

PRESEÇA NA RECUSA: A ÁFRICA DOS PIONEIROS UMBANDISTAS¹

Emerson Giumbelli²

Resumo: O texto realiza uma discussão sobre os modos de presença e ausência da África em textos de pioneiros da umbanda carioca. São privilegiados os textos que compõem os anais do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, ocorrido em 1941, no Rio de Janeiro. O objetivo é matizar a tese do embranquecimento que designa a constituição da umbanda nesse período. Se é verdade que os pioneiros umbandistas buscaram construir uma umbanda afinada com valores dominantes, isso não ocorreu por uma total e simples supressão de referências africanas.

Palavras-chave: Magia; Espiritismo; Umbanda; África; Brasil

Abstract: The text promotes a discussion on how Africa was present and absent in texts of pioneers of Umbanda in Rio de Janeiro. It focuses on the texts that narrate the First Brazilian Congress of Umbanda Spiritism, which took place in 1941, in Rio de Janeiro. The objective is to enhance the thesis of whitening, which determines the constitution of Umbanda during this period. If the pioneers sought to make Umbanda have dominant values, that did not occur because of a complete and simple omission of African references.

Key-words: Magic; Spiritism; Umbanda; Africa; Brazil

Uma dicotomia pouco reconhecida subjaz ao conjunto das discussões que vem se fazendo desde o Brasil sobre a sua relação com a África. Até certo momento, predominaram abordagens voltadas à aferição das “continuidades” entre o que nasceu da África e o que sobreviveu no Brasil. Mas nas últimas três décadas, a tônica pendeu para o tema das “invenções”, o que se traduziu em um desprezo pelas genealogias e em um foco sobre os resultados e implicações da

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Colóquio Internacional “A Feitiçaria no Atlântico Negro”, promovido por Centro de Estudos Afro-Orientais e Universidade Federal da Bahia, em 19 e 20 de outubro de 2006 na cidade de Salvador. Registro meus agradecimentos aos organizadores do evento pela oportunidade de exposição e discussão.

² Mestre e doutor em Antropologia Social (UFRJ). Professor do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Email: eagi@terra.com.br

construção do africano no Brasil. Creio que as discussões recentes sobre as diásporas permitem redimensionar a posição dos termos presentes na oposição entre estudo das continuidades e estudo das invenções. Pois um dos pontos fortes na discussão sobre diásporas é a idéia de que os coletivos se constroem – e se transformam – em muitos lugares simultaneamente.³ Sendo assim, a descon-tinuidade produzida pelas invenções não implica em uma ausência de relação ontológica com esse lugar de referência que representa a África. Considerar seriamente a condição diaspórica da África significa imaginar a possibilidade de apreendê-la em muitos lugares. E também de muitas formas, inclusive nas elabo-rações em que ela aparece, paradoxalmente, por meio de alusões e de recusas.

A partir dessas considerações, vou tratar do modo como a África aparece na umbanda, tomando como base alguns textos pioneiros, divulgados nas décadas de 1930 e 1940 no Rio de Janeiro, sobretudo aqueles publicados no volume que edita os trabalhos apresentados no Congresso umbandista ocorrido no Rio de Janeiro em 1941. Pretendo mostrar como recusa e presença da África mantêm uma relação complexa e cheia de conseqüências – inclusive para o modo como a magia e a feitiçaria são tematizadas e para a construção do imaginário do Brasil como nação. Antes, porém, preciso apresentar algumas idéias sobre a visão do que chamo anacronicamente de “campo mediúnico” no Rio de Janeiro da passa-gem dos séculos XIX e XX. Veremos, desde aí, que o lugar e o estatuto da África não são os mesmos que aqueles que tem, por exemplo, na Bahia.

O que está em jogo é o enfoque sobre as “origens” da umbanda, tema ao qual já dediquei um texto.⁴ A busca pelas origens já foi recusada como empreen-dimento intelectual, seja por se tratar de uma projeção de questões desenvolvidas por enfoques que privilegiaram outras tradições de matriz africana⁵, seja em pri-vilégio a uma perspectiva mais estrutural a partir da qual ficava relativizada a precisão historicista.⁶ Mais recentemente, uma nova leva de trabalhos recupera o tema⁷, embalada pelos eventos e discursos que celebram os “100 anos da um-banda” em 1908.⁸ Com este texto, procuro insistir em uma certa abordagem, ainda a carecer de maiores elaborações. Trata-se de uma contribuição para um debate que recupera sentido e que merece ainda ser muito visitado. Ressalto que não é minha intenção remeter a umbanda tal como se configura atualmente ao que seriam as marcas de uma origem; ao contrário, trata-se de encontrar algo da complexidade da trama subsequente nos elementos em torno dos quais a umban-da, enquanto referência institucionalizada, emergiu historicamente.

1. O SUDESTE ESPÍRITA

Parto de uma constatação que precisa ser discutida e aprofundada: um certo contraste entre Nordeste e Sudeste brasileiros quando se observa o “campo medi-

único”. Parte significativa da bibliografia sobre esse campo no Brasil toma como dada uma referência africana, procurando problematizar a relação que com ele manteriam elementos do catolicismo, do espiritismo, do ocultismo, de cosmologias ameríndias, etc. Mas a quem se interessa pelo período na passagem entre os séculos XIX e XX, essa construção argumentativa corresponde melhor à situação do Nordeste, sobretudo a do recôncavo baiano, onde o “afro-brasileiro” – e outras expressões semelhantes e derivadas – pode ser reconhecido como algo empiricamente denso e historicamente contínuo. É importante lembrar que a existência desse “afro-brasileiro” é resultado de um trabalho conjunto que envolve praticantes de culto, lideranças religiosas e figuras intelectuais mais ou menos vinculadas ao campo acadêmico. A realização dos dois congressos “afro-brasileiros” na década de 30 talvez seja a expressão mais nítida da efetividade dessa construção.⁹

No Sudeste – mais especificamente, no Rio de Janeiro – a situação parece ter sido diferente. Não se trata, evidentemente, de desconhecer a existência de práticas derivadas de referências africanas (as mais variadas). Nem tampouco de recair nos discursos que opõem um Nordeste onde a África sobreviveu com maior “pureza” a um Sudeste onde a África sucumbiu às influências “sincretizantes”. O que estou querendo destacar é a dificuldade em se perceber a mesma densidade e a mesma continuidade quando se fala, por exemplo, de “candomblé” no Rio de Janeiro. As genealogias anteriores à década de 1950 sofrem de muitas incertezas ou apontam sucessões interrompidas. A história das casas de culto do final do século XIX e início do século XX engloba referências que transitam entre nagôs, bantos e malês e se complica pela interferência dos meandros que levam ao samba, ao carnaval e até à culinária.¹⁰ Entre a terminologia referida ao afro-brasileiro, é a “macumba” que identificaria o campo carioca nesse período. Mas seria um erro traçar uma correspondência do tipo: assim como o candomblé está para a Bahia, a macumba estaria para o Rio de Janeiro. Pois essa categoria estava perpassada por uma variedade de referentes, nenhum deles muito sólido: algo que não suscitou nenhum esforço organizativo e nem cristalizou uma doutrina, antecedente da umbanda, resultado da degeneração de práticas africanas, nome de um instrumento musical, ou ainda mero termo de acusação? Macumba designava tudo isso ao mesmo tempo.

Em suma, a busca pela África no Rio de Janeiro da passagem dos séculos XIX ao XX leva a um candomblé evanescente e difuso ou a uma macumba muito incerta e pouco assumida. É possível especular sobre as razões “internas” para tal quadro, como seriam os problemas de sucessão sacerdotal e a dependência em relação a terreiros baianos. Prefiro destacar, em terreno onde me sinto mais competente, dois fatores “externos”. Primeiro, novamente em comparação com o Nordeste, a ausência de atuação de intelectuais acadêmicos junto aos pratican-

tes e lideranças religiosos no Sudeste. Não há nada parecido, no Rio de Janeiro, à intervenção de um Gilberto Freyre ou de um Édison Carneiro em Recife e em Salvador. Arthur Ramos, que poderia ter exercido esse papel ao se radicar no Sudeste, preferiu se dedicar a outras militâncias, sobretudo no campo da educação. Esse contraste é explicável: que motivação teriam para colaborar intelectuais que consideravam as práticas religiosas africanas no sudeste irremediavelmente degeneradas e contaminadas? O segundo fator remete à força do espiritismo de matriz kardecista no Rio de Janeiro. Ao contrário dos “macumbeiros”, os espíritas cariocas se reuniam em grupos organizados e orientados por uma doutrina que pensavam ser comum, criaram entidades representativas, expuseram suas posições em publicações próprias e na imprensa pública, ocuparam espaços incontornáveis e reconhecíveis na capital do país. Cito como referência a fundação da Federação Espírita Brasileira em 1884, existente até hoje.¹¹ Não parece que os espíritas kardecistas tivessem projeção semelhante no Nordeste.

A ausência dos intelectuais e a presença dos espíritas kardecistas estão também relacionadas com a importância que uma categoria adquire nesse contexto: a de “baixo espiritismo”. Ela é basicamente o resultado de um processo de negociação derivado da necessidade de traçar distinções que orientaram a condenação e a repressão de práticas religiosas. É preciso lembrar que “o espiritismo, a magia e seus sortilégios” estão inscritos entre os “crimes contra a saúde pública” no Código Penal promulgado logo no primeiro ano do regime republicano. Diante dessa ameaça, os espíritas procuraram argumentar que sua mediunidade nada tinha de magia e era toda inspirada pela caridade. As práticas que destoavam dessa definição seriam por eles chamadas de “falso espiritismo” ou “baixo espiritismo”. Ao longo das décadas de 10, 20 e 30, essa categoria se consolida também entre jornalistas, policiais e juízes – e daí chega aos intelectuais que se dedicavam a descrever o campo mediúnico. No Nordeste, eles intervieram diretamente no processo de legitimação dos cultos de origem africana, conseguindo validar suas categorias como mediadoras sociais; no Sudeste, esses intelectuais não tiveram o mesmo papel e pode-se dizer que, ao contrário, incorporaram os termos que se produziram nas disputas por legitimidade social. De fato, a categoria “baixo espiritismo” foi importante, sobretudo, para introduzir um viés nas práticas repressivas, como se vê na associação, então comum, entre “baixo espiritismo”, “feitiçaria” e “macumba”.¹²

Da expressão “baixo espiritismo” se pode tirar ainda outra utilidade, esta de natureza bem distinta. Gostaria de sugerir que ela revela que, no Sudeste das primeiras décadas do século XX, a referência para se conceber e se desenhar o “campo mediúnico” remetia ao “espiritismo” (e não ao “afro-brasileiro”). Categoria ao mesmo tempo jurídica e religiosa, seus significados foram definidos por

tramas que envolveram múltiplos atores e que costuraram as linhas divisórias entre legitimação e condenação. Se aceitamos a idéia de que esse “espiritismo” tornou-se a “unidade de medida” para visualizar o campo, compreendemos as razões que levaram alguns observadores, na década de 20 e 30, a descrever a totalidade das práticas africanas no Rio de Janeiro como uma modalidade ou variante de espiritismo;¹³ ou as razões que levaram outros a simplesmente desconhecer que houvesse candomblé em terras cariocas.¹⁴ Compreenderemos também porque, quando passam por um processo de institucionalização, os “umbandistas” optam por manter a designação de “espíritas”: o que eles promovem então é o “espiritismo de umbanda”. Podemos agora acompanhar as redefinições propostas por esses umbandistas e sua visão sobre a magia. Mas espero ter deixado claro, depois de termos seguido os modos pelos quais o campo mediúnic foi concebido, em que sentido a África viu-se contornada no Sudeste brasileiro.

2. O TRABALHO DA UMBANDA

Em 1941 realizou-se na cidade do Rio de Janeiro o “Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda”. Uma publicação transcreve alguns dos trabalhos que foram apresentados durante as oito noites do evento e relata o processo para a sua organização.¹⁵ Segundo esse relato, a iniciativa partiu da Federação Espírita de Umbanda, criada em 1939, que promoveu reuniões preparatórias entre “médiuns-chefes-de-terreiro”. O que pretendia o congresso? Segundo a comissão organizadora, tratava-se de “estudar, debater e codificar essa empolgante modalidade de trabalho espiritual”. A idéia de “codificação” – vinculada à expectativa de produção de uma “necessária homogeneidade” – compreendia dimensões “históricas”, “filosóficas”, “doutrinárias” e “rituais”. Segundo Diana Brown,¹⁶ esses pioneiros vinham predominantemente dos setores médios e brancos da população carioca. Nem todos estiveram reunidos no congresso e é importante considerar pelo menos um outro texto para contemplar suas posições.¹⁷ Mesmo assim, o evento se mantém como principal ponto de referência para nos aproximarmos desse esforço inicial de normatização.

A publicação contém as “conclusões” extraídas do congresso pela Federação Espírita de Umbanda. São apenas sete parágrafos; quatro deles se dedicam a uma dimensão filosófico-doutrinária e afirmam os princípios da reencarnação e da evolução espiritual. Jesus é apontado como “Chefe Supremo do Espiritismo de Umbanda”, tendo a seu serviço “caboclos” e “pretos-velhos”. Dois outros parágrafos dedicam-se à dimensão histórica, afirmando que a raiz da nova religião “provém das antigas religiões e filosofias da Índia” e determinando que “Umbanda é palavra sânscrita”. Tais conclusões corroboram o argumento de que essa tentativa de codificação passava por uma recusa do africano em nome de

origens mais orientais, de princípios kardecistas e da ascendência cristã. A mesma publicação traz ainda um “ritual” aprovado alguns dias depois do congresso pelos “médiums-chefes-de-terreiro” das associações filiadas à mesma Federação que o promoveu. Pretendia-se que esse “ritual” fosse “observado em todos os terreiros de Umbanda, a partir do dia 1º. de janeiro de 1941”. A sua leitura poderia reforçar as ênfases kardecistas e cristãs, bem evidentes no trecho mais geral, dedicado às “sessões de caridade”. A tese do embranquecimento encontraria confirmação literal na exigência de que médiums e auxiliares se apresentassem sempre “uniformizados de branco”.¹⁸

Creio ser preciso complexificar essa interpretação, procurar perceber o que não cabe totalmente nesse enquadramento “branco”. Há muito que não se diz nas conclusões do congresso, mas que aparece nos textos dos pioneiros umbandistas e pode nos servir de apoio para fazer emergir outros elementos presentes nas discussões. Começemos pelo vocabulário, que continha termos que se introduziam na cosmologia cristã e kardecista a partir de algum outro universo. “Terreiro” como local de culto, “cambono” como assistente ritual, “pemba” como instrumento utilizado para se produzir os “pontos riscados”, “pegi” para se referir a um santuário privado. Merecem destaque os “orixás”, categoria que tem uma posição cosmológica relevante, pois vai servir para designar e comandar as diferentes classes em que se organizam caboclos, pretos-velhos e outras entidades. Jesus é apontado como “chefe espiritual” supremo, mas não se deixa de notar sua “similitude” com Oxalá. Em um ponto, pelo menos, a ligação com a África é reconhecida, o que nos leva a uma dimensão que extrapola a vocabular. Refiro-me à caracterização dos pretos-velhos, entidades que têm como referência exatamente o africano ou seus descendentes e cujo traço central é a escravidão imputada pelo branco. Portanto, se suas “almas atribuladas de escravos” se dispõem “humildemente” a auxiliar a todos que os procuram, mesmo os descendentes de seus escravizadores, é por “sacrifício” e por “renúncia”, e também pela “piedade” de que só é capaz quem passou pelo sofrimento. Note-se que a relação que se estabelece com o africano passa pela situação concreta em que se fez o encontro do branco com ele, ou seja, a escravidão.

Voltarei logo a falar de outro aspecto da relação com a África. Mas antes é importante que comente outro ponto que está ausente das conclusões do congresso. Trata-se da caracterização da umbanda como “magia” e das implicações disso para se entender, na visão de seus praticantes, as razões da sua existência. A esse respeito um dos textos apresentados no congresso é muito interessante.¹⁹ Ele traça uma aproximação entre umbanda e certas correntes do ocultismo ocidental. Ao mesmo tempo, reconhece suas origens africanas, demonstradas pelos “aspectos grosseiros” das práticas e pela “rudeza de vocabulário”. A conclusão a

que chega é que isso resultou da degeneração de uma sabedoria elevada cultivada antigamente no Egito. E mesmo na África ocidental, onde predominou a difusão deturpada daquela sabedoria, teria havido no século XVIII uma “Ordem dos Arquitetos”. Então, por ambos os traçados, seja pela aproximação com o ocultismo ocidental, seja pela ancestralidade africana, a umbanda precisa reconhecer sua condição de magia.

Mas mesmo aqueles que não chegarão à conclusão tão categórica, preferindo manter a umbanda nos domínios da religião ou da filosofia, procuram apresentá-la como uma reação à “magia negra”, ou seja, a magia que é operada, com ou sem o concurso de humanos, por “entidades trevosas” e que envolve sempre algum sentimento ou ação escusos. Desse modo, a umbanda vê-se envolvida em uma verdadeira batalha espiritual, na qual suas entidades são convocadas a combater e converter tais “entidades trevosas” responsáveis por um “terrível surto do mal”. Ela se oferece assim como um recurso de desfeitiçamento, se apresentando como capaz de mobilizar forças e métodos espirituais mais potentes do que outros conhecidos. É então dupla a sua ação contra a “magia negra”: junto aos humanos, para livrá-los dos males espirituais; junto às “entidades trevosas”, para entregar o mundo ao bem.

Proponho agora que voltemos a discutir a relação com a África nos textos dos pioneiros que orbitavam em torno da Federação Espírita de Umbanda. Nem mesmo o argumento da África ocidental como origem da umbanda está totalmente ausente. Em outro dos textos apresentados no congresso,²⁰ afirma-se que a umbanda era praticada na África com “ritos severos” e no continente americano “ficou estacionada no círculo estreito das inteligências rudes”. Sua origem africana é compatível com as feições “rudimentares” com que surgem “todas as grandes ciências”; chamada a cumprir relevantes “obras de caridade”, ela ganha as cidades “para receber o banho de luz da civilização”. Nessa versão, a origem africana da umbanda corresponde à imagem primitivista do continente negro. Curiosamente, em outras versões, nas quais o continente negro não é exatamente o berço da umbanda, mas apenas o caminho por onde seus ensinamentos chegam até o Brasil, a referência à África traz consigo uma certa crítica ao Ocidente. Mais ainda: nela se vislumbra uma espécie de descentramento da relação do Brasil com esse Ocidente. Vejamos.

Já foi mencionado o texto no qual se localiza as origens da umbanda no Egito antigo. Mas não é apenas a África ocidental que tem sua dívida com o Egito; todos os cultos de mistério e a própria tradição ocultista ocidental derivam da mesma fonte. O texto que estabelece a etimologia sânscrita reconhece que a umbanda chegou ao Brasil com os africanos escravizados.²¹ No entanto, considerando “a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura” entre

eles, afirma que “a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas”. Vendo similitudes entre a umbanda e princípios védicos, o autor sugere que teria havido um contato dos africanos com povos hindus, estes sim a verdadeira fonte da sabedoria que chegara até o continente americano sob a forma de um “ritual semi-bárbaro”. Caberia agora aos estudiosos restabelecer a corrente que liga o espiritismo de umbanda, passando pela “doutrina de Jesus”, à sabedoria oriental.

Trata-se de um texto interessantíssimo, pois recorre às fontes do orientalismo (como Vivekananda em tradução brasileira da Editora O Pensamento) para construir a genealogia da umbanda – aquela, aliás, que foi admitida nas conclusões do congresso. Um de seus resultados é atribuir aos espíritos africanos, os pretos-velhos, um “grau de cultura superior”, ou seja, correspondente à alta sabedoria oriental de que deriva a umbanda. Assim como para essa sabedoria, a África teria sido para aquelas entidades apenas um lugar de passagem.

Outro texto, também apresentado no congresso, reconhece que os costumes africanos seriam “primitivos”, mas sustenta que sua “ciência” seria profunda, a tal ponto que seu contato com o cristianismo teria exercido efeito regenerador sobre a crença dos dominadores.²² Leal de Souza (1933) já havia utilizado a expressão “alto saber disfarçado de mediocridade” para caracterizar as entidades da umbanda. Incorporadas, elas se comunicam entre si utilizando “linguajar de cabildas africanas, de tribos brasileiras”; com as pessoas, “usam da nossa língua comum, deturpando-a à maneira dos pretos ou dos caboclos”. Continua esse autor: “Esses trabalhadores do espaço desejam que os julguem atrasados, a fim de que os indivíduos que se reputam superiores e são obrigados a recorrer à humildade de espíritos inferiores percebam e compreendam a sua própria inferioridade”. Por isso, um doutor branco teria uma lição a aprender de um espírito africano.

Mas é preciso conferir à aparência, nesse caso, uma profundidade maior. O mesmo Leal de Souza reconhecia que o “espiritismo de linha” incorporaria a “cultura material e moral das populações nas quais se instaura”. Ou seja, supondo uma necessária afinidade entre cultura moral e intelectual de populações e os espíritos que as assistem, argumentava que podem haver protetores “atrasados, porém bons, quando o grau de cultura dos protegidos não exige a assistência de entidades de grande elevação”. Ora, como explica um dos textos do congresso,²³ em se tratando do combate à “magia negra”, são exatamente os espíritos “que habitaram, quando na terra, a África ou as selvas” os mais adequados para a tarefa. Do lado da luz, só esses espíritos é que seriam capazes de convencer, com o mesmo vocabulário, ou de enfrentar, com as mesmas armas, os “espíritos

trevosos”. Sua aparência de “espíritos atrasados”, portanto, é fundamental para se compreender a essência da umbanda, definida em uma das conclusões do congresso pelo concurso de “entidades altamente evoluídas”.

Note-se que os umbandistas efetivam uma espécie de elogio do primitivo, uma vez que não abandonam uma lógica evolucionista, mas tampouco deixam de reconhecer o papel positivo que podem desempenhar agentes menos civilizados. Se lembramos as pretensões da umbanda quanto a se tornar a primeira religião autenticamente nacional, é possível vislumbrar nesse jogo de argumentos uma certa teoria do Brasil. A valorização dos “caboclos” e “pretos-velhos” vinha acompanhada de uma certa leitura da sociedade brasileira, leitura que destacava sua formação multi-racial e seu relativo atraso civilizacional. A partir disso, é como se a missão da umbanda fosse promover a “evolução” conjunta de brasileiros e dos pretos e caboclos, mantendo a precisa interação entre os dois planos, o social e o espiritual. Havia, portanto, um papel a ser cumprido por africanos e índios na construção desse Brasil. Reciprocamente, esse Brasil, por contar com pretos e caboclos como assistentes espirituais, se apresentaria como poderoso na sua inferioridade.²⁴

3. BREVE CONCLUSÃO

É verdade, como Bastide (1971) já tinha percebido, que a Umbanda recusa a África. Ao menos no momento da sua institucionalização, no momento em que busca uma primeira normatização, suas lideranças encontram esteios no cristianismo e no kardecismo. Mas isso não significa que a África desapareça. Ela está nas palavras e nas práticas. Ainda mais: ela está nas narrativas que fazem a genealogia da nova religião, mesmo quando se trata apenas de um lugar de passagem. E, no entanto, não é aí que a presença da África é mais forte nas construções umbandistas. Afinal, a umbanda não se pretendia um empreendimento de preservação ou de recuperação do passado. Seu olhar estava voltado para o presente, tempo de combater o mal “que ainda domina no planeta”; e para o futuro, quando uma nação mais evoluída surgiria por sua contribuição. Em suma, a umbanda desses pioneiros é talvez um dos primeiros discursos a reconhecer o papel da África – sobretudo na figura dos pretos-velhos – para a construção de uma modernidade nacional. Uma modernidade, enfim, para a qual não eram suficientes as forças e as personagens de uma civilização de inspiração européia ou ocidental.

NOTAS

³ Um exemplo particularmente inspirador é o estudo de VAN der VEER, Peter. *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 1994 – sobre o nacionalismo hindu na Índia e fora dela.

⁴ GIUMBELLI, Emerson. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”. In: V. G. Silva (org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

⁵ CAVALCANTI, Maria Laura V. C. “Origens: Para Que As Quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda”. *Religião e Sociedade*, Petrópolis, v. 13, n. 2, pp. 84-101, 1986.

⁶ ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*, São Paulo: Brasiliense, 1978.

⁷ Por exemplo: OLIVEIRA, Etienne Sales. *Umbanda de Preto Velho*. A tradição popular de uma religião. São Paulo: All Print Editora, 2007; OLIVEIRA, José Henrique M. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008; ROHDE, Bruno Faria. “Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista”. *Rever*, Ano 9, pp. 77-96, 2009, [http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.htm].

⁸ Vale ainda menção aos trabalhos de Artur Isaia sobre a história da umbanda e sobre visões acerca dela na primeira metade do século XX. Destaco ISAIA, Artur Cesar. “Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX”. In: *Anos 90*, n. 11, p. 97-120, 1999, com o qual meu texto compartilha fontes.

⁹ Ver, por exemplo, DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e Papai Branco - usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988; para a situação recente, ver SANSL, Roger. “De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia”. In: P. Birman (org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar, 2003.

¹⁰ Ver CAPONE, Stefania. *A Busca da África no Candomblé. Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa, 2004, MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995, MOREIRA, Carlos Eduardo; FARIAS, Juliana; GOMES, Flávio dos Santos; SOARES, Carlos Eugênio. *Cidades Negras. Africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.

¹¹ Ver GIUMBELLI, Emerson. *O Cuidado dos Mortos - uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

¹² Ver GIUMBELLI, Emerson. *O Cuidado dos Mortos - uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, GIUMBELLI, Emerson. “O ‘Baixo Espiritismo’ e a História dos Cultos Mediúnicos”. In: *Horizontes Antropológicos*, n. 19, pp. 247-281, 2003.

¹³ RODRIGUES, Nicolau. *Macumbas e Candomblés*. Rio de Janeiro: s/e, 1936 define “macumbas e candomblés” como cerimônias nas quais manifestam-se “espíritos de caboclos ou índios, ou de santos traduzidos nas línguas e dialetos africanos”. Nota, porém, que “essas sessões são, na essência, como as espíritas” (:35).

¹⁴ No panorama de LEAL de SOUZA. *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*. Rio de Janeiro: s/e, 1933, o “candomblé” é citado, mas o autor declara não tê-lo encontrado no Rio de Janeiro. Mesmo as “macumbas” eram dirigidas “por espírito geralmente de um africano ou de um caboclo que aprendeu com africano”.

¹⁵ FEDERAÇÃO ESPÍRITA de UMBANDA. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda – trabalhos apresentados ao 1º. Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

¹⁶ BROWN, Diana. “Uma história da Umbanda no Rio”. In: *Umbanda e Política - Cadernos do ISER*, nº 18. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985.

¹⁷ LEAL de SOUZA. *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*. Rio de Janeiro: s/e, 1933.

¹⁸ Para a tese do embranquecimento, ver BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP, 1971 e ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*, São Paulo: Brasiliense, 1978.

¹⁹ Trata-se do texto de Alfredo Antonio Rego, intitulado “Umbanda e os Sete Planos do Universo” (Federação Espírita de Umbanda op. cit.)

²⁰ Trata-se do texto “Utilidade da Lei de Umbanda”, atribuído a Martha Justina (Federação Espírita de Umbanda op. cit.).

²¹ Trata-se da intervenção de Diamantino Coelho Fernandes, intitulada “O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos” (Federação Espírita de Umbanda op. cit.).

²² Refiro-me ao texto “A liberdade religiosa no Brasil”, de Jayme Madruga (Federação Espírita de Umbanda op. cit.).

²³ Trata-se do texto já citado de Martha Justina (Federação Espírita de Umbanda op. cit.).

²⁴ Para o desenvolvimento desse argumento, aplicado a um conjunto de fontes referidas às origens da umbanda, ver GIUMBELLI, Emerson. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”. In: V. G. Silva (org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.