infinidade de significados, dependendo do autor que a mobiliza (Contins, 1973, pp.101-115) Essas discussões contribuem para entendermos como a liberdade religiosa no Brasil possui diferentes contextos históricos e diferentes discussões. No caso das religiões afro-brasileiras, como a umbanda no período democrático os umbandistas do Rio conseguiram ocupar a imprensa de ampla circulação e responder ao clero católico.

A especificidade do jornal *O Semanário* está justamente em reunir críticas de umbandistas e espíritas kardecistas a campanha. Um exemplo é a matéria “*Espiritualistas em Grande Concentração*”, escrita por Olívio Novaes, publicada na semana de 4 a 10 de julho, de 1959.

A matéria abordou a união entre umbandistas, maçons budistas e espíritas, chamados de “espiritualistas” contra o frei Kloppenburg. Devemos lembrar que a campanha atacava todos os credos não católicos (Azzi, 2008).

Segundo a notícia cerca de 3.000 pessoas teriam se reunido no centro espírita “Caminheiros da Verdade”, e reprovado as críticas de Kloppenburg contra as religiões mediúnicas. Esse centro foi o mesmo onde foi fundado o *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*, em 1956 órgão que reunia as principais federações de umbanda do Rio. Na matéria quando se refere a igreja católica “os “inocentes” marianos quando ficam com medo depredam

quando não incendeiam templos espíritas ou igrejas protestantes” (O Semanário, semana de 4 a 10 de julho, de 1959, p.10). Portanto, ela tinha o objetivo de reforçar a união de diferentes denominações religiosas que eram minoritárias contra a igreja e garantir a liberdade religiosa. Segundo o jornalista que escreveu a matéria teria sido dada uma reposta a frei Boaventura Kloppenburg, formando uma “Concentração Espiritualista” da seguinte forma:

Baseando-se na série de artigos que esse padre de origem desconhecida vem publicando em um vespertino carioca, considerados ofensivos à dignidade dos credos religiosos não católicos, uma **Comissão de líderes espiritualistas, orientada no sentido de restabelecer o respeito à liberdade religiosa assegurada pela Constituição Brasileira, resolveu convocar diferentes de organizações espíritas, umbandistas, maçônicas, budistas e demais correntes espiritualistas, com a finalidade de formar uma frente de defesa e esclarecimento ao público numa advertência firme ao desabusado padre OFM Boaventura Kloppenburg, da importunidade das suas conhecidas façanhas, interpretando ordens de superiores mandatários da Igreja romana.** A unidade dos pontos de vista dos representantes presentes à Concentração, não deixa a menor dúvida de que providências enérgicas e imediatas serão tomadas, visando alertar o Governo do período que a ameaça à paz social no Brasil, a continuação desse deprimente espetáculo de falta de respeito as crenças alheias, num atentado aos preceitos constitucionais consubstanciados na Carta Magna (O Semanário, semana de 4 a 10 de julho de 1959, p.10, grifo nosso).

Portanto, o objetivo da concentração de diferentes credos religiosos era restabelecer a liberdade religiosa pautada na Constituição frente a campanha movida pela igreja. O movimento apelava para Constituição e o princípio de liberdade religiosa, justamente no período democrático do Brasil, o que demonstra uma disputa do campo religioso com a cúpula católica. Segundo ele haveria uma unanime repulsa a confusão religiosa levada a cabo pelo clero. A mesa da Concentração Espiritualista seria composta por

Constituída a mesa dos trabalhos, que foi presidida pelo sr. João Carneiro de Almeida, presidente dos “Caminheiros da Verdade”, foram convidados os membros da Comissão, o senhor Narciso Cavalcante de Albuquerque, Ascendino Gomes da Silva Dantas, Byron Torres de Freitas, Celso Rosa e em seguida os representantes das instituições presentes, autoridade e líderes espiritualistas. **Nossa reportagem anotou a presença, na mesa dos trabalhos, das seguintes pessoas: Vereador Jair Martins, Manoel Barcelos, presidente da Associação Brasileira de Rádio, Dr Cadmo de Moura Brandão, Sra. Hilda Roxo, da Ordem Estrela D’ Alva, Tancredo Silva da Confederação de Umbanda do Brasil, Pedro Lívio McGregor e sra. Pelo Templo da Religião Universal e Partido Espiritual Socialista, Floriano M. Fonseca, pela União Espiritista de Umbanda do Brasil, sra. Ruth C. San’ Ana pela diretoria da Casa de Lázaro, sra. Yarandasã, pela Ordem Mística Espiritualista “Agla-Avid”, sr. Dorival Ketzer, pela Sociedade Espiritualista de Umbanda, “Cavaleiro São Jorge”, de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Dr land, pelo Primado de Umbanda do Cruzeiro do Sul, sr. Jorge Valadão pela ABBR, Dr. Alexandre Dias Filho, sr. Manoel Blasquez. (...) Achava-se também representado o sr. Ministro da Guerra** (O Semanário, semana de 4 a 10 de julho de 1959, p.10, grifo nosso).

Apesar de termos diversas denominações religiosas e instituições civis presentes, podemos observar uma maior presença dos líderes umbandistas, como Tancredo, Byron, Floriano Fonseca, Yarandasã e Land. Esses líderes representavam diferentes concepções e terreiros de umbanda. Ademais, estavam presentes alguns dos líderes do *Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*, que reuniu as principais federações de umbanda no Rio e tentou unificar e codificar a religião, entre 1956 e 1961, atuando inclusive em sua unificação frente à igreja e na entrada da umbanda para a política, o que demonstra o grau de união e mobilização da umbanda a nível federativo contra a igreja (Brown, 1985). Inclusive, o jornalista Olívio Novaes teria declarado apoio do jornal *O Semanário* a concentração durante o evento, contra o que ele classificava como opressão (*O Semanário*, semana de 4 a 10 de julho de 1959, p.10).

Dentre suas resoluções finais da concentração, o jornalista destacou que

Findos os animados debates, depois das mais vibrantes alocuções dos oradores, ficou deliberado que a Comissão continuaria, em Assembleia permanente, convocando os espiritualistas de todo o Brasil para um movimento de maior expressão social que terá como desfecho a realização de um congresso nacional, a fim de que, integrados nos seus sagrados direitos de liberdade de crença, continuem os espiritualistas nas suas tarefas de assistência moral e material, alheios às confusões religiosas e entregues, como até aqui, a esse trabalho cristão de amor ao próximo. **Portanto, para que os espiritualistas possam continuar gozando das regalias asseguradas pela Constituição Brasileira, fazendo sentir ao Governo seus direitos perante a lei, a Comissão solicita por nosso intermédio a todos quanto não são católicos, que com ela se comuniquem, entrando em entendimentos para a frente de defesa da liberdade religiosa, ameaçada pelo clero romano** (*O Semanário*, semana de 4 a 10 de julho de 1959, p.10, grifo nosso).

Portanto, frente aos ataques movidos pelo clero católico com o frei Kloppenburg, a instituição umbandista pedia a união dos credos não católicos, visando assim defender a noção de liberdade religiosa. Eles apelaram diretamente para os direitos constitucionais garantidos a liberdade religiosa, e queriam que as suas práticas fossem englobadas no campo do conceito de religião, e assim tivessem direitos garantidos pelo governo.

Essa matéria demonstra que a umbanda não estava sozinha em seu sentimento de união contra os ataques intolerantes do clero romano, pois a categoria “espiritualista” reforçava este sentimento de união entre diferentes credos que iam além da umbanda, mas que também eram minorias religiosas atacadas pelo clero. Nessa matéria também podemos observar a dominação pela via legal ou burocrática da umbanda no espaço público, pois os líderes se remetiam a direitos, leis, Constituição, princípio da liberdade, estatutos, federações e instituições, o que demonstra que a via da racionalização estava presente no discurso umbandista (Maggie, 2001; Bourdieu, 2001).

No periódico, por fim, temos a matéria *Conversando Com Frei Boaventura*, redigida por Tancredo da Silva Pinto e publicada em 1959, no *O Semanário* na semana de 11 a 17 de julho.

A matéria teria sido publicada na coluna *Movimento Espiritualista*, que era dirigido por José Alvarez Pessoa, autor de uma resposta a frei Kloppenburg no *Jornal de Umbanda*, intitulada “*Um protesto ecoa na umbanda*” que foi analisada acima. O que demonstra que estes intelectuais circulavam na imprensa umbandista do Rio. Tancredo no início da matéria diz que estaria acompanhando os artigos do Frei publicados no jornal *Diário da Noite*, e citou que ele também teria publicado artigos no *Globo*, imprensa que foi chamada de “papalina” por Lourenço Velho, conforme vimos acima (Bahia, 2023). Todavia, o líder umbandista decidiu responder Kloppenburg, segundo ele:

Em primeiro lugar, concordamos em que não sejamos “cristãos” De fato, poderemos não soá-los! Nossa religião é milenarmente mais antiga que o nascimento de Cristo! Mas, os atuais católicos também, nem sempre foram segundo nos informa a Escritura Sagrada” Em Antiochia, os disciplinas, pela primeira vez foram chamados de cristãos” (Atos-11:26) E antes? O que eram eles? Eles, pois passaram a ser chamados “cristãos” porque seguiram a doutrina de Cristo. Mas, não especialmente, os católicos. Ser cristão é seguir uma doutrina, um princípio e não uma religião. Que dirão os Evangélicos (os Protestantes), a respeito disso? Não serão eles por acaso “cristãos”? Nós podemos não seguir a doutrina de Cristo, mas uma doutrina muito semelhante. Tal como é semelhante a ele a doutrina Budista, muito anterior a Cristo (O Semanário, Semana de 11 a 17 de julho de 1959, p.14, grifo nosso).

Logo de início observamos que em seu discurso Tancredo procurou legitimar a umbanda pelo discurso da antiguidade da religião, assim como outros intelectuais umbandistas, conforme aponta Ortiz (1991). Além disso, assim como fez no capítulo das *Impressionantes Cerimonias de Umbanda*, junto a Byron, analisado acima, o líder umbandista afirmou que os umbandistas não eram cristãos e sim umbandistas. A umbanda seguiria princípios próximos Jesus Cristo, mas era assim como o budismo, anterior a este. Portanto, teria mais antiguidade que o catolicismo e não deveria se espelhar na nele. Para além disso, podemos observar a defesa de uma identidade umbandista sendo defendida por Tancredo. Ser cristão, para ele, seria seguir uma doutrina, e não uma religião. Neste sentido, o líder umbandista criticou a noção eurocêntrica do conceito de religião que toma o cristianismo como tipo ideal (Asad, 2010).

Ainda segundo ele, falando do sincretismo e da presença de imagens católicas em terreiros de umbanda

Com relação à permanecia de imagens –ou ídolos- católicos em nossos altares (roncôs), não somos os culpados disso. Os culpados foram os membros da igreja

Católica Militante que nos forçaram a assim proceder para –em épocas antigas– podermos continuar dentro da nossa religião, o que era punido com castigos corporais de toda ordem. Mas, nós não adoramos imagens, podem crer! Aliás, diga-se de passagem, Frei Boaventura confirmou isso que vivemos proclamando a toda hora. Nós não adoramos imagens feitas pela mão do homem. Entretanto, para manter uma tradição e, ainda, em agradecimento por através dessa imagens de barro ou gessô, termos podido continuar cultuando os nossos Orixás, temos deixar as mesmas permanecerem em nossos altares. Hoje em dia, felizmente, já não são elas necessárias. A Carta Magna do País, a Constituição da República nos garante o direito de praticarmos a religião que desejarmos. Já vai longe o tempo em que a Igreja tinha muito a ver com o Estado Temporal. Hoje cada macaco no seu galho, direitinho! E cremos que a Igreja até lucrou com isso. Muitos dos que se afastaram dela, o fizeram por vê-la praticar atos de todos alheias as suas atribuições. Mas há um ponto que desejamos frisar: nós, umbandistas, não ligamos os santos católicos com os nosso Orixás. Absolutamente! [...] Mas santos são almas de outro mundo. Nossos orixás são anjos em falta de palavra melhor. Não se assustem, pois os católicos os umbandistas não se assustam. E a própria Igreja Católica usou o sincretismo como tática de catequese, afirmam escritores (O Semanário, semana de 11 a 17 de julho de 1959, p.14, grifo nosso).

Portanto, vemos uma negação do sincretismo por parte de Tancredo, ou seja, a negação da relação entre imagens católicas e orixás. Ressaltamos que esta crítica está sendo feita na década de 1950.

Todavia, essa é uma discussão complexa, pois na prática Tancredo escreveu em 1968, no livro *“Guia e ritual para organização de terreiros de umbanda”*, junto a Byron Torres de Freitas, onde afirmaram que “a umbanda que é um sincretismo bantu-kardecista, com imagens de católicas” (Pinto e Freitas, 1968, p.29). A chamada umbanda omolocô teria vindo dos Lundas-Quiôcos e adotaria segundo os umbandistas um culto muito similar ao candomblé angola (Pinto e Freitas, 1968, p.28). Apesar de adotar um culto semelhante ao angola, Tancredo era um homem de Oxóssi, isto é, um orixá iorubano, já Byron era filho de Oxaguiã, e não os nkisi do candomblé angola (Nogueira, 2020). Os orixás ou bacuros eram chamados pelos dois umbandistas de “anjo da guarda”, ao longo da obra. Este seria determinado pela data de nascimento junto do jogo de búzios (Pinto e Freitas, 1968, p.42). Assim, a realidade era mais complexa e neste ponto concordamos com Bahia (2023), para quem a leitura do sincretismo presente em Tancredo não representava uma subserviência frente a outras culturas, mas algo mais complexo, sendo para eles o sincretismo um produto histórico ou ato de sobrevivência (Bahia, 2023, p.101). Todavia, não podemos negar que na matéria de 1959, o líder umbandista estava construindo uma identidade negra para a umbanda.

Ainda na matéria, Tancredo também criticava a igreja católica por apoiar a escravidão. Sua tática discursiva também passava pela antiguidade da umbanda frente ao próprio Cristo. Além disso, em seu discurso Tancredo se valeu da Constituição Federal abordando o ponto de

que o Brasil seria laico, não podendo mais existir uma relação entre Estado e Igreja, separação que a igreja teria lutado contra.

Mais uma vez, podemos observar a umbanda se defender dos ataques promovidos por agentes externos ao campo afro no campo da imprensa e recorrendo a dominação legal ou ao código da burocracia e ao direito de liberdade religiosa (Maggie, 2001; Weber, 20003).

Tancredo também desdenhou de Kloppenburg com relação aos seus escritos sobre a umbanda, segundo ele

Há muitos que se tornam “escritores umbandistas”, apenas porque, como Frei Boaventura, estiveram de vista a alguns Terreiros. Alguns, porém, o são de fato, mas são obrigados a ocultarem muita coisa! **De qualquer modo, a Umbanda não tolhe a liberdade de ninguém dizer ou pensar o que quiser sobre Ela! Não damos importância a essas coisas.** O que se aprende na Umbanda não está nos livros.... nem se conta a visitantes. [...] Ainda sobre o ponto da divergência, encontrada nos rituais de Umbanda, essa, ainda pode ser olhada como divergência de origem da tribo africana, a qual de princípio, pertenciam os seus componentes. Essa divergência foi até estimulada no Brasil para que os pobres negros escravos, desunidos, não formassem uma força demasiado grande (O Semanário, semana de 11 a 17 de julho de 1959, p.14, grifo nosso).

Em sua crítica ao Frei, Tancredo apresentou que a umbanda é a favor da liberdade e não contra a liberdade de ninguém, conforme defendia o clero nos anos da campanha anti-espiritismo. A religião, para Tancredo teria seus segredos e a oralidade superaria os escritos sobre a umbanda, pois no capítulo 1 observamos que Kloppenburg teria analisado as divergências internas na umbanda através dos escritores doutrinários umbandistas.

Em sua construção de uma identidade negra para a umbanda, Tancredo recorreu a noção de diáspora e as diferentes nações africanas para falar sobre as divergências na umbanda e seus diferentes processos de construção de identidades (Hall, 2014). Segundo Capone (2009), o conceito de nação perdeu sua significação étnica originária, tendo hoje uma significação mais política (no sentido mais amplo), do termo do que teológica (Capone, 2009, p.14).

Quando abordou a proibição de católicos irem a sessões de umbanda, Tancredo argumentou que:

Creemos que Frei Boaventura tem toda razão em proibir, em desaconselhar que seus fiéis compareçam aos nossos terreiros. Mas não nos deve culpar por isso. Nós, Umbandistas, não chamamos ninguém. Jamais se viu a Umbanda convocar ninguém, salvo aos umbandistas, para as suas cerimônias. Nós não “roubamos”, não “surrupiamos” ovelhas do rebanho. Aqueles que nos procuram, o fazem por terem chegado à conclusão de que a verdade está conosco, o amor está conosco, a caridade está conosco, com a Umbanda! Entretanto, todos nesta capital já receberam apelos feitos pelo telefone, pelos rádios, para que compareçam às festas tais ou quais, realizados no Maracanã etc. Convites pelo telefone, sem perguntar primeiramente, se o ouvinte do outro lado do feio é católico... Convite feito

em massa, através do catálogo telefônico, com entrada franca... Quem é afinal, que vai buscar “ovelhas” no aprisco alheio? Somos nós umbandistas? Não! (O Semanário, semana de 11 a 17 de julho de 1959, p.14, grifo nosso).

Assim, o problema da dupla filiação religiosa não seria uma questão para umbanda, mas seria da igreja, que teria uma ocupação maior no espaço público e procuraria angariar devotos de outras religiões, sem o devido respeito as diferentes crenças religiosas do Brasil. Segundo Bourdieu (2001) a gestão do capital religioso, que é produto do trabalho religioso acumulado, é garantida pela igreja e seus serviços burocráticos de conservação do mercado simbólico, garantido sua produção e reprodução por meio dos seus sacerdotes. Para isso, a ela precisa manter um corpo de sacerdotes, uma mensagem simbólica, serviços religiosos e os leigos enquanto consumidores desta mensagem (Bourdieu, 2001, p.59). Desta forma, Tancredo denunciou a presença autoritária e simbólica do catolicismo no espaço público.

Outro ponto abordado pelo líder umbandista, se deu em torno da demonização das religiões afro, e o personagem escolhido pelo líder umbandista é exu. Segundo ele

Quanto ao nosso Exu, tão atacado, afirmamos que ele não é o Diabo da Igreja Católica. Conforme já temos dito, muitas vezes e, quem quiser se aprofundar um pouco, acabará descobrindo o nosso “Exu” é muito diferente. Não adianta fazerem para ele imagens com expressões e feitos demoníacos. Quem as fabrica são os “santeiros” que pouco entendem de umbanda. Que temos nós com isso? A umbanda não possui “Diabo”, felizmente para nós e para os umbandistas em geral. Não podem ser tidos como “possessos” pelo demônio e nem ameaçados com os “fogos de inferno”. Isso não dá resultados no Século XX, eu creio que só deu no tempo da Inquisição (O Semanário, semana de 11 a 17 de julho de 1959, p.14, grifo nosso).

Portanto, Tancredo tentou desconstruir demonização de exu tentada pelo frei. Leistner (2014), observou que muitos dos ataques acusatórios da Igreja frente as religiões afro-brasileiras são sustentadas a partir da demonização de exus e pombagiras articulados a figura do feiticeiro, ou seja, o desviante do culto (Leistner, 2014, p.324). A aproximação com o conceito de religião demandaria o afastamento de Exu e pombagiras para alguns segmentos católicos, e para alguns intelectuais da umbanda, principalmente, os ligados a “umbanda branca”, conforme vimos no afastamento desta da África (Leistner, 2014, p.325).

Para o autor, a vinculação de Exu com o demônio é fruto de um longo processo histórico de tradução cultural. Diferente da macumba e da quimbanda, onde exu pode estar associado ao diabo, sem que esta aproximação coloque a entidade como o próprio mal. Por sua vez, na igreja e para alguns intelectuais da umbanda branca, o que não é o caso do Tata Tancredo, os discursos ratificam uma ética dicotômica, onde a “verdadeira religião” é definida em relação a certas dualidades morais, no qual exu precisa ser afastado numa visão eurocentrada e autoritária do

conceito de religião (Leistner, 2014, p.325-326; Asad, 2010). Após abordar a antiguidade da umbanda frente ao cristianismo, Tancredo fez um apelo aos umbandistas no final da matéria

Para terminar, desejamos, Nós, Umbandistas tornar nossas as mesmas recomendações feitas por Frei Boaventura, em seu artigo final. Isto é, que os Umbandistas não compareçam às Igrejas, que não se batizem, quem não casem em Igrejas Católicas. Que deem esmolas aos católicos pobres, desgraçados, famintos ou doentes que lhes peçam. Mas que não ajudem Instituições Católicas, não concorram para as construções de maior número de Templos, que não atendam constantes, reiterados, frequentes, amolados pedidos de dinheiro, feitos através de jornais, emissoras de rádio e televisão. Quando quiserem ajudar ao próximo, façam-no diretamente, dando ao seu irmão aquilo de que ele necessita; ou ajudem aos Terreiros, à casas de caridade Umbandistas.... Vamos dar aos nossos e deixar que os deles deem a eles. Nós não atacamos ninguém, não provocamos ninguém, não injuriamos ninguém. Desejamos unicamente como última pergunta, saber por que a Polícia não invade, em inspeção os conventos católicos, onde as freiras tem suas cabeças raspadas e ficam em cárcere privado...Por que não consideram isso “servícias”, como fazem com os nosso Terreiros? Quem é o culpado? (O Semanário, semana de 11 a 17 de julho de 1959, p.14, grifo nosso).

Desta forma, Tancredo pediu aos umbandistas que se afastassem da igreja e que mantivessem uma identidade religiosa longe do catolicismo. Demonstrando que enquanto o clero queria atacar a umbanda, o líder umbandista lutava por liberdade religiosa frente ao Estado para que a umbanda fosse então reconhecida enquanto religião, o que muito deve ter incomodado a Igreja, pois a mesma queria ser vista enquanto formadora da identidade nacional (Isaia, 2005).

De acordo com Isaia (2005), “a presença do Espiritismo e da Umbanda no discurso da hierarquia católica pré-conciliar revela a força por eles conquistada no mercado religioso brasileiro (Isaia, 2005, p.599). Na concepção do autor, é necessário a compreensão do feito tentado pelo discurso católico, quando este engloba genericamente espiritismo e umbanda na terminologia “espiritismo”, pois se refere a práticas religiosas pouco similares.

Para o autor, ao reduzir o universo das duas religiões, o discurso católico buscava criar um feito acusatório direto, que poderia ser captado ao se compreender o jogo interdiscursivo da hierarquia católica tanto como o senso comum, com o preconceito, tanto como o saber jurídico, médico, passando por teorias de análise social do Brasil, onde a raça aparece como um horizonte explicativo (Isaia, 2005, p.600).

Assim, concordamos com Sampaio (2012) que analisou como se constituíram os discursos católicos sobre as religiões afro-brasileiras no período anterior e posterior a vaticano II, além de analisar os discursos de lideranças afro-brasileiras do candomblé frente aos discursos católicos no período posterior a Vaticano II, tentando demonstrar que existiram possibilidades de respostas aos discursos católicos sobre as religiões afro-brasileiras (Sampaio, 2012).

Todavia, observamos essas respostas sendo construídas no campo carioca, na umbanda, no período pré- Concílio de Vaticano II, que só se deu em 1962. Portanto, no Rio de Janeiro temos diferentes umbandas que ocupavam o espaço público, elegiam candidatos e ocupavam a imprensa para responder aos ataques movidos pela igreja católica. Alguns desses intelectuais, como o caso de Tancredo da Silva Pinto iniciam um movimento anti-sincretismo ainda na década de 1950, apesar do mesmo ser mais complexo na prática.

Observamos também certa assimetria das fontes, pois enquanto Kloppenburg escrevia majoritariamente na REB, ou seja, uma revista destinada ao clero, e ao segmento católico, além dos livros doutrinários que eram destinados ao público em geral. Os umbandistas o respondiam na imprensa de ampla circulação e em periódicos menores (Barbosa, 2007). Todavia, também observamos que o Frei passou a ocupar diferentes jornais, como a *Revista o Cruzeiro*, citada no capítulo 1. Kloppenburg, inclusive, chegou a dar entrevistas no jornal *O Globo*, no ano de 1956, conforme vimos no capítulo 1. Apesar de seu foco serem os artigos da REB e os livros doutrinários.

Em suas críticas os umbandistas chegaram a se juntar com outros credos religiosos em uma “Concentração Espiritualista” que iria denunciar e cobrar ao Estado sua posição frente aos ataques movidos pelo clero católico aos outros credos. Eles acusavam o Frei e Dom Jaime de serem “intolerantes e tirânicos”, dentre outras categorias de acusação.

Assim, o período democrático foi fundamental para a expansão da religião e não podemos negar os ganhos da religião, visto que entre 1930 e 1945, a umbanda era perseguida com o aparato estatal. Em 1950 podemos observar o crescimento da religião a nível burocrático e a ocupação que a umbanda no espaço público na imprensa, no rádio, na política e nos festejos religiosos que contaram, inclusive, com o apoio do Estado.

Nestes movimentos temos a presença do código burocrático e do código do santo ou do carisma, onde os orixás são mobilizados a defender a umbanda e o feitiço adquire capital simbólico (Maggie, 2001; Bourdieu, 2001). Analisamos também o esforço e o desejo de parte da intelectualidade em se aproximar de um conceito de religião e da umbanda adquirir liberdade religiosa. Para isso, eles apelaram para o campo da burocracia, principalmente por meio do movimento federativo, que ajudou a aumentar o capital religioso da umbanda, pois assim a religião conseguiu se aproximar da política.

Se tínhamos uma Igreja que movia uma campanha contra a umbanda, temos um grupo de agentes e líderes umbandistas que estavam bem estabelecidos no campo religioso e que no espaço público respondiam a esse clero na imprensa dita religiosa e leiga, e em livros doutrinários. Apesar dos esforços do Frei, a umbanda não foi vista enquanto uma “heresia”,

mas sim como um discurso profético que rompia algumas determinações católicas e possuía capital para disputar o campo com o clero (Bourdieu, 2001). Uma das afirmações de Brown (1985), que, por sinal concordamos, é de que o conflito ocorrido com a igreja católica teria “munido os umbandistas de uma importante base para a entrada na arena política e para a unificação” (Brown, 1985, p.32). Tanto o *Jornal de Umbanda* como *O Semanário* foram fundamentais nestes processos de construção e reprodução de respostas dos umbandistas frente ao clero.

Como vimos, a campanha da igreja perdeu força a partir de Vaticano II (1962-1965), momento no qual o clero mudou, em partes, sua postura em relação a umbanda e as religiões afro-brasileiras, adotando uma postura que adotaria um discurso inter-religioso e seria pluralista, mas isso só ocorreria no papel, pois na prática nada mudaria (Teixeira, 2004).

Com o golpe civil militar de 1964, que deu início a ditadura civil militar brasileira (1964-1985), a umbanda não deixou de crescer. Segundo Brown (1985), os umbandistas “mais à esquerda” sumiram do cenário, mas, por outro lado, os militares passaram a se fazer mais presentes na umbanda. Nesta fase, o registro saiu da jurisdição policial para a civil, a umbanda entrou para o IBGE, tendo início, em nossa concepção, um primeiro momento de legitimação da umbanda no campo religioso, o que só seria concretizado em 1988 (Negrão, 1996; Montero, Sales e Teixeira, 2017; BROWN, 1985, p.33). Além disso, devemos ter em mente, que a igreja católica entrou em conflito com os militares durante os anos de 1970 (Negrão, 1996, p.99).

Portanto, no próximo item pretendemos analisar como se deu a construção desse discurso por parte de Kloppenburg nos pós Vaticano II, com o artigo *Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda*”, de 1968, publicado na REB que demonstra possíveis mudanças na estratégia e no discurso do Frei no pós-Concílio.

3.4 Frei Boaventura Kloppenburg e o ensaio de uma nova posição perante a umbanda

Neste subcapítulo analisaremos o artigo *Ensaio de uma nova posição perante a umbanda*, publicado por Kloppenburg, na REB, em 1968. O motivo da análise é tentar entender quais foram os principais mecanismos que levaram ou não o Frei a mudar, em parte, sua posição frente a umbanda.

Cabe destacar que o Frei participou da comissão teológica do Concílio, entre 1962 e 1965, momento no qual ele parou de escrever sobre a campanha anti-espiritismo. Kloppenburg

escreveu e publicou alguns documentos conciliares, como o Compêndio de Vaticano II, demonstrando assim sua participação ativa no evento. Sabemos que existiu uma presença forte dos padres brasileiros no Concílio (Caldeira, 2020; Beozzo, 2001)

De acordo com Caldeira (2009), muitos estudiosos analisam Vaticano II como um momento de mudança na Igreja, mas para o autor, a questão seria muito mais complexa, pois o evento deve ser estudado a partir da lógica *modernidade-antimodernidade*, ele possui certas cargas de alterações, dentro de continuidades, permanências e acomodações (Caldeira, 2009, p.60-61).

Todavia, concordamos com Teixeira (2004) para quem a igreja manteve uma atitude “cristocêntrica” no Vaticano II colocando-se como a única detentora dos meios de salvação (Teixeira, 2004, p. 282). Assim, o autor observa que nos documentos conciliares existe uma certa resistência sobre o tema das religiões, do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Mesmo apontando para uma abertura o evento mantém forte e não rompe com a perspectiva “eclesiocêntrica” (Teixeira 2004, pp.289-290). As religiões não cristãs eram vistas apenas como uma “preparação evangélica” em documentos conciliares como o *Lumen gentium* e o *Ad gentes* (Teixeira, 2004, p.280-281). Desta forma, a igreja pouco mudou em sua visão das demais religiões mesmo com Vaticano II e o seu *aggiornamento*.

O mesmo em nossa concepção pode ser visto na posição do Frei, que para nós mudou parcialmente em relação a umbanda, pois ele ainda tentava ar converter os umbandistas por outras formas. (Sampaio, 2012; Ortiz, 1991).

O artigo *Ensaio de uma nova posição perante a umbanda* foi escrito pelo Frei no pós-Concílio de Vaticano II, o qual ele participou na comissão Teológica. Portanto, o trabalho reflete algumas posições e documentos criados pela igreja no concílio. Sampaio (2012), aponta que a consequência direta do Vaticano II na posição da igreja frente às religiões afro-brasileiras é a noção “assimétrica”, ou seja, a única religião seria a católica representada pela igreja, a umbanda passa a ter certo estatuto de religião, mas possuía problemas que precisam ser corrigidos e sanados (Sampaio, 2012, p.68). Portanto, o conceito de religião católico ainda segue com uma postura eurocêntrica, visto que a umbanda é colocada numa posição inferior em relação a igreja pelo Frei (Asad, 2010). Segundo Dullo (2023), na crítica do conceito de religião feita por Asad temos que pensar as relações de poder e investiga-las como produtoras e produtivas no ponto de que colocam as pessoas numa tradição discursiva, ou seja, como poder religioso pode criar a verdade religiosa (Dullo, 2023, p.94).

Além disso, cabe destacar que devemos levar em conta o contexto histórico não só da igreja, mas do próprio Brasil para a produção do artigo. A década de 1960 é marcada pelo

advento da ditadura civil-militar em 1964, que de início contou com certo apoio do clero católico, principalmente em sua ala conservadora até pelo menos 1970 (Mainwaring, 1989). Quanto a igreja, segundo Sampaio (2007), já na década de 1960 havia certa divergência entre diferentes segmentos católicos em relação ao apoio ou não a ditadura, entre progressistas e conservadores, o que levou a umbanda e o espiritismo a deixar de serem vistas enquanto um problema por parte do clero (Sampaio, 2007, p.133; Azzi, 2008). Segundo ela “as mudanças no olhar eclesiásticos não se deram de um dia para o outro, evidentemente. Na verdade, o Concílio Vaticano II desencadeou um processo que se concretizaria após a Conferência de Medellín, em 1968” (Sampaio, 2007, p.133).

Mainwaring (1989), apresenta que a CNBB inclusive apoiou o golpe, pois somente em 1973 alguns bispos do nordeste e do Amazonas passaram a denunciar o regime militar e suas violações dos direitos humanos (Mainwaring, 1989, p.102).

O artigo escrito pelo Frei apresentaria as possibilidades e limites desta postura da igreja neste contexto. O nosso objetivo aqui não é analisar o Vaticano II em si, coisa que já foi realizada por outros autores (Sampaio, 2012; Teixeira 2004; Caldeira, 2009; Beozzo, 2001).

No início do artigo, temos o Frei apresentando e reafirmando seus antigos preconceitos em relação a umbanda. Ele citou o trabalho *A umbanda no Brasil*, de 1961, escrito por ele, para apontar antigas posições que ele ainda concordava, tais como o crescimento dos terreiros, sobre as práticas e ritos umbandistas, sobre o sincretismo, a suposta “fachada católica”, onde para ele se escondia práticas de “magia” e “necromancia” (Kloppenburger 1968, p.404). Portanto, antes de abordar uma nova posição o Frei se colocou enquanto crítico a umbanda.

Ainda, na primeira parte do artigo, Kloppenburger observou que o crescimento da umbanda no campo religioso brasileiro estava relacionado também a entrada de pessoas brancas para a umbanda. Ele também abordou a necessidade de se entender a religião como a “irrupção de uma religiosidade insatisfeita com as formas religiosas oficiais e rígidas”, que seriam controladas e fixas, que não atenderia as peculiaridades culturais do Brasil (Kloppenburger, 1968, p.405). Onde, segundo ele

Nem o catolicismo oficial de Roma, nem o Protestantismo puro dos Reformadores, nem o Espiritismo ortodoxo de Allan Kardec parecem permitir suficiente vazão às necessidades religiosas de nossa gente. A Umbanda dá a impressão de ser um protesto popular contra todas as formas religiosas importadas e insuficientemente adaptadas ao ambiente (Kloppenburger, 1968, p.405).

Concordamos, com Sampaio (2012), nesta passagem onde o Frei parece rever parte das posições da igreja frente aos anseios populares (Sampaio, 2012, p.69). Todavia, essa proposta

de Kloppenburg, tem relação com a igreja, nos anos de 1960, pois a tensão entre a universalidade da fé e a particularidade de expressões culturais locais é uma questão difícil para a propagação do cristianismo nas culturas não europeias (Montero, 1996, p.49). Com os projetos de identidades culturais e com os momentos de descolonização, a igreja passou a ter de repensar suas missões passando desde o Concílio de Vaticano II a incorporar em seus trabalhos as questões de identidades étnicas. Ainda, nos anos sessenta, o clero passou a valorizar formas culturais locais, porém, o seu objetivo final é o monopólio da gestão dos bens de salvação e a conversão de seu poder (Montero, 1996, p.49). Portanto, o Frei estava em acordo com uma tendência global do catolicismo quando escreveu o presente trabalho, porém em alguns momentos o seu preconceito do pré-concílio se torna aparente.

A seguir no artigo Kloppenburg aborda os documentos do clero, usados no Concílio e a aplicabilidade deles em relação a ação missionária. Para isso ele se baseou no “*Nostra Etate*”, “*Ad Gentes*” e “*Gadium spes*”, os quais não pretendemos analisar neste capítulo, pois já foram analisados por outros autores, principalmente em relação a sua aplicação as religiões afro-brasileiras (Teixeira, 2004; Sampaio, 2012).

Na estratégia discursiva do frei Kloppenburg que foi defendida no artigo pós-Vaticano II, ele se valeu dos documentos para argumentar que a igreja deveria em seu trabalho missionário passar a valorizados costumes e tradições dos povos a serem evangelizados, inclusive os costumes ligados as “religiões pagãs”, ou seja, uma possível referência a umbanda. Além disso, por meio do *Ad Gentes*, pedia que se descobrissem as sementes ocultas do verno nas tradições nacionais e religiosas dos povos. A terceira recomendação é a de que o missionário deveria respeitar, reconhecer e trazer para Cristo tudo o que não estaria ligado as superstições e erros. “Como cristo se fez judeu, assim deve a Igreja fazer-se africana, chinesa, latino-americana, brasileira” (Kloppenburg, 1968, p. 407). Todavia, seria papel da igreja purificar e aperfeiçoar os costumes dos diferentes povos com o fim em Cristo. Ou seja, se adaptar, mas modificar os diferentes costumes de acordo com as necessidades de conversão e visão de mundo cristã (Kloppenbug, 1968, p. 407).

A quarta recomendação do Concílio seria a respeito da liturgia que deveria se abrir ao pluralismo e não seguir de forma rígida, esta estratégia pretendia manter no costume dos povos, o que não era visto pelo clero como superstição ou erro. A quinta recomendação abordava diretamente o pluralismo teológico, porém, este tinha o objetivo de que a igreja se adapta-se as diferentes culturas e afasta-se de vez o problema do sincretismo, que também era visto como um problema por Kloppenburg durante os anos da campanha anti-espiritismo. Porém, essa recomendação não chegou ao seu objetivo pleno, pois o sincretismo continuou sendo um

problema para a igreja (Kloppenburger, 1968, p.408). A sexta e última recomendação conciliar versava sobre a liberdade de civil e religiosa, baseada na “*Dignitatis Humanae*” e na “*Ad Gentes*”. Esta sexta recomendação abordava a necessidade do poder civil tutelar a vida religiosa dos indivíduos, numa proposta quase secular. Todavia, o erro ainda deveria ser evitado. Se pensarmos na ideia de liberdade de crença, temos um Frei bem diferente dos anos da campanha, pois nela ele considerava a umbanda uma ‘heresia’ e pedia ao Estado que intervisse contra a religião, colocando-a como uma questão de perigo à saúde pública (Kloppenburger, 1968, p.408).

Na segunda parte do artigo, Kloppenburger destacou a aplicação dos princípios do Concílio no caso da umbanda. Segundo ele, em sua primeira recomendação, se valendo do “*Africae Terrarum*”, de Paulo VI, o Frei apresentou a umbanda como a “África no Brasil”. Para ele, a partir do *Africae Terrarum* existiria uma correspondência direta entre a igreja na África e no caso brasileiro, pois o mesmo via a umbanda enquanto tendo uma origem africana. Kloppenburger reconhece a umbanda enquanto religião e apresenta a necessidade de valorização de seus ritos e costumes, numa posição um pouco diferente dos anos de campanha pública (Kloppenburger, 1968, p.409). Conforme pudemos observar, as mudanças são bem escassas em relação ao discurso de Kloppenburger, pois se antes do concílio tínhamos um Frei que não considerava a umbanda enquanto religião, mas sim como “heresia”, no pós-concílio temos certo reconhecimento dela enquanto religião, mas em sua concepção a umbanda ainda precisaria ser purificada (Sampaio, 2012). Portanto, o catolicismo ainda era o centro de salvação (Teixeira, 2004).

Neste período, também começamos a ter um alargamento do conceito de religião que, paulatinamente, passou a incluir a umbanda, principalmente com a entrada desta para o censo do IBGE em 1964, mas esse reconhecimento ainda não dava os plenos direitos de liberdade religiosa a umbanda, problema que só foi sanado em 1988 (Montero, Sales e Teixeira, 2017; Negrão, 1996, p.98). Portanto, tal mudança de postura se baseou em um contexto de alargamento jurídico e político da presença pública da umbanda e das demais religiões mediúnicas.

A partir disso no artigo, o Frei passou a defender uma espécie e essência do homem negro africano, que seria diferente do catolicismo europeu num certo tom determinista e racista. Se valendo da antropologia ele apresentou o homem negro com rítmico, cultural e religioso (Kloppenburger, 1968, p.410). Segundo ele:

Era o etnocentrismo total e orgulhoso dos europeus e da Igreja que vinha da Europa. Mas o negro, quando se tornou livre, não mais aceitou nosso rito, não mais se comoveu com o nosso harmônio, não mais falou em nossos conceitos, voltou ao terreiro, ao

tambor, ao ritmo de sua origem e aos mitos de sua linguagem. Da profundidade do seu ser, onde vivos e inquietos palpitavam os arquétipos religiosos das gerações anteriores, irrompeu a velha tradição religiosa da África Negra. E nasceu a Umbanda no Brasil (KLOPPENBURG, 1968, p.410).

Portanto, para ele, a umbanda seria uma religião negra e teria vindo dos negros africanos, posição diferente dos que viam a umbanda enquanto uma religião nacional, o que nos levar a entender que a umbanda para o clero nada tinha a ver com identidade brasileira, esta era vista como essencialmente católica (Isaia, 2005). Desta forma, no discurso de Kloppenburg temos um processo de construção de identidade que se baseava na diferença, mas também em questões raciais, o que demonstra o seu racismo (Hall, 2014, p.110).

Em sua segunda recomendação por meio de seu discurso, o Frei colocou a umbanda como um caminho de evangelização do homem negro, pois a lógica não se deveria mais ser pela guerra religiosa, e sim descobrir nas sementes ocultas do Verbo, a preparação do homem negro para o Evangelho (Kloppenburg, 1968, p.410). Portanto, na impossibilidade do conflito, conforme havia ocorrido com os anos da campanha e no pós-concílio, a conversão deveria se dar a partir da própria umbanda, que era um erro a ser purificado e civilizado. A “Igreja conseguiu ser fermento nem luz para os negros: conseguiu apenas infundir-lhes a água do santo batismo” (Kloppenburg, 1968, p.411).

Em sua terceira recomendação, vemos o Kloppenburg do pré-concílio em ação, pois ele defendeu a necessidade de respeitar e consumir em Cristo tudo que existiria de bom na umbanda, todavia ainda existiriam ao seu ver elementos na umbanda que precisariam ser purificados e que não se relacionavam com a doutrina do clero. Estes deveriam ser “libertados dos contágios malignos”, conforme apontava a *Ad Gentes* (Kloppenburg 1968, p.412). Neste ponto, o Frei apresentou que a umbanda não seria apenas tradição africana, mas sim composta de sincretismo que incluíam elementos africanos, ameríndios, espíritas e cristãos (Kloppenburg, 1968, p.412). O concílio para ele, não tinha nenhum interesse de abrir suas portas ao sincretismo. Questão que seguiu sendo discutida pelo clero até pelo menos 1990 (Kloppenburg 1968, p.412; Sampaio, 2012).

Sendo necessário afastar o sincretismo, pois para ele o sincretismo da umbanda com o espiritismo kardecista teria levado a prática da necromancia ou evocação dos mortos e a doutrina da reencarnação na umbanda (Kloppenburg, 1968, p.412). Ela ainda seria um fetiche aos seus olhos, composta por magia negra, como nos terreiros de quimbanda (Kloppenburg, 1968, p.412). Tais práticas deveriam ser purificadas e extirpadas da umbanda num verdadeiro campo de batalha de purificação (Kloppenburg, 1968, p.412). Ou seja, o Frei ainda via a

umbanda numa posição assimétrica e como uma religião a ser conquistada e controlada pelo clero (Kloppenburger, 1968, p.413). A missão da igreja seria se evangelizar e aperfeiçoar o homem negro, isto é, uma visão racista que ele já compartilhava antes do concílio. Portanto, em nossa concepção a ideia de novidade do concílio não possui nada de nova, pois nada mudou de fato em relação ao diálogo inter-religioso de Kloppenburger com a umbanda (Teixeira, 2004).

Na quarta conclusão, ele fez uma “mea-culpa” dizendo que seu modo de pensar teria mudado ao longo de seus quinze anos de visitas a terreiros de umbanda, assim como as posições da igreja no pós-Vaticano II. A partir disso, defendendo em partes o pluralismo litúrgico, Kloppenburger defendeu que o homem negro jamais poderia ser igual ao homem branco (Kloppenburger, 1968, p.414). Portanto, Kloppenburger mudou muito pouco seu discurso no pós-concílio, conforme aponta Sampaio (2012).

Na quinta conclusão, o Frei de forma pouco otimista abordou a necessidade de mudança na teologia para que a mensagem correspondesse a mentalidade dos povos africanos, demonstrando os limites de possíveis novos rumos ou diálogos da igreja (Sampaio, 2012, p.65; Kloppenburger, 1968, p.415).

Na sexta e última conclusão, o Frei abordou a questão da liberdade religiosa, utilizada durante os anos da campanha anti-espiritismo para atacar a umbanda que não era vista enquanto religião, conforme vimos. Para Kloppenburger, no Brasil a jurisprudência era liberal e tolerante com vistas a liberdade religiosa, tendo ocorrido poucas batidas policiais a terreiros (Kloppenburger, 1968, p.416). O que não condiz com a realidade, se pensarmos na perseguição estatal movida contra a umbanda durante toda a primeira República e entre 1939 e 1946 com Vargas, com a obrigatoriedade do registro, com as batidas policiais e com os ataques vindos da igreja católica. Para tecer críticas a umbanda, o Frei citou a declaração “*Dignitatis Humanae*”, que é vista como tendo força de lei para as demais religiões, pois, segundo ele o direito dos outros e os deveres deveriam ser levados em conta para a garantia do bem comum (Kloppenburger, 1968, p.416)..

Quando o terreiro bate seus tambores até alta noite, de modo a perturbar ou impedir o sono a toda vizinhança, ele invade o direito natural dos outros de dormir tranquilamente durante a noite. Não vale então apelar ao direito à liberdade religiosa. E neste caso a polícia pode e deve intervir. E outros casos haveria, principalmente nas práticas de magia negra (Kloppenburger, 1968, p.416).

Portanto, ele seguia apoiando as batidas policiais contra a umbanda, o que demonstra limites em seu suposto discurso conciliador, apontado por Sá Junior (2004).

Na conclusão do artigo, o Frei defendeu devolver a África os negros que de lá foram trazidos, na forma de missionários que seriam treinados num centro de pesquisa missionário do Brasil para a África. A atuação desses missionários negros seria a de converter seus irmãos africanos, pois para ele, o homem negroalaria melhor aos seus irmãos africanos (Kloppenburger, 1968, p.418). Concordarmos nesse ponto, com Bahia (2023) para quem o Frei considerava a umbanda uma religião negra de origem africana, mas que ainda precisava ser evangelizada e os elementos não católicos precisariam ser abolidos dela (Bahia, 2023, p.104). Assim, ocorre como defendido por Sampaio (2012), um reconhecimento “assimétrico” de Vaticano II do status de religião das religiões afro-brasileiras, mas a umbanda ainda era colocada num patamar “inferior” frente ao Vaticano II e seu caráter “cristocêntrico” (Sampaio, 2012, p.68).

Ortiz (1991), apresenta que seria ilusório pensar as mudanças de posição da Igreja apenas a partir da ótica de Vaticano II. O autor aposta na teoria do mercado religioso de Peter Berger, visto que para ele o mercado é colocado em novos termos, ou seja, para o autor, para que a igreja possa considerar a umbanda como um caminho de conversão, torna-se uma realidade que a qual a igreja não tem como mais fechar os olhos, ou simplesmente atacar, pois a religião vira um parceiro legítimo dentro do mercado religioso (Ortiz, 1991, p.208-209).

Para Ortiz (1991), assim como para nós, a umbanda cada vez mais se impõe através de meios modernos de comunicação tais como livros, jornais, revistas, rádio “a umbanda desponta como uma religião nacional e nacionalista, a única a reivindicar uma nacionalidade 100% brasileira, em oposição as crenças importadas” (Ortiz, 1991, p.210). Neste ponto, discordamos do autor, pois temos diferentes concepções de umbanda para além da umbanda branca de Zélio de Moraes, temos a umbanda de Tancredo que reivindicava uma origem na África. Leitura esta que é reafirmada pelo Frei, conforme pudemos perceber no artigo.

Assim, concordamos com Sampaio (2012), que também analisou o artigo de Kloppenburger, e apontou que, apesar de algumas mudanças, seus discursos do Frei pós-concílio estava muito próximos de suas práticas pré-conciliares ou dos anos em Kloppenburger era algoz da umbanda (Sampaio, 2012, p.67).

Sua visão do homem negro era preconceituosa, trazendo questões e marcas do evolucionismo, sendo uma figura “singular”, ou seja, como algo a ser purificado e reordenado segundo os moldes cristãos europeus (Sampaio, 2012, p.68). Aqui não temos mais uma separação radical entre religião e cultura, conforme era feito em seus artigos pré-conciliares, mas temos apenas o reconhecimento da umbanda como religião pela via africana, ou seja, a de Tancredo da Silva Pinto e não a da umbanda branca (Sampaio, 2012, p.70).

O que a autora percebe nessa estratégia é que o sincretismo ainda é um problema a ser sanado pela igreja (Sampaio, 2012, p.70). Na relação assimétrica e eurocêntrica de como a igreja via o conceito de religião e o defendia, a umbanda ainda era vista em uma posição inferior pelo Frei, não tendo o discurso católico uma ressonância de fato na prática (Asad 2010; Sampaio, 2012, p.67). A autora analisou um movimento antissincretismo a no âmbito do candomblé na Bahia, dos anos 80 (Sampaio, 2012, p.70). No nosso caso, o foco foi o Rio de Janeiro entre 1939 e 1968.

Outra questão importante é que observamos que as discussões do sincretismo entram no âmbito católico, deixando de ser somente uma preocupação do campo afro, pois Sampaio, observa que até a década de 1990, o termo “sincretismo” estava presente em boa parte dos documentos conciliares (Sampaio, 2012). Assim, mesmo com Vaticano II, em seu discurso inter-religioso, observamos que o catolicismo ainda se mantinha como “superior” frente aos demais credos não católicos (Teixeira, 2004).

Ademais, os discursos de Kloppenburg encontrariam ecos e respostas na umbanda ainda anos de 1950, antes do Concílio de Vaticano II, conforme vimos acima. Nestas respostas os umbandistas, como Tancredo da Silva já procuraram negar a prática do sincretismo.

Para nós, isso demonstra que o campo umbandista do Rio produziu respostas a igreja católica ainda na década de 1950, e não somente no pós-vaticano II. Entre os diferentes fatores que podem ter permitido essas respostas temos a união dos diferentes segmentos ou federações de umbanda por meio do *Colegiado*, a busca por legitimidade pela via burocrática e carismática, a entrada da umbanda para imprensa, para a política e a ocupação do espaço do espaço público. Portanto, tínhamos um campo religioso umbandista estruturado no Rio de Janeiro, onde todas essas práticas estavam ligadas ao sonho da umbanda em ser tida e vista enquanto religião, como pudemos observar ao longo desta tese em diferentes momentos (Negrão, 1996, p.99).

CONCLUSÃO

Ao longo do presente trabalho buscamos estudar como a *Campanha Nacional Contra Heresia Espírita* foi gestada pela igreja católica no Brasil e como esta campanha foi respondida na imprensa laica e religiosa pelos umbandistas, que estavam se organizando no campo religioso do Rio de Janeiro desde pelo menos 1939. Assim, desde a criação da campanha em 1953 até o seu final em 1962, o clero católico se esforçou para tentar colocar a umbanda e as religiões mediúnicas, como o espiritismo kardecista na categoria de “heresia” “demonolatria” e um “perigo a saúde pública”, que deveria ser combatida pelo Estado.

Assim, no capítulo um buscamos entender como o projeto de restauração católica ou neocristandade foi importante para que o clero formulasse a campanha, pois por meio desse projeto a igreja queria voltar ao seu papel de destaque na sociedade, podendo influencia-la e querendo restabelecer por diferentes caminhos sua aliança com o Estado (Azzi, 1994, 2008; Cava, 1974; Mainwaring, 1989; Bandeira, 2000). Outra instituição importante para a Igreja do período no Brasil foi a CNBB. Para alguns autores, ela acabou se tornando a grande substituta de Dom Leme em seu projeto de a igreja dominar o campo religioso carioca (Cava, 1974). A instituição, por meio do bispo auxiliar do Rio de Janeiro, Dom Hélder Câmara passou a organizar a campanha anti-espiritismo a partir de 1953. Apesar de no início, segundo Ortiz (1991), a campanha centrar-se no espiritismo kardecista, com o tempo a umbanda seria o grande alvo da igreja. Isso para nós, ocorreu devido ao crescimento da umbanda no espaço público na década de 1950, por meio de seus festejos religiosos, movimento federativo, entrada para imprensa, candidaturas políticas, além do grande crescimento de livros doutrinários umbandistas no campo carioca e brasileiro. Em nossa concepção tal movimento se deu por conta de o clero perceber que já não detinha mais o monopólio do sagrado no Brasil e estava perdendo espaço para novas crenças desde a primeira metade do século XX.

Desta forma, ao longo desse capítulo, também analisamos aquele que foi autorizado por Dom Hélder para levar a cabo uma verdadeira ofensiva contra a umbanda, ou seja, o frei Kloppenburg que escreveu uma série de artigos e livros contra a umbanda, nos quais, por vezes, demonizava e generaliza “espiritismo” e “umbanda”, apontando que os dois seriam “heresias” e ofereciam um perigo a saúde pública da população. O Frei também deu entrevistas em jornais de ampla circulação como o jornal *O Globo* e a revista *O Cruzeiro*. Por meio dessas reportagens, Kloppenburg atacava as ditas religiões mediúnicas. Portanto, observamos um estreito vínculo entre imprensa conservadora e catolicismo (Negrão, 1996). Em suas críticas, o

Frei se valia do discurso da parapsicologia para atacar a umbanda. Assim, por meio da análise crítica do discurso (ACD), analisamos os artigos dele ao longo da presente tese (Roja, 2004; Iñiguez, 2004).

Portanto, ao longo do trabalho buscamos também entender como a umbanda estava estruturada e se formando no campo religioso do Rio de Janeiro entre 1939 e 1961. Desta forma, é importante destacar que a religião começou a ser estudada tardiamente (Cavalcanti, 1986). Assim, desde a fundação da primeira federação de umbanda, a FEU que organizou o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda de 1941, podemos notar uma busca pelo conceito de religião por parte do movimento umbandista carioca. Todavia, esse modelo de “umbanda branca” que era defendido pela instituição encontrou logo resistências no campo religioso umbandista, principalmente a partir de 1950 com a CEU, que defendida uma umbanda que tinha uma origem na África e que valorizava os elementos e a herança negra da religião. O principal líder da instituição foi Tancredo da Silva Pinto, homem negro que gravitava entre o samba e a religião. Desta forma, trabalhamos com a noção de “umbandas” e não umbanda, pois existem diferentes concepções de umbanda na cena carioca e no Brasil.

Em nossa concepção, as federações de umbanda, desde que faziam o registro na delegacia ou cartório até a sua entrada para a imprensa, foram instituições fundamentais que protegeram os adeptos da religião das batidas policiais, mas que, ao mesmo tempo, queriam doutrinar a religião. Todavia, a importância dessas instituições iria além dessa questão, pois, por vezes, seus líderes trocavam críticas na imprensa, utilizando diferentes categorias. Assim, categorias como “charlatanismo”, “feitiço”, “magia”, “exercício ilegal da medicina” e “baixo espiritismo” eram utilizadas por agentes externos a umbanda para atacá-la e quando isso ocorria, os líderes umbandistas negavam a existência dessas categorias. Mas quando disputavam o campo religioso internamente, essas categorias eram utilizadas por esses líderes em suas trocas de acusações (Leistner, 2014).

Porém, é importante destacar que ao longo da presente tese não observamos somente as disputas internas pelo campo religioso umbandista, travadas a partir de 1954, mas também analisamos movimentos de unificação das “umbandas” por meio de suas federações. Acreditamos que com os ataques advindos do clero, os umbandistas que queriam ser reconhecidos enquanto religião, se juntaram em 1956 no “*Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul*”. Esta instituição passou a reunir as cinco principais federações de umbanda do Rio de Janeiro, entre as quais estavam a CEU e a FEU. Esse órgão existiu até 1961 e organizou o Segundo Congresso Brasileiro de Umbanda no Rio de Janeiro. Esse sentimento de unificação foi fundamental para que a umbanda se legitimasse e entrasse para a política, conforme ocorreu

ao longo da década de 1950 com o lançamento de candidaturas umbandistas e com o sentimento de que umbandista deveria votar em umbandista (Bahia e Nogueira, 2023). Além disso, em nossa concepção a umbanda estava tão bem estruturada no campo umbandista carioca que encontrou meios de responder o clero.

Ademais, ao longo da presente tese observamos que não foi somente Kloppenburg que atacou a umbanda na imprensa, mas também a figura de Dom Jaime Câmara que substituiu Dom Leme como arcebispo do Rio de Janeiro de 1943 até sua morte em 1971. Dom Jaime atacava a umbanda por meio de sua coluna publicada no *jornal do Brasil* que reproduzia as entrevistas dadas pelo bispo na *rádio Vera Cruz*. Em algumas dessas entrevistas, o Bispo criticava a umbanda e a sua ocupação do espaço público, principalmente por conta do crescimento da religião. Uma das grandes questões tanto para o Bispo, como para Kloppenburg, assim como para a igreja católica, até pelo menos 1990 foi o “sincretismo”, que incomodava o clero católico (Bahia, 2023; Sampaio, 2007).

Desta forma, uma figura importante na defesa da umbanda ao longo desses anos foi o líder umbandista Tancredo da Silva Pinto que defendia uma origem da umbanda em Angola com a tribo dos Lundas-Quiocos. Na concepção de Tancredo a umbanda tinha uma origem negra e deveria ser chamada de “umbanda omolocô”. Tancredo e Byron Torres de Freitas escreveram o livro: *As impressionantes Cerimônias de Umbanda* na qual responderam o bispo Dom Jaime Câmara em 1955. Em sua crítica os umbandistas afirmavam que a umbanda tinha uma origem anterior ao catolicismo e que este deveria se aproximar do kardecismo, pois as duas concepções religiosas praticariam a adoração aos mortos, já os bacurus ou orixás da umbanda, jamais teriam encarnado (Pinto e Freitas, 1955). Portanto, a umbanda não poderia ser imputada categorias como a “necromancia”, pois era justamente o catolicismo que realizava tal prática para Tancredo e Byron.

Todavia, Tancredo não foi o único umbandista a responder a igreja no campo religioso do Rio de Janeiro, além dele, observamos que diferentes intelectuais umbandistas como Ronaldo Almeida, José Alvarez Pessoa, Lourenço Velho, Celso Rocha e Olívio Novaes, responderam ao clero em veículos de imprensa, tais como o *Jornal de Umbanda* e *O Semanário*. As respostas começaram a aparecer em 1954, momento no qual Kloppenburg começou também a escrever sobre a umbanda de forma individualizada. Em suas críticas os umbandistas denunciavam a postura intolerante do clero e defendiam um sentimento de unificação para os umbandistas. Tancredo também respondeu, mais uma vez, o frei Kloppenburg por meio da matéria *Conversando com Boaventura*, de 1959. Nesta matéria do

jornal *O Semanário* o líder umbandista chegou a defender a falta de necessidade do sincretismo na umbanda.

Também procuraremos apresentar como mesmo no pós-Vaticano II, o discurso católico, por meio do Frei ainda seguiu sendo “cristocentrico”, no qual o desejo de conversão ainda seguia vivo por parte do Frei (Teixeira, 2004).

Portanto, a grande questão desta tese foi a de entender como os umbandistas, a partir da campanha movida pela igreja, conseguiram responder ao discurso católico na imprensa e no espaço público por diferentes caminhos e como o sonho de serem vistos como “religião” foi conquistado ao longo de muitas lutas por parte das diferentes concepções de umbanda. Assim, se em 1930 até 1945, tínhamos uma umbanda que era perseguida com o apoio do Estado. Todavia, entre os anos de 1953 e 1962, o clero passou a perseguir a umbanda. Porém, os umbandistas conseguiram responder os algozes católicos em diferentes meios de comunicação no campo carioca. E para isso, chegaram a se unir, mesmo defendendo diferentes concepções de umbanda, a ponto de em 1964, a partir de diferentes clivagens e disputas, a umbanda conseguiu entrar para o IBGE e ser vista como religião estatisticamente até concluir seu processo de reconhecimento como religião em 1988. Entretanto, a perseguição a religião por grupos religiosos ainda não foi sanada até os dias de hoje. Ademais, achamos sempre válido a análise de outras concepções de umbanda e de diferentes líderes umbandistas para além da figura de Zélio de Moraes que ajudaram a religião a se legitimar ao longo de sua história. Para além disso, a história da umbanda merece ser escrita em outros contextos para além do Estado Novo, conforme abordamos.

REFERÊNCIAS

- ACCIOLI, Nilma Teixeira. *O sagrado e o profano: vivências negras no Rio de Janeiro*. Curitiba: Appris, 2019.
- ALMEIDA, Antonio José. Ação Católica. IN: *Dicionário do Concílio Vaticano II*/ dirigido por João Décio Passos e Wagner Lopes Sanchez- São Paulo: Paulus, 2015.
- ANDRADE, Solange Ramos. Frei Boaventura Kloppenburg e a história da Igreja Católica no Brasil: aspectos de uma biografia. *História Unisinos*, 16(1):139-148, Janeiro/Abril, pp.139-148, 2012.
- 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.
- ARAÚJO, Claudete Ribeiro. “Sou fundadora dessa cidade”: identidade, resistência e empoderamento feminino na Umbanda goianiense. Orientador: Eduardo Gusmão de Quadros. 2020. 468 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.
- ARCHANJO, Marcelo Vidaurre. *Se torcer sai sangue: uma análise das representações sobre religiosidade afro-brasileira no jornal O DIA*. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1997.
- ARRIBAS, Célia da Graça. No princípio era o verbo: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2014.
- ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos De Campo* (São Paulo - 1991), 19(19), 263-284, 2010.
- AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Terceira época: 1930-1964. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- _____. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BAHIA, Joana. *O Rio de Iemanjá. Um olhar sobre a cidade e a devoção*. Rio de Janeiro: Telha, 2023.
- _____. 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.
- BAHIA, Joana e NOGUEIRA, Farlen. Umbandista. vota em umbandista: disputas entre umbandistas e católicos no campo religioso brasileiro (1950-1962). *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XV, n. 45, Janeiro/Abril 2023.

BAHIA, Joana; ESTEVES, Paula; NOGUEIRA, Farlen de Jesus. Preto-velho, curandeiro de umbanda: imagens, estereótipos e emoções na produção do sagrado. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 17, n. 50, p. 1–14, 27 Set 2024.

BAHIA, J., e VIEIRA, C. Performances artísticas e circularidades das simbologias afro religiosas. *Revista Brasileira De História Das Religiões*, 9(27), p. 171-188. 2016.

BANDEIRA, Mariana. *A Igreja Católica na virada da Questão Social (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Vozes, Educam, 2000.

BARROS, José D' Assunção. *O jornal como fonte história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

BARROS, Valquíria. *O protagonismo da Tenda Mirim no Processo de Consolidação da Umbanda Branca no Rio de Janeiro*. Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Bacharelado em Ciências Sociais, 2023.

BARBOSA, Marialva. *História cultural da Imprensa: Brasil, 1900-2000*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

BRASIL, Constituição (1946). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Promulgada em 18 de setembro de 1946.

BRASIL, Bruno. *O Semanário- Um Jornal que vale por um livro*. Hemeroteca da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/artigos/o-semanario-um-jornal-que-vale-por-um-livro/>.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1971.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II.: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BURITY, Joanildo; GIUMBELLI, Emerson. Editorial Minorias religiosas e identidades políticas em movimento. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(1): 1-246, 2020.

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.

_____. Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas*. Florianópolis, p. 403-414, 2005.

_____. *O que é umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

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.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CABRAL, Bruna Marques, 1985- “Do clero e para todo o clero”: a *Revista Eclesiástica Brasileira e a reforma agrária (1950-1964)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em História (PPHR) 015.

CACCIATORE, Olga. G., *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*, Rio de Janeiro 1977.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

_____. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.

CAMPOS, R. B. Sobre a "docilidade" do catolicismo: interpretações do sincretismo e anti-sincretismo na/da cultura brasileira. BIB - *Revista Brasileira De Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, (65), 89–101, 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte*: Belo Horizonte, v.15, n.47, p.855-886 jul./set., 2017.

CAPONE, Stefania. A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

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.

CAVA, Ralph Della. *Igreja e Estado no Brasil do século XX*. 1974.

CONDINI, Martinho. *Dom Hélder Câmara: modelo de esperança na caminhada para a paz e justiça social*. Dissertação (mestrado). Ciência da Religião- PUC- SP, 2004.

CONTINS, M.O caso da pomba-gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina, Rio de Janeiro, dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1983.

COSTA, F. L. Demônios e Anjos – O embate entre espíritas e católicos na República Brasileira até a década de 60 do século XX. Tese. (Doutorado em História). UFPR, Curitiba, 2001.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DE LUCA, T. R. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, C. B. (org.). *Fontes Históricas*. São Paulo; Contexto, 2005. p. 111-153.

DULLO, Eduardo. Talal Asad (1932). In: *Antropologia da Religião: autores e temas*. Organizado por Faustino Teixeira e Renata Menezes. Petropolis, RJ: Vozes, 2023.

DELGADO, David Dias. *Cruzes e encruzilhadas: sincretismo e identidade nos terreiros de umbanda*. Dissertação. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022.

FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social* *Discurso e mudança social*. Coord. trad. Coord. trad. rev. técnica e pref. técnica e pref. I. Magalhães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, 316 p.

FARIA, Sheila de Castro. Ouro, porcos, escravos e café: as origens das fortunas oitocentistas em São Pedro de Cantagalo, Rio de Janeiro (últimas décadas do século XVIII e primeiras do XIX). *ANais DO MUSEU PAULISTA* – vol. 26, 2018.

FERRETI, Sérgio. *Repensando o sincretismo..* Edusp; Arché Editora, São Paulo. 2013.

FOGAÇA, Camilla. *Tem política na macumba! As estratégias umbandistas na disputa pelo espaço público de São Gonçalo*. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2024.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, 2008.

_____. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. *Revista Esboços*. v.17, n.23, p.107-117, 2010.

_____. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. 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.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34/UCAM, 2012.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere, volume 2*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GRIJO, Elizabeth Dondoni. *Ensino religioso nas escolas públicas de Vila Velha (ES) na perspectiva dos alunos, pais e líderes religiosos*. Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2017.

GONÇALVES, Leandro Pereira e NETO, Odilon Caldeira *O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2020.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva,. Stuart Hall, Kathryn Woodward (org.) 15.ed- Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Dp&a, 2012.

IÑIGUEZ, Lupicino. Os fundamentos da Análise do Discurso. In: *Manual de Análise do discurso em ciências sociais*. IÑIGUEZ, Lupicino (org.). Petropolis, Rj: Vozes, 2004.

_____. Prática da análise do discurso. In: *Manual de Análise do discurso em ciências sociais*. IÑIGUEZ, Lupicino (org.). Petropolis, Rj: Vozes, 2004.

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, 2013.

_____. Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, ano VII, p.115-129, 2015.

_____. RELIGIÃO E MAGIA NA OBRA DOS INTELECTUAIS DA UMBANDA. *Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História*, 37(2), 2010.

LEITE, Igor Alleoni Silveira. As ciências da psique no espiritismo brasileiro: c. 1900 - c. 1960. Dissertação de Mestrado em História e Cultura das Religiões apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. 2015.

LEISTNER, Rodrigo Marques. 2014. Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas São Leopoldo, Tese de doutorado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

LEONEL, Guilherme Guimarães. Campo religioso brasileiro na contemporaneidade: continuidades, descontinuidades, transformações e novos ângulos de análise. *Interseções* [Rio de Janeiro] v. 12 n. 2, p. 382-407, dez. 2010.

LEWGOY, Bernardo. Os Espíritos e as Letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social. USP, 2000.

MACHADO, F.R> Parapsicologia no Brasil: Entre a Cruz e a mesa Branca. *Boletim Virtual de Pesquisa Psi*, Site www.pesquisapsi.com, v. 2, n. 2, p. 02. 2005. MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

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 Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo nacional, 1992.

_____. *Guerra de orixá: um estudo do ritual e conflito*. Rio de Janeiro, 3º ed, Jorge Zahar, 2001.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, 2011, v.11, n. 2, 238-258.

MARTINS, Alessandra Ribeiro. O jongo, os bantus e o patrimônio cultural imaterial no Brasil. In: *Através das Águas os Bantus na formação do Brasil*. Silva, Vagner, Oliveira, Rosenilton da Silva e Neto José Pedro da Silva (orgs.) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. 2023.

MONTERO, Paula; SALES, Lilian; TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. As relações entre Estado e Religião no Brasil. SILVA, Felipe; Rodriguez, José. R. Rodriguez. (Org.). *Manual de Sociologia Jurídica* 4 ed. São Paulo: Saraiva, v. 3, p. 301-335.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32, 1, p. 167-183, 2012.

_____. Diversidade cultural: Inclusão, Exclusão e Sincretismo. In *Múltiplos olhares sobre educação e cultural*. Organizado Juarez Dayrel. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

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

NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *O Tata Ti Inkice da Omolocô: Tancredo da Silva Pinto*. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.

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

NOGUEIRA, Léo Carrer. Superando o sincretismo: por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais. *Elisée, Rev. Geo. UEG – Goiás*, v.10, n.2, e102219, jul./dez. 2021.

PEREIRA, André Luiz Freire. História e Memória da Umbanda: O mito de Fundação na Construção da identidade umbandista. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Relações Étnico-raciais (PPRER), do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ), 2023.

POSSIDÔNIO, Eduardo. *Entre Ngangas e Manipansos. A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira, 2015.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. TEIXEIRA, Fastino (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p.177-197.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

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.

_____. *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.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

PASSOS, João Décio. Amoroso Lima, Alceu. IN: *Dicionário do Concílio Vaticano II*/dirigido por João Décio Passos e Wagner Lopes Sanchez- São Paulo: Paulus, 2015. 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.

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*, 2009, p.77-96, 2009.

RODRIGUES- JÚNIOR, Adail Sebastião. Análise crítica do discurso modismo, ou teoria ou método? *RBLA*, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, p. 99-132, 2009.

ROJA, Luisa Martín. A fronteira interior- Análise crítica do discurso: um exemplo sobre racismo. In: *Manual de Análise do discurso em ciências sociais*. IÑIGUEZ, Lupicino (org.). Petropolis, Rj: Vozes, 2004.

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.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei do sincretismo. In: *A Dança dos sincretismos*. Comunicação do Iser, nº 45, p. 4-11, 1994.

SAMPAIO, Dilaine. A Umbanda Vista do “Altar”: uma reflexão sobre a religião umbandista no discurso católico em Juiz de Fora. *Sacrilegens* , [S. l.], v. 3, n. 1, 2006.

_____. *Àròyé?: Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II*. 1ª. ed. São Paulo/João Pessoa: Fortune Editora/Editora da UFPB, 2012. v. Vol.1. 247p.

_____. *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 fê: 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, José Antônio. Inventário de si. O Arquivo Dario de Bittencourt (1901-1974), local onde se cruzam biógrafos e biografias de intelectuais negros. *ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA* – Fortaleza, 2009.

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.

SANTOS, Edmar Ferreira. Na esteira do Terreiro: Religiões afro-brasileiras e associativismo na Bahia (1930-1970). *Afro-Ásia*, n. 67 (2023), p. 276-308.

SCHALLENMUELLER, Cristian Jecov. Tradição e profecia: O pensamento político da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e seu contexto social e intelectual (1952-1964). Dissertação apresentada ao Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2011.

SCHERER, Bruno Cortês. *Combate à "heresia espírita": os enfretamentos entre espiritismo e catolicismo no campo religioso (Rio Grande do Sul, 1953-1965)*.. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, 2020.

SCHIMIDT, Benito Bisso. “História e biografia”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

SIQUEIRA, Carla. Sensacionalismo e retórica política em Última Hora, O Dia e Luta Democrática no segundo governo Vargas (1951-1954). In: *História e Imprensa: representações culturais e práticas de poder*. Lúcia Maria Neves, Marco Morel, Tania Bessone (org.) Rio de Janeiro DP&A, Faperj, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Exu: Um Deus Afro- atlântico no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva, Stuart Hall, Kathryn Woodward (org.) 15.ed- Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1977.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. *A Magia do Ponto Riscado na Umbanda Esotérica*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2014.

SOUSA, Rodrigo Augusto. A trajetória das ideias políticas de Alceu Amoroso Lima: da contrarrevolução ao modernismo católico (1928-1938). *Cadernos de História da Educação*, v.20, p. 1-18, e028, 2021.

TEIXEIRA, Faustino. O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso. In: *Concílio Vaticano II: Uma análise e perspectivas*. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Ivanise Bombonarro (orgs.) São Paulo: Paulinas, 2004.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *História da Umbanda no Brasil*. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2014.

THEIJE, Marjo de. *Tudo o que é de Deus é bom: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil*. Recife: FJN, Ed. Massagana, 2002. 384p.

THOMSON, Patrícia. Campo. In: *Pierre Bourdieu: conceitos fundamentais*. Grenfell (org.) Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

TONIOL, Rodrigo. *Do espírito na saúde. Oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

VAN Dijk, Teun A. *O Giro discursivo*. In: *Manual de Análise do discurso em ciências sociais*. INÍGUEZ, Lupicino (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legitimam In: *Weber Sociologia*. Gabriel Cohn (org.). São Paulo: Editora Ática, 2003.

ZICMAN, R.B. História através da imprensa- Algumas considerações metodológicas. *Projeto-História*, n.44, p. 89-102.

Fontes consultadas:

Centro de Memória, Pesquisa e Documentação de Cantagalo/ Unirio

Livro de Batismos, 1905-1910, número 17, registro 342

CPDOC:

Verbete de Leme, Sebastião, redigido por Regina da Luz Moreira. In: Centro De Pesquisa E Documentação De História Contemporânea Do Brasil. Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro. Disponível em: Acesso em: 04 set. 2023

Verbete do Centro Dom Vital, redigido por Mônica Kôrnis In: Centro De Pesquisa E Documentação De História Contemporânea Do Brasil. Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro. Disponível em: Acesso em: 04 set. 2023

Verbete Revista *O Cruzeiro*, redigido por Muza Clara Chaves Velasquez In: Centro De Pesquisa E Documentação De História Contemporânea Do Brasil. Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro. Disponível em: Acesso em: 04 set. 2023.

Verbete O GLOBO, redigido por Sérgio Montalvão In: Centro De Pesquisa E Documentação De História Contemporânea Do Brasil. Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro. Disponível em: Acesso em: 04 set. 2023.

Livros e Atas:

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. *Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

LEME, Sebastião. *Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme. Typ., Vozes de Petropolis*, 1916.

PINTO, Tancredo da Silva Pinto; FREITAS, Byron Torres. *As impressionantes Cerimonias de Umbanda*. 1955. Editora Souza.

PINTO, Tancredo da Silva e FREITAS, Byron Torres. *Guia ritual para a organização de terreiros de umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1968,

KLOPPENBURG, Carlos José Boaventura. *Livro negro do espiritismo*. Petrópolis: Editora Vozes. 1953.

KLOPPENBURG, Carlos José Boaventura. *Posição Católica Perante a umbanda*. Petrópolis: Editora Vozes. 1954.

SILVA J.O. *O Culto Omoloko. Os filhos de terreiro*. Rio de Janeiro: Rabaço Editora, 1983.

SCHIERHOLT, José Alfredo. *Frei Boaventura Kloppenburg, OFM -90 Anos por Cristo em Sua Igreja*. Lajeado, O Autor, 2008, 448 p.

ZESPO, Emanuel. *Codificação da Lei de Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1951.

Biblioteca Nacional:

A Ordem (1938)

O Semanário (1957-1959)

O Dia (1953-1959)

Luta Democrática (1950-1959)

Jornal de Umbanda (1954-1960)

Diário de Notícias (1973)

Diário da Noite (1950)

Revista O Cruzeiro (1957)

Revista Manchete (1974)

Hemeroteca Digital do Jornal O Globo

O Globo (1956)

Sites Consultados:

Alexandre Culmino (2020): <https://www.instagram.com/p/CGVKwI-nL9g/>

Templo Espiritual Caboclo Pantera Negra (2024). <https://templopanteranegra.com.br/>

Câmara Municipal de Novo Hamburgo
<https://portal.camaranh.rs.gov.br/pm3/institucional/municipio-1/cidadaos-de-novo-hamburgo-2/14-bispo-dom-frei-boaventura-kloppenburg-1990>