

A INVENÇÃO DO BRASIL NO MITO FUNDADOR DA UMBANDA

Mário Teixeira de Sá Junior

Doutor em História – UNESP/Assis

Professor Adjunto – FADIR/UFGD

Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFGD

Membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros – UFGD

RESUMO: Esse artigo procura contribuir na discussão da suposta criação da Umbanda, religião Afro-brasileira, no início do século XX na Cidade do Rio de Janeiro. Toma por base a história que circula em parte do meio umbandista de Zélio de Moraes. A partir dessa história, aqui analisada como um mito, busca-se sinalizar para a contextualização história da Macumba em início do século XX. A partir de alguns vetores históricos como a influência do cientificismo europeu no Brasil, da passagem da Monarquia à República e o fim da escravidão é procurado demonstrar os elementos constitutivos desse mito em que grau ele se desdobra na realidade histórica das casas religiosas de Umbanda e/ou Macumba. O campo teórico é estabelecido no diálogo da História Cultural com a Antropologia Cultural.

PALAVRAS-CHAVE: História, Antropologia, Religiões Afro-brasileiras, Umbanda, Macumba.

ABSTRACT: This article intends to contribute to the discussion on the supposed creation of the Umbanda, African-Brazilian religion, in the beginning of the XXth century in Rio de Janeiro city. It departs from the history usually told in part of the Umbandan milieu of Zélio de Moraes. By taking that history, hereafter analyzed as a myth, the article intends to stress the importance of the historical contextualization of the Macumba in the beginning of the XXth century. From some historical vectors such as the influence of the European scientificism in Brazil, the transition from the Monarchy to the Republic, and the end of the slavery, it intends to demonstrate the constitutive elements of the aforementioned myth and the degree to which the myth unravels itself in the historical reality of the religious houses of Umbanda and/or Macumba. The theoretical field is established around the dialogue between the Cultural History and the Cultural Anthropology.

KEY-WORDS: History, Anthropology, African-Brazilian religions, Umbanda, Macumba.

Diversos pesquisadores da temática religiosa vêm se dedicando a estudar o papel dos mitos nesses. Para Mircea Eliade:

[...] o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares. [...] O mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos. [...] O mito conta graças aos feitos dos

seres sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, quer seja uma realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, é sempre portanto uma narração de uma criação, descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir [...] (ELIADE, 2000: 12-13)

Chauí coloca que além do “sentido etimológico de narração pública de feitos lendários da comunidade” ele também possui um sentido antropológico. Nesse, a narrativa seria “a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade”. Esse mito se torna fundador quando ele se coloca como referente “a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo...” (CHAUI, 2000: 9).

É sob essa perspectiva, onde o mito surge como portador de marcas, representações de conflitos reais não solucionados, que me proponho a analisar o *mito de fundação da Umbanda*, percebendo que a sua construção esteve inserida em uma realidade histórica brasileira da passagem do Império à República. Nela, a mudança do modelo social, de escravista para livre, sinalizada desde o Primeiro Império, trazia a premissa de novas lógicas explicativas e definidoras do papel de cada grupo social, central ou marginal, como no caso do negro, da nova realidade. Assim, nesse processo, que teve início no Império e se manteve na República, “o que estava em jogo era não apenas a construção de um novo regime político, como a conservação de uma hierarquia social arraigada que opunha elites de proprietários rurais a uma grande massa de escravos e uma diminuta classe média urbana” (SCHWARCZ, 1993: 27).

É nesse período que ocorre a *invenção da nação Brasil* através da organização de uma História que, através de seus porta-vozes autorizados, busca criar um passado, através de *invenções de tradições* (HOBSBAWN, 1984), que visava fortalecer as instituições imperiais e republicanas, legitimando-as. Essa construção é realizada tendo por base os conceitos importados da Europa que vigiam nesse período, como os de civilização, progresso e evolução. Ainda que de forma caricaturada (SCHWARCZ, 1993: 15) e, muitas vezes, parafraseando Odália, através de contorcionismos teóricos (citado em Reis, 2002, p. 94), esses conceitos serviram de base para a construção da história da *alva nação Brasil*, onde o colonizador branco desempenha papel de ator principal enquanto negros, índios e mestiços ocupam o espaço de coadjuvantes.

Essa *invenção da nação Brasil* está inserida em um processo maior, que tem por base a Europa. O conceito de nação ganhou uma especificidade no século XIX. Ainda que não originário desse século, é nele que se definem significados mais específicos para ele.

Associado ao conceito de nação, temos um outro, de não menor importância: o de Estado. Juntos, formam um binômio definidor do modelo de organização política desse século na Europa Ocidental: O Estado-nação.

A definição mais comum para o conceito de nação pode ser encontrada em dicionários, como sendo um “agrupamento humano, em geral numeroso, cujos membros, fixados em um território, são ligados por laços históricos, culturais, econômicos e lingüísticos” (FERREIRA, 1986). Esse significado, no entanto, não serve para o conceito de nação de uma forma atemporal. Falar de nação como sendo algo estruturado pela conjunção de elementos como território, etnicidade, língua e religião, é remeter a um período específico da história do século XIX.

Seguindo a divisão proposta por Hobsbawm para o conceito de nação no século XIX, é possível perceber uma mudança de seu significado, passando por três etapas. Na primeira, de 1830 a 1880, a nação é identificada ao princípio da nacionalidade. Na segunda, de 1880 a 1918, à língua, à religião e à etnia, e, no terceiro, de 1918 a 1960, à idéia de consciência nacional (HOBBSAWN, 1994).

A *invenção* de uma história para o Brasil foi pautada nesse segundo momento onde o conceito de raça exerceu papel fundamental (SCHWARCZ, 1993). O mito das três raças e a importância de cada uma na construção da *alva nação Brasil* perpassa os trabalhos de todos os intelectuais que buscaram escrever uma História do Brasil. De Martius, em sua célebre monografia *Como se deve escrever a história do Brasil*, a Gilberto Freyre, de *Casa Grande e Senzala*, a questão racial é discutida, tendo por base os conceitos de evolução, civilização e progresso, como definidores de um modelo de nação.

Os intelectuais umbandistas, criadores do mito fundador da Umbanda, seguindo o modelo acima, buscam se identificar de tal forma com essa *alva nação brasileira*, se afastando de sua matriz religiosa que, doravante a chamarei de a *alva nação umbandista*, visando fazer uma distinção entre o campo religioso umbandista e os seus teóricos.

A sua invenção está associada a este momento histórico e a uma busca de identificação dos intelectuais umbandistas com esse modelo sócio-político, proposto pelos intelectuais da *alva nação Brasil*, que se propuseram a inventar um passado imaginado (ANDERSON, 1989), onde os membros dessa nação, cada qual ocupando o seu lugar, pudessem desenvolver um sentimento de pertença em seu passado e presente históricos. Entender a lógica desse mito é compreender um pouco mais a lógica que conduziu os intelectuais umbandistas em suas produções e o seu diálogo com o processo histórico gerador da *alva nação Brasil*.

O mito umbandista e a história do Brasil

Retirado de textos produzidos por intelectuais umbandistas, esse mito de fundação, talvez seja um dos poucos pontos comuns entre essa intelectualidade. Boa parte desse grupo reconhece na estória de Zélio de Moraes, a história de fundação da Umbanda. Desde o Primeiro Congresso de Umbanda, realizado em 1941, esse mito fundador vem ganhando notoriedade. Mas, foi somente na obra de Saraceni, que o encontrei com a riqueza de detalhes que aqui exponho. Logo, vou me basear nesse autor para fazer a análise do mito fundador da *alva nação umbandista* sem, contudo, deixar de compará-lo com outros relatos similares.

Saraceni narra, em sua obra *Os Decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda*, que no ano de 1908 o jovem Zélio Ferdinando de Moraes, então com dezessete anos, se preparava para ingressar na Escola Naval, após ter concluído o curso propedêutico, espécie de ensino médio, quando “fatos estranhos” começaram a acontecer. O jovem teria começado a apresentar comportamentos estranhos, onde

ora ele assumia a estranha postura de um velho, falando coisas aparentemente desconexas, como se fosse outra pessoa e que havia vivido em outra época; e, em outras ocasiões, sua forma física lembrava um felino lépido e desembaraçado, que parecia conhecer todos os segredos da natureza, os animais e a plantas (SARACENI, 2003: 21).

A preocupação da família teria encaminhado o jovem a procurar auxílio na medicina, já que os “chamados ataques” não cessavam. Os resultados obtidos descartavam a possibilidade de “loucura”. Os próprios médicos sugeriram que fosse procurado um padre, pois “o garoto parecia estar endemoninhado”. A narrativa prossegue colocando que

como acontecia com quase todas as **famílias importantes** da época, também havia na família um padre católico. Por meio desse sacerdote, também tio de Zélio, foi realizado um exorcismo para livrá-lo daqueles incômodos ataques. Entretanto, nem esse nem os outros **dois exorcismos** realizados, posteriormente, inclusive com a **participação de outros sacerdotes católicos**, conseguiram dar à família Moraes o tão desejado sossego, pois as manifestações prosseguiram, **apesar de tudo**” (SARACENI, 2003: 21) [grifos meus].

Sem sucesso na medicina e no catolicismo a família acabou seguindo a sugestão de alguém que disse ser aquilo “coisa de espiritismo” e encaminhou o jovem para a “recém fundada Federação Kardecista de Niterói”. Esse encontro entre o jovem Zélio e a Federação

Espírita se deu no dia 15 de novembro de 1908. Lá os “ataques” aconteceram e houve um entabular de conversação entre um membro da federação, Sr. José de Souza, e as manifestações de Zélio. Médiun vidente, ou seja, capaz de ver os espíritos desencarnados, o sr José interpelou o espírito que via no jovem, perguntando:

- Sr. José: Quem é você que ocupa o corpo deste jovem?
- O Espírito: Eu? Eu sou apenas um caboclo brasileiro.
- Sr José: Você se identifica como caboclo, mas eu vejo em você restos de vestes clericais.
- O Espírito: O que você vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui padre, meu nome era Gabriel Malagrida e, acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição por haver previsto o terremoto que destruiu Lisboa em 1755. Mas, em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como caboclo brasileiro.
- Sr. José: E qual é seu nome?
- O Espírito: Se é preciso que eu tenha um nome, digam que sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não existirão caminhos fechados. Venho trazer a Umbanda, uma religião que harmonizará as famílias e que há de perdurar até o final dos séculos (SARACENI, 2003: 21-22).

O espírito continuou, segundo Saraceni, a responder uma série de perguntas, não narradas na obra. Mas, uma pergunta foi registrada. Sr José teria perguntado ao espírito se já não existiriam religiões suficientes, dando ênfase para a existência do espiritismo kardecista. Sobre essa questão o espírito teria respondido que

Deus, em sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal: rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornam iguais na morte. Mas **vocês homens preconceituosos**, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se, apesar de não terem sido pessoas importantes na terra, também trazem importantes mensagens do além? Por que o “não” aos CABOCLOS E PRETOS-VELHOS? Acaso não foram eles também filhos de Deus? (SARACENI, 2003: 22) [grifos meus].

Dando um caráter profético a sua mensagem o espírito teria dito que

este mundo de iniquidades mais uma vez será varrido pela dor, pela ambição do homem e pelo desrespeito às leis de Deus. As mulheres perderão a honra e a vergonha, a vil moeda comprará caracteres e o próprio homem se tornará afeminado. Uma onda de sangue varrerá a Europa e quando todos acharem que o pior já foi atingido, uma outra de sangue, muito pior do que a primeira, voltará a envolver a humanidade, e um único engenho militar será capaz de destruir, em segundos, milhares de pessoas. O homem será uma vítima de sua própria máquina de destruição (SARACENI, 2003: 22-23).

Finalizando, o espírito comunica a fundação da Umbanda, que seria concretizada no dia seguinte, na casa de Zélio. Dando detalhes do culto religioso, ele diz que lá

haverá uma mesa posta a toda e qualquer entidade que queira ou precise se manifestar, **independente daquilo que haja sido em vida**, todos serão ouvidos e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos àqueles que souberem menos e **a nenhum viraremos as costas e nem diremos não**, pois esta é a vontade do Pai (SARACENI, 2003: 23) [grifos meus].

O nome dado à casa de culto foi o de Tenda Nossa Senhora da Piedade, onde, “da mesma forma que Maria ampara nos braços o filho querido, também serão amparados os que se socorrem da UMBANDA”. O nome de Tenda seria justificado porque “Igreja, Templo, Loja dão um aspecto de superioridade, enquanto que Tenda lembra uma casa humilde” (SARACENI, 2003: 23).

Um equívoco de data, assaz interessante, ocorre nesse momento da narrativa quando o autor escreve que

dessa forma, em São Gonçalo das Neves, vizinho a Niterói, do outro lado da Baía de Guanabara, na sala de jantar da família Moraes, um grupo de curiosos Kardecistas compareceu, no dia **quinze** de novembro de 1908, para ver como seriam estas incorporações, para eles **indesejáveis** ou **injustificáveis**. O diálogo do Caboclo das Sete Encruzilhadas, como passou a ser chamado, havia provocado muita especulação e alguns médiuns, **que haviam sido escorraçados de mesas kardecistas, por haverem incorporado caboclos, crianças ou preto-velhos**, solidarizaram-se com aquele garoto que parecia não estar compreendendo o que lhe acontecia e que de repente se via como líder de um grupo religioso, obra que deveria durar toda a sua vida e que só terminaria com a sua morte, mas que suas filhas Zélia e Zilméia prosseguem com o mesmo afã (SARACENI, 2003, p. 23) [grifos meus].

Após o encontro do dia **quinze** de novembro de 1908 na Federação Kardecista de Niterói, Zélio se reuniria, no dia seguinte, em sua casa. Esta data também é registrada como sendo **quinze** de novembro. Teria ocorrido um erro gráfico, uma confusão do autor ou um ato falho, como nos diria o velho Freud? Não me ocuparei desse aspecto agora. Por enquanto, fica o registro.

O mito fundador da **alva nação umbandista** começa colocando a condição social e intelectual do jovem Zélio. Logo de início se percebe que ele não é um personagem qualquer. Aos 17 anos, o garoto “de família importante” já havia concluído o seu “curso propedêutico”. O texto não deixa margem para erros. Zélio pertence ao mundo da ordem e, por conseguinte branco. São credenciais desse mundo, na narrativa, a formação intelectual do jovem e a estruturação de sua família. Nela, havia médico e “até padre”. Essa é uma

família branca e aristocrática que, por certo, encontraremos referências na família patriarcal de Gilberto Freyre, em sua *Casa Grande & Senzala*. A sua origem está associada a essa *casa grande* e, logo de cara, distanciada da *negra senzala*. Ainda que os anos se distanciassem, do final do império e da abolição da escravidão, assim poderíamos definir a situação do jovem Zélio: “um sinhozinho” da Casa Grande de Freyre.

Credenciais, similares a essa, são apresentadas por muitos outros escritores umbandistas. O domínio do código escrito, o grau de alfabetização, apresentação de patentes militares, conhecimentos de outras línguas, citações de obras de importantes intelectuais, conhecimento histórico, apresentações das suas obras feitas por nomes ou patentes importantes, são alguns requisitos bastante caros nas obras desses intelectuais. Por certo, essas credenciais buscam afirmar o afastamento desse grupo do mundo negro e analfabeto.

A seguir, o mito de fundação realiza uma primeira aproximação entre a Umbanda que está sendo inventada e o seu passado associado à Macumba¹. Os “fatos estranhos” que acontecem com Zélio, se remetem a arquétipos de manifestações de espíritos da Macumba. Os pretos-velhos e os caboclos. Nelas, o primeiro fala “coisas aparentemente desconexas”. Assim é o falar caricatural dos preto-velhos nos terreiros de Umbanda. Falam com erros crassos da língua portuguesa e misturam, nessas falas, o português e reminiscências de dialetos africanos, simbolizando uma forma de falar dos escravos brasileiros.

Já, na referência ao caboclo, diversas mensagens subliminares são incutidas no texto. Esse, não é um caboclo qualquer, ele é um “caboclo brasileiro”. A afirmação de uma identidade nacional está assim colocada. Os teóricos umbandistas se esforçam em apresentar a Umbanda como única religião nacional, verdadeiramente brasileira. A sua forma física de “felino lépido”, conhecedor dos segredos da natureza dos animais e das plantas, o aproxima do modelo indígena, desenvolvido por autores como José de Alencar, em seus romances indianistas.

Mas, ele não deve ser associado a um primitivo aborígine. Usando do recurso da reencarnação, próprio do espiritismo kardecista, esse caboclo ganha um passado, em “outras vidas”, intelectualizado e de sensibilidade metafísica. Sim, metafísica, o caboclo brasileiro já trazia de vidas passadas os dons mediúnicos, o que lhe permite, encarnado

¹ Defino Macumba como a forma de expressão religiosa de base dos grupos africanos banto que, incorporando através de ressignificações elementos das religiosidades indígenas, africanas - dos grupos sudaneses - e européias, se desenvolveu no Brasil, sendo chamada no século XX em locais como o Rio de Janeiro de Umbanda.

como o padre, prever o terremoto de Lisboa. Se em sua última encarnação Deus lhe concedeu “o privilégio de nascer como um caboclo brasileiro”, as suas credenciais, de vidas passadas, lhe garantem um lugar no mundo branco e intelectualizado, através da encarnação anterior, na figura do Padre Gabriel Malagrida.

Não é possível deixar de registrar, ainda sobre a figura do Caboclo das Sete Encruzilhadas ou Padre Malagrida, a lembrança que ele traz à tona sobre a Igreja Católica medieval e moderna. O relato não deixa de ser uma resposta às acusações que os macumbeiros ou umbandistas sofrem da igreja, que os trata como atrasados, bárbaros e incivilizados, logo, aquém de poder ocupar um espaço no progressista mundo da República. Ao lembrar o passado inquisitorial, simbolizado nas fogueiras católicas, a mensagem ganha um caráter acusatório. Ele traz à tona práticas que, outrora realizadas pela Igreja Católica, por certo, seriam identificadas com os adjetivos acima imputados aos adeptos da Macumba-Umbanda.

Bairrão chama a atenção para outro aspecto desse momento do mito. O fato de que o padre “perseguido” pela inquisição agora vem como precursor da Umbanda, que se coloca como “uma religião brasileira acolhedora de todos os excluídos” (BAIRRÃO, 2002: 65). O perseguido de ontem vem “acolher” os perseguidos e excluídos de hoje.

Outra aproximação, realizada no mito com as práticas da Macumba, ainda se encontra implícita no próprio nome do caboclo. O número sete é um número que foi absorvido pelos praticantes da Macumba, possivelmente oriundo de uma tradição europeia (MEYER, 1993), e a palavra encruzilhada se refere a um espaço de cruzamento de duas estradas ou ruas, em forma de cruz, onde os adeptos deixam algumas oferendas, principalmente, ao orixá exu. As obras dos intelectuais umbandistas viveram esse dilema de forma constante. Era preciso se afastar do mundo negro, mas, ao mesmo tempo, manter uma identidade que os fizessem reconhecidos no *continuum* religioso. Assim, muitas vezes, o corredor que liga a *Casa Grande* à *Senzala* teve que ser percorrido. A excludência, proposta pelos intelectuais umbandistas ao mundo negro, teve que conviver com a sua combinação (VIANNA, 2002: 83). Não seria possível abrir mão de alguns aspectos cerimoniais, ritualísticos e do próprio panteão da Macumba. A negação desses elementos poderia gerar um risco de perda da identidade religiosa, historicamente associada à magia, ao curandeirismo e à feitiçaria. O embranquecimento proposto possuía seus riscos, já que os intelectuais poderiam, com esse afastamento, se distanciar por demais do mundo da Macumba.

Sei que realizei uma análise de dois momentos distintos do relatado no mito fundador da Umbanda. Não me proponho realizar uma análise linear. No entanto, para não prejudicar o entendimento, sinalizo que estou retornando ao início do mito. É lá que a Umbanda passará por algumas provas de fogo. A primeira, com uma arqui-inimiga, representante do saber oficial: a medicina.

É nesse terreno, bem representado pelas obras de Nina Rodrigues (RODRIGUES, 1935, 1977), que é possível encontrar uma grande oposição aos cultos “afro-brasileiros”. A inferioridade do negro é de origem racial. E, é através de uma patologia “animista-fetichista” que é possível compreender as manifestações religiosas desses homens. Para que não permaneçam dúvidas sobre as naturezas distintas entre a Umbanda e a Macumba, o mito fundador se submete a uma análise médica, recebendo um atestado de idoneidade mental. Após “um exame de vários dias” o médico, diga-se de passagem, também da família, não encontrando uma patologia de caráter clínico, encaminha a Umbanda, à sua segunda prova: a religiosa.

O poder da Igreja Católica será testado quando, por meio de um sacerdote, adivinhem, também tio de Zélio, ocorrerão algumas seções de exorcismos. Mais uma vez, a Umbanda sai vencedora. Para não ficar em uma questão de família, o médium se sujeita a outros sacerdotes católicos. As manifestações continuaram acontecendo, demonstrando que aquela não era uma manifestação diabólica, pois, se o fosse, seria exorcizada pelos poderes da Igreja Católica.

O próximo desafio é de um congênere religioso que, habitando o mesmo espaço como religião de possessão, teria nesse encontro os marcos delimitadores entre os dois saberes. Foi assim na Federação Espírita Kardecista. Além de, nesse momento, o mito servir como legitimador do passado branco e intelectualizado do Caboclo das Sete Encruzilhadas, como procurei demonstrar anteriormente, ele também servirá a um outro propósito. E mais uma vez o mito se aproxima da Macumba.

Esse momento do relato explicita, na visão dos intelectuais umbandistas, o que condiz com relatos de pessoas freqüentadoras dos terreiros, o caráter excludente do Kardecismo (BRUMANA & MARTÍNEZ, 1991: 434). Acusados de representantes do “baixo espiritismo”, visão essa, legitimada pelos kardecistas através de lógicas evolucionistas, que colocariam uma hierarquização entre os espíritos e, nelas, os espíritos que se manifestam nos terreiros umbandistas estariam na base inferior, os umbandistas se defendem. A resposta umbandista acusa os kardecistas de “homens preconceituosos” que estabelecem, além de hierarquias no mundo dos vivos, também gradações evolutivas para o “mundo dos

mortos”. O Kardecismo é acusado de reproduzir no “mundo dos mortos” uma hierarquia própria do “mundo dos vivos”, ou seja, entre o mundo da ordem e da desordem, entre o mundo branco e o mundo negro e indígena.

A pergunta é clara: “Por que o ‘não’ aos CABOCLOS e PRETOS-VELHOS?” [A colocação das letras em caixa alta faz parte do texto original] Quanto da excludência de Martius, Varnhagen, Sílvio Romero e Nina Rodrigues, dentre outros intelectuais, porta-vozes da criação da *alva nação Brasil*, se encontra nessa pergunta. E, ela ainda ecoa, sem uma resposta satisfatória para os umbandistas, nos terreiros que pesquisei.

Essa questão, marcaria uma importante diferença nas duas concepções religiosas, sobre a hierarquia dos espíritos. Na *alva nação umbandista* esses espíritos teriam lugar e, não um lugar inferiorizado; mesmo que fosse no “mundo dos mortos”. Nas macumbas cariocas esse fenômeno se repete. Ocorre uma carnavalização, uma inversão temporária da ordem social vigente (BAKTIN, 1987). Lá, muitos brancos, pertencentes ao mundo da ordem, se submetem a uma outra hierarquia, comandada por caboclos – símbolo do indígena – e pretos-velhos – símbolo do negro escravo, originariamente tipos subalternos na ordem social terrena.

Essa hierarquia espiritual é acompanhada de uma material, também carnalizada. Nessa, homens e mulheres, oriundos do mundo da desordem, comandam os representantes do mundo da ordem. Negros, operários, analfabetos, muitas vezes, estão à frente da direção de terreiros, ou ocupando posições de destaques, enquanto, brancos, doutores, intelectuais, dentre outros, ocupam posições subalternas nessa hierarquia. Se isso não se dá de uma forma absoluta nos terreiros, se dá de forma majoritária.

O próximo passo do mito é o de demonstrar o poder profético da Umbanda que “nascia” (a profecia é um elemento de alto valor de afirmação e legitimação religiosa no imaginário da Civilização Ocidental Judaico-Cristã). O caboclo então apresenta uma série de revelações sobre o futuro do mundo. Dentre outros, os que mais se destacam são as que se referem às duas Guerras Mundiais e à bomba atômica. A riqueza de precisão é impressionante. Comentando o mito, Saraceni escreve que “a história se encarregou de mostrar a exatidão das previsões do Caboclo das Sete Encruzilhadas” (SARACENI, 2003: 23). Esse, era mais um atributo apresentado, sobre os poderes da Umbanda. Aqui é possível perceber o caráter de atualização do mito, que sofre transformações a partir da realidade histórica a qual está submetido.

Após marcar o encontro para o dia seguinte, o caboclo explica o porquê do terreiro se chamar Tenda. Mais uma vez, algumas críticas são feitas indiretamente. Nomes como,

“Igreja, Templo e Loja”, não poderiam ser usados porque dão “um aspecto de superioridade”. Mas, essa superioridade recebe, em oposição, a expressão humildade. A superioridade de religiões, que apresentam o seu espaço de encontro em forma de igreja ou templo, ou de grupos, possivelmente maçônicos, que usam a expressão loja, é colocada de forma pejorativa. A superioridade aqui apresentada vem como sinônimo de orgulho e de vaidade.

Dando continuidade ao mito, vou retomar, nesse ponto, a questão das datas, citadas anteriormente. É interessante notar, no relato de Saraceni, o equívoco em relação a data de 15 de novembro, quando ele realiza uma repetição da mesma, do encontro na Federação Espírita Kardecista, para o dia do encontro na casa de Zélio. Sei ser esse um equívoco de data. Outros autores apresentam, respectivamente, os dias quinze e dezesseis como sendo os dias dos dois encontros (RIVAS NETO, 1991: 25). O simbolismo do equívoco que é interessante. O dia quinze de novembro tem, na história republicana brasileira, uma importância extremada. É nesse dia que ocorre a proclamação da república no Brasil. E, a cada ano, essa data é lembrada nas escolas, em cerimônias produzidas pelo governo e outros tipos de eventos.

É, por demais significativo, que o mito de fundação da *alva nação umbandista*, tenha a mesma data. Isso coloca a fundação da Umbanda associada ao nascimento da República. Essa associação está contida em obras dos intelectuais umbandistas.

Ao se referir ao período que instaurou a República, Rivas Neto coloca que

a situação no século XIX, entre os anos de 1888 e 1889, em que fervilhavam as mudanças sociais, políticas e culturais, foi o momento propício para o plano astral superior imprimir uma mudança aos ditos cultos miscigenados, pois era inevitável e extremamente oportuno (RIVAS NETO, 1991: 25).

Nessa obra, o autor agrega novos elementos ao mito de fundação da umbanda. Zélio faria parte de um segundo momento da fundação. O primeiro, seria o citado acima, quando o “plano astral superior”, liderado pelo Caboclo Curugussú, vê no ocaso do império o “momento propício” para a fundação da Umbanda. Em nota de rodapé de página o autor coloca, ao se referir a esse primeiro momento, que “esse é o marco oficial do astral; oficioso ao plano físico” (RIVAS NETO, 1991: 25). Ou seja, se o surgimento da Umbanda está associado no mito de Zélio ao mesmo dia e mês do início da República, se ela tem início “no plano material” em 1908, Rivas, aperfeiçoando o mito, consegue estender, também, ao ano de fundação da República, já que ela havia sido criada, no “plano astral” entre os anos de

1888 e 1889. Assim, a Umbanda se identifica com a República em dia, mês e ano de fundação. Mais uma vez o mito sofre uma atualização.

A correlação das duas datas não é exclusiva de um único autor. Epaminondas Oliveira, em sua obra *Aumbhandan – o elo de volta ao supremo*, ao se referir ao mito fundador, Zélio, relembra que “era aquela uma época em que o Brasil comemorava dezenove anos de proclamação da República do país” (OLIVEIRA, 1996: 30). A ligação entre as duas datas é, não só conhecida, como difundida por esses intelectuais.

Finalizando a análise do mito, vamos ao encontro do dia dezesseis de novembro, realizado na casa de Zélio. Nesse momento, mais uma vez, o kardecismo é provocado. As pessoas que chegavam à casa do jovem médium tinham sido “escorraçadas de mesas kardecistas”. O motivo? Receberem espíritos de “caboclos, crianças e pretos-velhos”. Aos dois arquétipos da macumba, já apresentados aqui, se une um terceiro: as crianças. Essa foi uma herança que a religiosidade afro-brasileira absorveu do “culto aos orixás”, de origem africana, e o ressignificou, o associando a figura dos gêmeos católicos Cosme e Damião. Nele se encontra o culto a “Beji” ou “Ibeji”, orixá representado por figuras de crianças (PRANDI, 2001: 366). É dessa forma que ele se apresenta nas macumbas. Os médiuns, ao receberem esses espíritos, passam a apresentar uma postura infantil, usando chupeta, falando errado, comendo doces e tendo outras atitudes, próprias de crianças. O mito fundador, mais uma vez se aproxima das tradições da macumba.

Considerações finais

O mito analisado está, boa parte do tempo, dialogando com campos externos ao da Umbanda. Mais do que falar de si, o mito define a Umbanda pelo outro. Mas do que aquilo que ela é se apresenta como aquilo que ela não é. E, sobre isso, ele busca dizer que ela **não** é de origem humilde ou negra, **não** é doente, **não** é demoníaca e **não** é baixo espiritismo.

A *invenção* do mito da Umbanda está associado a outra *invenção*; a da nação brasileira. Para ser identificado como parte dessa história, os intelectuais umbandistas foram forjando o seu passado mítico sob a égide do passado brasileiro, que surge no Império e se fortalece no alvorecer da República. Fazer parte dessa história é afirmar os valores estruturais do discurso oficial – civilização, progresso, evolução – e negar os que ligam a Macumba a um passado associado às culturas negras, vistas como bárbaras, atrasadas e não evoluídas. Mais do que uma preocupação em explicar a lógica interna da macumba do

século XIX e início do XX, os intelectuais umbandistas se preocuparam em livrar-se das acusações que lhes eram incutidas no processo de *invenção da alva nação Brasil*, ressignificando elementos da Macumba, se afastando de sua matriz negra.

Ainda hoje as obras dos intelectuais umbandistas têm uma influência limitada na maioria dos adeptos da Umbanda. As composições realizadas nesses textos com os conceitos cientificistas importados da Europa, associados a outros de caráter religioso, como o Esoterismo e o Kardecismo europeus, afastaram essa intelectualidade do papel de porta-vozes, reconhecidos pelos adeptos da Umbanda.

Apesar de não negar a importância que os intelectuais tiveram para a afirmação da Umbanda como religião aceita em nossa sociedade (ISER (org.), 1985), em seus discursos, como no caso do mito trabalhado, o que está presente é um discurso externo, através de um diálogo com os construtores da *alva nação Brasil*, e aqueles que, como os umbandistas, disputam o mercado de bens simbólicos no Brasil, no caso, católicos e kardecistas.

Assim, o mito de fundação da Umbanda serve mais para a compreensão da construção de uma história para o Brasil, do que propriamente uma tentativa de explicar o universo anárquico e plural dos terreiros de Macumba, hoje chamados de Umbanda.

Para finalizar, se por um lado o mito não se propõe a explicar o universo umbandista, por outro é interessante perceber que a Umbanda oferece uma grande possibilidade aos pesquisadores de compreensão da realidade cultural brasileira. E, como escreveram Brumana & Martinez, a Umbanda é “um microcosmo da cultura brasileira” e, que ela “diz sobre a realidade brasileira e não diz pouco” (BRUMANA & MARTÍNEZ, 1991:143). Os terreiros estão “à espera” de novos estudos que possibilitem o escutar de outras vozes, importantes para a composição do tecido cultural e histórico do Brasil.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Rio de Janeiro: Ática, 1989.

BAIRRÃO, J. F. M. H. *Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista*. Memorandum, 2, 55-67. Retirado em: 30/6/2003, de <http://fafich.ufmg.br/~memorandum/artigo02/bairrao01.htm>. 2002.

BRUMANA, Fernando G. & MARTINEZ, Elda G. *Marginália Sagrada*. Campinas: Ed. da Unicamp. 1991.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo (col. Mito História do povo brasileiro), 2000.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

HOBSBAWN, Eric. *Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ISER (org.). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Iser-Marco-Zero, 1985.

MARTIUS, C. F. P v. Como se deve escrever a história do Brasil, Rio de Janeiro: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo VI, [1844] 1977.

MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de Umbanda*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

Mitologia dos Orixas. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

OLIVEIRA, Epaminondas. *Aumbhandan – o elo de volta ao supremo*. Rio de Janeiro: Jotanesi, 1996.

Os Africanos no Brasil. São Paulo: Ed. Nacional. [1933], 1977.

PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

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

RODRIGUES, R. Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

SARACENI. *Os Decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda*. São Paulo: Madras, 2003.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VIANNA, Hermano. *O mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 2002.

Recebido em: 28/12/2012

Aprovado em: 26/04/2012