

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA  
RELIGIÃO**

**GUILHERME DE SÁ PONTES**

**TRANSFORMAÇÕES DAS RELIGIOSIDADES NEGRAS NO BRASIL: A  
CONTRIBUIÇÃO DA UMBANDA INICIÁTICA EM FRANCISCO RIVAS NETO**

GOIÂNIA

2022

**GUILHERME DE SÁ PONTES**

**TRANSFORMAÇÕES DAS RELIGIOSIDADES NEGRAS NO BRASIL: A  
CONTRIBUIÇÃO DA UMBANDA INICIÁTICA EM FRANCISCO RIVAS NETO**

Dissertação apresentada à banca examinadora como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, em cumprimento às exigências do Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação *Stricto sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sob orientação do Professor Dr. Luiz Antônio Signates Freitas.

GOIÂNIA

2022

Catálogo na Fonte - Sistema de Bibliotecas da PUC Goiás.  
Lana Keren de Mendonça - Bibliotecária : CRB1/2486.

P814t Pontes, Guilherme de Sá  
Transformações das religiosidades negras no Brasil  
: a contribuição da Umbanda Iniciática em Francisco  
Rivas Neto / Guilherme de Sá Pontes. -- 2022.  
182 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês  
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade  
Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores  
e Humanidades, Goiânia, 2022  
Inclui referências: f. 167-182.

1. Religiões. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Umbanda. I. Freitas,  
Luiz Antonio Signates. II. Pontifícia Universidade  
Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências  
da Religião - 09/05/2022. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 39:279.28(043)



**PUC  
GOIÁS**



**TRANSFORMAÇÕES DAS RELIGIOSIDADES NEGRAS NO BRASIL: A CONTRIBUIÇÃO DA UMBANDA  
INICIÁTICA EM FRANCISCO RIVAS NETO**

**GUILHERME DE SÁ PONTES**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 09 de maio de 2022.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Luiz Antonio Signates Freitas  
PUC Goiás

Profa. Dra. Ângela Teixeira de Moraes  
Universidade Federal de Goiás

Prof. Dr. Clóvis Ecco  
PUC Goiás

Prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho  
PUC Goiás

Prof. Dr. Gismair Martins Teixeira  
Secretaria da Educação do Estado de Goiás

*Dedico este trabalho aos nossos ancestrais,  
em especial às mulheres, aos negros,  
aos índios, à população LGBTQI+  
e a todos os odiados, perseguidos, discriminados,  
marginalizados, vencidos, explorados,  
massacrados e invisibilizados da história.*

## **AGRADECIMENTOS**

Na trajetória da produção desta dissertação de mestrado contei com o apoio de muitos amigos, sem os quais não seria possível a conclusão deste trabalho.

Agradeço ao Sagrado e aos seus emissários.

Aos meus pais espirituais e carnis de mais esta breve passagem terrena, que me acolheram e, com amor e paciência, permitem que eu seja alguém melhor.

Aos meus irmãos espirituais e carnal, cada um a seu modo contribui para o resgate da unidade consciencial perdida.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Ministério da Educação (CAPES/MEC), pelo auxílio financeiro ofertado, sem o qual seria difícil concluir a presente pesquisa.

À Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), professores e funcionários de modo geral, vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pelo empenho e qualidade no ensino demonstrados.

Ao Prof. Dr. Luiz Signates pela orientação e paciência.

Ao Prof. Dr. Clóvis Ecco, Coordenador do PPGCR, pela recepção, aceitação e apoio à pesquisa.

À Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva, do PPGCR, por sua sensibilidade e humanidade acolhedoras durante tão desafiador período pandêmico.

A todos os meus colegas de mestrado pelo acolhimento, respeito, amizade e suporte demonstrados.

A todos o meu muito obrigado.

*Desde que iniciamos nossa produção literária, temos sentido o peso da oposição, mesmo dentro do próprio Movimento Umbandista. Acreditamos que tudo evolui, tudo precisa transformar-se e por que não a Umbanda? Afinal, o universo todo progride, caminha... É justo que nossa compreensão da Realidade também o faça. Preferimos ser heterodoxo (ter opinião diferente), especialmente em relação àqueles que se acomodaram no misoneísmo e fizeram de suas verdades os dogmas que lhes garantiram o conforto material.*

*Longe, muito longe estamos da Realidade Absoluta, que é uma e não duas. O mínimo que podemos esperar daqueles que buscam a evolução espiritual é uma atitude aberta, não sectária, disposta a modificar-se em função do aprendizado.*

*(RIVAS NETO, 2013, p. 11).*

## RESUMO

PONTES, Guilherme De Sá. **Transformações das religiosidades negras no Brasil: a contribuição da umbanda iniciática em Francisco Rivas Neto**. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2022.

Parte-se da hipótese de que a chamada umbanda iniciática é uma nova experiência religiosa desenvolvida a partir de uma releitura da umbanda esotérica realizada por Francisco Rivas Neto, discípulo de Woodrow Wilson da Matta e Silva e fundador da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU). A umbanda seria um fenômeno religioso de origem angolana e que teria se apresentado de múltiplas formas a partir de processos sincréticos. Elegeu-se, como principal referencial teórico para esta pesquisa fenomenológica da religião, José Severino Croatto e Sidnei Nogueira. A metodologia utilizada foi a revisão bibliográfica, que contemplou a leitura, análise e interpretação de livros, periódicos e materiais audiovisuais. A partir de uma abordagem histórica e antropológica, buscou-se resgatar a origem da umbanda a partir da constituição das religiões afro-brasileiras, em um complexo processo sincrético que evidencia o racismo estrutural secular existente, até a releitura da umbanda esotérica, que resultaria na umbanda iniciática. A discussão se deu a partir de quatro temas centrais, que deram condições para verificar a hipótese da dissertação: religiões afro-brasileiras, eurocentrismo, racismo religioso e sincretismo. Para a leitura e análise dos textos estabeleceu-se previamente alguns marcadores: conceituação de religiões afro-brasileiras e ensaio de abordagem de suas expressões; introdução das matrizes formadoras das religiões afro-brasileiras; sincretismo e racismo religioso; nascimento da umbanda brasileira a partir do projeto nacional eugenista; umbanda branca; umbanda esotérica; umbanda iniciática. Ao final, confirmou-se a hipótese proposta, esclarecendo o contexto em que a experiência religiosa da umbanda iniciática surgiu a partir da necessidade de rever anacronismos nos mitos e ritos da umbanda esotérica, escoimando do seu seio o machismo, o racismo, a LGBTfobia, a intolerância religiosa e a misoginia existentes para apresentar uma vivência religiosa inclusiva, verdadeiramente universalista, que atenda aos anseios da sociedade contemporânea.

**Palavras-chave:** religiões afro-brasileiras; umbanda esotérica; umbanda iniciática; racismo religioso; francisco rivas neto.

## ABSTRACT

PONTES, Guilherme De Sá. **Transformations of black religiosities in Brazil: the contribution of initiatic umbanda in Francisco Rivas Neto**. 2022. Master's (Dissertation in Religious Sciences) - Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2022.

We start from the hypothesis that the so-called initiatory umbanda is a new religious experience developed from a reinterpretation of esoteric umbanda carried out by Francisco Rivas Neto, disciple of Woodrow Wilson da Matta e Silva and founder of the Faculty of Umbanda Theology (FTU). Umbanda would be a religious phenomenon of Angolan origin and that would have presented itself in multiple ways from syncretic processes. This phenomenological research on religion chose José Severino Croatto and Sidnei Nogueira as the main theoretical reference. The methodology used was the bibliographic review that included the reading, analysis and interpretation of books, periodicals and audiovisual materials. From a historical and anthropological approach, we sought to rescue the origin of Umbanda from the constitution of Afro-Brazilian religions in a complex syncretic process that evidences the secular structural racism that existed until the reinterpretation of the esoteric Umbanda that would result in the initiatory Umbanda. This method raised the discussion of four central themes that give conditions to verify the hypothesis of the dissertation: Afro-Brazilian religions, Eurocentrism, religious racism and syncretism. For the reading and analysis of the texts, we previously established some markers: conceptualization of Afro-Brazilian religions and an attempt to approach their expressions; introduction of the formative matrices of Afro-Brazilian religions; syncretism and religious racism; birth of umbanda; white umbanda; esoteric umbanda; initiation umbanda. The conclusion confirmed the hypothesis, clarifying the context in which the religious experience of initiatory umbanda emerged from the need to review anachronisms in the myths and rites of esoteric umbanda, draining from its bosom machismo, racism, LGBTphobia, religious intolerance and misogyny to present an inclusive, truly universalistic religious experience that meets the aspirations of contemporary society.

**Keywords:** afro-brazilian religions; esoteric umbanda; initiatic umbanda; religious racism; francisco rivas neto.

## RESUMEN

PONTES, Guilherme De Sá. **Transformaciones de las religiosidades negras en Brasil: la contribución de la umbanda iniciática en Francisco Rivas Neto.** 2022. Disertación (Maestría en Ciencias Religiosas) - Pontificia Universidad Católica de Goiás, Goiânia, 2022.

Partimos de la hipótesis de que la llamada umbanda iniciática es una nueva experiencia religiosa desarrollada a partir de una reinterpretación de la umbanda esotérica realizada por Francisco Rivas Neto, discípulo de Woodrow Wilson da Matta e Silva y fundador de la Facultad de Teología Umbanda (FTU). Umbanda sería un fenómeno religioso de origen angoleño y que se habría presentado de múltiples formas a partir de procesos sincréticos. Esta investigación fenomenológica sobre la religión eligió a José Severino Croatto y Sidnei Nogueira como principal referente teórico. La metodología utilizada fue la revisión bibliográfica que incluyó la lectura, análisis e interpretación de libros, publicaciones periódicas y materiales audiovisuales. Desde un abordaje histórico y antropológico, buscamos rescatar el origen de la Umbanda desde la constitución de las religiones afrobrasileñas en un complejo proceso sincrético que evidencia el racismo estructural secular que existió hasta la reinterpretación de la Umbanda esotérica que resultaría en la Umbanda iniciática. Este método planteó la discusión de cuatro temas centrales que dan condiciones para verificar la hipótesis de la disertación: religiones afrobrasileñas, eurocentrismo, racismo religioso y sincretismo. Para la lectura y análisis de los textos, previamente establecimos algunos hitos: conceptualización de las religiones afrobrasileñas y un intento de aproximación a sus expresiones; introducción de las matrices formativas de las religiones afrobrasileñas; sincretismo y racismo religioso; nacimiento de umbanda; umbanda blanca; umbanda esotérica; iniciación umbanda. La conclusión confirmó la hipótesis, esclareciendo el contexto en el que la experiencia religiosa de la umbanda iniciática surgió de la necesidad de revisar anacronismos en los mitos y ritos de la umbanda esotérica, vaciando de su seno el machismo, el racismo, la LGBTfobia, la intolerancia religiosa y la misoginia para presentar una experiencia religiosa inclusiva, verdaderamente universalista, que responda a las aspiraciones de la sociedad contemporánea.

**Palabras-clave:** religiones afrobrasileñas; umbanda esotérica; umbanda iniciática; racismo religioso; francisco rivas neto.

## RÉSUMÉ

PONTES, Guilherme De Sá. **Transformations des religiosités noires au Brésil: l'apport de l'umbanda initiatique chez Francisco Rivas Neto**. 2022. Mémoire (Maîtrise en sciences religieuses) - Université Pontificale Catholique de Goiás, Goiania, 2022.

Nous partons de l'hypothèse que l'umbanda dite initiatique est une nouvelle expérience religieuse développée à partir d'une réinterprétation de l'umbanda ésotérique réalisée par Francisco Rivas Neto, disciple de Woodrow Wilson da Matta e Silva et fondateur de la Faculté de Théologie Umbanda (FTU). Umbanda serait un phénomène religieux d'origine angolaise et qui se serait présenté de multiples façons à partir de processus syncrétiques. Cette recherche phénoménologique sur la religion a choisi José Severino Croatto et Sidnei Nogueira comme principale référence théorique. La méthodologie utilisée était la revue bibliographique qui comprenait la lecture, l'analyse et l'interprétation de livres, de périodiques et de matériel audiovisuel. D'une approche historique et anthropologique, nous avons cherché à sauver l'origine de l'Umbanda de la constitution des religions afro-brésiliennes dans un processus syncrétique complexe qui met en évidence le racisme structurel laïc qui existait jusqu'à la réinterprétation de l'Umbanda ésotérique qui aboutira à l'Umbanda initiatique. Cette méthode a soulevé la discussion de quatre thèmes centraux qui donnent des conditions pour vérifier l'hypothèse de la thèse: les religions afro-brésiliennes, l'eurocentrisme, le racisme religieux et le syncrétisme. Pour la lecture et l'analyse des textes, nous avons préalablement établi quelques repères: conceptualisation des religions afro-brésiliennes et tentative d'approche de leurs expressions; introduction des matrices formatives des religions afro-brésiliennes; syncrétisme et racisme religieux; naissance d'umbanda; ombanda blanc; umbanda ésotérique; umbanda initiatique. La conclusion a confirmé l'hypothèse, précisant le contexte dans lequel l'expérience religieuse de l'umbanda initiatique a émergé de la nécessité de revoir les anachronismes dans les mythes et les rites de l'umbanda ésotérique, drainant de son sein le machisme, le racisme, la phobie LGBT, l'intolérance religieuse et la misogynie pour présenter une expérience religieuse inclusive, véritablement universaliste, qui réponde aux aspirations de la société contemporaine.

**Mots clés:** religions afro-brésiliennes; umbanda ésotérique; umbanda initiatique; racisme religieux; francisco rivas neto.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1:</b> Sacerdote negro africano angolano da umbanda em seu templo (kimbanda mbundu).....	98
<b>Figura 2:</b> Sacerdote branco brasileiro da umbanda em seu templo (Zélio Fernandino de Moraes).....	98
<b>Figura 3:</b> Ponto-riscado do caboclo Itinguçu.....	125
<b>Figura 4:</b> Ritual de Transmissão da Raiz de Guiné a Mestre Arapiaga em 1987..	127
<b>Quadro 1:</b> Sequência cronológica de superposições sincréticas das religiões afro-brasileiras.....	66
<b>Quadro 2:</b> Dicionários de línguas angolanas do século XIX consultados.....	102
<b>Quadro 3:</b> Escolas umbandistas de acordo com a matriz de influência predominante.....	133

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>FORMAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....</b>	<b>18</b>
2.1	INSTRUMENTAL FENOMENOLÓGICO.....	18
<b>2.1.1</b>	<b>Linguagens do sagrado.....</b>	<b>18</b>
<b>2.1.2</b>	<b>Sincretismo religioso.....</b>	<b>20</b>
<b>2.1.3</b>	<b>Racismo religioso.....</b>	<b>22</b>
2.2	MATRIZES FORMADORAS.....	26
<b>2.2.1</b>	<b>Matriz ameríndia.....</b>	<b>26</b>
2.2.1.1	Agrupamentos étnicos-linguísticos.....	26
2.2.1.2	Iconografia indígena.....	29
<b>2.2.2</b>	<b>Matriz africana.....</b>	<b>37</b>
2.2.2.1	Agrupamentos étnicos-linguísticos.....	37
2.2.2.2	Tráfico negreiro.....	38
<b>2.2.3</b>	<b>Matriz indo-européia.....</b>	<b>47</b>
2.2.3.1	Islamismo.....	47
2.2.3.2	Catolicismo apostólico romano.....	56
2.2.3.3	Espiritismo.....	61
2.3	SINCRETISMOS RELIGIOSOS.....	65
<b>2.3.1</b>	<b>Santidades .....</b>	<b>66</b>
<b>2.3.2</b>	<b>Calundus.....</b>	<b>72</b>
<b>2.3.3</b>	<b>Cabulas.....</b>	<b>74</b>
<b>2.3.4</b>	<b>Macumbas.....</b>	<b>79</b>
<b>3</b>	<b>RACISMO SOCIOPOLÍTICO.....</b>	<b>83</b>
3.1	FEITICEIROS.....	83
3.2	TERRORISMO INSTITUCIONAL.....	88
<b>3.2.1</b>	<b>Criminalização colonial.....</b>	<b>89</b>
<b>3.2.2</b>	<b>Criminalização imperial.....</b>	<b>92</b>
<b>3.2.3</b>	<b>Criminalização republicana.....</b>	<b>93</b>
3.3	INVISIBILIDADE ACADÊMICA.....	96
<b>4</b>	<b>A(S) UMBANDA(S).....</b>	<b>99</b>
4.1	PROBLEMA DA ORIGEM.....	99
4.2	UMBANDA NA ÁFRICA.....	99
4.3	MITO FUNDANTE BRASILEIRO.....	108
4.4	ANTES DE ZÉLIO.....	110
4.5	UMBANDA BRANCA.....	111
4.6	UMBANDA ESOTÉRICA.....	113
<b>4.6.1</b>	<b>Experiência religiosa e símbolos.....</b>	<b>114</b>
<b>4.6.2</b>	<b>Mito e rito.....</b>	<b>121</b>

<b>5</b>	<b>UMBANDA INICIÁTICA.....</b>	<b>129</b>
5.1	FRANCISCO RIVAS NETO.....	129
<b>5.1.1</b>	<b>Religiões afro-brasileiras.....</b>	<b>131</b>
<b>5.1.2</b>	<b>Escolas.....</b>	<b>133</b>
<b>5.1.3</b>	<b>Núcleos duros.....</b>	<b>138</b>
5.2	EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E SÍMBOLOS.....	140
<b>5.2.1</b>	<b>Vivência relacional com o mundo.....</b>	<b>141</b>
<b>5.2.2</b>	<b>Vivência relacional com outros indivíduos.....</b>	<b>143</b>
5.2.2.1	Mestre e discípulo.....	143
5.2.2.2	O iniciando e demais pessoas.....	146
5.3	SAGRADO, DIVINO E PROFANO.....	150
5.4	MITO.....	152
5.5	RITO.....	159
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>163</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>167</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Unidade na diversidade, ou seja, uma unidade aberta, em contínua transformação. A identidade das religiões afro-brasileiras se distingue pela pluralidade, riqueza e convivência pacífica de mitos e ritos. Uma rica unidade aberta assentada no respeito. Respeito simultaneamente manifesto à ancestralidade, à tradição oral, à natureza, à diversidade, ao próximo.

Em ininterrupto processo secular sincrético de constituição e de desconstituição, influenciado pelas matrizes ameríndia, africana e eurásiana, as ditas religiões afro-brasileiras surgiram (e continuam surgindo) nas diversas regiões do país, em diversos momentos de sua história colonial, imperial e republicana.

Se a diversidade dificulta a compreensão de tão largo objeto de pesquisa, o preconceito – seja ele étnico, racial, cultural, linguístico, social, econômico, religioso – representa óbices difíceis para o pesquisador transpor ainda hoje. Infelizmente.

A marginalização acadêmica das religiões afro-brasileiras se evidencia no reduzidíssimo número de estudos existentes até a década de 1970, como publicamente reconheceu uma das maiores autoridades nesta matéria, o eminente professor Reginaldo Prandi, do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP). Ele afirmou, em 1971, que quando começou a pesquisar as religiões afro-brasileiras só havia uma dúzia de estudos (PRANDI, 2007). Doze livros em quase cinco séculos de uma pujante e profícua miríade religiosa afro-brasileira falam por si só.

O desprezo acadêmico se alimentou do eurocentrismo que, desde as primeiras pesquisas de campo, foi a marca do ódio, da intolerância e da exclusão, tal como se evidencia na obra do famoso antropólogo e médico eugenista maranhense radicado na Bahia, Nina Rodrigues, referência no estudo das religiões afro-brasileiras. Ele defendia que as raças humanas correspondiam a realidades distintas e, portanto, não eram passíveis de cruzamento; e, se assim o fossem, gerariam ‘descendentes degenerados’. Em ‘O animismo fetichista dos negros da Bahia’, o pai da antropologia brasileira, ao se referir aos negros, fala em:

[...] incapacidade psíquica das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo.  
 [...] espíritos simples, incultos e supersticiosos como os dos negros africanos.  
 [...] meio inculto do terreiro de Plácido.  
 [...] estado mental da raça negra.

[...] fraco desenvolvimento intelectual dos negros africanos.  
 [...] fundo supersticioso da raça branca. (RODRIGUES, 1932, p. 27; 72; 84; 90; 107).

A intolerância parece desconhecer limites. Por séculos as religiões afro-brasileiras e seus adeptos foram atacados em sua identidade e cultura. Seus valores, sua ética e sua fé foram perseguidas e combatidas no Brasil pelo civilizado e desenvolvido branco europeu católico português.

Sucessivas e ininterruptas ações, investidas e manobras foram planejadas e executadas para alvejar as religiões afro-brasileiras, limpando a ‘sujeira moral’ destes cultos ‘degenerados’, levando ‘luz’ às ‘trevas’. Era preciso salvar essas raças atrasadas, primatas, fetichistas e atávicas de si mesmo, fazendo-lhes conhecer a luz do cristianismo europeu.

E, assim, as religiões afro-brasileiras foram sendo embranquecidas<sup>1</sup>, negaram suas origens, reformularam seus mitos e ritos, adequando-os ao colonialismo e incorporando o preconceito e a exclusão eurocêntricas. Curiosamente, esta depravação histórica colonial e imperial foi acentuada com a abolição da escravatura e a proclamação da república, como bem destaca Renato Ortiz em ‘A morte branca do feiticeiro negro’.

A incorporação do negro livre à sociedade que surgiu da Abolição produziu um fenômeno central da cultura brasileira: a fratura do universo religioso dos escravos e a assimilação de seus elementos pela tradição cristã. O resultado não foi a africanização do cristianismo nos trópicos, mas a cristianização das religiões africanas, que só assim puderam ser aceitas num ambiente dominado por uma elite que se pretendia europeia. (ORTIZ, 1991, capa).

A umbanda foi a religião afro-brasileira mais atingida pela branquitude, ao ponto de se autointitular espiritismo de umbanda ou umbanda branca e rechaçar qualquer elemento de matriz civilizatória africana. Na década de 1940 o branqueamento da umbanda foi acentuado com a denominada umbanda esotérica, fundada por Woodrow Wilson da Matta e Silva, cuja obra reproduz fielmente a discriminação e a intolerância social de sua época. Após o falecimento de Matta e Silva – como era conhecido, o mais jovem de todos os seus discípulos iniciados, chamado Francisco Rivas Neto, declarou-se seu sucessor. Em suas obras reproduziu, nos primeiros anos, a mesma intolerância de Woodrow Wilson da Matta e Silva.

---

<sup>1</sup> Em especial a Umbanda, como se verá mais à frente.

Contudo, entre o final da década de 1990 e o início dos anos 2000 foi operada uma mudança radical e Rivas Neto – nome pelo qual era conhecido, em um exercício autocrítico, reconheceu os anacronismos do discurso de ódio e empreendeu uma releitura da umbanda esotérica que resultou na constituição da umbanda iniciática – objeto do presente estudo. Rompendo com Matta e Silva, Francisco Rivas Neto passou a defender a valorização da diversidade e o respeito irrestrito a todas as formas de crença. Inclusive, vivenciou diferentes experiências religiosas em seu terreiro. Por fim, fundou a Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), em São Paulo, com o objetivo de introduzir a umbanda na academia, haja vista a invisibilidade que historicamente sobre ela pairava.

As religiões afro-brasileiras passaram a chamar a atenção de parcela da comunidade acadêmica a partir da década de 1970, devido ao crescimento do número de adeptos e à maior visibilidade na mídia, com inserções em grandes veículos de comunicação, tais como: revistas, jornais, rádio e TV. As ciências sociais, em especial, passaram a realizar pesquisas acerca deste universo religioso enquanto *outsiders*<sup>2</sup>.

Buscou-se, para o presente trabalho, lastro teórico em pesquisadores do passado e da atualidade – tais como: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Florestan Fernandes, Renato Ortiz, Reginaldo Prandi, Luiz Mott, Ronaldo Vainfas, Laura de Mello e Souza, dentre outros – visando tentar demonstrar a evolução, ao longo de pouco mais de um século, das leituras acadêmicas acerca da umbanda, com o objetivo de viabilizar a aproximação e a compreensão do complexo e plural objeto de estudo eleito.

Elegeu-se, como referencial teórico principal, obras de José Severino Croatto e Sidnei Barreto Nogueira. Com Croatto (2010) foram trabalhadas as categorias analíticas próprias às linguagens da experiência religiosa (símbolo, mito e rito) e, com Nogueira (2020), a relacionada ao racismo religioso.

A partir deste suporte, fez-se a análise da hipótese formulada, consistente na existência de uma nova forma de praticar a religião umbandista, conhecida como umbanda iniciática, distanciada quatro séculos de sua suposta origem angolana. A

---

<sup>2</sup> Ainda que alguns pesquisadores tenham cedido, por paixão, ao seu objeto de pesquisa e abraçado a religião estudada, tais como: Roger Bastide, Pierre Verger e Juana Elbein, entre outros. Estes, exatamente em razão dessa ambiguidade, ora aparecem como pesquisadores para legitimar a sistematização proposta no texto; ora como 'iniciados' para garantir uma perspectiva 'de dentro'. O que tem sido recentemente criticado em função dos modelos por demais idealizados que propõem para análise do material religioso afro-brasileiro.

umbanda iniciática teria sido desenvolvida a partir de 1986 por Francisco Rivas Neto, discípulo de Woodrow Wilson da Matta e Silva, por dentro da autodenominada umbanda esotérica, e publicizada somente a partir de 1996, com a publicação da obra 'Fundamentos herméticos de umbanda', cuja nova narrativa mítica foi desdobrada em duas outras obras: 'Introdução à autocura tântrica: uma visão humanizada e globalizada da medicina' (1999a) e 'Sacerdote, mago e médico: cura e autocura umbandista' (2003a)<sup>3</sup>.

Além do objetivo principal de identificar a existência de uma nova forma de vivenciar a religião umbandista denominada umbanda iniciática, surgida a partir de diversos processos sincréticos da umbanda angolana, secundariamente se buscou verificar como esta aborda os conflitos de gênero, raça e sexualidade existentes em nossa sociedade. Complementarmente às três obras citadas, foi possível identificar, na internet, páginas que possuem grande conteúdo para estudo e pesquisa<sup>4</sup>.

Esta pesquisa está estruturada em cinco capítulos, além da introdução e da conclusão, sendo que nos dois primeiros capítulos, valendo-se de uma perspectiva histórico-antropológica, busca-se delimitar como teria ocorrido, ao longo de cinco séculos, diversos e complexos processos de sincretização mútua entre as três grandes matrizes – ameríndia, africana e eurásiana, que resultariam na constituição multifacética da religião de umbanda, ou melhor, das umbandas.

Assim, no primeiro capítulo, ao introduzir o tema, busca-se, a partir da contribuição teórica mencionada, aproximação e delimitação do objeto de pesquisa a fim de compreender como se deram os processos sincréticos que resultaram na constituição da umbanda iniciática no microuniverso das umbandas, que, por sua vez, integra o universo das religiões afro-brasileiras (RIVAS NETO, 2012). Em breve retrospectiva, buscou-se compreender, a partir das três grandes matrizes, como se formaram as religiões afro-brasileiras e como elas se desenvolveram nas mais variadas regiões do Brasil, resultando na constituição de diversas religiões por todo o País, cuja diversidade só é comparada à invisibilidade que lhes é conferida, reduzidas, pejorativamente pela massa ignara, à 'macumba'.

No segundo capítulo aborda-se a formação das religiões afro-brasileiras a partir de suas três matrizes e discute-se o instrumental teórico e classes analíticas

---

<sup>3</sup> Em 2020 foi lançada a obra póstuma 'Doutrina do tríplice caminho', que traz uma coletânea de textos de Rivas Neto escritos entre 1996 e 1998 e tratam da umbanda iniciática.

<sup>4</sup> Destaque para as seguintes páginas: [umbandainiciatica.com.br](http://umbandainiciatica.com.br) e [www.oicd.com.br](http://www.oicd.com.br).

necessárias à sua compreensão. No terceiro capítulo demonstra-se como o racismo religioso é estruturante, moldando o ordenamento jurídico-político brasileiro ao longo da história e legitimando a perseguição estatal de feiticeiros, ao mesmo tempo que os invisibiliza. São citados alguns grandes expoentes históricos destas religiões, todos perseguidos pelo racismo estrutural estatal, que conquistaram notoriedade durante o Brasil imperial e foram os precursores do movimento sincretizador embranquecedor urbano da classe média cognominado umbanda.

No quarto capítulo a busca foi pelo resgate da real origem da umbanda e o enfrentamento ao seu polêmico mito fundante, bem como são apresentados os históricos processos eurocêntricos embranquecedores desencadeados a partir do século XIX e as expressões religiosas umbandistas formadas a partir de um processo sincretizante que parece desconhecer limites, levando até a origem da umbanda esotérica, com Woodrow Wilson da Matta e Silva, em 1956, a partir da qual, 30 anos depois, Francisco Rivas Neto, discípulo de Matta e Silva, fundou a umbanda iniciática, objeto da presente pesquisa. Ver-se-á em que medida a umbanda esotérica aprofunda a branquitude, o eurocentrismo, o machismo, a misoginia, a homofobia e o racismo religioso, existentes em nossa sociedade e como a umbanda iniciática surge enquanto uma releitura necessária da umbanda esotérica para atualizar a linguagem da experiência religiosa aos anseios atuais de enfrentamento de todas essas mazelas sociais.

No quinto capítulo está o enfrentamento direto do objeto de pesquisa a fim de identificar o *homo religiosus* da umbanda iniciática, sua concepção do sagrado, como compreende a hierofania, os símbolos empregados, a narrativa mítica fundante, sua cosmovisão de vivências ritualísticas, analisando a proposta apresentada nas três obras literárias de Francisco Rivas Neto mencionadas.

Na conclusão são retomados o objeto e o objetivo da pesquisa – compreender esta nova experiência religiosa umbandista criada por Francisco Rivas Neto cognominada umbanda iniciática, a partir de sua origem próxima (uma releitura da umbanda esotérica mais condizente com os anseios da sociedade presente) e longínqua (umbanda angolana) –, confrontando com a hipótese formulada, na qual se propõe a umbanda iniciática como uma nova e atualizada forma de vivenciar a fé umbandista, e com as respostas efetivamente encontradas.

## 2 FORMAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

A fenomenologia da religião possui, no Brasil, vasto campo de pesquisa, considerando não só a proporção continental do País, mas as matrizes plurais formadoras da cultura e as conseqüentes experiências religiosas diversas constituídas ao longo dos séculos a partir de processos sincréticos, entre as quais se situam as religiões afro-brasileiras e, por dentro destas, as diversas formas de vivência umbandistas. Entre estas formas de vivência se encontra a umbanda iniciática, objeto da presente pesquisa. Para delimitação, aproximação, observação e análise deste recorte, nos valem do instrumental fenomenológico descrito a seguir.

### 2.1 INSTRUMENTAL FENOMENOLÓGICO

O estudo do sagrado demanda leitura e interpretação das linguagens por meio dos quais ele se manifesta, tornando-se tangível e inteligível para o *homo religiosus*. Apresenta-se, a seguir, como este expressa, pois, a sua experiência do *tremendum*.

#### 2.1.1 Linguagens do sagrado

Para Mircea Eliade: “Qualquer que seja o contexto histórico no qual esteja imerso, o *homo religiosus* acredita sempre que exista uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, mas que se manifesta nele e, por isso mesmo, santifica-o e o faz real” (ELIADE, 1992, p. 170). Após ter contato com o sagrado, profundamente impactado pelo *tremendum*, o ser humano tenta traduzir sua experiência religiosa por meio de linguagens. Croatto (2010), em seu estudo acerca da fenomenologia da religião, identificou quatro linguagens de expressão da experiência religiosa. Destas linguagens, três são classificadas como diretas e específicas (símbolos, mito e rito) e uma é dita indireta (doutrina).

O símbolo é a primogênita da hierofania, a primeira linguagem que o ser humano se vale para significar sua experiência. É a linguagem mais difusa e densa por constituir todas as três demais. É a partir do símbolo que a expressão religiosa se manifestará, será narrada por meio do mito e praticada por meio do rito. O símbolo agrega valor e significado, o mito dita e o rito executa a experiência religiosa,

retroalimentando o mito a partir da carga simbólica agregada pelo *homo religiosus*. Já a doutrina é uma linguagem tardia, consequência das três primeiras linguagens, e surge a partir da lógica de necessidade de preservação da experiência do sagrado fundada, para protegê-la, defendê-la e assegurar a sua perpetuação (CROATTO, 2010).

A experiência humana religiosa é traduzida, originariamente, por meio da expressão simbólica, a qual exercerá a função de designar o divino, atribuindo-lhe sentido por meio da designação de nome, figura e função ao sagrado manifesto. A interpretação humana do fenômeno religioso é simbólica. Por meio dos símbolos e dos valores a eles associados o ser humano decodifica sua experiência com o sagrado e, profundamente impactado por ela, a descreve por meio do mito e a revive pelo rito, de modo que não só a prática religiosa, mas o comportamento como um todo, traduz a experiência do sagrado vivenciada. Assim, o mito e o rito são linguagens secundárias, derivadas da linguagem simbólica, ou um constructo simbólico.

As linguagens da religião também se diferenciam quanto ao apelo ou carga de valor que carregam. O símbolo e o rito possuem uma ênfase emocional. O mito, além deste apelo, possui um elemento intelectual. Já a doutrina se destaca pela incidência teleológica na vontade dos adeptos. Cada linguagem do sagrado recria, a seu modo, a experiência religiosa a partir de suas características, buscando se aproximar e interagir com as demais, visto se revelarem complementares, fechando um sistema que se retroalimenta.

O símbolo é um elemento da realidade natural que foi ressignificado pelo *homo religiosus* a partir da agregação de um novo sentido. Este elemento [símbolo] remete ao sagrado que ele representa, por isso se diz que sua natureza é essencialmente remissiva. Por meio do símbolo o transcendente e incompreensível se traduz à nossa compreensão limitada. O símbolo é o filtro do sagrado. Só é possível acessá-lo por seu intermédio. Ele o transsignifica, tornando-o inteligível. O símbolo é polissêmico, relacional, permanente, universal, pré-hermenêutico – pede para ser incorporado a um texto ‘mito’ – e totalizador. O símbolo é um fato social.

Os símbolos surgem nas hierofanias, sonhos e poesia. Ele é a representação de uma ausência, no caso, do sagrado manifesto (hierofania). O símbolo é um elemento com carga de valor que remete ao sagrado. O mito é um relato da origem divina (*illud tempus*), uma narrativa, um texto, um fenômeno literário, uma história

fundante que realiza o símbolo, interpretando-o e tornando-o compreensível, tangível. Daí a sua função hermenêutica social. O mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa (CROATTO, 2010). Ele nega a evolução, ou seja, é fixista, pois está além do tempo.

O mito é delimitador de uma cosmovisão e é vivenciado de modo dramático e existencial para a comunidade de adeptos que compartilham da mesma afinidade por uma dada experiência religiosa, mantendo viva a identidade do grupo.

A gestualização física carregada com uma carga simbólica pelo *homo religiosus* determinará a sua vivência ritualística, em outras palavras, a linguagem ritual de expressão religiosa. O gesto traduz o símbolo, tornando-o visível, dando-lhe concretude, propósito. O rito é o símbolo manifesto, acionado, agindo e traduzindo o seu significado. É, pois, uma forma de expressão da simbologia religiosa, uma linguagem que, por mais impactante que seja, não tem o mesmo poder de inteligibilidade e alcance que a palavra, que a linguagem falada, a linguagem mítica. Assim, a linguagem mítica complementa a linguagem ritualística, alimentando-se reciprocamente e transbordando símbolo e significado à experiência religiosa decodificada. O rito é uma prática periódica, de caráter social, submetida a regras precisas. Em sua exterioridade, porém, a norma é uma 'rubrica' e não define realmente o que é o mito (CROATTO, 2010).

Símbolo, mito e rito são, pois, as principais linguagens indispensáveis à compreensão da experiência religiosa. Considerando a pluralidade de experiências religiosas brasileiras em constante diálogo e alteridade, fez-se necessário, igualmente, a compreensão e utilização da categoria analítica do sincretismo.

### **2.1.2 Sincretismo religioso**

A predominância cristã – católicos e protestantes – no cenário religioso brasileiro – 86,8% dos brasileiros se declararam cristãos, segundo o Censo de 2010, não diminuiu a importância e a presença do elemento sincrético, o qual se revela central para a compreensão deste vasto campo de pesquisa (SANCHIS, 1994). O sincretismo é um processo natural e universal presente em todas as religiões (BERKENBROCK, 1997; SANCHIS, 1994).

Não representa uma degeneração, uma “[.] heresia contra a verdadeira religião” (FERRETI, 1998, p. 183), tal como pejorativamente o entende Bastide (1971, 2006) ao cunhar (e rotular), o termo umbandização enquanto movimento de destituição da pureza dos candomblés.

O candomblé acha-se, pois, em presença hoje de uma verdadeira prova de força, mas não podemos predizer se saberá adaptar-se a esta nova situação ou se perecerá. Entretanto, o que devemos notar, para terminar é que hoje se encontram cada vez mais entre seus membros, advogados, comerciantes, ricos, artesãos abonados e que seus sacerdotes e sacerdotisas são capazes de discutir com rara inteligência com etnógrafos de passagem assim como de responder com sutileza às objeções que se lhes faz. Devemos observar também que esse movimento de integração prejudicou as seitas tradicionais, não prejudicaria as seitas mais ou menos sincréticas cujo número, em vez de diminuir, como veremos, aumenta dia a dia. (BASTIDE, 1971, p. 240).

Sincretismo também não é algo que possa ser considerado como um mal necessário, tendo em vista que o próprio “[...] cristianismo é um grandioso sincretismo” (BOFF, 1982, p. 53).

Diferentemente do que se crê, o sincretismo religioso não teve início com a escravização de índios e negros. Além da Europa, como apontado por Leonardo Boff, já existia, na América e África, sendo considerado como um fenômeno intertribal (VALENTE, 1976), e é um termo que congrega paradoxos, erros e muitas contradições (CANEVACCI, 1996; FERRETTI, 1995).

O sincretismo é nominado por alguns teóricos, dentre outros termos, como transculturação (MUNANGA, 1996; ORTIZ, 1991), aculturação, reinterpretação (HENRY, 1987; HERSKOVITS, 1951; REHBEIN, 1985; SANCHIS, 1994) e como contágio cultural (CANEVACCI, 1996).

Diante de tão vasta polissemia conceitual, esclarece-se que, na presente pesquisa, adotou-se uma concepção não depreciativa, negativa e prejudicial do sincretismo, mas algo natural inerente ao próprio fenômeno religioso (BERKENBROCK, 1997; FERRETI, 1998; SANCHIS, 1994).

E é esta a perspectiva conceitual teórica-metodológica de Rivas Neto (2012) ao compreender o fenômeno sincrético (umbandização) como uma possibilidade de diálogo natural, inevitável, rico, dinâmico e contínuo entre todas as expressões que compõem as religiões afro-brasileiras (diálogo intra-religioso), as quais constituem uma unidade aberta em constante transformação, pensamento este que apresentaremos no último capítulo.

Sobre o sincretismo nas religiões afro-brasileiras e neste mesmo sentido, Ferretti esclarece que:

Nas religiões afro-brasileiras o sincretismo é uma forma de relacionar o africano com o brasileiro, de fazer alianças como o escravo aprendeu na senzala e nos quilombos “sem se transformar totalmente naquilo que o senhor desejava” (Reis 1996:20), nem ficar “presos a modelos ideológicos excludentes” (Munanga 1996:63). O sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa assim um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma ‘reinvenção de significados’ e uma ‘circularidade de culturas’. Trata-se de uma estratégia de transculturação refletindo a sabedoria que os fundadores também trouxeram da África e, eles e seus descendentes, ampliaram no Brasil. Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras sendo, porém diferentes das matrizes que as geraram. (FERRETTI, 2007, p. 112)

Por fim, a análise fenomenológica do universo das religiões afro-brasileiras não pode desconsiderar um elemento que é central, basilar e estrutural em sua constituição: o ódio racial. Impôs-se, pois, o emprego da categoria instrumental do racismo religioso para viabilizar esta pesquisa.

### **2.1.3 Racismo religioso**

Em vez de trabalhar com a categoria analítica da ‘intolerância religiosa’, optou-se por substituí-la pela do ‘racismo religioso’, proposta pelo professor Sidnei Nogueira, doutor em semiótica pela USP. Em sua obra ‘Intolerância religiosa’ Nogueira (2020) reconhece a existência de uma tensão estabelecida a partir da disputa semântica existente entre as duas expressões objetivando compreender o ódio da branquitude às religiões negras e suas comunidades tradicionais de terreiros.

O estudioso sustenta que a expressão ‘intolerância religiosa’ se revela insuficiente para a compreensão deste fenômeno social, pois “[...] no caso das violências praticadas contra as religiões de origem africana no Brasil, o componente nuclear desse tipo de violência contra as CTTro<sup>5</sup> é o racismo” (NOGUEIRA, 2020, p. 56). Enquanto que, com outros grupos religiosos, o foco da perseguição não é a sua origem étnica, tal como ocorre, por exemplo, com a perseguição dos evangélicos aos católicos acusados de idolatria. De modo que a estigmatização e demonização das

---

<sup>5</sup> Comunidades Tradicionais de Terreiros

religiões afro-brasileiras são bem características e gravitam em torno do núcleo do desprezo ‘racial’.

A burguesia ocidental ergueu suficientes barreiras e parapeitos para não temer realmente a competição daqueles a quem explora e despreza. O racismo burguês ocidental com relação ao negro e ao árabe é um racismo de desprezo; é um racismo que minimiza. Mas a ideologia burguesa, que proclama uma igualdade de essência entre os homens, consegue preservar a sua lógica convidando os sub-homens a se humanizarem através do tipo de humanidade ocidental que ela encarna. (FANON, 1968, p. 135).

As percepções apresentadas acerca dos significados da violência e da perseguição aos povos e comunidades de matriz africana ratificam as “continuidades de um sistema de dominação, de matriz colonial escravista, que hierarquiza seres humanos, formas de vida e privatiza espaços públicos”. (PIRES; MORETTI, 2016, p. 389).

Sidnei Nogueira sustenta que o racismo religioso não se limita à desqualificação das crenças de terreiro, mas que há uma especificidade e especial gravidade que se estrutura e legitima a partir do ódio racial (NOGUEIRA, 2020). Jayro Pereira, em entrevista a Deus (2019, p. 15), também defende a inadequação conceitual da expressão ‘intolerância religiosa’ para abranger as religiões afro-brasileiras: “[A denominação] intolerância religiosa reduz a dimensão da violência contra os terreiros”. No mesmo sentido, Frantz Fanon esclarece que:

Nesse caso, o objeto do racismo já não é o homem particular, mas certa forma de existir. No limite, fala-se de mensagem, de estilo cultural. Os “valores ocidentais” reúnem-se singularmente ao já célebre apelo à luta da “cruz contra a espada”. (FANON, 1968, p. 32).

Além de diferenciar intolerância religiosa de racismo religioso, Nogueira (2020) defende que a amplitude do racismo religioso, ou seja, seu raio de destruição, é muito maior, porquanto não se restringe a condenar os adeptos das religiões afro-brasileiras, mas sua essência constitutiva, sua gênese identitária.

O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (NOGUEIRA, 2020, p. 61).

O citado autor acredita que a relutância de alguns ao emprego da expressão 'racismo religioso' no lugar de 'intolerância religiosa' talvez se deva ao mito da existência de uma sociedade brasileira que é democrática racial (igualdade) e religiosamente (laicidade). Não só se revela mais confortável manter o brasileiro em sua zona de conforto da não existência do ódio racial, bem como a negação e invisibilidade lançadas pela branquitude sobre esta chaga social contribuiria para a manutenção do *status quo* da raça e da cultura dominante (NOGUEIRA, 2020).

Do ponto de vista do oprimido dominado, o pensamento colonial subjugante, irá, segundo Fanon (2008), impactar o colonizado em seu âmago, determinando a internalização e aceitação do querer hegemônico.

O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, pois, por meio da difusão ideológica da suposta superioridade do colonizador, sua ação é vista como benefício, e não como violência, o que resultou na alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado – o primeiro retratado como herdeiro legítimo de valores civilizatórios universalistas, e o segundo, como selvagem e primitivo, despossuído de legado merecedor de ser transmitido (NOGUEIRA, 2020, p. 63).

Para Nogueira (2020) deve-se falar em racismo religioso, pois a violência praticada contra as comunidades tradicionais de terreiro se baseia na aversão, na repulsa, no ódio ao preto, aos seus saberes, aos seus valores, à sua cultura, à sua identidade, sua existência. O racismo religioso inadmite o ser e estar pretos no mundo e o ataque e demonização de sua religiosidade evidenciam a sua desumanização pela branquitude.

A palavra de ordem era purificação. Casas de diversão e cultura eram compradas e transformadas em templos. A rede evangélica de televisão cobria o território nacional com mensagens de regeneração dos costumes e das crenças de toda a espécie [...]. Os evangélicos em especial queriam apagar todas as marcas consideradas negras. Por isso agora havia ritos de apagamento. Um lugar com sinais de culto afro-brasileiro era perseguido, eventualmente arrasado a fogo e purificado com sal [...]. (SODRÉ, 2018).

Vagner Gonçalves da Silva, na obra 'Intolerância religiosa: o impacto do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro' (2007), pesquisa o elevado aumento do número de ataques raciais neopentecostais contra as comunidades de terreiro no Brasil nas últimas décadas. Coube ao movimento religioso 'evangélico' pentecostal e, sobretudo, neopentecostal, substituir o histórico protagonismo da Igreja

Católica Apostólica Romana no enfrentamento dos demônios cultuados pelos negros e a busca pela salvação da alma de seus fiéis. É necessário levar adiante o projeto salvífico, higienista e civilizatório cristão por estes ‘fiéis’ que se pretendem e veem-se como europeus, limpando o Brasil da imundície negra.

Com a organização política dos neopentecostais, a aquisição de partidos políticos, a eleição de pastores e bispos para cargos públicos, a formação de bancadas evangélicas em todas as esferas, o projeto de poder da branquitude, pautado no ódio a tudo que for contrário à normatividade branca, e que tem no racismo religioso seu braço armado, foi aprofundado, o que resultou no aumento da violência contra as religiões não hegemônicas.

A introdução do livro ‘Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?’, do bispo Edir Macedo, dedicada “[...] a todos os pais-de-santo e mães-de-santo do Brasil” (MACEDO, 1988, p. 5), evidencia o projeto hegemônico de poder da branquitude, como se vê no excerto a seguir:

Dedico esta obra a todos os pais-de-santo e mães-de-santo do Brasil porque eles, mais que qualquer pessoa, merecem e precisam de um esclarecimento. São sacerdotes de cultos como umbanda, quimbanda e candomblé, os quais estão, na maioria dos casos, bem-intencionados. Poderão usar seus dons de liderança ou de sacerdócio corretamente, se forem instruídos. Muitos deles hoje são obreiros ou pastores das nossas igrejas, mas não o seriam, se Deus não levantasse alguém que lhes dissesse a verdade. (MACEDO, 1988, p. 5).

Segundo o líder da Igreja Universal do Reino de Deus, os líderes das religiões oriundas dos povos originários precisam de esclarecimento e instrução, tendo sido ele eleito por Deus para esta missão salvífica. Para Nogueira (2020),

As palavras “instrução”, “esclarecimento” e “levantasse” remetem a uma necessidade de higienização das coisas pretas. Instrução se opõe a ausência de conhecimento e a amadorismo, ausência de formação, de escola – certamente a escola europeia. Esclarecimento, como diz a própria unidade lexical, quer clarear a atuação de pais e mães de santo dedicados às práticas escuras, pretas, denegridas. E, quando o autor, na condição de representante legal de um Deus único – o Deus dele, forjado por ele e para servir a suas intenções –, diz que seu Deus levantou alguém para que dissesse a verdade aos mentirosos e aos que estão abaixados, assume um discurso etnocêntrico e marcado por autoritarismo e racismo. (NOGUEIRA, 2020, p. 14).

Eis o projeto totalitário neopentecostal, racista, hegemônico e branco em andamento: de conversão em massa dos adeptos das religiões afro-brasileiras a partir da demonização de sua religiosidade, de sua cultura, de identidade, do seu ser.

Africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé. Isso é fato. O motivo da maldição é a polêmica. Não sejam irresponsáveis twitters rsss [...] sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, Aids. Fome [...]. Sendo possivelmente o 1o. Ato de homossexualismo da história. A maldição de Noé sobre canaã toca seus descendentes diretos, os africanos [sic] [...]. (FELICIANO, 2011).

Este foi o motivo da escolha da categoria analítica ‘racismo religioso’ para a análise das violências sofridas pelos povos originais ameríndios e africanos na presente pesquisa.

Apresenta-se, a seguir, as matrizes formadoras das religiões afro-brasileiras a partir de complexos processos históricos sincréticos e raciais.

## 2.2 MATRIZES FORMADORAS

A partir do século XVI católicos portugueses deram início à invasão, conquista e exploração do território brasileiro por meio da cruz e da espada, escravizando indígenas sul-americanos e africanos, o que resultou na constituição de novas experiências religiosas a partir do sincretismo e do ódio racial. Aborda-se, na próxima subseção, sobre estas matrizes.

### 2.2.1 Matriz ameríndia

Começa-se abordando os povos nativos brasileiros, buscando, por dentro de sua diversidade e riqueza cultural, localizar os elementos religiosos com os quais o catolicismo ibérico se defrontou, em especial entre as etnias Tupis que habitavam a costa litorânea.

#### 2.2.1.1 Agrupamentos étnicos-linguísticos

Em busca de tentar ter uma noção de como a cognominada ‘matriz ameríndia’ contribuiu, ao longo de cinco séculos, na formação das religiões afro-brasileiras, pareceu ser mais fácil empreender o caminho inverso, ou seja, partir do presente e empreender uma volta no tempo, a fim de que se consiga compreender, na sequência,

ainda que superficialmente, qual seria o cenário com o qual os conquistadores portugueses se depararam nestas plagas a partir de 1500.

A matriz ameríndia das religiões afro-brasileiras proposta seria então constituída pela religiosidade de todos os povos indígenas brasileiros. Mas que povos são esses, em que creem e como sua religiosidade/espiritualidade influenciou a constituição das religiões afro-brasileiras? Um trabalho hercúleo, quem sabe, impossível de ser realizado, dado o tempo transcorrido, o massacre da população indígena e a extinção de etnias por completo, dada a escassez de fontes, o eurocentrismo, o racismo, o desinteresse público e a invisibilidade acadêmica.

Um exemplo não só do descaso estatal, mas do racismo estrutural existente, encontra-se cristalizado na legislação especial aplicável ao indígena, cognominada ‘Estatuto do Índio’. Trata-se da Lei n. 6.001, de 19 de setembro de 1973, que tem, por objetivo, integrar os índios “[...] progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973). A história bem esclarece os meios empregados para se atingir a ‘comunhão’, antes com Portugal, agora com o Brasil: catequização, colonização, escravidão, doenças, tortura e assassinato.

Para se ter noção da situação, apesar de o primeiro censo no Brasil ter sido realizado em 1872, a população indígena, de maneira específica, ou seja, com a autodeclaração de pessoas no quesito ‘cor ou raça’ no questionário da amostra, só passou a ser mapeada a partir de 1991.

Mas o que os dados demográficos revelaram sobre as populações indígenas brasileiras? Marta Maria do Amaral Azevedo<sup>6</sup>, em seu ‘Diagnóstico da população indígena no Brasil’, apresenta uma visão panorâmica, esclarecendo que,

No Brasil do século XVI, quando da chegada dos portugueses, viviam cerca de mil povos distintos com uma população de 2 milhões a 5 milhões de pessoas, segundo diferentes estimativas. Sabemos que, no Brasil, dos 225 povos indígenas existentes, 49,55% tem até 500 pessoas, 39,55% tem entre 500 e 5 mil pessoas, 9% tem entre 5 mil e 20 mil pessoas, e apenas 4 povos indígenas têm mais de 20 mil pessoas (AZEVEDO, 2013, p. 1).

---

<sup>6</sup> Demógrafa e antropóloga, pesquisadora do Núcleo de Estudos de População Elza Berquó (NEPO/ UNICAMP) e professora do Programa de Pós-Graduação em Demografia da UNICAMP. Membro do Conselho Consultivo do Fundo de População da ONU no Brasil (UNFPA) e coordenadora do GT Demografia dos Povos Indígenas da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP). Foi coordenadora do Nepo, presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão do Ministério da Justiça responsável pela elaboração, proteção e implementação das Políticas Indigenistas no Brasil, e consultora dos Ministérios da Educação e da Saúde no que diz respeito à elaboração e monitoramento das políticas públicas para povos indígenas. Disponível em: < <https://bv.fapesp.br/pt/pesquisador/92770/marta-maria-do-amaral-azevedo/>>, acesso em: 14/04/22.

Com bases nos estudos da Azevedo, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) publicou estudo no qual afirma que:

Desde 1500 até a década de 1970 a população indígena brasileira decresceu acentuadamente e muitos povos foram extintos. O desaparecimento dos povos indígenas passou a ser visto como uma contingência histórica, algo a ser lamentado, porém inevitável. No entanto, este quadro começou a dar sinais de mudança nas últimas décadas do século passado. A partir de 1991, o IBGE incluiu os indígenas no censo demográfico nacional. O contingente de brasileiros que se considerava indígena cresceu 150% na década de 90. O ritmo de crescimento foi quase seis vezes maior que o da população em geral. O percentual de indígenas em relação à população total brasileira saltou de 0,2% em 1991 para 0,4% em 2000, totalizando 734 mil pessoas. Houve um aumento anual de 10,8% da população, a maior taxa de crescimento dentre todas as categorias, quando a média total de crescimento foi de 1,6%. (BRASIL, 2020).

Se os números atuais de crescimento das populações indígenas inspiram esperança, centenas de povos não tiveram o mesmo destino e toda a sua cultura foi varrida da história. Segundo dados do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizado em 2010, dos 190.755.799 milhões de brasileiros, 817.963 mil são indígenas, representando 305 diferentes etnias. Foram registradas, no País, 274 línguas indígenas (IBGE, 2010). De modo que as estimativas da Funai apontam para a extinção de, aproximadamente, 70% das etnias indígenas, sendo que a maior parte da população morreu nos primeiros 70 anos que se seguiram ao 'descobrimento' (1500-1570).

As causas da dizimação da população indígena brasileira ocorrida ao longo das sete primeiras décadas do século XVI, em especial das tribos que tentaram sobreviver no litoral, foram as doenças trazidas pelos imigrantes europeus e as guerras provocadas por sucessivas invasões – de portugueses, holandeses e franceses. Os europeus, em guerra uns contra os outros, utilizavam-se amplamente do apoio das tribos ainda remanescentes no litoral em troca de suposta liberdade (RUFINO, 2000).

Mas o fator decisivo da vitória dos conquistadores e do genocídio da população indígena foi efetivamente a disseminação de doenças e a pandemia instaurada, que foi objeto de estudo da médica e pesquisadora Cristina Brandt Friederich Martin Gurgel, em sua tese de doutorado, defendida em 2009 na Faculdade de Ciências Médicas da Universidade de Campinas (UNICAMP). Gurgel (2009) concluiu que, por estarem isolados durante milhares de anos, os indígenas brasileiros não

desenvolveram imunidade diante de vírus e bactérias originários de outros continentes. O resultado foi que quando houve o contato com o colonizador, a deficiência de resposta imune Th2 para micro-organismos resultou no seu extermínio em massa por gripes, sarampo, disenterias e, principalmente, varíola, doença que chegou à Europa trazida pelos sarracenos, deixando um rastro de morte por onde passou na Idade Média<sup>7</sup>.

Entre os sobreviventes deste genocídio é possível identificar dois grandes troncos linguísticos indígenas: Tupi e Macro-Jê. Na presente pesquisa interessa particularmente o Tronco Tupi, visto que seus integrantes são os descendentes dos ocupantes da faixa litorânea brasileira que tiveram contato com os portugueses. Segundo o Censo Demográfico 2010, o tronco Tupi é composto por 156.073 índios, distribuídos em 10 línguas<sup>8</sup> e 57 etnias<sup>9</sup> (IBGE, 2010).

A partir deste mapeamento dos tupis da atualidade, tentou-se fazer a ligação com o passado e compreender alguns aspectos da cultura e da religiosidade destas etnias quando tiveram contato com os conquistadores portugueses, o que se revelou importante para a compreensão do início dos processos sincréticos das religiões afro-brasileiras, que, após cinco séculos, resultou na constituição da umbanda.

### 2.2.1.2 Iconografia indígena

No século XVI, a partir dos primeiros contatos entre os conquistadores europeus e os indígenas americanos, surgiram diversos ideais, sentimentos e narrativas que vieram a formar uma literatura e uma iconografia das aventuras iniciadas com a travessia do Atlântico a descoberta de um mundo novo e os inevitáveis choques identitários resultantes, que estabeleceram novas regras para um novo

---

<sup>7</sup> Já os portugueses morriam nas navegações por escorbuto ou falta de vitamina C – devido à péssima alimentação dos marinheiros, por tifo e, principalmente, pela malária. Marinheiros comiam só biscoitos e bebiam água estragada dos toneis dos navios. As roupas apodreciam em seus corpos e os fungos, bactérias, vírus, protozoários e toda sorte de parasitas tomavam conta das embarcações Gurgel (2009).

<sup>8</sup> Arikém, Awetí, Jurúna, Mawé, Mondé, Mundurukú, Puroborá, Ramaráma, Tuparí e Tupi-Guarani (IBGE, 2010).

<sup>9</sup> Karitiana, Awetí, Yudjá, Xipáya, Sateré-Mawé, Arara do Aripuanã, Aruá, Cinta Larga, Gavião de Rondônia, Zoró, Salamã, Suruí de Rondônia, Mundurukú, Kuruáya, Puroborá, Arara de Rondônia, Urucú, Ajuru, Akuntsú, Makuráp, Sakurabiat, Tuparí, Amanayé, Anambé, Apiaká, Araweté, Asurini do Tocantins, Parakanã, Suruí do Pará, Asurini do Xingu, Ava-Canoeiro, Guajá, Guarani, Guarani Kaiowá, Guarani Mbya, Guarani Nhandeva, Ka'apor, Kamayurá, Amondawá, Diahói, Juma, Karipuna, Kawahib, Parintintim, Tenharim, Uru-Eu-Wau-Wau, Kaiabi, Kokama, Kambéba, Tapirapé, Tenetehara, Tembé, Tamoio, Turiwára, Waiãpy, Xetá e Zo'é (IBGE, 2010).

mundo: um *corpus* legiferante com inúmeros e complexos desdobramentos, sobretudo na esfera política e religiosa que regeu toda a colonialidade. Igreja e reinos europeus, religião e política, juntos, irmanados, ombreados, caminhando com um único e mesmo objetivo: conquistar mais poder, tanto na terra (conquista territorial), como nos céus (conquista espiritual). Os sacerdotes conquistadores jesuítas partícipes do projeto colonial produziram várias cartas e, é por meio delas que se pode tentar retroceder cinco séculos e ter um vislumbre de quem eram os indígenas brasileiros<sup>10</sup>, em que acreditavam e como suas crenças colaboraram na formação das religiões afro-brasileiras e, entre elas, da umbanda.

A ‘descoberta’ do Brasil não empolgou os portugueses, cujo desejo estava no oriente, nas Índias e em suas especiarias. De modo que não se conhece um único livro sequer sobre o Brasil que tenha sido escrito nas primeiras sete décadas. Há apenas a brevíssima referência ao pau brasil em Camões (1572, estrofe 1086, v. 138-141 (CUNHA, 1990). Somente com Pero de Magalhães de Gândavo<sup>11</sup> passou-se a ter obras exclusivamente sobre o Brasil: ‘Tratado da terra do Brasil: história da Província de Santa Cruz’ (2008)<sup>12</sup>, ainda que haja fortes indícios de que as obras tenham sido encomendadas pela coroa portuguesa com o objetivo de estimular a emigração portuguesa para garantir o projeto colonial.

Ainda sobre o desinteresse português sobre o Brasil, revela-se significativo o fato de a primeira carta sobre o Brasil de Caminha (1500) só ter sido descoberta nos arquivos portugueses em 1773. Até então a imagem que se tinha do Brasil era a das cartas de Américo Vespucci a Lorenzo de Medici<sup>13</sup>, influenciadas pelas cartas de Marco Polo, de Mandeville e do Preste João, anteriores às de Américo Vespucci, onde

---

<sup>10</sup> Cediço que no século XVI, por força do Tratado de Tordesilhas, os indígenas brasileiros com os quais os conquistadores portugueses tiveram contato foram os que ocupavam a faixa litorânea do impreciso espaço conferido ao Reino português: algo entre a boca do rio Araguaia-Tocantins e a boca do rio Parnaíba ao norte, até São Vicente ou até a zona contestada dos Carijós ao sul. De modo que as etnias indígenas interioranas e as do Amazonas não contribuíram, naquele momento, com a formação da imagem europeia dos ‘índios’ do Brasil no início da colonização, a qual ficou restrita às etnias integrantes do macro grupo linguístico Tupi. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Tratado\\_de\\_Tordesilhas](https://pt.wikipedia.org/wiki/Tratado_de_Tordesilhas)>, acesso em: 13/04/22.

<sup>11</sup> Pêro de Magalhães Gândavo (Braga, c. 1540 - c. 1580) foi um historiador e cronista português. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Pero\\_de\\_Magalh%C3%A3es\\_G%C3%A2ndavo](https://pt.wikipedia.org/wiki/Pero_de_Magalh%C3%A3es_G%C3%A2ndavo)>, acesso em: 13/04/22.

<sup>12</sup> Originalmente publicada em 1576 e disponibilizada em 2008 no site do Senado Federal.

<sup>13</sup> Lorenzo di Piero de' Medici, conhecido por Lorenzo, ‘O Magnífico’ (Firenze, 1º de janeiro de 1449 - Careggi, 8 de abril de 1492), foi senhor de Firenze de 1469 até sua morte, o terceiro da dinastia dos Medici. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Louren%C3%A7o\\_II\\_de\\_M%C3%A9dici](https://pt.wikipedia.org/wiki/Louren%C3%A7o_II_de_M%C3%A9dici)>, acesso em: 13/04/22.

realidade e lenda parecem se confundir com as buscas do paraíso, da fonte da juventude e de tesouros incontáveis (CUNHA, 1990).

As primeiras cartas destacam o abalo dos portugueses católicos diante da 'nudez' e da 'sexualidade' dos indígenas, que ganham um viés erotizado: “[...] homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cubrisse suas vergonhas” (CAMINHA, 1968, p. 21). “[...] suas vergonhas tão altas, tão serradinhas e tão limpas de cabeleiras que, as nós muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha (CAMINHA, 1968, p. 36-37). “[...] sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela” (CAMINHA, 1968, p. 40). A erotização e o fascínio causados nos europeus pela nudez e sexualidade dos indígenas brasileiros resultaram até em uma ‘festa brasileira’ na corte do rei Henri II e da rainha Catarina de Médicis quando de sua entrada triunfal em Rouen, com cerca de 50 indígenas brasileiros, 250 marinheiros normandos e bretões e prostitutas francesas em performances de caça e ‘amor’ (DENIS, 2007).

A sexualidade indígena envolvia a poliginia, o levirato, o avunculado, a liberdade pré-nupcial, a hospitalidade sexual com aliados e cativos, a iniciação sexual de jovens por mulheres mais velhas e os sucessivos e despreocupados casamentos e separações (CUNHA, 1990).

Mas o maior tabu sexual europeu identificado nas práticas sexuais indígenas parece ter sido a homossexualidade, que os portugueses chamavam de sodomia. Interessante citar que, em algumas fontes, as uniões homoafetivas estariam vinculadas à homofagia, em um curioso paralelo simbólico entre coabitar com um homem e dele se alimentar. Sobre os relacionamentos gays entre os indígenas, Gabriel Soares de Sousa diz que:

São os Tupinambo, tão luxuriosos que não ha pecado de luxúria que não cometam...são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não têm por afronta; ...e nas suas aldeias pelo sertão ha alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres publicas (SOUSA, 1971, p. 308).

No que concerne à religião, Caminha (1968, p. 90-91) afirma que “[...] não tem nenhuma idolatria ou adoração”. Pigafetta (1985, p. 57)<sup>14</sup> declara que “[...] brasileiros

---

<sup>14</sup> Antonio Pigafetta, Antonio Lombardo (Vicenza, 1491 - Vicenza 1534) foi marinheiro, geógrafo e escritor vênето. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Antonio\\_Pigafetta](https://pt.wikipedia.org/wiki/Antonio_Pigafetta)>, acesso em: 13/04/22.

e brasileiras vão nus, vivem até 140 anos, não são cristãos, mas também não são idolatras, porque não adoram nada”. Vespucci (1501 *apud* ANDRADE, 2013, p. 17) ratifica dizendo que “[...] essa gente não tem lei, nem fé, nem rei, não obedece a ninguém, cada um é senhor de si mesmo. Vivem *secundam naturam* e não conhecem a imortalidade da alma”. A ausência de jugo religioso-político do éden brasileiro ganha uma forma canônica na qual palavras e coisas se confundem. Sousa (1971) diz que:

[...] faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R [...] coisa muito para se notar; porque, se não tem F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor [...]. (SOUSA, 1971, p. 302).

Se com a *Sublimis Deus* o papa Paulo III reconhece que os indígenas da América são seres humanos, capazes de compreender a fé cristã, condenando a sua escravidão, permanece, contudo, o problema crucial quanto à sua genealogia. Se a humanidade é uma só eles descendem do casal primevo (Adão e Eva) e, em consequência de um dos filhos do patriarca antediluviano Noé. Daí Nóbrega (1986, p. 91) acreditar serem os indígenas brasileiros descendentes do amaldiçoado Cam, que mostrou e riu da nudez de seu pai<sup>15</sup>: “[...] sabem do dilúvio de Noé, bem que não conforme a verdadeira história”. Para não serem esquecidos por Deus, teriam recebido a boa nova por meio de incursão missionária do apóstolo São Tomé, que seria lembrado sob o nome de Sumé (NÓBREGA, 1986).

A releitura católica da narrativa mítica indígena brasileira de Sumé cumpria papel teológico fundamental para legitimar e justificar o esforço salvífico da catequese jesuítica. Já para os indígenas brasileiros os portugueses seriam os caraíbas dentro de sua cosmovisão (THÉVET, 1978, p. 100). Os caraíbas, santos ou santidades deste sincretismo primevo em terras brasílicas que resultaria no ameríndio-catolicismo conhecido por Santidade, eram a expressão moderna e milenarista dos antigos profetas da tradicional mitologia dos povos Tupi, seus heróis-civilizadores. Mas, para os Jesuítas, quaisquer semelhanças entre o desconhecido universo indígena e o cristianismo eram ilusões inspiradas pelo demônio (CARDIM, 1980).

---

<sup>15</sup> Gn 9.20-25: Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse: Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos! (BÍBLIA, 1985)

Acerca da cosmovisão indígena dos Tupis, Métraux (1950) destaca os seguintes heróis-civilizadores das narrativas míticas Tupis: Munhã, Monan (o pai, o antigo, criador, deus, herói). Deste teriam surgido Mair-Puxi (feio, mau) e Irin-Magé (sucede o pai roubando os atributos paternos. Obtém a chuva e com ela restaura a vida na terra), depois conhecido por Mair-Munhã. Mair-Puxi gerou Mair-Atá. Mair-Munhã teria gerado Tupã/Tupan (nuvens, água, som, fogo, ascensão) e Sumé/Sommay (grande pajé e caraíba), pai dos dois irmãos provocadores do dilúvio: Tamendonare (bom chefe de família e pacífico) e Aricoute (guerreiro ambicioso).

Já Léon Cadogan, que conviveu muitos anos com os índios de etnia Mbyá-Guarany do Guairá (Paraguai), ao transcrever os cânticos da tradição Tupi expressos no *Ayvu Rapytá*<sup>16</sup> (palavra fundamento), que contém as narrativas míticas desta cosmovisão, fala sobre como a partir da essência de *Ñamandú*<sup>17</sup>, o imensurável, foi criada toda a vida, que é autoconsciente e que se expressa no mundo do ‘alto’ (*Ara Ymá*)<sup>18</sup>, no mundo do ‘meio’ (*Ara Nheeng*) e no mundo de ‘baixo’ (*Ara Ibi*):

Nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro, fez com que seu próprio corpo surgisse da noite originária. A divina planta dos pés, o pequeno assento redondo: no coração da noite originária ele os desdobra, desdobrando-se. Divino espelho do saber das coisas, compreensão divina de toda coisa, divinas palmas das mãos, palmas divinas de ramagens floridas: ele os desdobra, desdobrando a si mesmo, *Ñamandu*, no coração da noite originária. No cimo da cabeça divina as flores, as plumas que o coroam, são gotas de orvalho. Entre as flores, entre as plumas da coroa divina, O pássaro originário, *Maino*, o colibri, esvoaça, adeja. (CADOGAN, 1959, p. 13-15).

Kaka Werá Jecupé em ‘Tupã Tenondé: a criação do universo, da terra e do homem’, segundo a tradição oral Guarani, destaca igualmente a importância do *Ayvu Rapytá* na tradição Tupi. Esclarece que a realidade se manifesta em três mundos que são regidos por três princípios arquetipais existentes no *Ara Ymá*: *Nhamandu* representa a origem de todas as origens, a grande noite, o vazio, o silêncio inspirador;

<sup>16</sup> Assim como *Ayvu Rapyta*, a obra ‘As lendas da criação e destruição do mundo’ (NIMUENDAJU, 1987) é considerada um dos clássicos da poesia indígena em Guarani, como também ‘*Nde Rembype*: nossas origens’ (GARCIA, 2003), ‘Através do *Mbaraka*: música, dança e xamanismo Guarani’ (MONTARDO, 2009) e ‘*Kosmofonia Mbya Guarani*’ (SEQUERA; DIEGUES, 2006).

<sup>17</sup> Ñande Ru Pa-pa Tenonde, Ñamanduí, Ñamandu Ru Ete, Nande Ru Tenonde, Ñamandú Ru Ete Tenonde, Ñamandú Yma: nombres del Creador, del Absoluto, figura central de la teogonía de los Jeguakáva. [...]. Em virtude de haberse inspirado de fervor nuestro Primer Padre, em virtude de haber adquirido fortaleza, El existía en los confines del espacio. Habiendo concebido las normas que regerían sus futuras actividades, habiendo concebido su futura morada terrenal, en virtud de haber existido en los últimos confines del espacio es que llamamos “nuestro Padre último-último primero” (CADOGAN, 1959, p. 16)

<sup>18</sup> “*Ara Yma* = el tiempo, el espacio originario” (CADOGAN, 1959, p. 15).

*Kuaracy* representa a emanção primeva; *Tupã* representa a expressão criadora, a força e o poder do som criador. O *Ara Nheeng*, mundo do meio, é criado por estes três princípios arquetipais e é presidido por entidades criadoras de todas as formas de vida (mineral, vegetal, animal e hominal), os *Nhandejaras* (nossos senhores/regentes). Estes serão os arquitetos cósmicos da natureza que esculpirão todas as formas. O saci, o boto, o curupira, a yara são só algumas das suas expressões, entre as mais conhecidas. Por fim, há o *Ara Ibi*, o mundo de baixo, terreno, imperfeito, de provas e de aventuras terrenas, onde se dá a jornada dos seres após nascerem a partir da plenitude da essência de *Nhmandu*, no coração de *Kuaracy* e na força de *Tupan*. Os seres nascem de um canto sagrado, o *Nheeng*, o mantra cósmico criador entoado pelos *Nhandejaras* (espíritos encantados), do reino *Ara Nheeng*, e são acometidos de um torpor, de um esquecimento, de uma vida dispersa e sem sentido (JECUPÉ, 2001).

Recuando no tempo, em Nóbrega (1886) temos a leitura que os Jesuítas tinham dos indígenas no Brasil ao afirmar que “[...] entre si vivem mui amigavelmente” e que

[...] sua bem-aventurança é *mater* e ter nomes, e esta é sua glória por que mais fazem. À lei natural, não a guardam porque se comem; são muito luxuriosos, muito mentirosos, nenhuma coisa aborrecem por má, e nenhuma louvam por boa; têm crédito em seus feiticeiros. (NÓBREGA, 1988 *apud* LEITE, 1954, p. 344-345).

Sobre o enfrentamento dos feiticeiros indígenas, Cunha (1990) esclarece que:

[...] entre "feiticeiros" e jesuítas instaura-se desde cedo uma concorrência, que se trava curiosamente no terreno ora de uns ora de outros: ou seja, os jesuítas competem em curas e milagres com os xamãs, arvorando-se em xamãs mais poderosos (p. ex. A. Navarro, Carta da Bahia, 1550, *in* Navarro 1988 p. 76), enquanto os xamãs desafiam aos padres: um caraíba, em 1550, afirma que transformaria a todos em pássaros, destruiria a igreja e o engenho, e a lagarta das roças que os padres não destruíam, ele a eliminaria (Nóbrega a Torres, Baía 5 de julho de 1559 *in* S. Leite 1954, III: 53). É notável que os padres, embora muito mais cétricos do que será, no século XVII, o Pe. Montoya, não contestam necessariamente aos feiticeiros a realidade de suas curas, milagres e prodígios, contestam-lhes sim a 'fonte' desses poderes sobrenaturais que não viriam de Deus senão do 'Demônio'. (CUNHA, 1990, p. 106).

Junto com o sincretismo religioso tem início a demonização dos sujeitos integrantes das narrativas míticas indígenas, bem como dos xamãs, ditos feiticeiros malignos que tinham parte com espíritos demoníacos (*Anhang*), que os índios acreditam (STADEN, 1974) e, sem grandes hesitações, os europeus também

(THÉVET, 1978; LÉRY, 1972; CARDIM, 1980). O ódio e a demonização foram estendidos dos ameríndios para os escravos africanos que começaram a ser trazidos, elementos que até hoje estão presentes no tratamento dispensado às religiões afro-brasileiras e seus adeptos.

Mas antes de avançar rumo à análise da contribuição da matriz africana na constituição das religiões afro-brasileiras, faz-se um resumo dos principais elementos e simbologias incorporados da matriz ameríndia pelas umbandas.

As umbandas herdaram a crença no Deus supremo, em seus intermediários divinos, nossos ancestrais ilustres, os quais são o cerne de sua fé. Esses ancestrais citados por Staden (1974), Thévet (1978) e Léry (1972) como *Anhang*, por Cadogan (1959) como '*Nheeng*' e por Jecupé (2001) como '*Nhangejara*', são chamados, na umbanda esotérica, de '*Angá*' e os seus direcionamentos à humanidade, a sua lei, é saudada pelo emprego da expressão: Ara Anauam Ra-Angá Ewa Arasha Hum (RIVAS NETO, 2013).

ANAUAN – RA-ANGÁ – Salve a LEI DOS SENHORES DA LUZ. Era assim que falavam os Seres Espirituais da Raça Vermelha ao venerarem suas Potestades Espirituais. Para isso, faziam um ritual muito superior e puro, ao qual chamavam de Guayú, que visava evocar os Ra-Angá. (RIVAS NETO, 2013, p. 112).

A umbanda esotérica prefere empregar, por apropriação cultural, o termo orixá, adaptação fonética e gráfica do vocábulo *òrìṣà* da tradição africana de etnia *Yorùbá*. Já a umbanda iniciática prefere empregar o termo arasha, segundo ela, mais próximo da grafia do termo original, que significaria 'senhor da luz espiritual que ilumina e guia os nossos destinos'.

Você está pensando que Caboclo trocou ORISHA por ARASHA. Não, Filho de Fé, preste atenção que você entenderá perfeitamente nosso raciocínio. Como dissemos antes, os primeiros vocábulos do planeta são de origem Abanheenga ou de sua primeira ramificação, o Nheengatu. Ora, nada mais justo pois que busquemos nos fonemas, nas sílabas eufônicas e onomatopáicas desses idiomas, o vocábulo desejado em sua mais pura raiz. É claro que o vocábulo sagrado Arasha foi anterior a Orisha. O termo Orisha é corruptela de 3ª ou 4ª geração do termo Arasha. Foram também anteriores ao termo Orisha a maioria de todos os termos litúrgicos e sagrados usados para denominar as Potências Superiores. Assim, à guisa de exemplo, o mesmo aconteceu com os vocábulos YAMANYA (YEMANJÁ), XINGU (XANGÔ) e AXALÁ ou OSHILA (OXALÁ). Resumidamente, sem entrarmos em complexas discussões fonossemânticas ou filológicas, vejamos as traduções de: ARASHA, ARA – LUZ, SHA – SENHOR; ORISHA, ORI – CABEÇA, LUZ, SHA – SENHOR. Vimos, pois, que o vocábulo sagrado

ARASHA tem a mesma significação que Orisha – Senhor da Luz. Como o Abanheenga foi a primeira língua raiz, é justo que se diga que arasha é milhares de anos anterior ao vocábulo Orisha. (RIVAS NETO, 2013, p. 96).

As umbandas acreditam que esses espíritos ancestrais têm a função de direcionamento não só dos adeptos umbandistas, mas de toda a humanidade. Na umbanda esotérica acredita-se que estes espíritos de caboclos desencarnados constituem uma Confraria de Espíritos Ancestrais que zela por toda a humanidade.

A Hierarquia Planetária Inferior é formada por Seres Espirituais que se encontram em planos superiores do planeta, mas fizeram parte desta coletividade planetária. E o que podemos chamar de Confraria dos Espíritos Ancestrais, os quais foram grandes Tubaguaçus, como se expressa no NHEENGATU, os Grandes Condutores de Raça em todas as épocas ou eras do planeta. (RIVAS NETO, 2013, p. 25).

A reverência à ancestralidade e a busca por orientação entre os mais velhos (vivos e mortos), que se dá por meio da oralidade – a transmissão direta dos ensinamentos da boca do mais velhos aos ouvidos dos mais novos –, é a base metodológica e doutrinária da umbanda esotérica e da umbanda iniciática, que ocorre entre discípulo e mestres, tanto encarnados quanto desencarnados.

Assim como os indígenas, os umbandistas também creem em vida após a morte, na possibilidade de comunicação entre os dois planos de existência e que a partir desta os mais velhos, nossos antepassados, os espíritos de caboclos que habitaram estas terras, podem ouvir as nossas mazelas, orientar-nos e solucionar os mais variados problemas. Os umbandistas herdaram também a sacralização da natureza, de sua energia, de sua força e o conseqüente conceito da importância de o ser humano estar em harmonia com a natureza, respeitá-la e preservá-la; assim como nela buscar a cura para os seus males, por meio do emprego de chás e garrafadas, banhos, defumações, unguentos e outros.

A seguir aborda-se a matriz africana, igualmente plural e rica, na busca por compreender a importância decisiva de sua contribuição no processo de constituição das religiões afro-brasileiras.

### **2.2.2 Matriz africana**

Ainda no século XVI os conquistadores portugueses começaram a trazer as primeiras levas de escravos africanos para trabalhar no nordeste brasileiro. Busca-se compreender este contexto, no qual o ódio e o desprezo racial resultaram em uma diáspora de mais de seis milhões de africanos capturados, torturados, humilhados, explorados e mortos pela cruz e pela espada.

#### 2.2.2.1 Agrupamentos étnico-linguísticos

A matriz africana é constituída pela religiosidade de todos os grupos étnico-linguísticos trazidos para o Brasil a partir do século XVI. Vieram de regiões distintas e foram trazidas em diferentes momentos da história colonial e imperial brasileira. Para tentar compreender este cenário faz-se necessário conhecer a formação etnográfica africana a partir da língua e da distribuição geográfica no continente.

Existem cinco macro grupos etnográficos: semito-camítico<sup>19</sup>, cuchito-camítico (etíope)<sup>20</sup>, negrilho (pigmeu)<sup>21</sup> e hotentote-boximane<sup>22</sup> e a família negra (DENIKER, 1926, p. 513). Esta última é de particular interesse para a presente pesquisa na medida em que foi a que, pela sua distribuição geográfica no continente africano, mais sofreu com o tráfico negreiro português.

Segundo Keane (1940, p. 44), a família negra pode ser dividida em dois grandes braços que se diferenciam sob os aspectos étnicos, linguísticos e culturais: os bantus e os sudaneses. Do ponto linguístico, enquanto é possível identificar uma unidade substancial entre os bantus, verifica-se o inverso entre os sudaneses, que apresentam expressiva pluralidade. Já do ponto de vista étnico, nos bantus predomina

---

<sup>19</sup> Ocupam a faixa mediterrânea e compreendem os berberes de Marrocos (mouros mestiçados com árabes e sudaneses), da Argélia (cábilas), de Túnis (zuavos) e Trípoli. A população camítica do Egito é formada pelos fellahin do Baixo Nilo e pelos coptos que vivem nas cidades. Convém notar no Alto Egito os bedya ou berberines núbios. Atrás dos povos do litoral, vivem ao oeste do Saara os tuaregues, e abaixo deles, os fulbi ou peul (DENIKER, 1926).

<sup>20</sup> Estende-se pela Abissínia onde a influência milenar do árabe se reflete até na antiga língua sagrada, o geez, tronco de vários dialetos atuais; pela Núbia de população constituída pelas tribos bedsha, e, finalmente, os galas, somalis e danakil, povos do nordeste africano, e os massai, de feição etíope, também se prendem a este grupo (DENIKER, 1926).

<sup>21</sup> Habitam as florestas equatoriais da África e mais especialmente a bacia do Congo. Têm sido eles alvo principal dos estudos da escola Histórico-Cultural e são compreendidos em um dos círculos culturais organizados por Schmidt (DENIKER, 1926).

<sup>22</sup> Consideram-se os povos mais primitivos do continente. Os boximanes, que antigamente espalhados em quase toda a África do Sul, limitam-se hoje ao deserto de Kalahari, enquanto os hotentotes vivem no sudoeste (DENIKER, 1926).

a influência hamítica (galas), enquanto nos sudaneses as influências hamíticas (berberes e tuaregues) e semítica (árabes) coexistem homoganeamente.

Em apartadíssima síntese, são estes os ramos da colossal família africana. Na subseção seguinte apresenta-se como teve início a enorme, complexa e multiforme rede de tráfico internacional de seres humanos por Portugal.

#### 2.2.2.2 Tráfico negreiro

O minúsculo reino de Portugal, com seus aproximados 90.000 km<sup>2</sup>, por meio do desenvolvimento náutico e cartográfico que viabilizou o projeto institucional das grandes navegações, iniciou uma série de descobertas encabeçadas pela escola de Sagres, direcionadas pelo Infante D. Henrique, dando início, então, a sucessivas conquistas ultramarinas a partir de 1415 com a conquista de Ceuta, importante centro comercial no extremo norte da África, elevando o reino em Império, conquistando, ainda, em 1418, as ilhas da Madeira. A partir delas teve início em 1419 uma exploração sistemática de toda a costa africana em busca de ouro – que não foi encontrado na proporção esperada, sendo substituído por outra riqueza: o tráfico de escravos (MENDONÇA, 2012, p. 45).

Em 1441 Antão Gonçalves levou, a D. Henrique, alguns mouros aprisionados no rio do Ouro e trocou dois desses mouros por dez negros na sua volta às costas da África, que, somados a mais alguns outros negros capturados na ilha de Arguim, foram os primeiros negros transportados diretamente para o Império Português. Este fato motivou a criação da Companhia de Lagos em 1444, especializada no tráfico de seres humanos, que obteria, junto aos *Buur-ba Jolof*, os reis Uolofes<sup>23</sup> (Jalofos), seus primeiros fornecedores. Estes há muito participavam do comércio transaariano fornecendo escravos, ouro, malagueta, plumas e peles de animais. Neste mesmo ano Lançarote de Lagos<sup>24</sup> partiu com uma frota de seis caravelas ao Golfo de Arguim<sup>25</sup>,

<sup>23</sup> O império Uolofe ou Jalofo (Wolof) foi um estado da África Ocidental que governou partes do Senegal de 1350 a 1549. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Imp%C3%A9rio\\_Uolofe](https://pt.wikipedia.org/wiki/Imp%C3%A9rio_Uolofe)>, acesso em 14/04/2022.

<sup>24</sup> Lançarote de Lagos, natural de Lagos, também conhecido como Lançarote de Freitas, foi um navegador português do século XV que realizou várias viagens a África com objetivos comerciais sob autorização do Infante D. Henrique, de quem era escudeiro e moço de câmara. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Lan%C3%A7arote\\_de\\_Lagos](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lan%C3%A7arote_de_Lagos)>, acesso em 14/04/2022.

<sup>25</sup> Grande baía situada na costa da Mauritània, delimitada a norte pelo cabo Branco e a sul pelo cabo Timiris. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Ba%C3%ADa\\_de\\_Arguim](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ba%C3%ADa_de_Arguim)>, acesso em 14/04/2022.

fundou a Casa dos Tratos de Arguim – primeiro estabelecimento comercial português na zona da África Negra que, posteriormente, virou um forte –, e capturou 235 africanos, os quais foram divididos ao retornar a Lagos<sup>26</sup>, onde foi criada a Vedoria Militar ou Alfândega de Lagos (MENDONÇA, 2012, p. 45). Toda a operação criminosa subsidiada pelo Império português foi acompanhada com entusiasmo pelo infante católico D. Henrique e foi descrita por Gomes Eanes de Zurara<sup>27</sup> em sua Crónica da Guiné:

Mas qual seria o coração, mais duro que ser pudesse, que não fosse pungido de piedoso sentimento, vendo assim aquela companha? Que uns tinham as caras baixas e os rostos lavados em lágrimas, olhando uns contra os outros; outros estavam gemendo mui dorosamente, esguardando a altura dos céus, firmando os olhos em eles, bradando altamente, como se pedissem socorro ao Padre da Natureza; outros feriam o rosto com suas palmas, lançando-se estendidos no meio do chão; outros faziam lamentações em maneira de canto, segundo o costume de sua terra [...]. Mas para ser dó mais acrescentado, sobrevieram aqueles que tinham carregado da partilha e começaram de os apartar uns dos outros, a fim de porem os seus quinhões em igualeza; onde convinha de necessidade apartavam os filhos dos padres e as mulheres dos maridos e os irmãos uns dos outros. A amigos nem a parentes se guardava nenhuma lei, somente cada um caía onde a sorte o levava! (ZURARA, 1973, p. 122-123).

Ainda em 1445, para garantir os interesses econômicos do Império, o mesmo Lançarote comandou uma ofensiva até à ilha de Tider para assassinar muçulmanos e garantir o monopólio português das rotas de comércio saarianas, enquanto não se descobriam novos mercados ao longo da costa africana para enriquecimento do Império português via tributação (ZURARA, 1973, p. 249-250).

O Forte de Arguin, na Guiné, construído desde 1452, deu suporte ao projeto imperialista português e viabilizou a construção de outras fortificações do império ao longo da costa africana, o que impulsionou os negócios e lucros portugueses e de reinos africanos com o comércio de cabotagem, cuja ‘mercadoria’ principal eram seres humanos que passaram a ser vendidos na própria África, na Europa e, após oito décadas, nas Américas. Em 1471 os portugueses alcançaram ao Golfo da Guiné,

---

<sup>26</sup> Devido à sua localização e importância econômica, Lagos tornou-se um ponto central para os descobrimentos portugueses a partir do século XV; em 1573, foi elevada a cidade pelo rei D. Sebastião, passando a ser a capital do Reino do Algarve, posição que manteve durante o Domínio Filipino. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Lagos\\_\(Portugal\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lagos_(Portugal))>, acesso em 14/04/2022.

<sup>27</sup> Gomes Eanes de Zurara (1410-1474), também grafado como Gomes Eanes de Azurara, foi o 5º Guarda-Conservador da Livraria Real, depois de Fernão Lopes, de 1454 a 1475, foi Guarda-mor da Torre do Tombo. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Gomes\\_Eanes\\_de\\_Zurara](https://pt.wikipedia.org/wiki/Gomes_Eanes_de_Zurara)>, acesso em 14/04/2022.

onde, em 1482, foi estabelecida a feitoria, no castelo de São Jorge da Mina, para apoiar um florescente comércio de ouro de aluvião com os fantis e os akans:

Em 1471 os navios comandados por Pêro Escobar e João de Santarém chegaram à foz do Rio Prah, no Golfo da Guiné, onde comerciaram algum ouro com a população local. Os dois navegadores iam por ordem do comerciante Fernão Gomes, que havia tomado de arrendamento, da coroa portuguesa, por 200.000 réis por ano, o comércio da Guiné, com a obrigação de explorar, por ano, cem léguas da costa a partir da Serra Leoa. A presença europeia no Golfo da Guiné contribuiu para a expansão do comércio transaariano em direção ao sul. No entanto, já nos finais do século XIV as rotas comerciais, que anteriormente paravam em cidades da savana, como Timbuctu, se prolongavam até à costa. Alguns produtos manufaturados em Marrocos ou na Tunísia eram comerciados nas cidades costeiras ainda antes da presença portuguesa. O ouro oferecido para troca pelos mercadores africanos, provavelmente ouro de aluvião, era tão abundante que levou os navegadores portugueses a imaginar que existiriam minas próximo da costa; daí o nome de "Mina" dado à costa. O comércio do ouro atingiu rapidamente valores consideráveis, o que levou D. João II, logo que subiu ao trono, a pôr em ação o projeto, que já vinha de D. Afonso V, de mandar construir a Fortaleza de São Jorge da Mina. O objetivo era defender esse comércio e garantir o efetivo monopólio da coroa portuguesa sobre o comércio da Guiné, que o Tratado de Alcáçovas, de 1497, viera consagrar. Diogo de Azambuja foi encarregue de construir a fortaleza. Tendo saído de Lisboa em dezembro de 1481, com uma armada de uma dezena de navios, estava um mês depois na Costa da Mina, depois de uma breve paragem na Ilha de Goreia, nos dias de Natal. O sítio escolhido por Diogo de Azambuja, por acordo com o chefe local Caramansa, para a construção da fortaleza, foi uma península rochosa junto da Aldeia das Duas Partes, na embocadura do Rio Benya. Este era um local estratégico e um dos melhores ancoradouros da costa, abrigado do vento e das correntes. A fortaleza, que teve como mestre de obras o pedreiro Luís Afonso, foi construída rapidamente, com os cerca de cem artesãos, pedreiros e carpinteiros, que seguiam na armada, e com os tijolos, a madeira e as pedras que na mesma já iam aparelhadas. Através da desmontagem de pedra no local, obtinha-se mais material de construção e construía-se um fosso na rocha que isolava o promontório onde se edificava a fortaleza. São Jorge da Mina, Arguim, Cabo Verde e São Tomé constituíam os quatro núcleos fundamentais da presença portuguesa na costa ocidental africana. A feitoria de São Jorge da Mina e a de São Tomé eram complementares e dependentes uma da outra. São Jorge da Mina era abastecida de mantimentos por São Tomé, que também a provia de escravos, comprados no Benim, os quais eram posteriormente trocados por ouro. Todos os meses partia de São Tomé uma caravela com destino a São Jorge da Mina. Em março de 1496, D. João II concedeu a São Jorge da Mina, juntamente com a povoação próxima, o estatuto de cidade. (FREUDENTHAL, s/n).

Os portugueses tentaram converter ao catolicismo o rei do Benin em busca de exclusividade comercial, mas ele rejeitou a proposta, já que outros europeus também queriam estabelecer relações comerciais com ele. O mapa político africano do século XVI foi redesenhado pelo comércio de escravos com os europeus, resultando no crescimento de vários reinos na região além do de Benin, como os de Daomé, Sadra, Achanti e Oió:

Parece que durante todo o século XVI, não houve, por assim dizer, nenhum comércio entre os europeus e os africanos na parte da costa compreendida entre o Volta e o Mono. Os portugueses evitavam esta zona na maior parte do tempo e velejavam diretamente da região de Accra para Uidá, no Daomé, e para Benin, na Nigéria. Foi preciso esperar quase a metade do século XVII para ver os holandeses e os dinamarqueses estabelecerem ligações comerciais com esta região, sendo os escravos a principal mercadoria que aí era comprada. Foi após essa especialização que a costa da Guiné Inferior foi dividida em três pelos comerciantes europeus dos séculos XVI e XVII: a Costa do Marfim, a Costa do Ouro e a Costa dos Escravos. Contudo, não há dúvida de que até o final do século XVII o comércio do ouro foi muito mais importante do que aquele do conjunto de todas as outras mercadorias da costa da Guiné Inferior e tinha uma importância capital tanto para os europeus quanto para os africanos. Todas as nações europeias, sem exceção, se esforçaram para estabelecerem-se na Costa do Ouro, daí o inacreditável número de fortes e de castelos construídos no litoral entre o Ankobra e o Volta, ao longo dos três séculos estudados. Segundo Lawrence, no total foram 42 fortes e castelos construídos na África do Oeste, do Senegal até os Camarões, e não menos de 32 encontravam-se no litoral da única Costa do Ouro, ao passo que nenhum foi construído em toda a costa da Nigéria. (OGOT, 2010, p. 484-485).

Mas os portugueses queriam mais. Ávidos por conquistar novos mercados e aumentar o tráfico de escravos, enviaram Diogo Cão, o qual partiu do castelo de São Jorge da Mina rumo ao sul da costa africana e estabeleceu o primeiro contato com o Reino do Kongo em 1483, sendo recebido com festas por acharem que eram os espíritos dos seus ancestrais que retornavam nas caravelas. O ambicioso rei do Kongo, o manicongo Nzinga, acolheu os portugueses em sua corte e enviou embaixadores para firmar acordos internacionais de comércio, mútua cooperação e troca de conhecimentos, inclusive religiosos, tendo a própria família real se convertido ao catolicismo por interesses vários, sendo o rei rebatizado com o nome de d. Afonso. Insaciáveis, os portugueses continuaram intensificando o comércio de escravos, agora com o reino de Ndongo (Angola), vizinhos e vassalos do Kongo, mas sem a intermediação de d. Afonso (ALBUQUERQUE, 2006, p. 30).

Se dependesse dos portugueses todo o continente africano teria sido conquistado e não haveriam mais intermediários que lhes reduziam os lucros do tráfico de escravos. Mas a resistência de vários povos, as febres, a escassez de comida, os insetos, a estiagem e a frustração diante da inexistência de prata e ouro nas proximidades fizeram com que se convencessem de que não valia a pena 'investir' na conquista do interior do continente, quando poderiam lucrar facilmente na costa com o comércio de escravos. Isso sem se dar ao trabalho de ter que capturar escravos, já que os próprios moradores de Luanda se lançavam à caça de cativos, o que

transformou a cidade em um grande porto de exportação de seres humanos e fez de Angola o maior fornecedor de africanos escravizados (Bantus) para as Américas portuguesa e espanhola do final do século XVI até a primeira metade do século XVIII (ALBUQUERQUE, 2006, p. 33).

Renato Mendonça esclarece que o tráfico de escravos capturados na África, iniciado no século XV, deveria passar por Portugal para controle aduaneiro e tributação da coroa, o que provavelmente desencorajava uma nova travessia do Atlântico rumo ao Brasil. Só no século XVI foi possível trazer a ‘mercadoria’ diretamente para o Brasil, o que imediatamente despertou grande interesse nos colonos.

[...] os primeiros negros da Guiné vieram em 1538 trazidos por um navio pertencente a Jorge Lopes Bixorda, arrendatário da colônia. Também, Duarte Coelho, donatário de Pernambuco, se interessava na importação de tais peças e a El-Rei escrevera em 1539, rogando isenção de direitos para aquela “mercadoria”. (MENDONÇA, 2012, p. 46).

Mendonça (2012, p. 40) afirma que os africanos escravizados trazidos ao Brasil eram majoritariamente da África superequatorial (sudanesa) e meridional (bantu), e que ambos os grupos étnicos-linguísticos foram vitimados expressivamente. Entre os sudaneses estavam Jalofos, Mandingas ou Mandés, Fulás ou Fulanis ou Filanins, Haussás, Iorubas ou Nagôs, Aschantis ou Minas, Tapas ou Nifés e Gêges ou Ewes ou Fons. Estes negros, vendidos na Guiné, predominaram na Bahia, em especial os Iorubas.

Já entre os Bantus estavam Angolas ou Aumbundas, Congos ou Cabindas, Benguelas, Cassanges, Bángalas ou Inbángalas, Dembos, Macuas, Anjicos, Moçambiques e outros. Eles foram vendidos predominantemente na região sudeste do Brasil: Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, bem como na região norte em Pernambuco e no Maranhão. (MENDONÇA, 2012, p. 46).

A pluralidade e o desconhecimento das etnias africanas escravizadas, que já seria difícil de contornar, ainda se agravou com o emprego de denominações confusas dos negros pelos colonos portugueses no Brasil, inviabilizando, muitas vezes, o esclarecimento da questão. Por este motivo e por fugir do escopo da presente pesquisa, optou-se por focar nos Bantus.

Segundo Lopes (2014, p. 31), os primeiros africanos que chegaram a partir da década de 30 do século XVI foram os Bantus<sup>28</sup> que habitavam a África subsaariana, os quais, segundo Castro (2009), falavam 736 línguas aparentadas, oriundas do grupo conhecido como protobantu. Os povos bantu possuem uma homogeneidade característica. Alargam-se do Congo até o norte no Kalahari, no sul da África. Nesta gigantesca área geográfica salientam-se três grandes grupos: os povos do Congo, as tribos da África oriental e as tribos do sul. Destes, os povos do Congo que compreendiam cerca de 50 tribos diversas, mais ou menos importantes, a qual pertencem também os povos *kassai* que foram trazidos para o Brasil. Por ser um povo rural, contribuiu introduzindo suas técnicas agrícolas milenares já que provinham da Guiné e de Angola (principalmente da região da Baixa de Kassanje situada na Província de Malange, antigo reino de Matamba), do Kongo e Kabinda da África Ocidental e os Macuas e Angicos da Costa Oriental (MENDONÇA, 2012).

Com a descoberta do Brasil no ano de 1500, milhares escravizados Bantu do Reino do Kongo e Angola, foram exportados nas plantações de açúcar, de café a partir de ano de 1532. Portanto dos séculos XVI até XIX, os Bantu serão exportados no Brasil, constituindo o antiquíssimo grupo escravo africano e o maior número de todos escravos africanos no Brasil. Então, estes escravos Bantu foram deportados no Rio de Janeiro, na Bahia, no Rio Grande de Norte, Recife, Rio Grande Sul, Espírito Santo, São Paulo. Estes Bantu trouxeram as suas tradições e cultura. A perpetuação destas tradições Bantu, nas muitas formas, constituirão o epicentro de resistência, de sobrevivência do património e civilização Bantu no Brasil. Assim, estas tradições Bantu, por causa de anterioridade, e da maioria parte de Bantu no Brasil inclusive sua riqueza, serão a Matriz, a Mãe da Cultura Afro Brasileira imponente até hoje. (LOPES, 2014, p. 31).

Segundo Redinha (1958), os portugueses impuseram o cristianismo e o português aos negros vindos de Angola e do Congo ainda na África, de modo que os processos sincréticos tiveram início em solo africano e foram acentuados no Brasil. Uma intensa cristianização foi se sobrepondo a um extrato remoto das crenças africanas, que, desde os dias da descoberta, popularizaram-se sob o nome de feitiçarias e como sinônimos de idolatrias. A presença do cristianismo desenvolveu uma importante divulgação da língua e da escrita, motivando-a para a mudança de crença e a adaptação de novos usos e costumes (REDINHA, 1958).

---

<sup>28</sup> Conforme Lopes (2003), a palavra Bantu, plural de Ntu cuja grafia em nossa língua é banto é formada segundo a tradução dos padres jesuítas, por: 'Ba', advérbio de quantidade que significa muitos, muitas e 'Ntu' que corresponde a corpo, homem, indivíduo, pessoas ou etnia.

Difícil mensurar o impacto resultante deste complexo processo sincrético entre as matrizes eurasiática e africana, primeiro por meio da cultura Bantu, na constituição de toda a cultura brasileira, sua identidade, sua religiosidade, sua língua.

No âmbito linguístico, Ribas (1958) afirma que o kimbundu, em particular, influenciou fortemente o português falado no Brasil. A língua banta marcou, na realidade, um lugar notório no processo de transculturação afro-americana. Era a terceira língua mais falada no país de Angola, com incidência particular na zona centro-norte, eixo de Luanda-Malanje e no Cuanza Sul. É uma língua com grande relevância por ter sido a da capital e do antigo reino dos N'gola ou Angolas (RIBAS, 1958).

Mendonça (2012) é categórico ao afirmar que léxico, fonética, morfologia, sintaxe, semântica, ritmo das frases e a música da língua portuguesa foi enriquecida pela contribuição africana, em especial do kimbundu, o qual foi mais importante do que o do ioruba, hoje reverenciado a partir do nagocentrismo que se estabeleceu no século XX.

E é exatamente nesta língua nativa africana que, ao longo desta pesquisa, conseguiu-se identificar, em dicionários do século XIX, de missionários cristãos na África, a presença do termo umbanda e do seu sacerdote, o Kimbanda. O que comprova que esta religião não nasceu no Brasil, mas, na verdade, veio da África e, por meio de diversos e complexos processos sincréticos, foi resignificada e embranquecida no Brasil, no formato atualmente existente, conforme se demonstra mais à frente.

As complexas relações, disputas e tensões raciais, religiosas, linguísticas e sexuais iniciadas com o choque entre as culturas europeia e ameríndia foi acentuada com a cultura africana, que o aparato repressor estatal e eclesiástico não demorou a se fazer sentir sobre os feiticeiros da América portuguesa.

Mott (2011), ao divulgar duas dezenas de documentos inéditos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa), referentes à prática de adivinhação, cura e rituais e cerimônias religiosas praticados por nativos do Reino de Angola, Congo e nações circunvizinhas, tanto em território africano quanto na diáspora negra em Portugal e no Brasil, afirma que a provável primeira referência histórica à presença de um feiticeiro (quimbanda) do Reino de Angola no Brasil remonta ao final do século

XVI. Emoldurava-se, assim, pelo Santo Ofício, o perfil padrão do criminoso religioso brasileiro: negro, feiticeiro, herético, homossexual e trans.

Em 1591, quando da primeira Visitação do Santo Ofício a Bahia, denunciou Matias Moreira, cristão-velho de Lisboa que Francisco Manicongo, sapateiro, escravo de Antonio Pires, morador abaixo da Misericórdia de Salvador, “tem fama entre os negros desta cidade que é somítigo<sup>29</sup> e depois de ouvir esta fama, viu ele com um pano cingido, assim como na sua terra do Congo trazem os somítigos. Mais disse que ele denunciante sabe que em Angola e Congo, nas quais terras tem andado muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante que lhe fica fazendo uma abertura diante, os negros somítigos que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais chamam na língua de Angola e Congo ‘quimbanda’, que quer dizer ‘somítigos’ pacientes”. (MOTT, 2011, p. 2).

Acerca da criminalização religiosa, racial e sexual dos sacerdotes africanos Bantu, os Kimbandas, ainda em solo africano, pelos cristãos, Mott (2011, p. 4) apresenta dois registros do século XVII “[...] que confirmam inequivocamente a existência de uma subcultura ‘homoerótica’ nativa em Angola no século XVII comandada pelos Quimbandas”.

O primeiro relato é do frade capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecúccolo, em seus dois volumes do livro ‘Istórica descrizione dé tré regni, Congo, Matamba et Angola’, cobrindo o período de 1645-1670, que, escandalizado com os quimbandas, disse:

Entre os ‘feiticeiros’, um há que não mereceria ser lembrado, se esta omissão não prejudicasse o conhecimento necessário que eu, por meio deste escrito, pretendo dar aos missionários. Chama-se nganga-ia ‘quimbanda’, ou ‘sacerdote chefe do sacrifício’. Este homem, tudo ao contrário dos sacerdotes do verdadeiro Deus, é moralmente sujo, ‘nojento’, impudente, descarado, ‘bestial’ e de tal modo que entre os moradores da Pentápolis<sup>30</sup> teria o primeiro lugar. Para sinal do papel a que está obrigado pelo seu ministério, veste fato e usa maneiras e porte de ‘mulher’, chamando-se também a ‘grande mãe’. Não há lei que o condene como não há ação que não lhe seja permitida. Portanto, fica sempre sem castigo, embora abuse sem embaraço de sua impudência, tão grande é a estima que por ele o ‘demônio’ inspira! Por isso são julgados favores os mais manifestos ultrajes que ele faz à honra dos casados ou às concubinas dos mais guardados haréns (MONTECÚCCOLO, 1965, p. 202-203).

<sup>29</sup> Somítigo, termo popular para ‘sodomita’, praticante do abominável e nefando pecado de sodomia, o mesmo que homossexual.

<sup>30</sup> Pentápolis, as cinco cidades contíguas a Sodoma e Gomorra, símbolo máximo da homossexualidade (sodomia) na tradição abraâmica. Sodom, Gomorrha, Segor (A. V., Zoar), Adama, Seboim (MOTT, 2011, p. 4).

O segundo relato é do Capitão Antônio de Oliveira Cadornega, em sua antológica 'História geral das guerras angolanas' (1972), que afirma:

Há entre o gentio de Angola muita 'sodomia', tendo uns com os outros suas 'imundícies' e suidades, vestindo como 'mulheres'. Eles chamam pelo nome da terra: 'quimbandas', os quais, no distrito ou terras onde os há, têm comunicação uns com os outros. E alguns deles são finos 'feiticeiros' para terem tudo mau e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma e se sucede morrer algum daquela quadrilha, se congregam os mais a lhe vir dar sepultura, e outro nenhum lhe bole, nem chega a ele, salvo os daquela negra e suja profissão. E quando o tiram de casa, para o enterrarem, não é pela porta principal, senão abrem porta por detrás da casa, por onde saem com ele fora, que como se serviu pela do quintal, querem que morto saia também por ela. Esta casta de gente é quem os amortalha e lhe dá sepultura. E não chega outro nenhum a ele como dissemos, que não seja de sua ralé. Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres. (CADORNEGA, 1972, p. 259).

O pensamento colonial eurocêntrico, a heteronormatividade e o misoneísmo são, pois, seculares e permanecem presentes até o dia de hoje, encontrando, nas religiões afro-brasileiras, pontos indômitos de resistência.

A mais antiga referência a um ritual de origem congo-angola nos remete à classe dos "quimbanda" – apontado pelos documentos como um dos sacerdotes mais respeitados e poderosos dentro da hierarquia cerimonial nativa. Só mais tarde, nos meados do século XVII, que começa a aparecer o termo "Calundu" e "bataque" como sinônimo de ritual religioso afro-brasileiro, incluindo genericamente além das cerimônias de Angola, as práticas divinatórias, curativas e cerimoniais das demais nações africanas. Não encontramos nenhuma vez na documentação do Santo Ofício da Inquisição portuguesa o termo Candomblé: Umbanda sim, aparece desde dos meados do século XVIII. (MOTT, 2011, p. 21).

O termo umbanda, por vezes, era transliterado dos idiomas locais para caracteres latinos, como 'ambunda' (PORTUGAL, s.d.).

Várias curas AMBUNDAS que não podem efetuar-se se não por arte mágica ao que os brancos dão muito crédito e consultam os negros para que os curem e estes para simularem sua mágica, usam de algumas coisas naturais proporcionadas ao tal efeito, mas sempre com certo número e cerimônias. (MOTT, 2011, p. 7, grifo do autor).

O sincretismo religioso judaico-afro-católico se manifesta em diversas situações concretas, seja na própria África, seja na América Portuguesa: a circuncisão em sinagoga; a utilização do sinal da cruz; o uso de orações e santos católicos, além do sincretismo com outras tradições religiosas africanas. [...] Algumas descrições de rituais públicos permitem-nos visualizar o uso de roupas, alfaias, instrumentos musicais e alegorias cerimoniais, incluindo peles de animais, plumas de pássaros, instrumentos e armas, além de unguentos, papas, beberagens e utilização de plantas e outros ingredientes nativos. Observa-se em algumas descrições destas "feitiçarias",

a incorporação do espírito dos mortos ou “vento”, seja no sacerdote, seja nos participantes destes rituais, elemento que a nosso ver faz da tradição religiosa angolana a matriz da Umbanda contemporânea, diferindo neste particular do Candomblé de tradição Nagô. (MOTT, 2011, p. 21).

Tais choques culturais são retomados à frente, bem como são analisados os respectivos processos sincréticos, seja ao apresentar as principais religiões de matriz indo-europeia que influenciaram a formação das religiões afro-brasileiras no próximo tópico, seja no capítulo em que se aborda as umbandas em particular.

### **2.2.3 Matriz indo-europeia**

A matriz europeia está presente nas religiões afro-brasileiras do islamismo, que desde o século VII avançou pela África setentrional e se mesclou às religiões tradicionais africanas que foram trazidas; do catolicismo apostólico romano, que aqui aportou com as primeiras embarcações, cheio de concepções místicas; do espiritismo, que aqui chegou na segunda metade do século XIX; e das religiões orientais após o término da escravidão, com a abertura e o incentivo à imigração para a substituição da mão de obra.

#### **2.2.3.1 Islamismo**

Após a morte de Maomé, em 632, teve início a expansão do Islã para além da península arábica, começando com a conquista da Síria, de territórios persas e, por meio do Egito, adentraram no continente africano. O islã se expandiu por todo o norte da África por meio da conquista territorial imposta a bizantinos, berberes, judeus e cristãos; enquanto que na região subsaariana a expansão foi pelo comércio, estendendo-se por toda a costa litorânea oriental, sem conseguir penetrar no interior do continente por muitos séculos. Assim então teve início um complexo processo de sincretização mútua: a islamização da África – conversão à fé muçulmana sem adoção da língua e cultura, e a africanização do Islã – adoção de língua e cultura árabes para além dos costumes, conforme Fasi nos esclarece:

Desde a sua chegada a África Ocidental, o islã teve que lutar contra costumes e práticas não-muçulmanas. Para a maioria dos convertidos, a adesão a esta nova religião jamais significou o total abandono de todas as práticas não-islâmicas associadas a sua religião tradicional. De fato, e inicialmente, muitos

aceitaram o islã porque os primeiros chefes muçulmanos interpretavam de modo liberal o que constitui a proliferação do islã, mostrando-se, portanto, muito tolerantes em face de certas práticas não-islâmicas. (FASI, 2010, p. 90).

Os povos africanos, ao fazerem contato e intercâmbio com a civilização islâmica, foram assimilando a língua árabe e seus produtos culturais. Este complexo processo intercultural esteve presente dentre os seguintes impérios e reinos já existentes no continente africano: Império Gana (750-1240), Império de Mali (1230-1546), Songai (1375-1591), Império de Benin (1440-1897), Império Ashanti (1670-1902), Impérios Kanem (700-1376) e KanemBornu (1387-1893), Império dos Almorávidas (1040-1146), Império Wolof (1360-1890); Reino de Gabu (1537-1867), Reino de Daomé (1625-1900), Reino de Oyo (1400-1905); Povos Iorubás, Povos Suaílis, Povo Haussá, Povo Etíope, Povo Núbio, Povo Afares, Povo Balantas; e, por fim, os Berberes e as cidades de “Sofala, Moçambique, Zanzibar, além de outras cidades-estados que estavam na fronteira do mundo islâmico. Eram cidades integradas às rotas comerciais do oceano Índico, controladas pelos muçulmanos” (ALBUQUERQUE, 2006, p. 33).

Destes reinos, foram presos, escravizados, vendidos e trazidos para o Brasil – a chamada diáspora afro-muçulmana, as etnias: Fula, Mandinga, Haussás (Nagôs), Tapas (Nupes) e Bornos (ALBUQUERQUE, 2006), as quais representaram negros da ‘tradição escrita’ dos escravos africanos arabizados (DOBRONRAVIN, 2004). Tal como ocorreu com outras etnias, todos os negros islamizados igualmente buscaram preservar suas práticas e tradições, muitas delas em segredo, apesar dos numerosos adeptos.

Para o Brasil vieram também africanos iniciados em religiões que surgiram na África depois da chegada de povos árabes e europeus. Uma delas é o ‘islamismo’, introduzido por populações do norte do continente africano ao longo do multissecular comércio com os árabes. Os ‘muçulmanos’ constituíram uma proporção pequena da população do Rio de Janeiro, mas eram numerosos na cidade de Salvador e na região açucareira do Recôncavo Baiano. (ALBUQUERQUE, 2006, p. 105).

Sobre os negros islamizados no Brasil, Nina Rodrigues dirá que:

Através desse estudo, o autor queria fundamentar sua crença na diferença entre negros sudaneses e bantos, conferindo por exemplo, um capítulo aos ‘haussás’ (negros islamizados), que pertenciam ao tronco dos sudaneses, que, segundo o autor, seriam mais evoluídos que os outros africanos. Sobre

as diferenças entre os negros, Rodrigues cita: “Aqui introduziu o tráfico poucos negros dos mais adiantados e mais do que isso mestiços camitas convertidos ao islamismo e provenientes de Estados africanos bárbaros, sim, porém mais adiantados. (RODRIGUES, 2010 *apud* SOUZA, 1984, p. 4).

Entre os sudaneses a etnia Yorùbá, cuja cultura acabou predominando, foram influenciadas tanto no Brasil como na África por elementos islâmicos em muitos ritos aos ‘òrìsàs’ (orixás), pois, segundo Albuquerque (2006, p. 105), “[...] entre os iorubás havia um grande número de muçulmanos, embora a grande maioria fosse devota de orixás”. Conforme a citada autora, há vários elementos deste sincretismo religioso e interculturalismo tais como:

- a) A substituição do colorido das vestes africanas pelo branco das roupas islâmicas mediante o uso ritual da indumentária do abadá branco entre os adeptos do nosso candomblé e da nossa umbanda, influência da simbologia de pureza islâmica;
- b) O filá, espécie de gorro, deu origem ao turbante branco usado no candomblé e na umbanda, representando o mesmo ideal de pureza perseguido pelo fiel;
- c) O maior de todos os orixás (òrìsàs) é orixalá (òrìsànlá), o senhor do pano branco, símbolo de pureza, como já mencionado, cuja provável etimologia repousa na expressão islâmica *insha'Allah*, que significa ‘se for da vontade de Alá’<sup>31</sup>;
- d) O símbolo da meia-lua atrelado aos orixás;
- e) A prática ritual islâmica de retirar os sapatos antes das reuniões também foi incorporada pelas religiões afro-brasileiras;
- f) O principal instrumento musical empregado nas religiões afro-brasileiras é o atabaque, termo cuja origem repousa no árabe *al-Tabaq*, que significa ‘prato’;
- g) O termo mandinga como sinônimo de feitiço, o qual provém da bolsa de mandinga, amuleto muçulmano que os africanos introduziram no Brasil;
- h) O arroz de haussá da culinária baiana, importante prática das leis dietéticas islâmicas, segundo as quais os adeptos só podem consumir alimentos preparados por mãos puras (muçulmanas), não podem ingerir carne de

---

<sup>31</sup> Existe, inclusive, o emprego do termo oxalá significando ‘queira Deus’, ‘se Deus quiser’.

porco e devem observar o jejum durante o Ramadã; dentre diversos outros exemplos.

Esses são os elementos do universo islâmico vindos da África mais facilmente identificáveis em nossa cultura hoje. Todavia, convém frisar que antes da diáspora islâmica africana, os mouros já haviam tido contato com as Américas como viajantes marítimos, exploradores, comerciários ou fugitivos da Inquisição.

O marco desta diáspora muçulmana em Portugal é, sem dúvida, a tomada de Ceuta, em 1415, seguida da expedição a Tânger, em 1437, e sobretudo dos feitos de D. Afonso V, o Africano, com a tomada de Alcácer Ceguer, em 1458, Arzila e Tânger, em 1471, ano da fundação do Reino do Algarve de Além-Mar, marco institucional da presença portuguesa em África. Mais tarde, após a circunavegação da África, já no reinado de D. Manuel, Portugal chegaria à Índia, alargando para o oriente seu vasto império ultramarino. Da África, especialmente do Marrocos, vinham mercadorias diversas, negociadas nos portos de Safim e Azamor onde os portugueses estabeleceriam praças militares, como também o faziam em Mazagão. Da Índia, viriam as cobiçadas especiarias, no comércio garantido pela rede militar de Goa ou Diu. Mas tanto do Norte da África como do Oriente, viriam também escravos, em sua maioria muçulmanos, principal fonte dos mouriscos do reino, com destaque para os magrebinos. (RIBAS, 2009, p. 3).

Com a edição, em 1452, da bula papal *Breve Dum Diversas*<sup>32</sup> e, em 1454, da *Breve Romanus Pontifex*<sup>33</sup> (PIRES, 1988), que admitiam a captura e escravidão dos sarracenos<sup>34</sup>, a diáspora islâmica para as Américas foi intensificada.

Nós lhe outorgamos pelos presentes documentos, com Nossa Autoridade Apostólica, plena e livre permissão para invadir, buscar, capturar e subjugar sarracenos e pagãos e qualquer outro inimigo de Cristo, onde quer que seja, como também seus reinos, ducados, condados, principados, e outras propriedades [...] e reduzir essas pessoas à escravidão perpétua. (PIRES, 1988, p. 280).

---

<sup>32</sup> Bula papal de 18/06/1452 do Papa Nicolau V ao rei Afonso V de Portugal, acompanhada pelo breve apostólico *Divino amore communiti*, na qual os portugueses eram autorizados a conquistar territórios não cristianizados e escravizar para sempre os sarracenos e pagãos que capturassem como forma de defesa, uma vez que estes vinham perseguindo e ameaçando cristãos. Disponível em <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Dum\\_diversas](https://pt.wikipedia.org/wiki/Dum_diversas)>, consultado em 15/04/22.

<sup>33</sup> Bula papal de 08/01/1455 do papa Nicolau V ao rei Afonso V de Portugal, que reconhecia ao reino de Portugal a propriedade exclusiva de todas as ilhas, terras, portos e mares conquistados nas regiões que se estendem “desde o cabo Bojador e cabo Não (atual cabo Chaunar), ao longo de toda a Guiné e mais além, ao sul”, bem como o direito de continuar as conquistas contra muçulmanos e pagãos nesses territórios. Disponível em <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Romanus\\_Pontifex](https://pt.wikipedia.org/wiki/Romanus_Pontifex)>, consultado em 15/04/22.

<sup>34</sup> Termo usualmente aplicado especificamente aos árabes que dominaram a Península Ibérica.

Por certo que também havia comércio e tráfico negreiro no mundo árabe-islâmico, mas as razões e circunstâncias da escravidão na América Portuguesa e na Europa não foram equivalentes. Ademais, cabe pressupor que desde o início da escravidão no Ocidente houve uma intenção de sanear e dirimir a influência e o domínio econômico e cultural dos muçulmanos na Europa e na África, marcando-os até hoje com os estigmas dos muçulmanos como piratas, bárbaros, hereges, pagãos e infiéis (VILLAR, 2012).

Nas últimas duas décadas cresceu o número de acadêmicos (ARAÚJO, 2005; CASTRO, 2007; AL-JERRAHI, 2003; SOUZA, 2004) que têm reforçado o indício de que Pedro Álvares Cabral teria recebido orientação de dois navegantes muçulmanos, por nomes de Chuhabidin Bin Májid e Mussa Bin Sáte, ao desviar sua rota e ‘descobrir’ o Brasil. De qualquer forma, o processo de interculturalidade da religiosidade muçulmana foi mais significativo quando os negros africanos escravizados adentraram o País.

Destas relações interculturais há o caso de um capitão mouro que teve passagem pelo Brasil no auge da escravidão, no século XVII. No intuito de narrar sua saga, Georges Bourdoukan, autor do livro ‘A incrível e fascinante história do Capitão Mouro’, refaz sua história de forma épica, destacando suas relações com o Quilombo dos Palmares e com Zumbi. O escritor conta que o muçulmano negro, ao sair para uma peregrinação para Meca, por via marítima, sofreu um naufrágio, foi aprisionado por piratas e, depois de resgatado, foi levado para o Brasil, onde buscou encontrar um de seus irmãos, refugiado da Inquisição.

Enquanto isso, no Magreb, ocidente do mundo islâmico, havia um capitão mouro, Karim Ibn Ali Saifudin, que partiu do Saara marroquino em peregrinação a Meca. Tendo naufragado na costa africana, foi salvo por um judeu, Bem Suleiman, que iniciava uma viagem ao Brasil. Fizeram juntos a travessia do Atlântico e, uma vez em Pernambuco, adotou o nome português Inocêncio de Toledo. Após constatar a situação dos africanos escravizados e a existência dos “fujões”, foi levado pelo amigo judeu a Palmares. O que viu o envolveu no movimento palmarino e a ajuda de Saifudin na fortificação do quilombo seria conhecida pelo governador de Pernambuco, Caetano de Melo e Castro, que depois o referiria ao rei de Portugal. (BOURDOUKAN, 2001, p. 29).

Nina Rodrigues, Etiènne Brasil, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, João do Rio, Abelardo Duarte e Waldemar Valente (RIBEIRO, 2009) foram alguns dos estudiosos que citaram a presença de negros muçulmanos no Brasil. Gilberto Freyre e Darcy

Ribeiro, por sua vez, escreveram sobre a influência moura na construção da singularidade brasileira, herdada e transmitida pelos portugueses mestiços.

Já o Conde de Gobineau (1816-1882) e Nina Rodrigues (1862-1906) trataram sobre a islamização de povos africanos como fator de adiantamento civilizatório. Após uma de suas estadias no Brasil, em uma correspondência datada de 1889, o Conde Gobineau assim descreve o Rio de Janeiro:

Simbá, o marujo, conseguindo chegar à margem do rio, avistou montanhas cobertas de bosques compactos e, no meio de um vale, uma bela e grande cidade cujos monumentos lhe parecem numerosos e imponentes. Ele se dirige até a cidade, e qual não é sua surpresa quando percebe que a multidão de gente, que de longe parecia povoar as ruas, era na verdade, uma multidão de macacos! Havia grandes e pequenos, novos e velhos; mas todos eram macacos extremamente feios, fazendo caretas atroz e circulando de um lado para o outro, uns apressados, outros, não: tão lúgubres. Depois de muito andar a esmo de um lado para o outro. Simbá, enfim, ao alto de um bairro, onde avistou um grande palácio que julgou ser o rei deste povo: e, entretanto nos pátios onde os macacos que passavam nada fizeram para prendê-lo, penetrou nos apartamentos, e depois de atravessar várias galerias teve uma agradável surpresa, ao ouvir o som de uma voz humana: e de fato, dirigindo-se para o lado de onde vinha a voz, entrou numa sala e viu, finalmente, um homem! E este homem lia o Alcorão. De modo que não apenas encontrara um ser de sua espécie, mas um ser com quem podia se entender. Suponho, madrinha, que com a aguda inteligência que a distingue... você adivinhou que Simbá estava no Brasil, que os macacos eram os brasileiros e que o rei era o Imperador. (GOBINEAU, 1869 *apud* READERS, 1988, p. 77-78).

O zoólogo Louis Agassiz (1807-1873), um dos notórios teóricos racialistas do século XIX, também faz um relato sobre o grupo muçulmano no Rio de Janeiro, durante sua expedição, na qual relata a filiação religiosa dos negros Minas.

Os homens desta raça são maometanos e conservam, segundo se diz, sua crença no profeta, no meio das práticas da Igreja Católica. Não me parecem tão afáveis e comunicativos como os negros congos: são, pelo contrário, bastante altivos. (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000, p. 102).

No Brasil os negros islamizados se diferiam dos negros de outras religiosidades, principalmente pelos seus caracteres culturais. O antropólogo e etnologista Arthur Ramos distingue os muçulmanos, em sua obra, pelos seus traços culturais: “Eram altos, robustos, fortes e trabalhadores. Usavam como os outros negros muçulmanos, um pequeno cavanhaque, de vida regular e austera, não se misturavam com os outros escravos” (RAMOS, 1947 *apud* AL-JERRAHI, 2003, p. 2).

A intensificação do tráfico de negros islamizados ocorreu nos séculos XVIII e XIX, com o início do ciclo do ouro mineiro no Brasil, no século XVIII, e com a rota de

tráfico da Costa de Mina e da Baía de Benin. Os negros islamizados foram espalhados por todo o território brasileiro, mas houve concentração maior na região do recôncavo baiano, devido ao fato de que o porto de Salvador era um local de desembarque bem mais próximo das rotas escravocratas.

Cabe ressaltar que, como a religião oficial do Brasil colonial e imperial era o catolicismo, não se admitia o ensino islâmico, de modo que as práticas religiosas dos negros muçulmanos eram discretas e escondidas, sendo que usavam a privacidade de suas próprias casas como congregações e casas de adoração.

O Islã da população negra no Brasil resistiu ao sincretismo, inovação (modernização ocidental) e folclorização, o que favoreceu seu processo de desaparecimento, principalmente com o sufocamento das insurreições religiosas dos muçulmanos na Bahia.

A Revolta dos Malês, ocorrida em 1835, na cidade de Salvador, talvez seja o mais conhecido caso de resistência islâmica no Brasil, embora negros africanos tenham se rebelado em mais de vinte tentativas de emancipação antes (REIS, 2003).

Pierre Verger e Roger Bastide são alguns dos autores que comentam sobre o papel da religião islâmica na organização da resistência contra a escravidão. Destaca-se ainda o extenso trabalho de João José Reis, registrado no livro 'Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês de 1835' (2003), e o livro de Nei Lopes, 'Bantos, malês e identidade negra' (2014).

Os malês foram os grandes promotores das revoltas e movimentos de libertação. Instruídos, com capacidade de organização, e motivados pelos ideais islâmicos de liberdade e resistência à tirania, mobilizaram seus pares em diversas revoltas. O início do século XIX foi marcado por uma sequência de revoltas denunciando o clima de tensão crescente e o inconformismo com a situação de escravidão. As principais ocorreram nos seguintes meses e anos: maio de 1807; 4 de janeiro de 1809; fevereiro de 1810; fevereiro de 1814; janeiro e fevereiro de 1816, junho e julho de 1822; agosto e dezembro de 1826, abril de 1827; março de 1828; abril de 1830. [...]. Em 25 de janeiro de 1835 [...]. Os revoltosos percorreram as ruas da capital da Bahia, atacaram o palácio do Presidente da província, invadiram quartéis, enfrentaram tropas e fragatas de guerra ancoradas no porto. Foram totalmente subjugados pelas forças do governo. (AL-JERRAHI, 2003, p. 3).

Os malês, como eram chamados os muçulmanos (muçulmanos) na Bahia, eram organizados e comprovariam, na prática, o quão temido eram pelos traficantes e donos de escravos. Segundo Reis (2003), cerca de 600 escravos e libertos

participaram do motim e quase todos morreram. Os poucos que escaparam foram presos ou deportados para a África.

Os flagrantes revoltosos foram apreendidos com amuletos contendo trechos do Alcorão escritos em árabe. Negros muçulmanos, a partir de então, que fossem flagrados com símbolos sagrados islâmicos ou escritos árabes, passariam a ser castigados, o que na prática resultou na proibição do islamismo.

Há um caso curioso registrado nos arquivos judiciais de Salvador, no qual um escravo nagô de nome R. Torquato, ao ser abordado com cópias manuscritas em árabe, foi acusado de participação na revolta e subversão, processado conforme a sentença:

Conformando-me com a decisão dos Jurados condeno o R. Torquato, escravo de Jé Pinto Novais na pena de 250 açoites; o Escrevão o que o recomende na prisão, e pague o Reo as custas, em q também o condeno, ou seu Senhor por elle. 13.<sup>a</sup> 9 Dz<sup>o</sup> 1835. Caetano Vicente d'Almd<sup>a</sup> Jr. (REICHERT, 1979, p. 21).

Em meio à revolta, destaca-se o papel de uma mulher negra chamada Luiza Mahin, da tribo Mahi do povo Nagô, a qual, a pós ser alforriada e se tornar fabricante de doces, enviava mensagens em árabe escondidas dentro dos doces para comunicação e organização dos articuladores das revoltas dos malês. Luíza é a mãe do abolicionista Luís Gama, considerado um dos pioneiros do movimento pela abolição no século XIX, fato que lhe rendeu os epítetos de 'maior abolicionista do Brasil' e 'apóstolo negro da abolição' (DE PINHO, 2016, p. 62).

Muitos dos muçulmanos negros no Brasil, por saberem ler e escrever em árabe, mantiveram contato com outros grupos fora do País, no intuito de manter preservada sua religião. Já no Rio de Janeiro Alberto Costa e Silva destaca que havia grande demanda por alcorões no século XIX.

No Dia 22 de setembro de 1869, o conde de Gobineau, na época ministro da França no Brasil, escreveu num relatório político para o Quai d'Orsay que os livreiros franceses Fauchon e Dupont costumavam vender todos os anos, em sua loja no Rio de Janeiro, quase cem exemplares do Alcorão. Embora muito caro (entre 36 e 50 francos franceses), o livro era comprado quase que exclusivamente por escravos e ex-escravos, que tinham de fazer grandes sacrifícios para adquiri-lo. Alguns deles compravam o livro a prestação, e levavam um ano para pagá-lo. (SILVA, 2004, p. 1).

A tradição escrita dos negros muçulmanos se sobressai entre os demais negros africanos, uma vez que muitos relatos do olhar negro sobre a escravidão no Brasil vêm de muçulmanos. Destaca-se o relato do líder religioso muçulmano, oriundo do Império Otomano, Abdel Rahman al Baghdadi, que morou no Brasil por três anos, por volta de 1866. Por aqui visitou Salvador, Recife e Rio de Janeiro, ensinando o islã a pedido de escravos africanos. Ele próprio registrou esta passagem e a situação dos escravos no Brasil em um livro chamado 'Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso (PINHEIRO, 2010).

Outro destaque é um fascinante relato autobiográfico de um negro muçulmano de Benin, chamado Mahommah Gardo Baquaqua, que foi vendido como escravo em 1845 e viveu três anos no Brasil, até conseguir fugir para o EUA, onde se tornou missionário batista e escreveu sua biografia em 1854 (LARA, 1988; LOVEJOY, 2002).

A história do Brasil tem registrado muitas referências sobre líderes religiosos islâmicos entre os negros, conhecidos sob os títulos de Alufá (sacerdote), Sheik (líder), Imam (chefe, teólogo), Malam (erudito).

Dentre os mais conhecidos estão: Alufá Rufino, de Recife; Alufá Assumano Mina, do Rio de Janeiro; Alufá Julio Ganan, do Rio de Janeiro; Alufá Mama, de Dassalu; Sheik Buremo, de Gustard; Sheik Sule, de Nikobé; Alufá Manoel Calafate, Imam Nagô Belchior, Alufá Bilal Licutan, do Pacífico; Alufá Dandaró, Alufá Sanin, Alufá Mama e Alufá Sule (RIBEIRO, 2009). Muitos deles utilizaram suas casas como os primeiros centros de oração congregacional e culto islâmico no Brasil.

A influência islâmica na formação da cultura brasileira é inegável e grande, fruto da invasão da península ibérica pelo império árabe e das rotas comerciais subsaarianas.

E, como visto, nas umbandas o islã está presente no nome de seus deuses (Orixalá, Oxalá, Obatalá e outros), nos seus instrumentos musicais (atabaque), na comida de santo (arroz de haussá e outras), nas suas vestes (abadá, filá, entre outras), dentre outros.

A seguir buscaremos compreender como o catolicismo ibérico português se impôs desde o continente africano, constituindo, contra a sua vontade, afrocatolicismos na África e no Brasil desde o século XVI, presentes até hoje em nossa sociedade não só no âmbito religioso, mas em toda a nossa cultura.

### 2.2.3.2 Catolicismo apostólico romano

Assim como o islã, o catolicismo também sofreu processos sincréticos recíprocos, inclusive com o próprio islamismo quando da invasão, conquista e ocupação muçulmana da península ibérica em 711, com a derrota dos visigodos, cuja reconquista só terminou no início da Idade Moderna, em 1492, quando os muçulmanos foram definitivamente expulsos pelos reis católicos Fernando e Isabel.

Quando os portugueses chegaram ao Brasil em 1500 trouxeram consigo uma visão religiosa sincrética que espelhava o imaginário europeu da época, manifesta em um catolicismo repleto de magia, que concebia paraísos terrestres, fontes da juventude e também lugares habitados por seres demoníacos, vez que “[...] a religião das massas era impregnada de uma visão mágica do mundo e de ingredientes folclóricos, e a cultura religiosa católica parece que apenas conseguiu encobrir as zangadas divindades pagãs com um verniz superficial” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 46-47).

Dom Frei Carlo igualmente reconhece e responsabiliza o catolicismo português sincrético, supersticioso e popular que aportou no Brasil como o responsável pelo desenvolvimento das religiões afro-brasileiras.

[...] o Catolicismo português e popular, tal como o africano o encontrou no Brasil, com uma exagerada devoção aos Santos, representados em estátuas e imagens, quase inteiramente exteriorizado, pouco sacramental e consciente, muito ligado ademais a usos e práticas supersticiosos, misturando amuletos e talismãs com medalhas, relíquias e sacramentais, com preocupações preferentemente terrenas e materiais (de saúde, de fortuna, de amor; não de virtude, de união com Deus pela graça santificante alimentada pela Eucaristia, em espírito de adoração e louvor à Santíssima Trindade), êste Catolicismo popular, que ainda hoje predomina, não é, na verdade, um autêntico Cristianismo e mais se aproxima do próprio Fetichismo africano. Foi nêle que nosso escravo tentou integrar-se; e nêle sentiu-se relativamente bem: só precisava mudar o fetiche exterior, mas não a mentalidade interior. E os Santos da Igreja transformaram-se em Fetiches da África. (KLOPPENBURG, 1961, p. 25).

Boff (1982), em sua obra ‘Igreja, carisma e poder’, destaca igualmente o sincretismo, mas, ao contrário de Kloppenburg (1961), afirma ser algo positivo e diz que todas religiões são sincréticas, inclusive o catolicismo.

O cristianismo é tão sincrético como qualquer outra religião. [...]. O Antigo e o Novo Testamento se constituem igualmente em escritos sincretistas, assimilando as influências ambientais da cultura própria e de outras. O

sincretismo para ele é de grande relevância graças a sensibilidade religiosa do povo brasileiro, a efervescência de práticas religiosas africanas, indígenas, caboclas, do cristianismo. [...] A Igreja em sua estrutura apresenta-se tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa. O cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. Sincretismo, portanto, não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião Pura. É sua normalidade. (BOFF, 1982, p. 162-163).

Boff (1982) apresenta longa discussão em favor do sincretismo e o discute em múltiplos sentidos, como adição, acomodação, mistura, concordismo, tradução e refundição. Defende a legitimidade do sincretismo e se opõe à visão católica de que o sincretismo só existe nas outras religiões. Assim, o sincretismo sempre esteve presente na formação e expansão do catolicismo a partir do Oriente Médio, da Europa Mediterrânea, do norte da África e demais países, em particular da costa ocidental, tais como os reino do Congo; depois, nas Américas (catolicismo ameríndio), com expressões como a Santidade de Jaguaripe.

A partir da manifestação sincrética religiosa euroameríndia da Santidade, com o início do tráfico de escravos africanos Bantus para o Brasil, a presença das duas matrizes (ameríndia e africana) conferiu, novos contornos ao processo, que resultaram no catolicismo popular brasileiro, o qual pode ser compreendido como um afroameríndiocatolicismo. Assim como ocorreu na África<sup>35</sup>, surgiram as primeiras confrarias negras no Brasil, institucionalizando e reforçando o processo sincrético.

Outro ponto de apoio para as tradições africanas foram as Confrarias para os negros (de S. Benedito, de N. S. do Rosário) criadas pela Igreja. Roger Bastide insiste diversas vezes neste fator. Constata êle: “Onde quer que existiram as Confrarias dos Negros, aí subsistiu também a religião africana...; e estas religiões desapareceram onde a Igreja proibiu às Confrarias de se reunirem, fora da igreja é depois da missa, para dançar” (p. 74). E depois acrescenta: “Quantas vezes notamos, no Nordeste, que estas Fraternidades de Negros são compostas absolutamente das mesmas pessoas que frequentam os Candomblés, lá ocupando mesmo cargos hierárquicos de importância” (p. 75). No tempo da escravidão estas Confrarias eram mesmo o principal e quase único ponto de encontro livre dos africanos. (KLOPPENBURG, 1961, p. 25).

Luz (1993) verificou, em seus estudos, que nos espaços exteriores às irmandades negras houve o surgimento e a expansão, pelo território nacional, de diversas encenações que remetem à cosmogonia e à saga africana na forma de

---

<sup>35</sup> Segundo alguns historiadores, as irmandades de negros surgidas no Brasil tiveram sua origem não somente na Europa, mas também na África, levadas pelos colonizadores portugueses a partir da segunda metade do século XV. Há registros de irmandades do Rosário em Angola, Moçambique e Congo desde o século XVII (SIMÃO, 2010).

reinados, congadas, moçambiques, maracatus, folias de reis, carnavais e lavagem das escadarias da igreja do Bonfim, entre outras tantas. Observa-se, assim, como os elementos das duas matrizes foram sincretizados no catolicismo, não apenas como uma síntese, mas por que alguns valores próprios das matrizes, que contrariam a própria cosmologia cristã, passaram a constituir-lo. Temos como exemplos os bentinhos, patuás e rituais de cura, simpatias e benzeção, que partem do princípio de que a espiritualidade não é apartada desse mundo, dentre outros elementos.

As rezadeiras, benzedadeiras, curandeiras, parteiras, erverias, mateiras, enfim, eram procuradas, respeitadas e temidas, despertando especial repressão estatal de um racismo que já era institucionalizado em Portugal e que se acentuou no Brasil, sobretudo após o reforço do *lobby* médico branco no século XIX.

O caráter supersticioso dos primeiros imigrantes portugueses, a insegurança dos trópicos para um homem europeu, a ausência dos médicos e da medicina científica naquela época e, ao mesmo tempo, a “competência” do feiticeiro e mago africano em questões de medicina (magia curativa ou medicinal), tudo isso teve como consequência que os brancos recorressem aos negros, colocando seus feiticeiros em posição de destaque. Chegou-se mesmo a uma espécie de reconhecimento oficial do curandeirismo africano por parte da metrópole, como no caso do rei Dom João VI que concedeu uma pensão de 40\$000 ao soldado Antônio Rodrigues que curara com a ajuda de certas palavras poderosas. (KLOPPENBURG, 1961, p. 25).

Essa perigosa superstição se manteve presente, assombrando o catolicismo durante todo o período de dominação do Brasil e, no século XX, despertando furiosa reação de parte do clero, com destaque para o já citado Kloppenburg (1952), que, no artigo ‘Contra a heresia espírita’, alerta para a crescente ameaça negra à cristandade:

De Norte a 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 parte vai penetrando, se insinuando e instilando, aberta ou fingidamente, conforme o ambiente e as pessoas, o veneno anticristão e pagão do Espiritismo. (KLOPPENBURG, 1952, p. 87).

Boaventura Kloppenburg, em sua cruzada contra a perigosa ameaça pagã – que, em verdade, vela a problemática da perda sistemática da clientela religiosa católica, afirma, em ‘A cristologia do espiritismo’:

Resta-nos assim, mais uma vez, do estudo da doutrina espírita, uma mão cheia de heresias também em torno da pessoa de Nosso Senhor Jesus Cristo. Tem-se a impressão de que o único empuxo da Doutrina Espírita consistiu em negar as doutrinas da Igreja. Não mereciam eles a nossa

atenção, nem lhes dedicaríamos tanto esforço e tempo, se não contássemos, com profunda e sentida tristeza, que milhares de centros e tendas espíritas, espalhados de Norte a Sul do Brasil, têm todos eles a professada finalidade de difundir e propagar por todas as formas e meios possíveis a doutrina codificada de Allan Kardec ou pela lei da Umbanda. (KLOPPENBURG, 1953a, p. 104).

Saudosista dos séculos da cômoda intervenção estatal em matéria de fé, na lucrativa parceria entre a Igreja Católica Apostólica Romana e a Coroa Portuguesa, Boaventura Kloppenburg se queixa da leniência com que o Estado tratava as religiões afro-brasileiras, permitindo que a praga pagã se alastrasse pelo país.

Mas por que a polícia não obstante continua a registrar e legalizar estes antros de superstições, intoxicação e mistificação que levam tanta gente às práticas bárbaras de verdadeira idolatria e paganismo, e também ao manicômio? O que na verdade notamos não é apenas essa criminosa tolerância, veremos mais: o Rio inteiro acha as macumbas pitorescas, elas são até mesmo incentivadas como espetáculo de valor turístico. (KLOPPENBURG, 1953b, p. 417-418).

Outro valoroso instrumento do racismo religioso foi o Cardeal Motta, que demonstra como a branquitude, o eurocentrismo, o pensamento eugênico e o anseio de hegemonia religiosa da igreja promoveram desumanização, subalternidade, invisibilidade e epistemicídio do negro.

Além do feiticismo dos nossos indígenas, dos provenientes da Ásia e Europa, recebeu o nosso povo triste herança provinda também da África, por via dos antigos escravos negros. Presentemente, para a mais estulta aberração e falta de espírito, cultiva-se mesmo, no Brasil, a macumba africana a pretexto de folclore e esnobismo. E cultua-se tão bárbara superstição de magia negra em centros que deveriam ser mais representativos da civilização brasileira como Rio de Janeiro e Bahia. É uma ignomínia a prática de tais abusões entre cristãos... É triste averiguar que a marcha de nosso progresso espiritual e cultural é no sentido da senzala para o salão, e não do salão para a senzala. A macumba é um dos maiores atentados contra a fé, contra a moral, contra nossos foros de educação, contra a higiene e contra a segurança. É o atestado alarmante de nossa ignorância religiosa e científica, e de nossa falta de policiamento. (MOTTA, 1953, p. 302).

Igualmente horrorizado e revoltado, Boaventura Kloppenburg deu um brado de alerta contra a crescente ameaça herética que ameaçava o monopólio católico do mercado religioso brasileiro.

Acabo de retornar de um dos bairros da cidade, e trago o coração despedaçado. Meus senhores, os lobos vorazes de que fala o Evangelho estão entrando cada vez mais no aprisco de nossas ovelhas. A pilhagem é

simplesmente de causar pavor. Saqueiam os lares católicos, e levam as melhores presas. O tenente N.N., com quem apalavrei um terço hoje a noite, contou-me que em sua própria família a pirataria começou. Seu filho passou para os ‘caboclos’ com malas e bagagens. Sua filha também anda às voltas com dirigentes da umbanda. Outra família, do lado esquerdo do movimento, já se bandeou para os metodistas. Cada mês a safra das heresias no campo católico é estuporante. O açougueiro no bairro já frequenta o templo metodista. O fotógrafo faz mais de um ano que ingressou na seita adventista. No arrebalde funcionam 4 centros de umbanda, fora os centros de espiritismo e as igrejas pentecostais, metodistas, adventistas e outros. Meus senhores, é o fim do mundo. (KLOPPENBURG, 1955, p. 425).

Sobre o desespero de Boaventura Kloppenburg com o fim da hegemonia religiosa católica no Brasil e início da concorrência do mercado religioso, Renato Ortiz comenta:

Trata-se realmente do “fim do mundo”, mas simplesmente do mundo da hegemonia católica que se vê assolada pela concorrência de novas profissões de fé. A resposta da Igreja a esta “situação de mercado” é imediata; em agosto de 1953 a CNBB lança uma “Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita”. Ainda em 1953, é criada a “Secção Anti-Espírita” do Secretariado Nacional da Defesa da Fé e da Moral, da qual Kloppenburg torna-se diretor. (ORTIZ, 1991, p. 205).

As resoluções da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) se revelam esclarecedoras para compreender o jogo de tensões no embate do catolicismo com a umbanda, bem como a estratégia da igreja para esmagar a concorrência religiosa negra pagã e recuperar a hegemonia branca do ‘mercado religioso brasileiro’:

- a) Aproveitar as devoções populares para instruir o povo. Proibição expressa, nas festas dos santos explorados pelo Espiritismo, de tudo o que leva à superstição.
- b) Incremento à devoção do Divino Espírito Santo, ao Senhor Bom Jesus, a Nossa Senhora, aos anjos e às almas do Purgatório, como antídoto ao florescimento das superstições espíritas.
- c) Critério e moderação na venda e benção das estátuas e quadros dos santos, máxime de São Jorge, São Cosme e São Damião. Atuação junto às fábricas desses produtos e do bom gosto e às prescrições da Igreja.
- d) Farta utilização das benções e demais sacramentos, em contraposição aos passes espíritas.
- e) Instituição da benção dos enfermos. (ORTIZ, 1991, p. 205-206).

Em suma: a estratégia de *marketing* implantada pela CNBB para estancar a sangria de fiéis e reconquistá-los à fé genuína era abrir mão do catolicismo ibérico, português, tradicional, e ceder de vez ao catolicismo brasileiro, popular ou, tal como aqui se denomina, afrocatolicismo.

Boaventura Kloppenburg viveu o suficiente para ver que o grande concorrente de sua clientela religiosa não eram a umbanda e o espiritismo, mas o pentecostalismo e neopentecostalismo, que se propagaram endemicamente pelo País na segunda metade do século XX impulsionados pela intolerância e pelo conservadorismo. Além disso, ele e a ala radical da igreja tiveram que modificar sua postura após o Concílio do Vaticano II e adequá-la aos novos tempos ecumênicos de um mundo globalizado e não mais hegemônico.

A umbanda nunca se pretendeu hegemônica. Ela não exige exclusividade de seus adeptos. Os frequentadores de seus terreiros eram os mesmos que iam às missas aos domingos. Já o pentecostalismo e o neopentecostalismo demonizam o catolicismo, acusam seus fiéis de idolatria e os condenam ao fogo do inferno, invadem suas igrejas, interrompem suas missas, chutam suas imagens, destroem seus santuários, tudo em nome de Jesus.

A umbanda negociou com o catolicismo em busca de legitimação social, incorporando, em seus símbolos, mitos e ritos, elementos católicos. A umbanda se entende cristã. Jesus é a autoridade espiritual máxima e seus Orixás correspondem aos santos católicos, cujas imagens estão presentes nos santuários dos terreiros. Para a ala conservadora, retrógrada e intolerante da igreja, representada por Boaventura Kloppenburg, a umbanda poderia sim ser um incômodo, mas nunca uma ameaça real. Hoje umbanda e catolicismo lutam para tentar conter a intolerância evangélica crescente.

A seguir aborda-se a influência do espiritismo francês sobre a umbanda.

### 2.2.3.3 Espiritismo

Tal como ocorreu com as umbandas brasileiras, o kardecismo francês também teve diversos precursores. Entre estes, pode-se citar o grande vidente sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772), o ministro presbiteriano Edward Irving (1792-1834) e o clarividente Andrew Jacson Davis (1826-1910), profeta da nova revelação (FERNANDES, 2008, p. 40).

Entre os vários fenômenos que antecederam a codificação da doutrina espírita, despertando a atenção do público, incluído o próprio fundador do espiritismo Hippolyte Léon Denizard Rivail, que se valeu da alcunha de Alan Kardec, destacam-

se o fenômeno de Hydesville (31 de março de 1848), em que duas crianças, as irmãs Fox, conversaram com um espírito já desencarnado por meio de pancadas, e o fenômeno das mesas girantes, que viraram febre nos Estados Unidos e na Europa – os quais foram divulgados no Brasil, pelo Jornal do Comércio do Rio de Janeiro, em 14/06/1853 (WANTUIL, 1957).

O contexto cientificista favorável em que Hippolyte Rivail estudou tais fenômenos envolvia a descoberta do magnetismo ou fluido animal pelo médico suábio Franz Anton Mesmer (1779); do sonambulismo do Marquês de Puysegur (1787); da homeopatia pelo médico francês Benoît Jules Mure (1840); e do hipnotismo do médico-cirurgião escocês James Braid (1841), dentre várias outras influências europeias que igualmente repercutiram nos intelectuais brasileiros.

Segundo Giumbelli (1997), as três principais correntes seriam a cientificista (positivismo, evolucionismo e darwinismo social), a liberal (republicanismo e abolicionismo) e a conservadora (religiosa, moralista). Além disso, especulava-se, à época, que recentes descobertas facultariam a comunicação com os mortos tais como: rádio, telégrafo, gramofone, dentre outros.

O pentateuco kardecista foi elaborado em 11 anos: ‘Livro dos espíritos’ (1857), ‘O livro dos médiuns’ (1861), ‘O evangelho segundo o espiritismo’ (1864), ‘O céu e o inferno’ (1865) e ‘A gênese’ (1868). E 11 anos após a publicação de ‘A gênese’, Allan Kardec faleceu de aneurisma cerebral.

Dentre os franceses introdutores do espiritismo no Rio de Janeiro, muitos deles exilados políticos do regime de Napoleão III (1852-1870), destacam-se o jornalista Adolphe Hubert, editor do periódico *Courrier du Brésil*; o professor Casimir Lieutaud, amigo pessoal de Garnier, fundador e diretor do Colégio Francês; e Madame Perret Collard, famosa médium psicógrafa da época.

Já entre os brasileiros, pode-se citar: o Marquês de Olinda, os Viscondes de Uberaba e de Monte Alegre, o Barão de Cairo (Bento da Silva Lisboa), o Conselheiro Barreto Pedroso, o monsenhor Joaquim Pinto de Campos, o magistrado Dr. Henrique Veloso de Oliveira, o historiador Alexandre José de Melo Moraes, o dr. Sabino Olegário Ludgero Pinho, o prof. dr. José Mauricio Nunes Garcia, os generais José Inácio de Abreu e Lima e Pedro Pinto.

O primeiro centro espírita teria sido fundado em Salvador (BA), em 17 de setembro de 1865, por Luís Olímpio Teles de Menezes, professor, jornalista e tradutor,

com o nome de Grupo Familiar do Espiritismo (KLOPPENBURG, 1964; FERNANDES, 2008). E o primeiro movimento espírita organizado teria sido criado em 1873, no Rio de Janeiro (RJ), com o nome: Sociedade de Estudos Espíritas do Grupo Confúcio. Posteriormente, dissidências deste grupo de caráter místico originaram a Federação Espírita Brasileira (ORTIZ, 1991).

Um dos mais antigos registros do espiritismo foi feito por João do Rio, na cidade de mesmo nome, e remonta a 1900.

[...] o Sr. Catão da Cunha diz que os primeiros espíritas brasileiros apareceram no Ceará ao mesmo tempo que em França. A propaganda propriamente só começou na Bahia, no anno de '1865', com o Grupo Familiar do Espiritismo". (RIO, 2012, p. 271).

Sobre a chegada e o desenvolvimento do espiritismo no Brasil, Prandi (2012) esclarece que:

O primeiro movimento espírita organizado no Rio de Janeiro data de '1873', cujo lema já era então "Sem caridade não há salvação". Mas antes desse ano, o espiritismo já era praticado no Rio, como em outros Estados, como meio de comunicação com o mundo dos mortos. Agora inicia-se sua implantação como religião e como ciência, como queria Kardec – o sagrado da religião dessacralizado pela idéia de ciência. Essa forma de conceber a religião atrairá muitos intelectuais brasileiros, anticlericais porém cristãos. É neste começo que se firma a figura do médico Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900), que se converte à terapêutica espírita depois de ter praticado a medicina oficial por trinta anos (Qarren, 1984). Em '1875' a livraria Garnier publica no Rio os livros fundamentais de Allan Kardec. Em '1900' já existem federações espíritas em quase todos os Estados do país. (PRANDI, 2012, p. 51).

Coube a alguns espíritas a ousadia do 'empretecimento', ainda que cheio de restrições, do espiritismo brasileiro, mediante recebimento de espíritos de negros e índios, com um falar característico e que se valiam de elementos, digamos, heterodoxos para a branquitude espírita, tais como charuto, cachimbo, cachaça e outros. Dentre os dissidentes revolucionários, criadores do 'espiritismo de umbanda', destacam-se dois dos maiores médiuns líderes deste movimento: Zélio Fernandino de Moraes, fundador da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, e Benjamim Figueiredo, fundador da Tenda Espírita Mirim (ORTIZ, 1991). Ambos organizaram o primeiro congresso brasileiro de espiritismo de umbanda, em 1941, no qual apresentaram suas propostas de 'codificação' ou 'kardequização' da umbanda, onde

publicamente foi rechaçada qualquer origem ou elemento africano, conforme se vê mais detalhadamente à frente.

Zélio de Moraes fundou sete outras casas: Tenda Espírita São Pedro, Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, Tenda Espírita São Jerônimo, Tenda Espírita São Jorge e Tenda Espírita Oxalá. Com exceção desta última, todas as demais fazem alusão a santos. Aliado à expressão 'espírita', tem-se uma dupla reafirmação de branquitude (católica e espírita), o que expressa a desesperada tentativa de legitimação na sociedade racista brasileira, que não admitia qualquer vínculo com a África.

Para Oliveira (2006) a umbanda se distanciou da primitividade africana e se aproximou do espiritismo europeu, tido como avançado e científico, para se legitimar e expandir.

Para que a umbanda pudesse dividir espaço com a religião católica, seria necessário obter o aval de parte da elite brasileira, aquela que se sentia atraída pelo caráter experimental e científico da doutrina kardecista. A ciência, então, transformar-se-ia em protagonista da ação legitimadora da religião umbandista, cujo resultado foi demarcar os campos de ação do movimento umbandista, distinguindo-o nitidamente das práticas afro-brasileiras. (OLIVEIRA, 2006, p. 139).

A umbanda, no Brasil, sorveu elementos para a constituição do espiritismo brasileiro, uma religião gestada por e para uma sociedade moderna (CAMARGO, 1961, 1973). Prandi (2003) acredita que a umbanda surgiu a partir de uma relação conflitiva entre o espiritismo e os candomblés, ou seja, nem tão branca nem tão preta. Nem tão europeia nem tão africana. Uma religião mestiça. A cara do Brasil. Para ele a umbanda:

[...] é uma síntese do antigo candomblé da Bahia, que foi transplantado para o Rio de Janeiro na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX. No início a nova religião se denominou 'espiritismo de umbanda', mais tarde, umbanda. Não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se chamarem de espíritas. E também de católicos. O próprio catolicismo, durante anos e anos de propaganda contra a umbanda, a chamava de 'baixo espiritismo', para diferenciá-la do espiritismo kardecista, que combatia com o mesmo zelo. A umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé. Na sua constituição interna, a umbanda é muito mais sincrética que o candomblé. (PRANDI, 2003, p. 17).

Ele reafirma a relação conflitual entre espiritismo e candomblé na gênese da umbanda mais tarde, em ‘Os mortos e os vivos’, dizendo que:

Ao chegar ao Brasil, o kardecismo encontrou uma cultura bastante familiarizada com as ideias de transe como meio de comunicação com espíritos, de reencarnação e de cura espiritual, que foram assimiladas das religiões indígenas e africanas. O candomblé [...] tanto na Bahia quanto no Rio, muitos adeptos do candomblé passaram a frequentar também os centros kardecistas [...] Do atrito entre essas duas concepções religiosas, a do candomblé e a do espiritismo, nasceu, por volta de 1920, no Estado do Rio de Janeiro, o ‘espiritismo de umbanda’, mas tarde chamado simplesmente de umbanda. (PRANDI, 2012, p. 93).

Os terreiros de umbanda mais antigos foram, pois: criados na antiga capital do Rio de Janeiro; por homens brancos espíritas dissidentes, cultos, de classe média, apreciadores da cultura europeia; sob o nome de tendas ‘espíritas’; normalmente associadas a santos católicos; representantes do ‘espiritismo’ de umbanda, que negaram toda a presença de elementos africanos e tentaram codificar esta umbanda branca, umbanda de mesa ou umbandec (umbanda com Kardec).

Abordadas as três grandes matrizes formadoras das religiões afro-brasileiras, vê-se adiante quais foram as principais experiências religiosas resultantes dos processos sincréticos estabelecidos a partir de sua interação.

### 2.3 SINCRETISMOS RELIGIOSOS

Prandi (1999, p. 93). divide a história das religiões afro brasileiras em três fases: a) sincrética – colonial, eurocêntrica e genocida; b) embranquecedora – pós-abolicionista, republicana, nacionalista, urbanizadora e eugenista; e c) africanista – contracultura, feminismo, movimentos negros, candomblé é elevado ao *status* de religião universal e busca resgatar sua real origem africana.

Mott (2011) auxilia na tentativa de organização cronológica das múltiplas expressões sincréticas religiosas do Brasil ao afirmar que:

A mais antiga referência a um ritual de origem congo-angola nos remete à classe dos “quimbanda” – apontado pelos documentos como um dos sacerdotes mais respeitados e poderosos dentro da hierarquia cerimonial nativa. Só mais tarde, nos meados do século XVII, que começa a aparecer o termo “Calundu” e “batuque” como sinônimo de ritual religioso afro-brasileiro, incluindo genericamente além das cerimônias de Angola, as práticas divinatórias, curativas e cerimoniais das demais nações africanas. Não encontramos nenhuma vez na documentação do Santo Ofício da Inquisição

portuguesa o termo Candomblé: Umbanda sim, aparece desde dos meados do século XVIII. (MOTT, 2011, p. 21).

No que tange ao objeto desta pesquisa, a umbanda iniciática, até a sua manifestação a partir de 1986, teríamos a seguinte sequência cronológica de superposições sincréticas das religiões afro-brasileiras: as santidades no século XVI (sobretudo na Bahia); os calundus e batuques no século XVII (sobretudo na Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Minas Gerais); as umbandas no século XVIII (registro da prática mágica de cura angola entre os bantus); as cabulas (sobretudo no Espírito Santo), macumbas (sobretudo no Rio de Janeiro) e os candomblés de Angola (sobretudo na Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo) no século XIX; no século XX: o espiritismo de umbanda ou umbanda branca a partir de 1908 (inicialmente no Rio de Janeiro), a umbanda esotérica a partir de 1956 (inicialmente no Rio de Janeiro) e a umbanda iniciática a partir de 1986 (inicialmente em São Paulo). A sequência cronológica de superposições sincréticas das religiões afro-brasileiras pode ser melhor visualizada no Quadro 1.

Quadro 1 - Sequência cronológica de superposições sincréticas das religiões afro-brasileiras

<b>EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS</b>	<b>PERÍODO APROXIMADO</b>	<b>PRINCIPAIS LOCAIS</b>
Santidades	Século XVI	Bahia
Calundus e Batuques	Século XVII	Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Minas Gerais
Cabulas	Século XVIII	Espírito Santo
Macumbas	Século XVIII	Rio de Janeiro
Candomblés de Angola	Século XVIII	Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo
Umbandas, no registro da prática mágica de cura angola entre os bantus	Século XVIII	Rio de Janeiro
Espiritismo de umbanda / Umbanda branca / Umbanda de mesa / Umbandec	Início do século XX a partir de 1908	Inicialmente no Rio de Janeiro
Umbanda esotérica	Década de 40 do século XX	Inicialmente no Rio de Janeiro
Umbanda iniciática	Final do século XX a partir de 1986	Inicialmente em São Paulo

Fonte: Elaboração própria com a colaboração de MOTT (2011).

### 2.3.1 Santidades

As primeiras expressões sincréticas religiosas brasileiras que se tem notícia foram curiosamente chamadas, pelos jesuítas que a combateram, de ‘Santidade’, uma

provável ironia com a religiosidade dos indígenas brasileiros. O primeiro relato é do padre jesuíta português Manuel da Nóbrega, em 'Informação das terras do Brasil', escrito na Bahia.

De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer 'santidade' e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas, segundo seu costume, e antes que cheguem ao lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão delas. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao lugar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça que traz em figura humana em parte mais conveniente para seus enganar, e mudando a voz com a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará o que comer, é que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as flechas irão ao mato por caça para seu senhor; e que hão de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para seus comerem, e promete-lhes longa vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quiserem, e outras coisas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que crêem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas, as quais crêem. Acabando de falar o feiticeiro começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoinhadas (como decerto o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que lhes entra a 'santidade', e a quem isto não faz tem-lho a mal. (NÓBREGA, 1886, p. 99-100).

A chegada dos conquistadores europeus – portugueses, holandeses e franceses, impulsionou diversas ondas migratórias de etnias indígenas que habitavam a costa brasileira, em especial dos Tupinambá, motivadas pela subsistência, conquista de novos territórios ou por motivos religiosos de caráter messiânico na busca da terra sem mal, impulsionados pela pregação de pajés missionários.

De todas as primeiras formas de 'ameríndio catolicismo', a melhor documentada nos processos do Tribunal do Santo Ofício, localizados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)<sup>36</sup>, é a Santidade que surgiu e se desenvolveu pela região de Jaguaripe, Bahia, durante a década de 1580, da qual resultou um expressivo movimento organizado de resistência ao projeto colonial português, conforme depoimento de Gonçalo Fernandes ao Santo Ofício (BA), em 1592, publicado em Azzi (1987):

---

<sup>36</sup> O ANTT é um serviço dependente da Direção-geral do Livro, Arquivos e Bibliotecas, serviço central da administração direta do Estado – integrado no Ministério da Cultura – e é um dos arquivos de âmbito nacional da rede portuguesa de arquivos.

No sertão desta capitania para as bandas de jaguaripe se levantou uma errônea idolatria gentilica, a qual sustentava e fazia os brasis deles pagãos, e deles cristãos, e deles forros, e deles escravos, que fugiam a seus senhores para a dita idolatria [...]. (AZZI, 1987, p. 87).

A Santidade de Jaguaripe foi liderada por um indígena batizado pelos jesuítas com o nome de Antônio, o qual, após uma 'catequização frustrada', fugiu para a sertão e começou a formar um movimento político e religioso de insurreição, do qual ele era o 'papa'. Tal movimento era composto não só por índios, mas também por colonos portugueses simpatizantes ideológicos da causa libertária, ou mesmo deste 'protocatolicismo popular brasileiro' que se apresentava com uma 'narrativa mítica e vivência ritualística mestiças católica-tupinambá' traduzidas por um céu, o batismo, os nomes, as orações, as confissões, as reverências ao ídolo, altares, mesa, sacristia, pia de batismo, água benta, castiçais de pau, livros de folhas de casca de árvore, cadeiras para confessar mulheres, instrumentos musicais, rosários e cruzes (SILVA, 1995; VAINFAS, [1992]; AZZI, 1987):

Contou Simão Dias que, à porta do terreiro, na casa erigida como igreja dos índios, ficava uma cruz de pau, e no interior, penduradas pelas paredes, diversas tabuinhas de madeira, pintadas com uns riscados 'que eles diziam serem seus livros'. No centro do terreiro aparecia uma estaca alta de madeira enterrada no chão, sobre a qual se postava o ídolo de pedra 'que tinha uma cara figurada com olhos e nariz enfeitado com paninbos velhos'; uma figura incerta - concluiu a testemunha, guardada por um índio a que chamavam sacristão". (VAINFAS, [1992], p. 190).

Tinha para si e dizia que não podia ser aquilo demônio, senão alguma coisa santa de Deus, pois traziam cruzes de que o demônio foge, e pois faziam reverências às cruzes e traziam contas e nomeavam Santa Maria. (AZZI, 1987, p. 196).

De caráter essencialmente milenarista, com inflamadas pregações e seu líder se autodeclarando a reencarnação de Tamandaré<sup>37</sup> – o 'Noé Tupinambá', a Santidade rapidamente angariou muitos simpatizantes entre os índios que fugiam do cativeiro dos engenhos, os quais foram saqueados ou até mesmo destruídos por incêndios, e entre os colonos aprisionados e escravizados, conforme depoimento de Gonçalo Fernandes ao Santo Ofício (BA), em 1592:

---

<sup>37</sup> Segundo as narrativas míticas dos índios tupis que habitavam a costa brasileira no século XVI, Tamandaré era um pajé que fez uma fonte que inundou o mundo. Ele se abrigou no alto de uma palmeira com sua mulher. Quando a água baixou, o casal deu origem aos índios tupinambás (VAINFAS, 1995, p. 77).

[...] e tinham um ídolo de pedra, a que faziam suas cerimônias e adoravam dizendo que vinha já o seu Deus a livrá-las do cativeiro em que estavam, e fazê-los senhores da gente branca, e que os brancos haviam de ficar seus cativos (AZZI, 1987, p. 87).

A Santidade se apresenta como a solução para todos os males coloniais, a libertação do cativeiro, a derrota dos conquistadores, o encontro do paraíso Tupi, a terra sem mal algum, habitada pelos espíritos dos seus ancestrais e de abundante fartura, a terra prometida indígena, sua ‘Canaã’ (SILVA, 1995; VAINFAS, [1992]; CALASANS, 2011). Acerca disso, Gonçalo Fernandes falou ao Santo Ofício (BA), em 1592:

A qual era que diziam os ditos brasis, assim cristãos como gentios, que aquela sua santidade era um Deus que eles tinham que lhes dizia que não trabalhassem porque os mantimentos por si próprios haviam de nascer, e que quem não cresse naquela santidade se havia de converter em paus e pedras, e que a gente branca se havia de converter em caça para eles comerem, e que a lei dos cristãos não prestava, e assim diziam, e tinham muitos outros despropósitos. (AZZI, 1987, p. 196).

Conforme o registro de VAINFAS (1995, p. 78), pressionado pelos senhores de engenho e pelos jesuítas, o Governador Geral Manuel Teles Barreto<sup>38</sup> determinou a Álvaro Rodrigues, senhor de engenho da Cachoeira, que realizasse uma expedição para acabar com a Santidade, que ganhou algumas batalhas mas não a guerra ‘santa’. A Santidade sobreviveu. Diante do parcial fracasso de Álvaro Rodrigues, Fernão Cabral, senhor de Jaguaripe, propôs, ao Governador Geral, uma nova estratégia: em vez de sair em incursões no sertão caçando os indígenas em seu território, deveriam deixá-los se aproximar do litoral para depois atacá-los.

O Governador Geral aceitou e Fernão Cabral enviou comitivas de ‘diplomatas’ mamelucos – sincretismo étnico-racial, às lideranças da Santidade, chefiadas por seu braço direito, Tomacaúna, a fim de convencê-los a ir morar nas terras do seu engenho,

---

<sup>38</sup> Manuel Teles Barreto (cerca de 1520-1588) foi um administrador colonial português, governador-geral do Brasil entre 1582 e 1587, que sucedeu a uma junta governativa, formada por Cosme Rangel de Macedo e pelo bispo Antônio Barreiros após a morte de Lourenço da Veiga, mas, na prática, usurpada por Cosme Rangel. Foi o primeiro governador-geral nomeado por Dom Filipe I, com a unificação das coroas de Portugal e Espanha. Durante seu governo, providenciou a ocupação das terras da Paraíba, além de incentivar a agricultura. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Manuel\\_Teles\\_Barreto](https://pt.wikipedia.org/wiki/Manuel_Teles_Barreto)>, acesso em 15/04/22.

onde teriam plena liberdade: nada de padres e trabalho forçado, mulheres e fumo à vontade. As lideranças da Santidade caíram no golpe e foram para o engenho.

Mas eis que o improvável aconteceu: em vez de dizimar os índios e seu movimento com eles, Fernão Cabral 'se converteu' à Santidade, passou para o lado dos índios, construiu uma igreja para a Santidade no seu engenho, próximo à casa-grande. O movimento cresceu e suas terras viraram o principal refúgio dos indígenas na Bahia, uma espécie de 'protopalmares indígena', enfurecendo o poder constituído, que, para acabar com o movimento emancipatório, enviou Bernaldim Ribeiro da Gram Não encontrando resistência, destrói a igreja, dispersando o movimento, capturando várias lideranças indígenas, as quais foram desterradas, mas não o 'papa' da Santidade, Antônio, que fugiu para o sertão e do qual nunca mais se teve notícia.

Fernão Cabral e seus apoiadores foram denunciados, processados, julgados e condenados pelo Santo Ofício de Lisboa que enviou Heitor Furtado de Mendonça, visitador do Santo Ofício, à Bahia (1591-1593), para combater a herética Santidade. Esta, mesmo tendo sido aniquilada pelo *status quo*, ainda assim permaneceu viva por meio da tradição oral entre os indígenas e alcançou os dias de hoje, fazendo-se presente em obras literárias e poemas, como em 'O Guarani', de José de Alencar, e nas religiões afro-brasileiras, sobretudo nas encantarias e umbandas.

Sobre a rito-liturgia da Santidade, Vainfas ([1992]) destaca o culto aos espíritos ancestrais e esclarece que

[...] diversos ritos praticados na Santidade eram os que cronistas e jesuítas descreviam desde meados do século XVI. É o caso dos bailes em que os índios se comunicavam com os mortos, danças que certa vez chamei de "o baile dos espíritos". É o caso da utilização de cabaças mágicas, chamadas por eles de maracás, objetos que tinham o poder de abrigar os parentes mortos e fazê-los falar, sempre adornados com plumas e personificados com narizes, bocas, olhos, cabelos. O ídolo da Santidade era de pedra, mas possuía os mesmos caracteres dos tradicionais maracás, chamando-se Tupanasu, quer dizer, Deus Grande. É também o caso do uso do tabaco até o limite da embriaguez ou transe místico, rito essencial para a comunicação com os ancestrais \_ tão importante que os portugueses chamaram o tabaco de "erva santa" e a qualificação da cerimônia indígena como "santidade". Era em tais cerimônias que os grandes pajés \_ os pajé-açu ou caraíbas \_ pregavam a incansável busca da Terra sem Males, fosse pela migração, fosse pela guerra. (VAINFAS, [1992], p. 2).

O sincretismo religioso impactou igualmente a estrutura organizacional do movimento mestiço da Santidade, onde o *pontifex maximus*, Antônio, cumulava elementos de ambas as matrizes formadoras: ameríndia e eurasiana.

O chefe do movimento, ao mesmo tempo em que dizia ser o herói Tamandaré, dizia ser também o verdadeiro Papa, e nomeava bispos e santos entre os principais pregadores. São Paulo, São Luiz, eis alguns maiores do clero indígena da Santidade. Sua mulher, ou a principal delas, índia que chegaria a liderar o culto nas terras de Fernão Cabral, tinha por título Santa Maria Mãe de Deus. Verdadeira corte celeste católica era, em suma, o clero da Santidade indígena. (VAINFAS, [1992], p. 2).

A coexistência de elementos antagônicos na Santidade demonstra não só a ambiguidade, mas a complexidade dos processos sincréticos religiosos desenvolvidos no Brasil. Paganismo e cristianismo, o ídolo e a cruz, indígenas e portugueses forçados a dialogar em um ininterrupto exercício de alteridade recíproco que resultaria nas erveiras, benzedeiras, rezadeiras, entre outras figuras, do catolicismo popular brasileiro de um lado; e, de outro, nas encatarias, juremas, pajelanças, terecôs, umbandas, e outras, das religiões afro-brasileiras.

Além disso, enquanto bailavam e fumavam o petim, os índios oravam com os rosários de Nossa Senhora, faziam confissões em cadeiras de um só pau e adoravam cruces. É verdade que o centro de sua igreja era ocupado pelo ídolo de pedra [...] em torno do qual os índios bailavam. Mas à porta da igreja indígena se encontrava uma grande cruz de madeira, verdadeiro cruzeiro que identificava o templo.

A cruz de Cristo à porta da igreja e o ídolo no centro indicam, de fato, as relações de conflito entre as tradições indígenas e o catolicismo inaugurado pela colonização. Mas indicam também a complexa relação dialógica estabelecida entre culturas distintas, relação produzida pelo próprio colonialismo em seu tecido híbrido. E tudo se complicaria ainda mais, se lembrarmos que o ídolo Tupanasu talvez fosse menos indígena do que sugere a língua que lhe dava nome. Tupanasu, deus grande, derivava de Tupã, uma das fórmulas usadas pelos jesuítas para aludir ao deus cristão na língua do outro, a língua que serviu à catequese. (VAINFAS, [1992], p. 1).

No que tange ao objeto da pesquisa aqui apresentada, até hoje os adeptos da umbanda esotérica, por força da tradição oral, preservam, em seu linguajar, o emprego de diversos termos – como santidade/santo/santé – e elementos que remetem à Santidade, tais como: pais de santo e filhos de santo (adeptos); santuário (altar); imagens de santos (no altar); ‘baixar o santo’ (incorporar espíritos); ‘comida de santo’ (culinária ritualística); ‘quarto do santo’ (local onde estão assentadas as ‘coisas do santo’ que representam a sua presença viva, sua força vital) e outros.

No final do século XVI, com o aumento do número de escravos africanos trazidos para o Brasil, ocorreu um processo sincrético com elementos das três matrizes – ameríndia, africana e eurásiana – que resultou na constituição de

irmandades católicas negras e dos calundus, respectivamente, organizações religiosas negras legítimas e ilegítimas. A seguir apresenta-se um pouco acerca da expressão ilegal da religiosidade negra, os calundus.

### 2.3.2 Calundus

Heitor Furtado de Mendonça não perdeu viagem quando veio de Lisboa até a Bahia em 1591. Além de ‘tratar’ da Santidade, apurou outras denúncias de práticas heréticas. Desta vez as acusações não recaíam sobre indígenas brasileiros, mas sobre africanos. O primeiro negro denunciado ao Santo Ofício foi o sapateiro Francisco Manicongo, escravo de Antonio Pires, que morava abaixo da Misericórdia de Salvador (MOTT, 2011, p. 1). Segundo o denunciante, o cristão-velho de Lisboa, Matias Moreira, o denunciado, o sapateiro:

[...] tem fama entre os negros desta cidade que é somítigo e depois de ouvir esta fama, viu ele com um pano cingido, assim como na sua terra do Congo trazem os somítigos. Mais disse que ele denunciante sabe que em Angola e Congo, nas quais terras tem andado muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante que lhe fica fazendo uma abertura diante, os negros somítigos que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais chamam na língua de Angola e Congo quimbanda, que quer dizer somítigos pacientes. (MOTT, 2011, p. 2).

Mott (2011) observa que o primeiro registro histórico de heresia negra no Brasil não faz alusão ao termo calundu, mas sim à quimbanda (kimbanda), que são os sacerdotes angolanos homossexuais e trans praticantes da umbanda. Os calundus só passaram a ser mencionados em meados do século XVII, junto com outro termo: batuques, usado como sinônimo de rituais afro-brasileiros, ou seja, de heresias. Há três registros de calundus na capitania da Bahia e 16 nas capitanias de Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco e na capital do império português, Lisboa. Na Bahia está o mais antigo registro, que remonta a 1646. É o do ‘feiticeiro’ angolano Domingos Umbata, ex-cativo de um capitão de Porto Seguro que:

Com uma tigela grande cheia de água, com muitas folhas e uma cascavel, um dente de onça, viu a testemunha algumas negras que se estavam lavando naquela tigela para abrandar as condições de suas senhoras” e outra noite foi à sua casa, pela meia noite ver “uma grande bula e matinada com muita gente e ele só falava língua que ele (o denunciante) não entende”. Na tigela com água punha também carimã, com a qual fazia uma cruz e círculo à volta,

depois botava-lhe uns pós por cima e a mexia com uma faca e ficava fazendo como se estivesse ao fogo e inclinava-se sobre a tigela, falava com ela, olhando de revés para as negras presentes em sua língua. (MOTT, 2011, p. 9).

A partir tão somente da descrição do rito não é possível identificar processos sincréticos com o catolicismo. Mas em outros documentos o sincretismo resta evidenciado. O rito melhor documentado pela Inquisição remonta a Sabará, Minas Gerais, em 1739, no processo da angola Luzia Pinta, que “[...] é conhecida por toda vizinhança da Vila de Sabará e freguesia de Roça Grande como calundzeira, curandeira e adivinhadeira” (MOTT, 2011, p. 10).

As cerimônias do calundu demoravam em média duas horas: num canto da sala lá estava armado “um altazinho com seu dossel”<sup>39</sup> e debaixo deste espaldar<sup>40</sup>, uma cadeira onde Luzia ficava. Iniciavam a cerimônia “tocando tabaque, que é um tamborzinho caizini [sic], tocando e cantando até ela ficar fora de seu juízo, falando cousa que ninguém entendia. Após algum tempo de frenética dança Luzia “colocava um penacho de várias cores no ouvido e então é que dizia que os ventos de adivinhar lhe entravam pelos ouvidos”, começando a partir daí o ritual de curas. (MOTT, 2011, p. 11).

A testemunha da acusação, João do Vale Peixoto, em seu depoimento, afirmou ter participado do ritual do calundu e o descreveu da seguinte forma:

Sentada debaixo do dossel, com um alfanje na mão, ela fazia zurradas à maneira de burro, e posta no meio do dossel, mandava tocar atabaques por suas pretas e pelo preto, e tanto que se desentoava no toque e canto, dava saltos como cabra, e passava nesta forma uma ou mais horas. [Então] lhe despertavam as pretas cantoras uma cinta que tinha apertada na barriga, com a qual fazia vários trejeitos, e então dizia que lhe chegaram os ventos de adivinhar, e cheirando às pessoas que ali estavam, àquele que lhe parecia dizer [que] tinham feitiços, lhe atirava certos pós e ficava outra vez zurrando como burro. E para se aquietar e sossegar, era preciso que as pretas batessem em sua boca e no sobrado [?], zurrando também como burros. (MOTT, 2011, p. 11).

De um modo geral os calundus são expressões religiosas sincréticas plurais constituídas a partir das matrizes ameríndia, africana e eurásiana no Brasil colonial. Contudo, o calundu de Luzia Pinta é um calundu banto angola. A descrição ritual remete às origens ambundas e bacongas da África Centro-Ocidental, em que é estabelecida uma ligação espiritual com entidades ancestrais e poderes sobrenaturais

---

<sup>39</sup> Dossel: armação ornamental, saliente, forrada e franjada, que encima altar.

<sup>40</sup> Espaldar: a parte superior do dossel.

são adquiridos. Por meio destes era possível a realização de cerimônias de adivinhação e cura em pessoas enfermas (LIMA, 2020; MARCUSSI, 2006; MOTT, 1994, 2011; SOUZA, 1987).

Luiz Mott destaca a importância do estudo destes rituais bantos porquanto ainda não sincretizados com o complexo religioso sudanês dos Orixás, que resultou no que hoje em dia é conhecido por candomblé-angola. Ele afirma que o calundu banto angola poderia ser “[...] a matriz primordial dos rituais hoje denominados de umbanda”, nos quais persistiria ao lado “[...] dos orixás e cerimônias emprestadas ao candomblé como um traço a mais do sincretismo umbandista de origem afro-luso-ameríndio-brasileiro” (MOTT, 1994 *apud* SOUZA, 2002, p. 2).

Divergindo de Luiz Mott, por não achar “[...] que haja um nexo coerente entre Mãe Stela e a calundzeira do Sabará, entre a umbanda e o calundu-angola” (SOUZA, 2002, p. 20), afirma que:

[...] o calundu não é apenas um proto-candomblé, e sequer se restringe a práticas rituais coletivas. Calundu, quando muito, pode ser uma bela constelação do mundo banto, agregando práticas, ritos e rituais que ora se aproximam de um modelo, ora se afastam dele, perdendo-se numa nebulosa difícil de destrinchar, mais fácil, talvez, de cantar, dançar ou acreditar. Africana e indígena. Para ela, os calundus seriam um dos frutos, especificamente coloniais, de um processo de intensas trocas culturais no campo das práticas mágicas. (SOUZA, 2002, p. 20).

### 2.3.3 Cabulas

Para Cacciatore (1977) a palavra cabula seria uma deformação da palavra ‘cabala’, chegada até os negros bantos, através dos malês, de cultura muçulmana. Trata-se de um culto afro-brasileiro de características sincréticas, com traços de cultura cabinda, angola e muçulmi, por influência malê, identificável pelo gorro usado pelos participantes do ritual.

Ao que tudo indica o primeiro registro das cabulas que se tem notícia é o contido na Carta Pastoral de despedida aos párocos de D. João Batista<sup>41</sup>, transcrita por Nina

---

<sup>41</sup> João Batista Corrêa Nery (Campinas, 6 de outubro de 1863 - Campinas, 1º de fevereiro de 1920) foi bispo católico brasileiro. Em 11 de abril de 1886 foi ordenado padre por Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho. Foi sagrado bispo, em Roma, no dia 1º de novembro de 1896, para assumir a diocese do Espírito Santo onde teve contato com as Cabulas e as descreveu minuciosamente em sua carta de despedida aos párocos por ter sido designado para assumir a recém-criada diocese de Campinas em 30 de outubro de 1908. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o\\_Batista\\_Correia\\_N%C3%A9ri](https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o_Batista_Correia_N%C3%A9ri)>, consultado em 15/04/22.

Rodrigues, em 'Os africanos no Brasil', e republicada por Artur Ramos em 'O negro no Brasil'. Um rico, extenso, detalhista e precioso relato das cabulas no qual esta pesquisa está apoiada para resgate e compreensão desta tradição.

Diz D. João Correia Nery, na abertura de sua carta, demonstrando todo o preconceito racial que possuía e o quanto temia o problema dos negros:

A Cábula: Houve alguém que disse ser grande e mais prejudicial do que pensamos, a influência exercida pelos africanos sobre os brasileiros. Parece mesmo que muito se tem escrito nesse sentido. Em certa região de nossa Diocese, tivemos, em nossa última excursão, oportunidade de observar a verdade desse acerto. Encontramos três freguesias largamente minadas por uma seita misteriosa que nos parece de origem africana. Nossa desconfiança mais se acentuou, quando nos asseveraram que, antes da libertação dos escravos, tais cerimônias só se praticavam entre os pretos e mui reservadamente. (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 281).

Em seu texto está explícita a contrariedade com o fim da escravidão, que permitiu o crescimento da religião dos negros.

Depois da áurea lei de 13 de Maio, porém, generalizou-se a seita, tendo chegado, entre as freguesias, a haver para mais de 8.000 pessoas iniciadas. Bem que esteja agora privada dos elementos mais importantes, que infelizmente possuiu outrora, ainda encontramos crescido número de adeptos. O tom misterioso e tímido com que nos falavam a seu respeito e a notícia da grande quantidade de iniciados ainda existentes, nos levaram, não só a procurar do púlpito incentivar essa tremenda anomalia, como também a tornar algumas notas que oferecemos à consideração e ao estudo dos curiosos. (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 282).

Ele autoelogia o seu trabalho nesta 'guerra santa' contra a religião dos negros, salvando-os de si mesmos:

Graças a Deus, nosso trabalho não foi inútil. Tivemos a "consolação" de ver centenas de cabulistas abandonarem os campos inimigos e voltarem novamente a N. S. Jesus Cristo, ao mesmo tempo que, de muito bom grado, nos forneciam informações sobre a natureza, fins, etc... da associação, a que pertenciam. (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 282).

Aos olhos hegemônicos do dominador, a religião africana dos negros e o espiritismo francês dos brancos eram tudo a mesma coisa: heresias que deveriam ser combatidas. As cabulas seriam o espiritismo dos negros, adaptado ao seu reduzido intelecto.

A nosso ver a Cábula é semelhante ao Espiritismo e à Maçonaria, reduzidos a proporções para a capacidade africana e outras do mesmo grau. Como o Espiritismo, acredita na direção imediata de um bom espírito, chamado Tatá, que se encarna nos indivíduos e assim mais de perto os dirige em suas necessidades temporais e espirituais. Como a Maçonaria, obriga seus adeptos, que se chamam camanás (iniciados), para distinguir dos caialós (profanos), a segredo absoluto, até sob pena de morte pelo envenenamento; tem suas iniciações, suas palavras sagradas, seus tatos, seus gestos, recursos particulares para se reconhecerem em público os irmãos. (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 282).

Enquanto o catolicismo é a expressão da verdade (*religio vera*), todo o resto é mentira, enganação, ilusionismo, decepção, obra do ‘pai da mentira’, ou seja, práticas diabólicas, negras, que devem ser combatidas, em especial por se disfarçarem de práticas religiosas legítimas pela incorporação de elementos católicos.

Como em todas as inovações congêneres, há muito charlatanismo e exploração, sendo alguns centros por isso desprezados; também outros misturam o catolicismo e suas venerandas cerimônias com essa seita exóticas talvez, como é sempre plano, para atrair os incautos e os inocentes. (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 282).

A descrição do ritual das cabulas evidencia a influência destas sobre as umbandas: o sacerdote das cabulas é o enbanda, o mesmo kimbanda na umbanda de Angola citado por Oscar Ribas. O auxiliar das cabulas é o cambone, mesmo termo empregado nas umbandas de hoje: cambone/cambono/cambona.

Em vez de sessão, a reunião dos cabulistas tem o nome de mesa. Há duas mesas capitulares: a de Santa Bárbara e a de Santa Maria, subdividindo-se em muitas outras, com as mesmas denominações. Disseram-nos que havia uma terceira mesa de São Cosme e São Damião, – mais misteriosa e mais central, que exercia uma espécie de fiscalização suprema sobre as duas outras, cujos iniciados usavam nas reuniões compridas túnicas pretas, que cobriam o corpo todo, desde a cabeça até os pés – uma espécie de saco dos antigos penitentes. Nada, porém, podemos asseverar nesse sentido. Graças às boas informações, ministradas ocultamente, podemos fazer uma ideia perfeita desta perigosa associação. O chefe de cada mesa tem o nome de enbanda e é secundado nos trabalhos por outro que se chama cambône. (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 282).

O ritual das cabulas se chama engira, assim como hoje, nas umbandas, chama-se gira. Ele ocorre com o emprego de uma mesa, toalha, velas e imagens de santos, tal como nas umbandas de hoje. O ‘zelador dos santos’ é o Pai de Santo. Seus preceitos são realizados junto à natureza, assim como nas umbandas, e até mesmo a importância da utilização dos pontos cardeais em sua ritualística quando ‘arriam’ seus trabalhos é a mesma.

A reunião dos camanás forma a engira. Todos devem obedecer cegamente ao enbanda sob pena de castigos severos. As reuniões são secretas, ora em uma determinada casa, mais comumente nas florestas, a alta noite. À hora aprazada, todos, de camisa e calças brancas, descalços, se dirigem ao camucite (templo). Uns a cavalo, outros a pé, caminham silenciosos fechando a retaguarda o enbanda. Um camaná ou um cambône vai na frente e conduz a mesa (toalha, vela e pequenas imagens). Em um ponto dado, deixam o caminho e tomam uma vereda só conhecida dos iniciados. Então acendem as velas. Chegadas ao camucite, que é sempre de baixo de uma árvore frondosa, no meio da mata, limpam aí uma extensão circular de 50 m mais ou menos. Fazem uma fogueira e colocam a mesa do lado do oriente, rodeando as pequenas imagens de velas acesas, simetricamente dispostas. Há certa cerimônia para se acenderem as velas: 1º se acende uma a leste, em honra do mar carunga, depois uma a oeste e outras duas ao norte e ao sul; finalmente muitas outras em tórno do camucite. Chamam as velas – estereiros. Aparece então o enbanda, descalço, com um lenço amarrado na cabeça, ou com o camolele (espécie de gorro), tendo um cinto de rendas alvas e delicadas. (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 281).

Os adeptos vestidos de branco, o rito de possessão anímico-mediúnico, a dança, as palmas e os cânticos evocatórios, a utilização de bebidas, ervas, defumações e fumos, enfim, por onde quer que se olhe se evidencia a relação entre o rito das cabulas e o rito das umbandas:

À presença do chefe, os camanás o imitam, amarrando lenços na cabeça. Segue-se uma espécie de oração preparatória, feita de joelhos diante da mesa. Ergue-se o enbanda, levanta os olhos ao céu, concentra o espírito e tira o 1º nimbu (canto) [...]. Estas e outras cantigas são acompanhadas de palmas compassadas, enquanto o enbanda em contorsões, virando e revirando os olhos, faz trejeitos, bate no peito com as mãos fechadas e compassadamente, emitindo roncões profundos e soltando afinal um grito estridente e horroroso. [...] Ao estridor do enbanda cessa o canto inicial. O cambône traz um copo de vinho e uma raiz. O enbanda mastiga a referida raiz e bebe o vinho. Sorve o fumo do incenso, queimado neste momento em um vaso qualquer e entoa o 2º nimbu [...]. O enbanda, ora dançando ao bater compassado das palmas, ora em êxtase, recebe do cambône o candaru (brasa em que foi queimado o incenso), trinca nos dentes e começa a despedir chispas pela boca, entoando então o nimbu [...]. É a hora das iniciações de novos camanás. Se há alguém para entrar ou para iniciar-se, tendo ficado até este momento em um local longe do camucite, com o respectivo padrinho, agora deve aproximar-se. O catalo se apresenta humildemente vestido: calças brancas e camisa da mesma cor sem goma e descalço. Logo que penetra no círculo, passa três vezes por baixo da perna do enbanda. É a tríplice viagem, símbolo da fé, da humildade e da obediência a seu novo Pai como dali por diante chamará o enbanda. Os camanás entretanto cantam um hino em ação de graças pela aquisição do novo irmão. Estando depois o iniciado de pé, diante do enbanda, este recebe a enba e com ela fricciona os pulsos, a testa e o occiput do caialo; dá-lhe a raiz para que mastigue e engula o suco, faz-lo beber um cálice de vinho e o conduz ao lugar que dali por diante tem na engira. Distribuída a enba aos demais camanás e tendo todos provado a raiz e bebido o vinho, segue-se a cerimônia da fé. O enbanda entoa o seu nimbu, seguem-se as palmas, etc. Toma então uma vela acesa, benze-se e começa a passá-la por entre as pernas, por baixo dos braços, pelas costas de cada indivíduo. Se apagar a vela diante de

qualquer camaná, grita logo o enbanda [...] e começa então aquele pobre camaná a ser castigado com duas, três, quatro pancadas nas mãos, com o quibandan (palmatória), até que a vela não se apague mais. Estes castigos são frequentes e o enbanda manda aplicá-los sempre que julga conveniente, para o aperfeiçoamento dos camanás. (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 283).

Outro ponto de destaque na descrição do rito das cabulas é a tomada do santé, que permite a possessão dos adeptos. É provável que este santé seja um elemento sincrético oriundo das santidades e que, nos dias de hoje, encontre uma certa equivalência na Jurema<sup>42</sup> presente nas encantarias e nas umbandas.

Verificada a fé de todos os irmãos, segue-se a tomada do santé, ponto principal de todas as reuniões. Todos dobram um lenço branco em forma de fita e com ele cingem a testa, amarrando-a na nuca. Diminuem a luz da fogueira e queimam incenso ou resina, que perfuma o ambiente. Entoam o hino apropriado e ao compasso das palmas o enbanda dança, esforçando-se com grandes gestos e trejeitos para que o espírito se apodere de todos. Quase sempre há em cada mesa mais de um enbanda e o esforço do enbanda-chefe é no sentido de dar o santé aos enbandas inferiores, para que sejam dali afastados. De espaço a espaço todos atiram enba para o ar, a fim de que se afastem os maus espíritos e fiquem cegos os profanos, não devassando assim seus sagrados mistérios. De repente um deles, geralmente enbanda, verga o corpo, pende a cabeça e rola pelo chão em contorções. A fisionomia torna-se contraída, todo o corpo como que petrificado e sons estertorosos lhe escapam do peito. É o santé que dele se apoderou. Às vezes um simples camaná merece ter o santé. Nesse período fala e discorre, sem ter aprendido, sobre as coisas cabulares, como o mais perfeito e sabido dos enbandas. Os que são sujeitos a ter santé constituem uma espécie de médiuns do espiritismo e quase sempre terminam enbandas. De tudo o que nos disseram a respeito desta perigosa associação, pondo de parte os charlatanismos e miseráveis explorações, concluímos, como dissemos a princípio, que o fim imaginado pelos seus adeptos é a aquisição de um espírito que imediatamente os guie e proteja em suas necessidades. Todos trabalham e se esforçam para ter o santé, sujeitando-se para isso a diversas abstinências e ridículas penitências. Uma vez tomado o santé, trata de obter o seu espírito familiar protetor, mediante certa cerimônia. Entra no mato com uma vela apagada e volta com ela acesa, não tendo levado meio algum para acendê-la, e traz então o nome do seu protetor. (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 286).

---

<sup>42</sup> Sobre o emprego da bebida ritualística, consultar: MOTA, Clarice Novaes da. "**Jurema e identidade**: um ensaio sobre a diáspora de uma planta" In: LABATE, Beatriz C. & GOULART, S. L., O uso ritual das plantas de poder. Campinas, Mercado das Letras, 2005; CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **As plantas medicinais e o sagrado**: a etnobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil. 1. ed. São Paulo: Ícone, 2014.

<sup>42</sup> Para saber mais sobre este assunto ver: CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **As plantas medicinais e o sagrado**: a etnobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil. 1. ed. São Paulo: Ícone, 2014; LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (org.). **O uso ritual das plantas de poder**. São Paulo: Mercado das Letras, 2005. p. 219-239; LIMA Oswaldo Gonçalves de. Nigerina, novo alcaloide isolado da "Jurema preta" (*Mimosa hostilis*). **Anais da Sociedade de Biologia de Pernambuco**, Recife, v. 5, n. 1, p. 24, 1944; MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses P. **As muitas faces da Jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Bagaço, 2002.

Até o nome pelo qual as entidades se manifestam nos embandas (médiuns), após todas o santé (Jurema), é o mesmo nas encantarias e umbandas de hoje: “Há diversos nomes desses espíritos protetores, como sejam: tátá guerreiro, tátá flor de carunga, tátá rompe-serra, tátá rompe-ponte, etc.” (RODRIGUES, 2010, p. 286).

D. João Correia Nery conclui a carta demonstrando sua intolerância com os processos sincréticos religiosos brasileiros, que deveriam ser combatidos, pois, em sua concepção, são heréticos.

Como se vê, são eloquentes vestígios de uma religião ‘atrasada e africana’ que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso ‘perigosa amálgama’, que só serve para ‘ofender a Deus’ e ‘perverter a alma’. (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 2010, p. 286).

Apresenta-se, a seguir, as macumbas e seus processos sincréticos com as umbandas.

#### **2.3.4 Macumbas<sup>43</sup>**

Termo polissêmico controverso de origem bantú, do kimbundu, usado para designar uma planta em Angola, de cuja madeira se confeccionava um instrumento musical a partir do qual se realizavam cantos, danças e rituais (MARCONDES, 1977). O autor esclarece que este instrumento é um idiofone, percutido indiretamente, onde o bastão é raspado com uma pequena baqueta, um instrumento folclórico de origem africana, “[...] de princípio idêntico ao reco-reco” (MARCONDES, 1977, p. 438).

A primeira aparição do termo ‘macumba’ que se tem notícia é de 1748, quando da coroação de um rei negro no Rio de Janeiro: no “[...] rolar surdo das caixas de guerra, o som de rapa das macumbas em grande número, em seu livro Festas e tradições populares (p. 370)”. (MORAIS FILHO, 1979 *apud* ANDRADE, 1982, p. 296).

Marcondes (1977) diz ainda que, no Brasil, é comum que dança e instrumento acompanhador tenham o mesmo nome. Dessa forma, “[...] é possível que no culto

---

<sup>43</sup> Macumba é a designação genérica dos cultos sincréticos afro-brasileiros derivados da cabula banto, influenciado pelo candomblé jeje-nagô e com elementos ameríndios e católicos (CACCIATORE, 1977).

religioso homônimo se tenha utilizado do instrumento, daí nascendo seu nome" (MARCONDES, 1977, p. 438).

Durante o século XX o termo herdou carga semântica racial pejorativa no senso comum brasileiro, designando as práticas religiosas de origem africana em geral, como esclarece Câmara Cascudo ao afirmar que, na acepção popular do vocábulo, o termo macumba é mais ligado ao emprego do ebó, feitiço, coisa-feita, muamba, mais reunião de bruxaria que ato religioso como o candomblé (CASCUDO, 1980). Para Cacciatore (1977) macumba é a designação genérica dos cultos sincréticos afro-brasileiros derivados da cabula banto, influenciado pelo candomblé jeje-nagô e com elementos ameríndios e católicos.

Quanto à origem da macumba, enquanto culto religioso organizado no Brasil, esta é incerta. Valdeli Carvalho da Costa defende que a cabula, a partir de processos sincréticos teria gerado a macumba e, esta, a umbanda.

Da Cabula, descrita por Dr. Nery em 1901, provavelmente provém a Macumba carioca, que por seu turno originou os atuais cultos da Quimbanda e Umbanda. No início deste século ainda não era conhecido com o nome de Macumba. João do Rio em "As Religiões do Rio" (1904) não a elenca entre as expressões de culto dos Negros cariocas. A primeira referência a ela encontramos em Luciano Gallet, em seu ensaio sobre "O Negro na Música Brasileira", onde informa que "a sessão de feitiçaria [dos Cambindas] chama-se macumba". Arthur Ramos, em 1934, quando publica "O Negro Brasileiro", já encontra o termo consagrado e o usa como designação do culto bantu dos Negros do Rio de Janeiro. (COSTA, 1983, p. 92-93).

No mesmo sentido de Costa (1983), Ortiz (1991) sustenta a formação sincrética da macumba destacando, além da cabula, elementos do candomblé geje-nagô:

O Culto da Cabula associado às práticas geje-nagô, deu origem à Macumba carioca, tal como ela foi descrita por Artur Ramos de Araújo Pereira por volta de 1930 [...] Na Macumba carioca, o *embanda* ou *umbanda* de cabula torna-se o sacerdote do culto, o cambone seu adjunto, a engira ou gira indicam agora o local onde dançam os fiéis, ou melhor, giram para receber os espíritos. (ORTIZ, 1991, p. 37).

Já na década de 1930, Arthur Ramos, ao identificar o culto da macumba, associou-a à umbanda, comprovando não só que a umbanda já existia naquela época como também sua ligação com a macumba, a partir da qual teria surgido.

Nas macumbas cariocas, a liturgia de procedência bantu, aproxima-se desta descrição. O grão-sacerdote Embanda ou Umbanda é o evocador dos espíritos e dirige as cerimônias. É assistido também por um auxiliar, o

Cambone ou Cambonde. O Chefe da Macumba ou Umbanda é chamado também “pai de terreiro” por influência nagô. Mas o ritual é de uma extrema simplicidade, em paralelo com a complexidade da liturgia gege-nago. Os “terreiros” também são toscos e simples [...]. (RAMOS, 1940, p. 121-122).

O que caracteriza, porém, a macumba de influencia bantu, não é o santo protetor, mas um espírito familiar que, desde tempos imemoriais, surge invariavelmente, encarnando-se no Umbanda. Como já vimos é o que acontece entre os povos bantus, com o seu culto dos antepassados e deuses lares. (RAMOS, 1940, p. 124).

Prandi (1991), por sua vez, contrariando Costa (1983) e Ortiz (1991), não vincula as macumbas às cabulas, entendendo ser incerta a sua origem. Ele ainda defende uma acepção ampla da macumba, ao afirmar que:

Macumba [...] deve bem ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul. Difícil sabermos o que foi e como se originou essa antiga macumba carioca, na qual Bastide, precedido e seguido por outros, enxergava formas degradadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural) das antigas religiões negras (Bastide, 1975, v. 2, cap. V). Macumba que teria sido religião de pobres e marginalizados, explica Bastide, em oposição aos cultos similares baianos, onde se enxergou uma tradição originalmente africana, como se ali também não fosse praticada por adeptos menos pobres e marginalizados do que os do Rio, como mostra a história dos negros e das classes sociais no Brasil. Macumba que, de qualquer modo, nos levará ao surgimento da umbanda como religião independente no primeiro quartel deste século, mas que poderia ter sido perfeitamente denominada candomblé, desde que se deixasse de lado os modelos dos candomblés nagôs da Bahia que monopolizaram a atenção dos pesquisadores desde 1890. De todo modo, macumba é termo corrente usado em São Paulo, no Rio, no Nordeste, quando se faz referência às religiões de orixás. E é uma autodesignação que já perdeu o sentido pejorativo, como pejorativo foi, na Bahia, o termo candomblé. (PRANDI, 1991, p. 45).

Prandi, Costa e Ortiz concordam que a macumba é uma experiência religiosa urbana de origem banta, praticada principalmente no Rio de Janeiro do século XIX, e que contribuiu com a formação da umbanda. Isto se evidencia pela preservação dos ritos de possessão, do culto às entidades e das sessões de consulta.

São estas as expressões sincréticas abordadas sucintamente. Indispensável dizer que os candomblés, em especial o de tradição Congo-Angola, precisariam constar igualmente neste rol, haja vista que participou igualmente da constituição das umbandas brasileiras. Todavia, dada a complexidade do tema e a escassez de tempo, não foi possível abarcá-lo nesta pesquisa, o que será desenvolvido na pesquisa de doutorado.

Neste capítulo foram apresentadas as experiências religiosas sincréticas surgidas no Brasil colonial e imperial, a partir das matrizes formadoras das religiões afro-brasileiras, que influenciaram o surgimento das umbandas brasileiras. No próximo capítulo busca-se demonstrar como o racismo religioso se estruturou em toda a história brasileira.

### 3 RACISMO SOCIOPOLÍTICO

No início deste capítulo busca-se identificar o perfil criminoso traçado pelo Estado com base no racismo religioso que lhe estrutura: o dos negros feiticeiros. Vê-se alguns dos mais notórios ‘criminosos’ perseguidos pela Coroa Portuguesa e pelo Santo Ofício, tais ‘criminosos’ são considerados precursores dos médiuns das umbandas brasileiras.

#### 3.1 FEITICEIROS

Historicamente a colonialidade adjetiva pejorativamente de ‘feiticeiro’ qualquer adepto de expressões religiosas diversas da sua, católica, majoritária, que buscava a absoluta hegemonia. As experiências religiosas dos indígenas brasileiros, desde os primeiros contatos, foram assim rotuladas, como se vê no chefe da primeira missão jesuíta portuguesa no Brasil, o padre Manuel da Nóbrega (SOUZA, 1993), bem como todas as dos africanos que para o Brasil foram trazidos.

A perseguição aos feiticeiros foi uma constante e, no século XIX, com a vinda da família real portuguesa e a autorização da criação das primeiras faculdades de medicina no País – a partir de 1808, começando por Salvador e, depois, no Rio de Janeiro –, ganhou novos contornos. A partir das faculdades de medicina teve início o poderoso *lobbie* da classe médica no País, que, pressionava o governo para acabar com a ‘desleal’ concorrência dos curandeiros, mateiros, erveiros, benzedeiros, rezadeiras, calundzeiros, macumbeiros, enfim, feiticeiros charlatães negros que disputavam o seu precioso mercado. Este *lobbie*, somado ao racismo religioso existente, resultaram no acirramento das perseguições aos sacerdotes das religiões afro-brasileiras.

Que se poderia esperar, num país de ignorantes e fanáticos, como o nosso, cheio de doentes e vazio de médicos? Que florescessem, como floresceram, os curandeiros, os feiticeiros e os charlatões. Ao bando numeroso pertenciam os caboclos, que empregavam a vaga medicina dos pajés, os negros, com os seus amuletos e as suas ervas africanas, ao mesmo tempo babalaôs de exígua astrologia e ovelhas do cristianismo, devotos de Ogum e de São Benedito, os ciganos, os bruxos brancos do Reino e os inspirados, que empregavam a cura sugestiva, já por D. João IV oficialmente reconhecida, como se vê pela pensão por ele mandada dar ao soldado Antônio Rodrigues, pensão de 40\$000 por ano pelas curas que tem feito com palavras. (EDMUNDO, 2000, p. 411).

Imagine-se que durante o reinado de D. João III, certo curandeiro foi reconhecido e autorizado a praticar pelo monarca! Essa é pelo menos a convicção de António Tomás Pires (1850-1913) que, aliás, acrescenta terem sido expedidos alvarás no reinado de D. João IV que ainda reconheciam o poder de curar com palavras, referindo a propósito que no dia 13 de Outubro de 1654, foi passado documento ao soldado António Rodrigues, verificando-se que recebia 40\$000 réis por ano pelas curas que havia feito e pela assistência que dava ao Exército. (PIRES, 1928 *apud* SILVA, 2015, s/n).

O poder de curar com palavras foi reconhecido oficialmente por um alvará de D. João IV, de 13 de outubro de 1654, no qual concede ao soldado Antonio Rodrigues 40 mil réis por ano pelas curas que tem feito com palavras, e para assistir ao exército para se poderem valer dele. (BRAGA, 1885, p. 117).

O racismo religioso e a disputa de mercado dos médicos com os feiticeiros resultaram na investida da ciência sobre o universo religioso umbandista, deslegitimando-o e opondo-se à sua tão sonhada integração social, por meio da associação do transe anímico-mediúnico dos adeptos umbandistas a psicopatologias várias. A possessão por caboclos, pretos-velhos, crianças, enfim, evidenciaram graves quadros de histeria, demandando pronta resposta médica. Assim, o médico se sobrepõe ao feiticeiro, o branco ao negro, o europeu ao africano, o cientista ao religioso.

Os casos de doenças mentais provocadas pelo espiritismo vêm aumentando consideravelmente nos últimos tempos; é raro o dia em que não me é dado observar pelo menos um, no Instituto de Neuropatologia em que funciona a clínica da Faculdade de Medicina. A sífilis, o alcoolismo e o espiritismo são fatores que concorrem em 90% dos casos de alienação mental. (ROXO, 1918 *apud* ORTIZ, 1991, p. 197).

Entre os males sociais que se apontam em nosso país como grandes fatores de loucura, está o espiritismo grosseiro que se desenvolve num terreno adubado pela ignorância e pelas superstições – em meio profundamente tarado... O espiritismo não é somente um mal que se alastra nas camadas inferiores – incapazes de controle e resistência – senão que se estende, alcançando as camadas superiores da sociedade. (SOUZA, 1928 *apud* ORTIZ, 1991, p. 198).

Apesar de o advento do caboclo das Sete Encruzilhadas, por meio do médium Zélio de Moraes, ser considerado o mito fundante do movimento religioso umbandista brasileiro, há diversos relatos de médiuns – tratados como feiticeiros, charlatães, índios e negros criminosos –, que o antecederam, tais como os citados por Silva (1987, p. 14):

Em 1934 tivemos contato com um médium de nome Olimpo de Melo [...] que praticava a linha de Santo de Umbanda há mais de 30 anos (portanto desde 1904, mais ou menos) e que trabalhava com o Caboclo dito como Ogum de Lei, com um Preto Velho de nome Pai Fabrício e com um Exu de nome Rompe-Mato. Em 1935 conhecemos também o velho Nicanor (com 61 anos de idade) num subúrbio da Linha Auxiliar, dominado Costa Barros, que sempre afirmava, orgulhosamente, que desde os 16 anos já recebia o Caboclo Cobra Coral e o Pai Jacob [...], portanto, desde o ano de 1890, segundo suas afirmativas. (SILVA, 1987, p. 14).

As próprias filhas de Zélio de Moraes, em entrevista a Francisco Rivas Neto, declararam que seu pai, ainda jovem, antes da manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas, em 1908, encontrando-se enfermo, recorreu a uma rezadeira, dona Cândida, que realizava atendimentos espirituais com uma entidade que se identificava como Tio Antônio, e que elas (as filhas de Zélio) achavam que já era uma manifestação da umbanda (ENTREVISTA, 1991).

O famoso jornalista e cronista carioca do começo do século XX, João do Rio, ao descrever o fascínio que estes curandeiros exerciam na sociedade, esclarece:

Há feitiços de todos os matizes, feitiços lúgrubos, poéticos, risonhos, sinistros. O feiticeiro joga com o amor, a vida, o dinheiro e a morte, como malabaristas dos circos com objetos de pesos diversos. Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romance, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas. Eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas. (RIO, 2012, p. 56).

Entre os mais conhecidos feiticeiros do Brasil Império – que foram os precursores das umbandas, pois, apesar de não haver registro que identifique suas práticas como umbandistas, ainda assim, os ritos e entidades guardam estreita relação com as umbandas –, tem-se: José Sebastião da Rosa (Juca Rosa), José Cabinda (Pai Gavião), Francisca de Paula de Jesus (Beata Nhá Chica), Pai João Camargo de Sorocaba (Nhô João), Faustino Júnior ('Homem do dedo'), Bento José da Veiga (Bento 'milagroso').

No Rio de Janeiro, capital do império do Brasil, em 5 de julho de 1871<sup>44</sup>, o Tribunal do Júri da Corte recebeu denúncia contra José Sebastião da Rosa, o 'nefando feiticeiro' Juca Rosa, acusado da prática dos crimes de estelionato e lenicídio por “[...] fazer coisas através de feitiçaria [como] curar feridas e moléstias e trazer de volta

---

<sup>44</sup> Arquivo Nacional, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871.

amantes” (COUCEIRO, 2008, p. 6)<sup>45</sup>. Narra a denúncia que ele era “[...] feiticeiro capaz de tudo fazer [e, que quando a moça lhe agradava] – preferia as brancas e pardas, desprezando em geral suas parceiras pretas” – era inserida em um ritual de iniciação para se tornar parte de sua ‘seita’” (COUCEIRO, 2008, p. 6). Neste ritual, Juca Rosa tornava-se senhor da alma da moça, “[...] servindo com satisfação de sua brutal sensualidade” (COUCEIRO, 2008, p. 6)<sup>46</sup>. Assim, o ‘Feiticeiro Juca Rosa’ recrutava as moças a quem passava a chamar de ‘filhas’ (SAMPAIO, 2000; COUCEIRO, 2008, p. 6).

Rivas Neto (2012, p. 49) defende que “[...] desde o século XIX tínhamos uma construção coletiva manifestada em Juca Rosa, no Rio de Janeiro, que já citava as ‘entidades espirituais’ Tio Zuza e Pai Quilombo” – nomes de guerra de entidades da Umbanda que se apresentam como pretos-velhos.

Em Baependi (MG) teve-se Nhá Chica e, em Sorocaba (SP), seu filho Nhô João. Sobre eles Florestan Fernandes comenta:

João de Camargo nasceu em Sarupuí, bairro de Cocais, onde foi cativo dos Camargo de Barros. Em julho de 1858 foi batizado, tendo como madrinha Nossa Senhora das Dores. Sua mãe era uma negra cativa, um pouco desvairada, chamada Francisca, mais conhecida como “Nhá Chica” e “Tia Chica”, que também fazia algumas práticas de curandeirismo (informações obtidas de dona Eugênia Maria de Barros, descendente dos Camargo de Barros, que vive em uma casa perto da igreja, mandada construir por seu primo João de Camargo). Por intermédio de sua “sinhá”, dona Ana Tereza de Camargo, católica praticante e muito devota, foi João iniciado no catolicismo. Trabalhou nos serviços da casa e depois na lavoura, como cativo, tendo com certeza recebido influências de sua mãe e doutros escravos, nesta época. Depois da libertação, até 1893, quando fez parte do batalhão de voluntários paulistas, que formou ao lado do governo, em Itararé, trabalhou como doméstico em várias famílias. Casou-se, nesta época, com uma mulher branca do Pilar, e continuou na mesma vida até 1905. Nesta data passou a trabalhar numa olaria. De onde passou em 1906, já “profetizado”, como diz o povo, construir a pequena capela em frente à estrada d’água vermelha. Daí em dia, dedicou-se exclusivamente à sua “missão”. Todavia, em contraste com a versão, que circula entre os crentes, soube o seguinte, o Nhô Dito: “João de Camargo curava antes de ser “profetizado”, desde muito, mas só aqui e ali”. Isso confirma a hipótese da influência da mãe e de sua mãe e de algum companheiro negro, cativo como ele ponto. (FERNANDES, 1972, p. 218).

---

<sup>45</sup> Arquivo Nacional, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, folhas diversas.

<sup>46</sup> Arquivo Nacional, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, p. 63v.

Ainda em São Paulo, em Itu e cercanias, por volta de 1854, ganhou fama o médium curador José Cabinda, que incorporava o espírito de um escravo e se apresentava como Pai Gavião. Ele dirigiria uma ‘escola de feitiçaria’, que seria chamada pelos escravos de ‘Coroa da Salvação’, na qual se ensinaria a cura por meio de “[...] misturas de plantas e ervas com aguardente, compradas de outros feiticeiros” (COUCEIRO, 2008, p. 3).

Em Pernambuco os dois maiores ‘criminosos feiticeiros’ foram Faustino Júnior (‘Homem do dedo’) e Bento José da Veiga (Bento ‘milagroso’). Faustino Júnior, o ‘Homem do dedo’, ao chegar à cidade, em 1904, segundo Octávio de Freitas, “[...] fizera-se anunciar pelos jornais como tendo o alto poder de curar todas as doenças pela simples aposição de um dos seus dedos sobre os pontos afetados pela doença, por mais grave que ela se apresentasse” (FREITAS, 1943, p. 171 *apud* COUCEIRO, 2009, p. 5).

Mário Sette fala do clima de agitação que se estabeleceu na cidade por conta das curas milagrosas que o ‘Homem do dedo’ prometia:

A notícia das curas maravilhosas começou a se espalhar [...]. Um parálítico dera uma carreira, um cego enfiara uma agulha, um mudo cantara uma modinha, e um doido dera para mestre de meninos. Bastara para isso o contato das mãos do professor [...]. A romaria para o Derby era incessante. Amanheciam enfermos lá, e outros dormiam ao relento. Na hora das consultas o atropelo assumia proporções de lutas [...]. Os bondes da Carril e as maxambombas de Caxangá levavam passageiros pendurados, fazendo acrobacia e arriscados a ficar debaixo das rodas. (SETTE, 1981, p. 136-137).

Octávio de Freitas atribui o sucesso de algumas curas realizadas a um fenômeno que ele classifica de ‘sugestão coletiva’, fazendo com que “[...] o falso Messias enchesse suas arcas com os cobres dos desenganados da medicina oficial” (FREITAS, 1943, p. 172). Ele afirma que a euforia dos enfermos em torno do ‘Homem do dedo’ foi diminuindo a partir das notícias sobre os primeiros fracassos nas curas, fazendo com que ele abandonasse a cidade.

Em 1912 foi a vez de Bento José da Veiga, conhecido como ‘Bento, o milagreiro’. Segundo Lemos Filho (1960), Bento usava, para suas curas, apenas a água do rio Beberibe, que receitava em colheres de sopa. Dizendo ter recebido o

poder da cura do caboclo ‘Canguruçu’<sup>47</sup>, do Alto Amazonas, Bento era procurado por cegos, aleijados, tuberculosos e até mutilados, que enchiam a maxambomba para Beberibe. Lemos Filho (1960, p. 40 *apud* COUCEIRO, 2006, p. 21), destaca que enquanto a fama de Bento crescia, “[...] o Hospital Dom Pedro II ficava às moscas e o apurado das farmácias caía muito”. Farmacêuticos e boticários da época reclamavam: “Enquanto a nossa botica vai perdendo o seu aprumo a água ‘benta’ da bica aumenta muito o consumo” (LEMOS FILHO, 1960, p. 40 *apud* COUCEIRO, 2006, p. 22).

O registro histórico destes médiuns revoluciona a ideia de surgimento das umbandas brasileiras no Rio de Janeiro do século XX, deixando explícito que elas teriam surgido no século XIX em parte diferentes do País. Além disso, há outra fonte, além de Antônio Eliezer Leal de Souza (conhecido por Leal de Souza), afirmando que antes da manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas, pelo médium Zélio de Moraes, já havia outra entidade trabalhando na ‘linha de umbanda’, o caboclo Curuguçu, Curugussu ou Canguruçu.

Na próxima subseção registra-se como o ordenamento jurídico reproduziu o racismo religioso, legitimando a perseguição estatal aos adeptos das religiões afro-brasileiras.

### 3.2 TERRORISMO INSTITUCIONAL

A constituição das religiões afro-brasileiras é resultado de um contínuo processo sincrético da religiosidade indígena e africana com o catolicismo português marcado pelas superstições e magias da idade média.

Todas estas superstições se acham minuciosamente referidas nas Ordenações afonsinas e manuelinas, nas Constituições dos bispados, e nos inumeros processos de feiticeira da Inquisição portugueza, do seculo XV ao seculo XVIII. (BRAGA, 1885, p. 112).

A intolerância religiosa partia do Estado, encontrando supedâneo na legislação, mediante enquadramento das práticas religiosas afro-brasileiras como crime de charlatanismo ou, na ausência deste tipo penal incriminatório específico, como

---

<sup>47</sup> Notável semelhança com o termo ‘Curugussu ou Curuguçu’, que seria o nome da entidade que antecedeu o caboclo das Sete Encruzilhadas, segundo Souza (1925), considerado por muitos o primeiro escrito umbandista.

estelionato. Em suma: religiosidade afro-brasileira era caso de polícia. É o que se verificou ao longo do processo histórico da legislação penal aplicada no Brasil, conforme se expõe a seguir.

### 3.2.1 Criminalização colonial

Quando os portugueses chegaram ao Brasil seu imperador era D. Manuel I<sup>48</sup>. Contudo, vigiam as Ordenações Afonsinas, elaboradas quatro séculos antes, durante o reinado de D. Afonso I<sup>49</sup>, e reformadas e compiladas por ordem de D. João I<sup>50</sup>, as quais foram imediatamente aplicadas no território brasileiro conquistado. Em 1521 D. Manuel I impôs as Ordenações Manuelinas (PORTUGAL, 1446, 1513).

Theophilo Braga, em ‘O povo portuguez nos seus costumes, crenças e tradições’, uma das mais ricas obras acerca do catolicismo popular português da época do ‘descobrimento’, esclarece que:

A Ordenação manuelina mandada organizar em 1512, é anterior a todas as Constituições dos nossos bispados nas quaes se reproduziu este titulo. As Ordenações affonsinas, codificando um alvará de D João I não têm a minuciosidade descriptiva das manuelinas, que são um inventario onde se reflecte a crise social da expulsão dos Judeus, das pestes periodicas, dos terremotos que tanto hallucinaram no periodo das descobertas a imaginação portugueza. A Ordenação de 1512 preenche todo o intervallo que vae até ao anno de 1534, data das Constituições de Evora, onde se copia palavra por palavra o titulo do codigo, mudando a pena de morte em excomunhão maior, ficando o delinquente preso e com caroça na cabeça à porta da egreja. (BRAGA, 1885, p. 117).

Theophilo Braga empreendeu enciclopédica descrição das superstições portuguesas nas quais é possível identificar a relação entre o feiticeiro criminoso, o negro e sua religiosidade. Raça, sexo e religião negros: a face do mal. Veja a descrição dos cultos orgiásticos do *shabath* negro:

---

<sup>48</sup> Dom Manuel I (Alcochete, 31 de maio de 1469 - Lisboa, 13 de dezembro de 1521), apelidado de ‘O Venturoso’, foi o Rei de Portugal e Algarves de 1495 até a sua morte. Disponível em: < [https://pt.wikipedia.org/wiki/Manuel\\_I\\_de\\_Portugal](https://pt.wikipedia.org/wiki/Manuel_I_de_Portugal)>, acesso em: 16/04/22.

<sup>49</sup> Afonso Henriques (1106, 1109 ou 1111 - 6 de dezembro de 1185), também chamado de Afonso I, e cognominado de ‘O Conquistador’, foi o primeiro Rei de Portugal. Disponível em: < [https://pt.wikipedia.org/wiki/Afonso\\_Henriques](https://pt.wikipedia.org/wiki/Afonso_Henriques)>, acesso em: 16/04/22.

<sup>50</sup> João I de Portugal (Lisboa, 11 de abril de 1357 - Lisboa, 13 de agosto de 1433), conhecido como o Mestre de Avis e apelidado de ‘o de boa memória’, foi o rei de Portugal e dos Algarves de 1385 até sua morte, sendo o primeiro monarca português da Casa de Avis e o décimo rei de Portugal. Disponível em: < [https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o\\_I\\_de\\_Portugal](https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o_I_de_Portugal)>, acesso em: 16/04/22.

Este conciliabulo tinha na Biscaia o nome de *akke larria*, e em Portugal o de *senzala*. Em uma nota da sua versão das Fabulas de Lafontaine, diz Filinto Elysio: “Eu ouvi algumas velhas chamar *senzala* ao conciliabulo e sitio em que (segundo a crença do vulgo,) se ajuntam na noite de sabbado as bruxas e feiticeiros, e onde aprendem os arcanos mais profundos da bruxaria; dos quaes é ali lente de borla preta o Cão Tinhoso, a quem elas adoram, e a quem em signal de adoração beijam (segundo a narração das velhas) o trazeiro. E perguntando-lhe eu porque rasão lhe chamavam *senzala*, me responderam que pela muita parecença que tinham ellas negras e os demonios tambem negros, com as casas dos pretos, que no Brasil se chamavam *Senzalas*. BRAGA, 1885, p. 129).

Resta claro que a personificação das forças do mal, o diabo, tem raça, cor e religião, e deve ser combatido com todo o rigor da lei.

Em 1603 D. Filipe I<sup>51</sup> impôs as Ordenações Filipinas. Cumpre ressaltar que, ao ser restaurada a monarquia portuguesa, as Ordenações Filipinas foram revalidadas pela Lei de 29 de janeiro de 1643, de D. João IV<sup>52</sup>. Estas permaneceram em vigência em Portugal até 1867 e, no Brasil, mesmo após sua ‘independência’, em 1822, por ato de D. Pedro I, conforme se verá mais à frente.

Assim, o Direito Penal que vigorou no Brasil, desde o seu descobrimento até mesmo depois de sua ‘independência’, tinha, pois, por fonte, o Livro V das Ordenações do Reino. A esse respeito, Pereira (1932 *apud* JÚNIOR, 2009) esclarece:

Espelho, onde se refletia, com inteira fidelidade, a dureza das codificações contemporâneas, era um misto de despotismo e de beatice, uma legislação híbrida e feroz, inspirada em falsas idéias religiosas e políticas, que invadindo as fronteiras da jurisdição divina, confundia o crime com o pecado, e absorvia o indivíduo no estado fazendo dele um instrumento. Na previsão de conter os maus pelo terror, a lei não media a pena pela gravidade da culpa; na graduação do castigo obedecia, só, ao critério da utilidade. Assim, a pena capital era aplicada com mão larga; abundavam as penas infamantes, como açoite, a marca de fogo, as galés, e com a mesma severidade com que se punia a heresia, a blasfêmia, a apostasia e a feitiçaria, eram castigados os que, sem licença de El-Rei e dos Prelados, benziam cães e bichos, e os que penetravam nos mosteiros para tirar freiras e pernoitar com elas. A pena de morte natural era agravada pelo modo cruel de sua infligção; certos criminosos, como os bígamos os incestuosos os adúlteros, os moedeiros falsos eram queimados vivos e feitos em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura se pudesse haver memória. Com a volúpia pelo sangue, negação completa de senso moral, dessa lei que, na frase de Cícero, é *in omnibus diffusa, naturae, congruens, constans*, eram supliciados os réus de lesa-magestade, crime tão

<sup>51</sup> Filipe II (em castelhano: Felipe II; 21 de maio de 1527 - 13 de setembro de 1598) foi rei de Espanha (1556-1598), rei de Portugal (1581-1598, como Filipe I, em português: Filipe I), Rei de Nápoles e Sicília (ambos de 1554) e *jure uxoris* rei da Inglaterra e Irlanda (durante seu casamento com a rainha Maria I de 1554 a 1558). Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Filipe\\_II\\_de\\_Espanha](https://pt.wikipedia.org/wiki/Filipe_II_de_Espanha)>, acesso em: 16/04/22.

<sup>52</sup> João IV (Vila Viçosa, 19 de março de 1604 - Lisboa, 6 de novembro de 1656), apelidado de João, o Restaurador, foi o Rei de Portugal e Algarves de 1640 até à sua morte, e Duque de Bragança entre 1630 e 1645. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o\\_IV\\_de\\_Portugal](https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o_IV_de_Portugal)>, acesso em: 16/04/22.

grave e abominável, e os antigos sabedores tanto o estanharam, que o compararam à lepra, porque, assim como esta enfermidade enche o corpo, sem nunca mais se poder curar, assim o erro da traição condena o que a comete, e impece e infama os que da sua linha descendem, posto que não tenham culpa. A este acervo de monstruosidade outras se cumulavam; a aberrância da pena, o confisco de bens a transmissibilidade da infâmia do crime. (PEREIRA, 1932 *apud* JÚNIOR, 2009, p. 3).

O catolicismo romano era a religião oficial do Império Português e a prática de qualquer outra forma de culto era interpretada como feitiçaria e punida com morte, conforme expressamente consta do Livro V das Ordenações Filipinas.

### TITULO III.

Dos feitiçeiros (1).

Stabelecemos, que toda pessoa, de qualquer qualidade e condição que seja, que de Lugar Sagrado, ou não Sagrado, tomar pedra de Ara (2), ou Corporaes (3), ou parle de cada uma destas cousas, ou qualquer outra cousa Sagrada, para fazer com ella alguma feitiçaria (4), morra morte natural (5).

1. E isso mesmo (6), qualquer pessoa, que em circulo ou fóra d'elle, ou em encruzilhada invocar spiritos diabolicos (7), ou der a alguma pessoa a comer ou a beber qualquer cousa para querer bem, ou mal a outrem, ou outrem a elle, morra por isso morte natural (8). [...]

2. Outrosi não seja alguma pessoa ousada que para adivinhar lance sortes, nem varas para achar tesouro (9), nem veja em agoa (1), crystal (2), spelho (3), spada, ou em outra qualquer couza luzente, nem em spadoa de carneiro, nem faça para adivinhar figuras, ou imagens algumas de metal, nem de qualquer outra cousa, nem trabalhe de adivinhar em cabeça de homem morto (4), ou de qualquer alimária, nem traga consigo dente, nem baraço de enforcado, nem membro de homem morto, nem faça com cada huma das ditas cousas, nem com outra (posto que aqui não seja nomeada) specie alguma de feitiçaria, ou para adivinhar, ou para fazer dano a alguma pessoa, ou fazenda, nem faça cousa, per que huma pessoa queira bem, ou mal a outra, nem para legar homem (5), nem a mulher para não poderem haver ajuntamento carnal. E qualquer, que as ditas cousas, ou cada huma delas fizer, seja publicamente açoutado com baraço e pregão pela Villa ou lugar, onde tal crime acontecer, e mais seja degradado para sempre para o Brazil, e pagará trêm mil reis para quem o accusar. (PORTUGAL, 1595, p. 1150-1151).

Avançaremos agora no tempo para depois da chegada da família real portuguesa ao Brasil com a corte em 1808 que deflagaria entre 1821 e 1825 o movimento separatista que elevaria o Brasil de colônia portuguesa a um império.

Buscaremos compreender como o racismo religioso se adaptou à proclamação da independência do Brasil em 1822, e como a nova ordem política e jurídica manteve a legitimação da perseguição às religiões de matriz civilizatória africana baseada no ódio ao negro, o racismo religioso que transcendeu as várias formas de estado e de governo brasileiras adotadas ao longo da história.

### 3.2.2 Criminalização imperial

Mesmo com a vinda de D. João VI<sup>53</sup> ao Brasil e a elevação do país à condição de Reino Unido, a legislação em nada modificou, sendo que até mesmo D. Pedro I<sup>54</sup>, que havia baixado as bases da constituição Política da Monarquia, na data de 10 de março do ano de 1821, por meio do art. 1º da Lei de 20 de outubro de 1823, determinou que as Ordenações permanecessem em inteiro vigor na parte em que não tivessem sido revogadas, para por meio delas se regularem os negócios do interior do Império.

Em 1824, após dissolver a assembleia nacional constituinte, D. Pedro I outorgou a primeira Constituição brasileira, mantendo, no art. 5º, o regime escravocrata e o catolicismo romano como a religião oficial do ‘novo’ estado brasileiro.

Só em 16 de dezembro do ano de 1830 foi sancionado o Código Criminal do Império, a primeira legislação brasileira que, na prática, nada mudou quanto à perseguição aos adeptos das religiões afro-brasileiras, destacando-se, além da proibição religiosa presente no art. 276, os crimes relacionados à manutenção do regime escravocrata (arts. 113 a 115).

Verifica-se que o crime de feitiçaria não se encontrava previsto no Código Criminal do Império do Brasil de 1830. A saída do Estado era enquadrar os feiticeiros negros nos crimes de estelionato e lenicídio<sup>55</sup>. A maior fonte de pesquisa documental a esse respeito são os processos criminais da Corte de Apelação, localizado no Arquivo Nacional, nos quais se encontram as acusações contra Juca Rosa, João de Camargo e tantos outros.

---

<sup>53</sup> João VI (nome completo: João Maria José Francisco Xavier de Paula Luís António Domingos Rafael de Bragança; Lisboa, 13 de maio de 1767 - Lisboa, 10 de março de 1826), cognominado ‘O Clemente’, foi rei do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves de 1816 a 1822 (quando da independência do Brasil - que redundou na extinção do Reino Unido até então existente). De 1822 em diante foi rei de Portugal e Algarves até à sua morte, em 1826. Pelo Tratado do Rio de Janeiro de 1825, que reconhecia a independência do Brasil do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, também foi o imperador titular do Brasil, embora tenha sido o seu filho D. Pedro o imperador do Brasil de facto. Disponível em: < [https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o\\_VI\\_de\\_Portugal](https://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o_VI_de_Portugal)>, acesso em: 16/04/22.

<sup>54</sup> Pedro I do Brasil ou Pedro IV de Portugal (Queluz, 12 de outubro de 1798 - Queluz, 24 de setembro de 1834), apelidado de ‘o Libertador’ e ‘o Rei Soldado’, foi o primeiro Imperador do Brasil como Pedro I de 1822 até sua abdicação em 1831, e também Rei de Portugal e Algarves como Pedro IV entre março e maio de 1826. Era o quarto filho do rei João VI de Portugal e sua esposa a rainha Carlota Joaquina da Espanha, sendo assim um membro da Casa de Bragança. Pedro viveu seus primeiros anos de vida em Portugal até que tropas francesas invadiram o País em 1807, forçando a transferência da família real para o Brasil. Disponível em: < [https://pt.wikipedia.org/wiki/Pedro\\_I\\_do\\_Brasil](https://pt.wikipedia.org/wiki/Pedro_I_do_Brasil)>, acesso em: 16/04/22.

<sup>55</sup> Exploração de prostituição.

Destacam-se ainda: a Lei Feijó (Lei de 7 de novembro de 1831), mais conhecida como “lei para inglês ver”, e a Lei Eusébio de Queiroz (Lei nº 581, de 4 de setembro de 1850), ambas não acabaram com a escravidão como prometiam; Lei nº 1, de 14 de janeiro de 1837, impedia negros de ir à escola; Lei Agrária de 1850, impediu negros de possuir terras; Lei do Ventre Livre (Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871), não libertou criança negra alguma já que suas mães permaneciam escravizadas; Lei Saraiva (Decreto nº 3.029, de 9 de janeiro de 1881), proibiu o voto de analfabetos, ou seja, dos negros; Lei do Sexagenário ou Saraiva-Cotegipe (Lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885), não libertava negro algum já que nenhum deles conseguia sobreviver até os 60; e a Lei Áurea (Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888), que não libertou os negros já que a maioria dos escravizados já tinham conseguido sua liberdade por meio da fuga, da compra de alforria e dos movimentos abolicionistas. Além disso a lei “libertadora” não prevê nenhuma medida reparatória e de inclusão para a população negra. É, talvez, a lei mais curta da história.

Apesar de os negros terem sido ‘libertos’, suas práticas religiosas permaneceram criminalizadas, vez que o art. 276, do Código Criminal de 1830, vigorava normalmente, proibindo a vivência de suas religiões, assim como o crime de estelionato nos quais eram enquadrados.

A seguir aborda-se como o racismo religioso se apresentou curiosamente ainda mais violento no Brasil república, sobretudo na Era Vargas, como parte do projeto nacional higienista, mesmo tendo sido implantada a laicidade desde 1889 por força do Decreto nº 119-A.

### **3.2.3 Criminalização republicana**

Após o golpe de estado político-militar que proclamou a república em 15 de novembro de 1889, foi constituído um governo provisório presidido pelo marechal Manuel Deodoro da Fonseca, o qual, por meio do Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, promulgou o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, que liberava (e protegia) todas as formas de culto, menos as espiritualistas, as quais foram devidamente tipificadas no art. 157 e parágrafos, constituindo crime contra a saúde pública.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas: Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórmula preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade: Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. Si resultar a morte: Pena - de prisão cellular por seis a vinte e quatro annos. (BRASIL, 1890).

Yvonne Maggie destaca a criminalização do espiritismo (art. 157, *caput*), mediante sua inclusão no rol de crimes contra a saúde pública no Código Penal de 1890, tipificado junto com a condenação do exercício da medicina sem título acadêmico e do curandeirismo.

Após extensa pesquisa documental, compreendendo inquéritos e processos criminais instaurados no Rio de Janeiro, entre 1890 e 1940, concernentes ao espiritismo, Maggie (1992) evidencia a existência de um critério moral que os norteia: só eram condenados aqueles que se valiam do espiritismo para o mal alheio. Quem comprovasse o uso do espiritismo para o bem era absolvido.

Maggie sustenta que o aparelho repressor estatal nunca teria atuado contra a “[...] crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais” (MAGGIE, 1992, p. 22), mas a partir de sua lógica, ajudando a constituí-la, reformulá-la e disseminá-la. O julgamento final de mérito definia a identidade do *homo religiosus* integrantes destes espiritismos.

Neste contexto conflitivo jurídico e social foi empregada a expressão ‘baixo espiritismo’ enquanto recurso de hierarquização, diferenciação e julgamento dos bons e maus espiritismos.

Mas não é só isso. O código mandava prender também os que perambulavam pelas ruas, sem trabalho ou residência comprovada, bem como os que estivessem jogando ou portando objetos relativos à capoeira (arts. 399 e 402).

Importante destacar que o aparato repressivo estatal não se limitou a encarcerar em massa a população negra em unidades prisionais, mas, também, em unidades manicomiais a fim de sanear as cidades, consideradas sujas, recolhendo e encerrando em asilos os considerados como sobras humanas, ou seja, escravizados, mestiços, desempregados, prostitutas e maltrapilhos (MARINHO e MOTA, 2012).

A legislação só mudou em 1º de janeiro de 1942, quando entrou em vigor o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, de Getúlio Vargas, o qual revogou o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil de 1890 e instituiu o Código Penal de 1940, que vigora até hoje, com dois crimes nos quais é possível enquadrar as práticas e ritos das religiões afro-brasileiras: os artigos 283 (crime de charlatanismo) e 284 (crime de curandeirismo), criminalizando os saberes ancestrais de erveiros, mateiros, garrafeiros, parteiras, pajés, xamãs, benzedeadas e rezadeiras.

Ainda hoje os dispositivos legais incriminadores permanecem em plena vigência. Não podemos deixar de citar também a Lei do Boi (Lei nº 5.465, de 3 de julho de 1968), a primeira lei de cotas só que para brancos latifundiários.

É igualmente significativo que somente na Constituição de 1988 apareça pela primeira vez o reconhecimento das terras e povos quilombolas, mas, ainda assim, no ato das disposições constitucionais transitória ou que evidencia a insegurança jurídica destes povos.

A violência estatal também se manifestou por meio de grandes reformas urbanas higienistas, tais como a do Rio de Janeiro em 1904, que expulsou as populações negras para os morros e periferias.

Os órgãos policiais, em especial as polícias militares, foram historicamente encarregados da execução da política pública higienista de salvação da nação ao promover o genocídio da população negra.

Na próxima subseção observa-se como o racismo religioso estrutural atua promovendo a invisibilidade dos saberes ancestrais dos povos originários, negando-os ou deslegitimando-os, em um epistemicídio incessante desde o século XVI.

### 3.3 INVISIBILIDADE ACADÊMICA

Foram as então recém-criadas ciências sociais as primeiras a se dedicar ao estudo das religiões afro-brasileiras. Este estudo pode ser dividido em duas fases distintas (BANAGGIA, 2008; GOLDMAN, 2009).

A primeira fase ‘culturalista/evolucionista’ – do final do século XIX ao início dos anos 1970, é caracterizada por estudos que buscavam ‘sobrevivências africanas’ nas religiões afro-brasileiras, descrevendo seu sistema de culto, mitologia, símbolos e rituais. O objetivo era entender a origem dos itens estudados e sua classificação nos diferentes graus de desenvolvimento da visão evolucionista.

A segunda fase, ‘sociológica’ – início da década de 1970 até hoje, formou-se como uma crítica aos primeiros estudiosos do campo e teve forte influência da antropologia social britânica e da sociologia francesa de Bourdieu.

Estes estudos estão contextualizados na região sudeste do País, principalmente nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Buscam entender a relação dos terreiros com a dita sociedade envolvente, considerando disputas por poder, classe, processos de urbanização/industrialização e a organização social.

São autoras reconhecidas deste contexto Yvonne Maggie, Beatriz Góis Dantas, Stefania Capone, Diana Degroat Brown e Patrícia Birman (BANAGGIA, 2008; GOLDMAN, 2009).

Uma não só possível, mas quase indispensável, primeira aproximação do objeto da presente pesquisa perpassa pelo levantamento dos estudos empreendidos pelas, à época, recém-criadas ciências sociais, a partir da virada do século XIX.

As religiões afro-brasileiras passaram a ser estudadas por antropólogos e sociólogos (boa parte estrangeiros) os quais, por mais questionável que sejam, hoje, seus trabalhos e conclusões, pelo preconceito racial existente, cumpriram o papel de introduzir, de forma inédita, essa temática na academia ao lançar seu olhar europeizado sobre as ‘primitivas’ religiões de negros e índios.

Destacam-se, nesse começo, os pioneiros estudos empreendidos por Nina Rodrigues (1900), João do Rio (1906), Manuel Querino (1916), Arthur Ramos (1934), Gilberto Freyre (1934), Edison de Souza Carneiro (1937), Gonçalves Fernandes (1937), Waldemar Bento (1939), Donald Pierson (1945) e Roger Bastide (1971).

Para melhor ilustrar o desinteresse acadêmico sobre as ditas religiões afro-brasileiras, recorre-se a Reginaldo Prandi.

O tema das religiões afro-brasileiras nas ciências sociais me leva a refletir sobre 35 anos de leitura de uma enormidade de livros, artigos, capítulos e outros textos produzidos por cientistas sociais sobre candomblé, umbanda, xangô, tambor-de-mina, batuque gaúcho, batuque paraense, catimbó, encantaria e outras modalidades religiosas brasileiras de origem africana. [...]. Comecei a trabalhar profissionalmente com as religiões afro-brasileiras em 1971. [...]. Pois bem, em que autores e obras nos baseávamos há três décadas e meia? O que havia sobre as religiões afro-brasileiras produzido por sociólogos e antropólogos? [...]. Eu mantenho um cadastro de obras sobre as religiões afro-brasileiras, suas matrizes africanas e congêneres afro-americanas. Atualmente, o número de títulos supera os 3 mil e a maioria deles é de produção brasileira. Mas, em 1971, 1972, havia apenas uma dúzia ou mais de trabalhos mais artigos, que podemos tomar como precursores. (PRANDI, 2007, p. 8).

Em resumo: de 1900 a 1971 só existia uma dúzia de estudos sobre as religiões afro-brasileiras e nenhum sobre as umbandas. Já de 1971 – quando Reginaldo Prandi iniciou seus estudos – a 2007 – quando publicou o artigo acima citado, transcorreram 36 anos e registra-se uma média de 83 trabalhos acadêmicos por ano acerca das religiões afro-brasileiras.

Considerando que os primeiros escravos negros chegaram ao Brasil com a expedição de Martim Afonso de Souza, em 1530, vindos da Guiné (SCHWARTZ, 1988), como solução encontrada pela monarquia absolutista portuguesa para a perda de concessões no norte da África e a dificuldade de livrar a colônia americana das nações inimigas (HERMANN, 1998), e, a partir de então, teve início o processo sincrético, tem-se, até 2007, 407 anos de expressões religiosas afro-brasileiras praticamente desconhecidas.

Esses fenômenos religiosos plurais foram invisibilizados e, quando reconhecidos a fim de responsabilizar criminalmente seus adeptos, foram reduzidos pelo olhar dominador durante o Brasil colonial a ‘calundus’, negando-se, assim, a sua diversidade e riqueza. Hoje, sabe-se que as centenas de etnias que compunham os povos originários americanos e africanos que foram escravizadas pelos conquistadores portugueses, diversamente do que creram os europeus, possuíam sim uma vasta religiosidade que por meio de profundos processos sincréticos resultou no que simplifadamente se convém chamar de religiões afro-brasileiras.

Por dentro deste universo se situa o problema das umbandas, aqui propositalmente referida no plural, haja vista existirem muitos fenômenos religiosos

que se apresentam por este mesmo nome, desde o antigo reino de Angola na África, até as mais variadas regiões do Brasil.

O desafio da origem das umbandas praticadas no Brasil será enfrentado no próximo capítulo, bem como abordaremos em que medida no Brasil republicano essas religiosidades incorporaram o projeto de nação higienista estabelecido. Abaixo inserimos imagens exemplificativas de umbandas separadas no tempo e espaço.

Figura 1 – Sacerdote negro africano angolano da umbanda (*kimbanda mbundu*) em seu templo.



Fonte: GALANTE, 2019.

Figura 2 – Sacerdote branco brasileiro da umbanda (Zélio Fernandino de Moraes) em seu templo.



Fonte: BERNARDO, 2018.

## 4 A(S) UMBANDA(S)

Neste capítulo trata-se da origem e desenvolvimento das umbandas no Brasil até o surgimento da umbanda esotérica, o ápice da branquitude. O termo umbanda está intencionalmente no plural no título deste capítulo a fim de destacar a diversidade que sempre foi a marca desta religião. Trata-se de uma experiência religiosa heterogênea no sentido de que apresenta uma pluralidade de símbolos, mitos e ritos.

Primeiro, aborda-se o problema da origem das umbandas no Brasil, confrontando o tradicional mito fundante com o médium Zélio Fernandino de Moraes em 15 de novembro de 1908, e a manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas.

### 4.1 PROBLEMA DA ORIGEM

A umbanda não possui uma unidade fechada, um corpo doutrinário definido, não é uma religião codificada e apresenta tamanha diversidade de mitos, ritos e liturgias que se torna extremamente desafiador o seu estudo, sobretudo o levantamento de dados históricos, tais como em qual data teria surgido. Talvez por isso, uma abordagem costumeiramente adotada para tentar datar o início do movimento religioso umbandista seja a data de registro do próprio termo umbanda.

Adotando a hipótese de que a umbanda era uma religião brasileira, iniciou-se esta pesquisa pelos autores nacionais que primeiro se aventuraram a tentar compreender o complexo universo das religiões afro-brasileiras. Os primeiros estudos foram realizados por Nina Rodrigues (1900), João do Rio (1906) e Manuel Querino (1916), nos quais a palavra umbanda sequer é citada uma única vez. Em seus estudos e pesquisas de campo simplesmente eles não identificaram este termo.

Diante da ausência de referências sobre a umbanda nas obras mais antigas do gênero, e com base em uma referência publicada mais recentemente, foi iniciada uma busca sobre a umbanda do outro lado do Atlântico.

### 4.2 UMBANDA NA ÁFRICA

Efetivamente, Arthur Ramos em 'O negro brasileiro', cita um estudo realizado no século XIX no continente africano, em Angola, ou seja, fora do campo de pesquisa

brasileiro. Trata-se do trabalho de Heli Chatelain, intitulado ‘Folk-tales of Angola’, publicado em 1894 pela American Folk-Lore Society, no qual o termo umbanda é citado várias vezes como a arte de curar, adivinhar e influenciar espíritos.

“180. *Umbanda ndenge*. *U-mbanda* é derivado de *ki-mbanda*, pelo prefixo *u-*, assim como *u-ngana* é derivado de *ngana*. *Umbanda* é: (1) O corpo docente, ciência, arte, ofício, negócios (a) de cura por meio de medicamentos naturais (remédios) ou medicamentos sobrenaturais (amuletos); (b) de adivinhar o desconhecido consultando as sombras do falecido, ou os gênios, demônios, que são espíritos nem humanos nem divinos; (c) de induzir esses espíritos humanos e não humanos a influenciar os homens e a natureza para o bem ou a desgraça humana. (2) As forças em ação na cura, adivinhação e na influência dos espíritos. (3) Os objetos (amuletos) que supostamente estabelecem e determinam a conexão entre os espíritos e o mundo físico. Quando usada para designar esses objetos, a palavra *umbanda* admite uma forma plural, *maumbanda*. Remédios naturais para curar doenças, entretanto, não são chamados *maumbanda*, mas *mi-longo*. Quanto ao significado da palavra *umbanda ndenge*, em nosso texto, é algo obscuro. Existe um provérbio, *masunga kota umbanda ndenge*; literalmente, a inteligência é superior (maior, mais forte), os remédios (amuletos) são inferiores (menor, mais fraco). O significado é: a habilidade natural e adquirida protegerá e exaltará um homem muito mais do que encantos ou superstições. Em outras palavras, um homem dotado de sabedoria, mas privado de encantos (amuletos), está em melhor situação do que um homem estúpido com qualquer quantidade de encantos. A relação da *umbanda ndenge*, em nosso texto, com as palavras que a precedem, pode ser tornada inteligível na seguinte paráfrase: Você está empenhado em uma luta contra influências contrárias (*umbanda*); mas tu vencerás um dia (de acordo com o ditado), a *umbanda* é superada pela *masunga*. Ao esticar um pouco o ditado - e os ditados africanos são muito elásticos - também pode significar que uma causa justa finalmente triunfará sobre a má vontade, e a inocência ou a virtude sairão vitoriosas sobre seus inimigos”. (CHATELAIN, 1894, p. 268, tradução nossa)<sup>56</sup>.

Heli Chatelain afirma ainda que o termo ‘umbanda’ deriva do termo ‘kimbanda’.

---

<sup>56</sup> “180. *Umbanda ndenge*. *U-mbanda* is derived from *ki-mbanda*, by prefix *u-*, as *u-ngana* is from *ngana*. *Umbanda* is: (i) The faculty, science, art, office, busines (a) of healing by means of natural medicines (remedies) or supernatural medicines (charms); (b) of divining the unknown by consulting the shades of the deceased, or the genii, demons, who are spirits neither human nor divine; (c) of inducing these human and non-human spirits to influence men and nature for human weal or woe. (2) The forces at work in healing, divining, and in the influence of spirits. (3) The objects (charms) which are supposed to establish and determine the connection between the spirits and the physical world. When used to designate these objects, the word *umbanda* admits of a plural form, *maumbanda*. Natural remedies for healing sickness, however, are not called *maumbanda*, but *mi-longo*. As to the meaning of the saying *umbanda ndenge*, in our text, it is some what obscure. There is a proverb, *masunga kota umbanda ndenge*; literally, wits are superior (greater, stronger), medicines (charms) are inferior (smaller, weaker). The meaning is: natural and acquired ability will protect and exalt a man much more than charms or superstition. In other words, a man endowed with wisdom, but deprived of charms (amulets), is better off than a stupid man with any amount of charms. The relation of *umbanda ndenge*, in our text, to the words preceding it, may be made intelligible the following paraphrase: Thou art engaged in a struggle with contrary influences (*umbanda*); but thou shalt conquer one day (according to the saying), *umbanda* is surpassed by *masunga*. By stretching the saying a little - and African sayings are very elastic - it can also be made to mean that a just cause will finally triumph over ill-will, and innocence or virtue come out victorious over its enemies”. (CHATELAIN, 1894, p. 268).

“Quando um angolano sofre uma injustiça, vai queixar-se a um juiz da sua escolha, ou perante o chefe da tribo (conforme repetidamente descrito nestas histórias), ou recorre aos espíritos e pede-lhes reparação, muitas vezes também para punir o culpado. Para tanto, ele vai a alguém que é conhecido como possuidor deste ou daquele espírito e expõe o caso a ele, ou melhor, por meio dele perante o espírito que ele representa. Então, o espírito é solicitado a restituir o objeto roubado, ou forçar o devedor a pagar, ou visitar o assassino ou malfeitor com morte ou doença, e assim por diante. O médium do espírito escuta seriamente a conjuração, mas não diz nada em resposta. Às vezes, a conjuração é, como no caso presente, simplesmente uma espécie de declaração juramentada, seja para provar a inocência de alguém, quando acusado, seja para provar o direito de queixa. O médium recebe uma recompensa somente caso o objetivo em vista seja alcançado. Esse médium é chamado *kimbanda kia dihambay*, diferentemente do *kimbanda kia kusaka*, ou médico que cura doenças. O ato de trazer algum mal a um ofensor real ou imaginário por meio de um espírito é chamado de *ku-loua*. Este *ku-loua* em legítima defesa é legal, mas o uso secreto de espíritos para matar ou ferir outras pessoas, que é chamado de *ku-loua pulu* (encantamento), constitui o maior crime pelo qual um homem pode ser culpado, e é invariavelmente punido com morte. A bruxa ou mago é chamada de *muloji*. Ver nota 135”. (CHATELAIN, 1894, p. 260, tradução nossa)<sup>57</sup>.

A referência a este pesquisador estrangeiro chama a atenção, haja vista o primeiro registro brasileiro da palavra umbanda datar de 1934, com Arthur Ramos, em ‘O negro brasileiro’. Por este motivo, e considerando que o mito fundante da religião de umbanda está datado no dia 15 de novembro de 1908, buscou-se, em publicações internacionais, estudos anteriores a este ano.

Qual não foi a surpresa ao encontrar cinco dicionários de línguas bantas (quatro do kimbundu e um do umbundu), do período compreendido entre 1888 e 1907, anteriores ao tradicional mito fundante umbandista (1908), que mencionam o termo ‘umbanda’ como a ‘arte de curar’. Antes de apresentarmos as cinco incidências,

---

<sup>57</sup> “When an Angolan has suffered wrong, he goes and lodges a complaint before a judge of his choice, or before the chief of the tribe (as repeatedly described in these stories), or he resorts to the spirits, and calls on them for redress, often also for the punishment of the culprit. For this purpose, he goes to some one who is known as being possessed of this or that spirit, and lays the case before him, or rather, through him before the spirit he represents. Then the spirit is asked to either restore the stolen object, or force the debtor to pay, or to visit the murderer or ill-treater with death or sickness, and so forth. The spirit's medium listens gravely to the adjuration, but says nothing in reply. Sometimes the adjuration is, as in the present case, simply a kind of affidavit, either to prove one's innocence, when accused, or to prove one's right to complain. The médium receives a reward Only in case the object in view is attained. Such a medium is called *kimbanda kia dihambay* as distinguished from the *kimbanda kia kusaka*, or physician who cures diseases. The act of bringing some evil on a real or imaginary offender through the medium of a spirit is called *ku-loua*. This *ku-loua* in self-defence is lawful, but the secret use of spirits for killing or hurting others, which is called *ku-loua pulu* (bewitching), constitutes the greatest crime a man can be guilty of, and is invariably punished with death. The witch or wizard is called *muloji*. See note 135”. (CHATELAIN, 1894, p. 260).

convém esclarecer o que se entende por bantu e quais são as línguas de Angola. Sacanene esclarece que:

De acordo com Fernandes e Ntongo (2002, p. 35), “a região africana situada a sul de Equador é habitada quase na totalidade por povos bantu”. A presença dos grupos bantu data entre os séculos XIII; a partir da região do Baixo Kongo, fixou-se o primeiro grupo com o mesmo nome, os bakongo. Já no século XIX, instala-se o último povo, os ovakwangali, terminando, assim, o processo das migrações bantu, com o surgimento de novas formas de organização e com o impedimento pelo colono, por meio do controle militar. Em Angola, pertencem ao grupo bantu as seguintes línguas: (i) Cokwe, do grupo etnolinguístico Tucokwe; (ii) Quimbundo, do grupo etnolinguístico Ambundu; (iii) Quicongo, do grupo etnolinguístico Bakongo; (iv) Nganguela, do grupo etnolinguístico Vanganguela; (v) Olunhaneca, do grupo etnolinguístico Olunhaneca; (vi) Oshihelelo, do grupo etnolinguístico Ovahelero; (vii) Oshicuanhama, do grupo etnolinguístico Ovambo; (viii) Oshindonga, do grupo etnolinguístico Ovandonga; e (ix) Umbundo, do grupo etnolinguístico Ovimbundu. (SACANENE, 2021, p. 195)

O próprio Heli Chatelain, além de ‘Folk-tales of Angola’, escreveu a ‘Grammatica elementar do kimbundu ou língua de Angola’, onde consta: “[...] kimbanda, curandeiro, quack, umbanda, arte de curar, art of healing” (CHATELAIN, 1888, p. 123).

José Pereira do Nascimento<sup>58</sup>, em ‘Diccionario portuguez-kibundu’, registra: “[...] CURANDEIRO, s., kimbanda, III” (NASCIMENTO, 1907, p. 29). E ainda: “CURAR, v. a. -saka; -ilula; -tumba. *Fazer – f. c.*, - iluisa. -se, v. r., - *ri-saka*; - ri-ilula. *Arte de – umbanda, V.*”. (NASCIMENTO, 1907, p. 29).

Antonio de Assis Júnior<sup>59</sup>, em o ‘Dicionário kimbundu-português. Linguístico, botânico, histórico e coreográfico.’, registra: “Kilundu, sub. (III) Espírito. Ser do mundo invisível” (ASSIS JÚNIOR, 1941, p. 128). “Kimbánda, sub. (III) Pessoa que trata de doentes. Mágico; exorcista; necromante; bruxo” (ASSIS JÚNIOR, 1941, p. 129). “Umbánda, sub. (V) Bruxaria; magismo. Arte ou maneira de encantar, de curar” (ASSIS JÚNIOR, 1941, p. 369).

<sup>58</sup> José Pereira do Nascimento 1861-1913. Médico da armada real e explorador naturalista da província de Angola. Disponível em: < <http://mossamedes-do-antigamente.blogspot.com/2019/12/o-observatorio-metereologico-gomes-de.html>>, acesso em: 17/04/2022.

<sup>59</sup> Antonio de Assis Júnior foi um advogado, jornalista e escritor angolano nascido a 17 de março de 1877, em Luanda, e falecido a 27 de maio de 1960, em Lisboa. Disponível em: < <https://www.ueangola.com/bio-quem/item/38-ant%C3%B3nio-de-assis-j%C3%BAnior>>, acesso em: 17/04/2022.

João Dias Cordeiro da Matta<sup>60</sup>, em ‘Ensaio de diccionario kimbúndu-portuguez’ afirma que “Kilúndu, s. (Myth.) Ente sobrenatural que dirige os destinos do homem. Pl. Ilúndu” e “Kimbánda, s. Curandeiro; charlatão; magico. Adj. Necromânte. Pl. Imbánda” (MATTA, 1893, p. 23). Cita, ainda: “Umbânda, s. Magia. Arte de curar” (MATTA, 1893, p. 150).

Na língua umbundu foi localizado o termo ‘umbanda’, na obra de José Pereira do Nascimento nominada ‘Grammatica do umbundu ou língua de Benguella’, onde consta: “[...] umbanda. s. encanto” (NASCIMENTO, 1894, p. 52).

Na língua olunyaneka não identificamos os termos ‘umbanda’ ou ‘quimbanda’. Mas registramos o vocábulo ‘onganga’ como feiticeiro. Os termos ‘ganga’ e ‘muganga’ ainda hoje são empregados na umbanda. (PADRES MISSIONARIOS, 1896, p.64)

Infelizmente foi possível pesquisar somente três línguas bantas: o umbundo (umbundu), o quimbundo (kimbundu) e o olunyaneka, vez que não foi localizado um único dicionário antigo das quatro demais línguas nacionais angolanas: chócue (côkwe), congo (kikongo), ganguela (nganguela), e oshikwambo, bem como de outras línguas não nacionais, tais como: cuanhama (kwanyama), dentre outras.

Quadro 2 – Dicionários de línguas angolanas do século XIX consultados

DICIONÁRIO	LÍNGUA	AUTOR	ANO	PÁG.	TERMO ENCONTRADO
Grammatica elementar do kimbundu ou língua de Angola’	Kimbundu	Heli Chatelain	1888	123	umbanda, arte de curar
Ensaio de diccionario kimbúndu-portuguez	Kimbundu	João Dias Cordeiro da Matta	1893	23	Umbânda, s. Magia. Arte de curar
Diccionario portuguez-kibundu’	Kimbundu	José Pereira do Nascimento	1907	29	Arte de curar – umbanda
Dicionário kimbundu-português’	Kimbundu	Antonio de Assis Júnior	1941	128	Umbânda, sub. (V) Bruxaria; magismo. Arte ou maneira de encantar, de curar
Grammatica do umbundu ou língua de Benguella	Umbundu	José Pereira do Nascimento	1894	52	umbanda. s. encanto
Diccionario Portuguez-Olunyaneka	Olunyaneka	Padres Missionários	1896	64	Onganga - feiticeiro

Fonte: Elaboração própria com a colaboração de CHATELAIN (1888), MATTA (1893), NASCIMENTO (1907), ASSIS JÚNIOR (1941) e PADRES MISSIONÁRIOS (1896).

<sup>60</sup> Joaquim Dias Cordeiro da Matta nasceu em Icolo-e-Bengo, 1857 e faleceu em Barra do Cuanza, 1894. Poeta e ficcionista. Disponível em: < [https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/\\$cordeiro-da-matta](https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/$cordeiro-da-matta)>, acesso em: 17/04/2022.

De toda sorte, definitivamente, comprovou-se a existência da umbanda em Angola no século XIX. A origem angolana da religião de umbanda é reafirmada por Camilo Afonso, ao citar José Redinha, que assim afirma, em sua tese de doutorado:

O terapeuta tradicional é reconhecido pela sua comunidade por ser competente e eficaz na prestação de cuidados de saúde, baseados nos conhecimentos tradicionais, sejam eles religiosos culturais ou sociais, e que visam o bem-estar mental, físico e social das comunidades. Neste campo de medicina tradicional africana, José Redinha<sup>61</sup> (2009, p. 410), comenta: No terreno das medicinas africanas, e não obstante as conquistas notáveis no domínio da saúde pública, bem afirmadas nas batalhas vitoriosas contra as epidemias, o flagelo da tripanosomíase e variada espécie de morbos, a mágico-medicina mantenha um secreto prestígio. É, aliás, bem conhecido, mesmo na fase de evolução adiantada, que as crenças nos mágico-curandeiros constituem um supremo e íntimo apelo, de que dão flagrante exemplo às práticas da 'Umbanda angolana', miscelânea interligada de animismo, cristianismo e espiritismo, que estendeu ao Brasil o seu domínio, em curiosa e latente transculturação. Ali está patente um testemunho de um eminente etnólogo que dedicou a sua vida acadêmica no estudo das Etnias de Angola, sobre as realidades culturais encontradas e que procuram ser escondidas por aqueles que não se reviam nestas vivências socioculturais e menos credíveis. Hoje, a realidade da medicina terapêutica tradicional angolana se mantém viva e mais forte. (AFONSO, 2016, p. 89).

José de Oliveira Ferreira Diniz, Secretário dos Negócios Indígenas e Curador Geral da Província de Angola, foi encarregado, na década de 1910, pelo governador geral Norton de Matos, de efetuar estudos sobre a religião dos africanos tendentes ao “[...] conhecimento dos usos e costumes dos indígenas como base primordial da orientação a seguir na administração e política indígena” (DINIZ, 1918, p. V). Tarefa entendida, na ocasião, como “[...] um dos ramos de serviço mais importantes da colônia” (DINIZ, 1918, p. V). No estudo o citado autor comenta ainda, considerando o preconceito europeu clássico a aspectos da religiosidade africana, o nome pelo qual Deus era designado, bem como era conhecido o seu sacerdote segundo cada tribo.

Encontra-se, pois, no Negro, a crença no ente supremo por mais incerta, imperfeita ou obscura que ela possa apresentar-se para nós; na certeza de que tudo o que ela transparece de sobrenatural, que excede os limites da sua compreensão, é atribuído à agência material dos poderes de um ser oculto designado por um nome especial, que varia segundo a tribo – Nzambi (nas tribus do norte que falam o Kicongo e Kimbundu), Saku (nas tribus Bimbundu), Hnkii (na tribo Vanyaneka), Kalunga (nas tribus Guanguela e Banctuba). Ao lado destas manifestações do sentimento religioso, o Negro tem o culto pelos espíritos bons e maus, de natureza extra humana ou almas

---

<sup>61</sup> José Redinha (1905-1983). Etnógrafo e funcionário da administração colonial portuguesa em Angola. Disponível em: <<http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/indice-biografico/lista-de-biografias/biografia/2016/10/10/jose-redinha>>, acesso em: 17/04/2022.

dos antepassados ou dos feiticeiros que temem, por poderem exercer uma influência malfazeja, e que servem, aplacando-lhes as suas iras por meio de oferendas ou sacrifícios. Esta predominante manifestação do sentimento religioso do Negro é, pois, o de uma pura superstição, que o embarça a cada momento em todos os actos da sua vida. O Negro vive sem cessar em uma atmosfera de terror, terror de tudo o que o rodeia, dos seus antepassados, e dos espíritos ou almas dos mortos que lhes falam por intermédio dos feitiços. [...]. Assim é que às funções de curandeiro, adivinho e feiticeiro andam intimamente ligados aos nomes de nganga entre as tribus do Congo e Lunda, kimbanda, entre as tribus de Loanda e Cuanza, tchimbanda, entre as tribus de Benguela, vimbanda entre as tribus do planalto da Huila, etc. (DINIZ, 1918, p. 561).

Mas é Oscar Ribas, em 'Ilundú: divindades e ritos angolanos' (1958), que registra, de forma mais completa, não só a presença do termo 'umbanda' em Angola, mas o ritual em si, o qual ele presenciou em Luanda. Sobre o significado da palavra 'umbanda', ele esclarece:

«Umbanda» e «Uanga», na liturgia dos Quimbundos, representam os dois polos: o primeiro, designando «ciência de quimbanda ou tratamento médico»; e o segundo, «arte de feiticeiro ou malefício». Desta ausência de critério, ou antes, desta unidade de expressão, resulta a obscuridade lançada pelo termo «feitiço». Daí, para muitos, a falsa concepção de que a religião negra se funda exclusivamente no mal. Nada disso. Como as outras, a sua função primordial é atrair o bem, impedir o mal pelo temor. (RIBAS, 1958, p. 34).

Talvez esta seja uma das explicações para que não só na Europa, mas no Brasil, tenha se desenvolvido a crença de que toda expressão religiosa africana nativa seja malévola, prejudicial, demoníaca, magia negra ou, melhor, magia de 'negros' africanos subdesenvolvidos, fetichistas – como Oscar Ribas esclarece mais à frente ao descrever quais são os cargos no ministério do culto angolano nativo. Ressalta-se as semelhanças entre o rito angolano e o rito brasileiro da umbanda.

MINISTROS DO CULTO São quatro as classes que constituem os ministros do culto: quimbanda, quilamba, mulôji e mucuá-bamba. QUIMBANDA Quimbanda é médico-adevinho. Pai-de-umbanda ou mãe-de-umbanda é a designação que o quimbanda ou a quimbanda assume, quando tratando alguém ou dirigindo um ritual. Representa um tratamento afectivo. Quer dizer: na subordinação do rito, o paciente contrai um laço moral para com o seu mentor. Portanto, quimbanda é o indivíduo físico, estranho a qualquer influência psíquica. Pai-de-viuvez ou mãe-de-viuvez é a qualificação que o quimbanda ou a quimbanda toma, quando celebrando um rito de viuvez. (RIBAS, 1958, p. 45)

Em Angola existe uma classe sacerdotal chamada de quimbanda que é designada pai-de-umbanda quando dirige um ritual. No Brasil o sacerdote dirigente na umbanda é o pai de santo. Oscar Ribas prossegue:

O quimbanda trata as enfermidades, diagnosticando por adivinhação; debela os azares; restabelece a harmonia conjugal ou provoca a inimidade; dá poderes para o domínio no amor ou para a anulação de demandas. Embora não seja esse o seu verdadeiro mister, também pode causar a morte. Conforme já explicamos em «Uanga», este ministério é exercido por espontaneidade ou por transmissão de alma. Por espontaneidade, os conhecimentos são adquiridos em aprendizagem, servindo como ajudante - cabanda - um quimbanda. O poder espiritual é-lhe conferido durante o ensino. (RIBAS, 1958, p. 45)

Os mesmos serviços espirituais prestados na umbanda de Angola são prestados na umbanda do Brasil: curas para doenças sem solução à luz da medicina.

Como recompensa ao mestre, que o acompanha nos primeiros tratamentos, oferece-lhe os respectivos honorários. Por transmissão de alma, podem-se dar dois casos: efectuação em sonho, ou em actuação. A ciência de quimbanda - em quimbundo denominada «Umbanda» - transmite-se em sonho quando houve um parente que professou esse culto. O predestinado sonha com o mato - o grande reservatório medicinal- e então vê as plantas curativas, os lugares para determinadas funções, as encruzilhadas necessárias para certos ritos. E com este umbanda, designado de «muíji», isto é, de família, o indivíduo torna-se quimbanda. E bom. Quando trabalha, tudo lhe ocorre sobrenaturalmente. Segredos que, egoisticamente, os mestres ocultam aos aprendizes, tudo, neste caso, lhe é revelado. Os guias tutelares também podem inspirar em sonho. A visão e o efeito não diferem da manifestação anterior. O umbanda assim alcançado, chama-se «miondona», ou, portuguêsmente, de guias tutelares. A revelação por actuação dá-se por morte dum quimbanda. Mal acaba de falecer, ou mesmo dias depois, a sua alma actua sobre quem mais lhe agradou em vida - parente ou não. Toda a sabedoria e corte de espíritos são-lhe legados inteiramente. No momento da possessão, um quimbanda presente, se ocorrer em casa do extinto, pois esses passamentos são sempre assistidos por vários confrades, ou, sucedendo posteriormente, o quimbanda que se chamar, bate devagarinho na cabeça do possesso, que só geme e se contorce, deita sobre ele uma pinga de água e pede à alma que se manifeste em ocasião oportuna. Na data conveniente, realiza-se o cerimonial. No meio dum quintal, sobre uma esteira, coloca-se a pomba e ucusso. O quimbanda, ou antes, pai-de-umbanda, depois de obrigar a paciente, pois, em regra, as mulheres é que são mais afectadas, a levantar-se e a baixar-se nove vezes, pelo que a segura pelos ombros, senta-a no banquinho. Para atrair a alma, o pai-de-umbanda prepara o prato-das-almas. Caracterizando um prato novo com pós de pomba, ucusso e folhas-das-almas, verte-lhe nove doses de quitoto-e-maluvo, outras tantas de vinho e uma porção de água. Com ele à frente da paciente, vai remexendo com uma faquinha nova apropriada. A paciente está com os olhos no prato. O pai-de-umbanda, no entanto, aconselha-lhe concentração e verdade no interrogatório. De volta, a assistência, em palmas suaves, entoia o cântico das almas. Quando a paciente começa a lagrimejar, gemer e mover a cabeça, todos se calam. O pai-de-umbanda passa-lhe então pela língua, nove vezes cada operação, a dita faquinha, uma agulha e uma acha em fogo - o pêlo. Se gritar, a indução é falsa. Verificada a mediuminidade, o pai-de-umbanda interroga a alma. Ela diz quem é, revela a causa de sua morte e declara que

deseja legar à paciente a sua ciência e corte de espíritos. Nas adivinhações, ditará ela, a alma. Etimologicamente, «quimbanda,, deriva de «kubanda,,,: desvendar. !!! que, nos matos ou campos, aonde vai em busca de plantas medicinais, antes da colheita, oferenda à região e ao solo (!) - kutelekela xi ni mavu - ou uma moeda, ou vinho, ou quitoto-e-maluvo, dizendo: «Antepassados, tributei-vos, vim desvendar remédios». . Se não reverenciar essas entidades, ou não vê o que procura, ainda que abertamente exposto, ou o produto se lhe torna ineficaz. (RIBAS, 1958, p. 45-47).

Já em ‘Uanga (Feitiço): romance folclórico angolano’, Oscar Ribas associa o sacerdote (quimbanda), com a arte mágica de cura (umbanda) e os calundus: “[O quimbanda] mandou-a sentar-se outra vez e principiou a fazer perguntas ao espírito. E o espírito falou o nome dele, disse que, como tinha gostado da tua xará, a escolheu para lhe dar o seu umbanda e calundus” (RIBAS, 1951, p. 233). Essa referência merece especial destaque por ter sido a única, durante a pesquisa, que se localizou unindo o quimbanda, a umbanda e o calundu dentro de uma mesma experiência religiosa. Tal experiência, no entanto, foi fora do Brasil, em Angola, entre a etnia ambundu, que fala quimbundu<sup>62</sup>.

Quanto à origem da umbanda, ver-se-á, mais à frente, quando se aborda a umbanda esotérica, como esta reconhece que o termo ‘umbanda’ veio da África, afirmando, contudo, que teria vindo do Egito, Índia e, anteriormente, do próprio Brasil, há milhares e milhares de anos atrás, por meio de migrações físicas e espirituais.

[...] os povos do grupo Banto tinham tido alguns contatos com os egípcios e com os povos da Mesopotâmia, tendo deles conservado alguma tradição. Digo alguma tradição, em virtude de, como já dissemos, os grandes patriarcas negros terem deixado a tradição somente de forma oral e, como tal, foi se apagando de geração em geração, até esquecerem quase completamente ou guardarem-na de forma completamente adulterada, de acordo com os níveis conscienciais das diversas gerações, que já estavam em completa decadência. Mesmo assim, foram os Bantos que de forma completamente anômala e descaracterizada tinham guardado o vocábulo Umbanda ou resquício do mesmo, na forma do radical Mband. (RIVAS NETO, 2013, p. 253).

No Brasil, todavia, a academia só registrou o termo na década de 1930. O primeiro registro científico que se tem notícia é o de Arthur Ramos, em 1934, fazendo referência exatamente a Heli Chatelain. O antropólogo registra a existência do termo

---

<sup>62</sup> Curiosa a aproximação do nome da etnia (ambundu) e de sua língua (quimbundu), com os vocábulos umbanda e quimbanda ora estudados, o que nos parece evidenciar a importância deste ofício religioso nesta cultura.

‘umbanda’, ainda que não tenha conseguido lhe emprestar o significado de uma religião, mas tão somente de sacerdote.

O grão-sacerdote chama-se *quimbanda* (*ki-mbanda*), ao mesmo tempo médico, adivinho e feiticeiro. Em Angola, fazem os negros a distinção entre o *Kimbanda Kia Dihamba*, o verdadeiro chamador ou invocador dos espíritos e o *Kimbanda Kia Kusaka*, ou o feiticeiro que cura doenças. Costumam, ainda em algumas regiões de Angola, fazer a distinção entre o *Nganga* ou *Ganga* (derivado de *ngana*, senhor) que seria o cirurgião principal, o verdadeiro sacerdote, e o *Quibanda* (como escreve Ladislau Batalha), ou o feiticeiro da localidade. *Ganga itiqui*, chamavam-se, em todo o Congo, os ministros dos ídolos, e bastando, para descriminar as suas varias funcções, anteceder ao ídolo, fetiche ou cerimonia, a expressão *Ganga*. Também no Congo, o sacerdote principal chamava-se *Quitome* ou *Quitombo* (*Chitome*, *Chitombo*, como está no italiano do missionário Cavazzi). Os *Quimbandas* teem em Angola uma indumentária especial e andam sempre acompanhados dos seus *iteques* ou amuletos. Presidem a todos os actos da vida religiosa ou social dessa gente: são grãos-sacerdotes, *medicine-men*, juizes e conselheiros, etc. Ditam preceitos, que são respeitados fervorosamente, como tabus. É a *quigila*, ou preceito prohibitorio, que pode ser individual, familiar ou tribal. A *quigila* eram restrições de certos actos ou alimentos, entre esses negros, e o termo chegou até nós (*quingila*, *quizila*, *enquizar*), com a significação de repugnância, horror, desconfiança, etc. Pouco adianta descrever todos os actos e funções do *Quimbanda* entre os povos bantus, porque pouca cousa destas ceremonias sobrevivem ente os afro-brasileiros, a não ser um ou outro nome de significação translata. Registrei os termos *quimbanda* e seus derivados *umbanda* e *embanda* (do mesmo radical *mbanda*), nas macumbas cariocas, mas de significações mais ampliadas: *Umbanda* pode ser feiticeiro ou sacerdote (Salve Angola, Salve Congo, Que Umbanda chegou), ou ter a significação de arte, logar de macumba ou processo ritual: (Mineiro – ê, Mineiro – á!, Quimbanda bôa, Como de Mina não há!). “Linhas de Umbanda”, dizem ainda os negros e mestiços cariocas, no sentido de prática religiosa, embora outros me afirmassem que *Umbanda* era uma “nação” e alguns, um espírito poderoso da “nação” de Umbanda. (RAMOS, 1940, p. 113).

Fora da academia o primeiro registro da umbanda que se tem notícia remonta a 1924, localizado em artigos publicados por Antônio Eliezer Leal de Souza, no jornal *A Noite*, que circulava na cidade do Rio de Janeiro, no qual ele relata sua participação em rituais religiosos da umbanda. No ano seguinte essas reportagens foram organizadas e resultaram na publicação de ‘No mundo dos espíritos’. Na referida obra consta a primeira visita que Antônio Eliezer Leal de Souza, enquanto repórter e espírita que era à época, fez ao médium Zélio Fernandino de Moraes<sup>63</sup> na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, localizada na cidade do Rio de Janeiro, o qual é apontado como o fundador da umbanda, mito este analisado a seguir.

---

<sup>63</sup> Zélio Fernandino de Moraes (São Gonçalo, 10 de abril de 1891 - 3 de outubro de 1975) foi um médium brasileiro que é considerado, por muitos, como o fundador da umbanda. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Z%C3%A9lio\\_Fernandino\\_de\\_Moraes](https://pt.wikipedia.org/wiki/Z%C3%A9lio_Fernandino_de_Moraes)>. Acesso em: 17/04/2022.

### 4.3 MITO FUNDANTE BRASILEIRO

A crença de muitos adeptos umbandistas de que Zélio Fernandino de Moraes tenha realmente fundado a umbanda, em 1908, é defendida por alguns pesquisadores, tais como Thereza Saidenberg, que considera que a fundação da primeira tenda de umbanda ocorreu pontualmente em 15 de novembro de 1908 (SAINDENBERG, 1978) e Ademir Barbosa Júnior (BARBOSA JÚNIOR, 2014). José Henrique Oliveira, na revista 'História, imagem e narrativas', afirma que:

Misto de lenda e realidade, "anunciação" da Umbanda sofre algumas variações do narrador, mas as estruturas básicas se mantêm inalteradas. Zélio de Moraes, aos 17 anos, começou a apresentar alguns distúrbios os quais a família acreditou que fossem de ordem mental e encaminhou o rapaz para o hospital psiquiátrico. Dias depois, não encontrados os seus sintomas em nenhuma literatura médica, foi sugerida a família que lhe encaminhasse a um ritual de exorcismo. O padre não conseguiu nenhum resultado. Por sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi levado a Federação Espírita de Niterói, no dia 15 de novembro de 1908. No momento do culto, contrariando as suas normas, Zélio levantou-se dizendo que ali faltava uma flor. Foi até o jardim apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa. (OLIVEIRA, 2007, p. 178).

Salta aos olhos o motivo de muitos pesquisadores acusarem a umbanda de embranquecer as religiões afro-brasileiras, como afirma Renato Ortiz, em 'A morte branca do feiticeiro negro'. Zélio Fernandino de Moraes é branco, de uma tradicional família católica de Neves<sup>64</sup>, fundou a umbanda a partir do espiritismo de mesa branca, incorporando um espírito que se apresentava na vidência como um padre, trazia uma rosa branca à mesa, adotava um rito sincrético, incorporando elementos do catolicismo e substituindo imagens tradicionais dos orixás por santos católicos. Fundou a Tenda Espírita (kardecismo francês) Nossa Senhora da Piedade (catolicismo romano), vestia-se de branco e proibia sacrifícios de animais, dentre outras medidas 'saneadoras' (ORTIZ, 1991).

A incorporação do negro livre à sociedade que surgiu da Abolição produziu um fenômeno central da cultura brasileira: a fratura do universo religioso dos escravos e a assimilação de seus elementos pela tradição cristã. O resultado não foi a africanização do cristianismo nos trópicos, mas a cristianização das

---

<sup>64</sup> Distrito de São Gonçalo, município brasileiro do estado do Rio de Janeiro. Até o nome do distrito de nascimento de Zélio curiosamente faz alusão ao embranquecimento.

religiões africanas, que só assim puderam ser aceitas num ambiente dominado por uma elite que se pretendia europeia (ORTIZ, 1991, capa).

Todavia, outros pesquisadores não creem no mito fundante umbandista. Diana Brown afirma que “[...] não se pode afirmar com certeza absoluta que Zélio tinha fundado a Umbanda, a data da primeira manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas passou a ser aceita pela maioria dos umbandistas” (BROWN, 1985, p. 10). As informações colhidas por Francisco Rivas Neto durante entrevista com os filhos de Zélio Fernandino de Moraes vão no mesmo sentido:

Zélia, Zilméia e Júlio: O meu avô era espírita, mas não espírita kardecista, então o meu pai ficava com ela naquela mesa. O senhor sabe o que é uma mesa kardecista? Mas o meu pai ficou doente e teve que recorrer à Umbanda, porque era uma doença mais espiritual, mais meu avô não aceitava... nem aceitava os caboclos. Tanto é que eles recebiam os caboclos na mesa, não queriam que os caboclos levantassem. Até que viram a caridade que os caboclos faziam.

RIVAS NETO: Me desculpe, mas como assim recorreu à Umbanda?

Zélia, Zilméia e Júlio: A uma rezadeira. Ele recorreu a uma rezadeira, Cândida! Uma preta. Ela não tinha centro, não tinha nada, trabalhava num quarto. Trabalhava com uma entidade chamada Tio Antônio. Nós achamos que aquilo era uma manifestação da Umbanda. Aquele bem, aquela caridade que ele prestava. O chefe (Caboclo das Sete Encruzilhadas) baixou no meu pai quando ele já estava bom e marcou a data da fundação da Tenda Nossa Senhora da Piedade. (ENTREVISTA, 1991).

Reuniu-se, assim, documentação que invalida o mito fundante da umbanda no Brasil aceito pela tradição. Além disso, levantou-se informações que comprovam a existência da umbanda no Brasil antes de Zélio de Moraes, o que é exposto a seguir.

#### 4.4 ANTES DE ZÉLIO

Além de as próprias filhas de Zélio Fernandino de Moraes declararem que seu pai não criou a umbanda, mas que foi curado, quando jovem, em um terreiro de umbanda, Antônio Eliezer Leal de Souza, posteriormente, em entrevista<sup>65</sup>, revendo as

---

<sup>65</sup> A entrevista com Antônio Eliezer Leal de Souza, o Leal de Souza, foi publicada, pela primeira vez, no Jornal de Umbanda de outubro de 1952, órgão da União Espírita de Umbanda, e posteriormente transcrita no noticiário Macaia, de outubro de 1972, órgão oficial do Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda. Consta igualmente das páginas 16 e 17 da 3ª edição da obra ‘Umbanda e o poder da mediunidade’, de Woodrow Wilson da Matta e Silva, publicada pela editora Freitas Bastos em 1987 (SILVA, 1987).

declarações que havia feito nos artigos que publicou pelos idos de 1924, 1925, afirma que o nome da entidade espiritual precursora e mentora do movimento religioso umbandista nascente era caboclo Curuguçu. O qual, com seu trabalho, teria preparado o advento do caboclo das Sete Encruzilhadas que se manifestou por meio do médium Zélio de Moraes (SOUZA, 1933).

A Linha Branca de Umbanda é realmente a Religião Nacional do Brasil, pois que, através dos seus ritos, os espíritos dos ancestrais, os pais de raça, orientam e conduzem a sua descendência. O precursor da Linha Branca foi o Caboclo Curugussu, que trabalhou até o advento do caboclo das Sete Encruzilhadas que a organizou, isto é, que foi incumbido, pelos guias superiores, que regem o nosso ciclo psíquico, de realizar na terra a concepção do Espaço [...]. (SOUZA, 1933 *apud* Trindade, 1991, p.56).

Durante a pesquisa que ora se apresenta encontrou-se, fora do eixo Rio-São Paulo, interessante referência a um caboclo ‘Curangussu’, que no Alto Amazonas ensinou a arte de curar ao médium Bento milagreiro, o qual operou diversas curas às margens do rio Beberibe. A semelhança nos leva a crer se tratar do mesmo espírito manifesto, superadas as adaptações fonéticas e ortográficas.

Vimos que o próprio Woodrow Wilson da Matta e Silva também declarou ter conhecido pessoas que mesmo antes da manifestação do caboclo Sete Encruzilhadas no médium Zélio, em 1909, já teriam trabalhado com entidades da umbanda (p. 85).

A análise dos feiticeiros do Brasil Império perseguidos, processados e condenados, normalmente por ‘estelionato religioso’, demonstrou que eles podem ser considerados os médiuns precursores do movimento religioso umbandista no Brasil, dadas as semelhanças encontradas nas narrativas míticas de forte influência africana com Orixás, Voduns e Inkices, nos ritos de possessão, na dança, na música, nos cantos, nas práticas mágicas adotadas com ervas, bebidas, dentre outros elementos.

Mott (2011) identificou, durante suas pesquisas nos registros documentais dos processos do Santo Ofício, o vocábulo ‘quimbanda’ (sacerdote da umbanda) em processos inquisitoriais no Brasil do século XVI e o vocábulo ‘umbanda’ a partir do século XVIII.

Assim, há prova de que, muito tempo antes de Zélio de Moraes, já existia, no Brasil, uma forma de umbanda sendo vivenciada, obviamente não com os acréscimos sincréticos tardios do espiritismo, mas já com as influências ameríndia e católica.

A seguir vê-se acerca da linguagem simbólica, mítica e ritualística dada por Zélio de Moraes à umbanda.

#### 4.5 UMBANDA BRANCA

É possível inferir que as umbandas no Brasil surgiram dentro do universo das religiões afro-brasileiras, por dentro dos candomblés e encantarias, bem como fora dessa tradição religiosa, e por dentro do espiritismo, todas com influência do catolicismo. Ao ‘dialogar’ (processo sincrético) com a tradição europeia branca, deu origem a diversas religiosidades umbandistas, tais como: espiritismo de umbanda, umbanda de mesa, umbanda branca, linha branca de umbanda, umbanda popular e outras.

Estas umbandas são marcadas pelo distanciamento das matrizes ameríndia e africana, bem como pela acentuada presença de elementos da matriz europeia, representada pelo catolicismo romano e pelo espiritismo francês. Isso fica evidente no próprio nome daquele que é considerado primeiro terreiro de umbanda, que se chamava: Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade; bem como no primeiro congresso de umbanda, realizado em 1941, nominado I Congresso de Espiritismo de Umbanda.

Foi neste mesmo congresso que foram apresentadas e defendidas teses que apontam para a origem oriental da umbanda, negando a influência africana.

O vocábulo ‘umbanda’ é oriundo do sânscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém da ‘aum-band’ (ombandá), em sânscrito, ou seja, o limite no ilimitado. O prefixo ‘aum’ tem uma alta significação de magia, sendo considerado palavra sagrada por todos os mestres orientistas, pois que representa o emblema da Trindade na Unidade [...] E assim deve ser, decerto, a nossa concepção do espiritismo de Umbanda. Umbanda não é um conjunto de fetiches, seitas ou crenças originárias de povos incultos, ou aparentemente ignorantes; Umbanda é, demonstradamente, uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde na profundidade insondável das mais antigas filosofias. (ROSA, 1967, p. 20-21).

A esse respeito, Renato Ortiz é contundente ao afirmar que:

Esta teoria, que se encontra muitas vezes modificada nas obras umbandistas, esconde, como mostra Roger Bastide, uma vontade de embranquecimento. Constrói-se desta forma um discurso imaginário, carente de qualquer objetividade histórica. A herança africana é assim rejeitada pela ideologia branca; a religião vai então se situar nas brumas de um passado mais “digno”, as fontes sagradas originando-se na sabedoria hindu ou persa, como querem alguns. As dificuldades de integração social da religião, isto é, a presença de

uma tradição afro-brasileira, são esclarecidas através de uma perspectiva histórica; se a Umbanda possui hoje rituais semibárbaros, é porque ela se degrada no contato com os povos africanos. Salva-se desta maneira a pureza da origem, mas o negro aparece uma vez mais como o fundamento aviltante da prática religiosa. (ORTIZ, 1991, p. 166).

O espiritismo de umbanda, ou umbanda branca, de Zélio de Moraes representa, pois, ao mesmo tempo, o empretecimento do espiritismo do qual ele é oriundo, com a inclusão de elementos estranhos na experiência religiosa; bem como o embranquecimento da umbanda, que passa a negar sua origem africana e demais práticas, consideradas fetichistas, primitivas, atrasadas, malévolas, ou seja, negras.

No afã de conquistar a tão desejada respeitabilidade social, Zélio de Moraes realizou uma releitura do sagrado africano adaptando a umbanda angola aos projetos nacionais eugenistas. Este projeto de uma próspera nação branca encontrou seu ápice na umbanda esotérica, como se vê a seguir.

#### 4.6 UMBANDA ESOTÉRICA

O que se convencionou chamar, no meio religioso umbandista, como umbanda esotérica surgiu no Rio de Janeiro após o I Congresso de Espiritismo de Umbanda, traduzindo-se em uma radicalização do ideal eugênico, hegemônico e eurocêntrico, como exemplifica Aluizio Fontenelle ao bradar um sonoro:

[...] não a essa Umbanda mistificada e misturada com os diversos credos fetichistas hoje conhecida no Brasil inteiro. Será uma Umbanda codificada, uma Umbanda pura, na qual se aproveitará de todas as religiões existentes na terra somente aquilo que for sublime e perfeito (...) Quanto aos praticantes dos candomblés e aos que praticam a magia negra, estes serão devidamente orientados e instruídos em novas práticas, abandonando por completo os rituais bárbaros que os identificam. O Espiritismo na Lei de Umbanda em sua nova fase, surgirá com o progresso do mundo; novos horizontes nos serão apresentados e o mundo marchará de frente erguida na direção do aperfeiçoamento universal. (FONTENELLE, 1953, p. 76)

Vejamos a seguir como na esteira de Fontenelle e dos intelectuais umbandistas de sua época, Woodrow Wilson da Matta e Silva irá combater o fetichismo negro, africanista, atávico, primitivo, degenerado, em busca de uma umbanda branca, pura, evoluída, condizente com o projeto desenvolvimentista republicano eugênico de uma nação que estava predestinada a ser uma grande potência, caso se livrasse da ameaça negra. Matta e Silva irá formular e apresentar ao longo de dezesseis anos,

nove obras literárias que representarão o seu anseio de codificação do que ele chamou de a “verdadeira umbanda”. Entre seus adeptos ortodoxos, o *códex* será conhecido como o nonateuco “mattasilviano”. A análise destas obras evidenciou a que ponto chegou a investida da branquitude no seio das religiões afro-brasileiras, e como a umbanda em seu anseio de legitimar-se perante esta sociedade que se pretende europeia, adoeceu incorporando o ódio manifesto no racismo, no machismo, na LGBTQIA+afobia, dentre outras desumanidades.

#### 4.6.1 Experiência religiosa e símbolos

Woodrow Wilson da Matta e Silva<sup>66</sup>, filho de José Gaspar da Silva<sup>67</sup>, senhor de engenho local, e de Otília da Matta, nasceu em Garanhuns (PE), em 28/07/1917 e faleceu no Rio de Janeiro (RJ), em 17/04/1988. É considerado, por seus seguidores, o fundador da umbanda esotérica<sup>68</sup>, cuja experiência religiosa, símbolos, mito e rito se encontram expostos em seus nove livros, sendo que ‘Umbanda de todos nós’ (1956) e ‘Umbanda: sua eterna doutrina’ (1957) foram publicados pela gráfica e editora Esperanto quando tinha um terreiro na Pavuna, bairro do Rio de Janeiro. E os demais – ‘Lições de umbanda e quimbanda na palavra de um preto velho’ (1961), ‘Mistérios e práticas da lei de umbanda’ (1962), ‘Segredos da magia de umbanda e quimbanda’ (1964), ‘Umbanda e o poder da mediunidade’ (1964), ‘Doutrina secreta da umbanda’ (1967), ‘Umbanda do Brasil’ (1969), ‘Macumbas e candomblés na umbanda’ (1970), publicados pela editora Freitas Bastos quando estava em Itacuruçá, distrito de Mangaratiba (RJ).

Em suas obras propõe a releitura da experiência religiosa umbandista a partir de uma concepção esotérica, ou seja, interna, a qual ele próprio faz questão de explicar e refutar qualquer relação com o esoterismo.

---

<sup>66</sup> Conhecido por W. W. da Matta e Silva, seu Matta, Pai Matta, Pai da Matta, Mestre Matta e Mestre Yapacani. Seu é uma homenagem ao presidente dos EUA da época, Thomas Woodrow Wilson (Staunton, 28 de dezembro de 1856 - Washington, D.C., 3 de fevereiro de 1924). Disponível em: < [https://pt.wikipedia.org/wiki/Woodrow\\_Wilson\\_da\\_Matta\\_e\\_Silva](https://pt.wikipedia.org/wiki/Woodrow_Wilson_da_Matta_e_Silva)>. Acesso em: 17/04/2022.

<sup>67</sup> Encontramos um José Gaspar da Silva em Garanhuns de forte influência política e econômica, integrante da ‘Coluna Louca de Garanhuns’, que assumiu o poder da cidade com a revolução de 1930. Suspeitamos se tratar do pai de W. W. da Matta e Silva. Disponível em: <http://terradomagano.blogspot.com/2012/12/a-coluna-louca-de-garanhuns.html>. Acesso em: 24 jul. 2021.

<sup>68</sup> Expressão resultante da aplicação do conceito de ‘escolas’ de Francisco Rivas Neto à visão dos aspectos internos da doutrina umbandista trazida por Woodrow Wilson Matta e Silva em suas obras (RIVAS NETO, 2012).

[...] quando pregamos a Umbanda Esotérica, pessoas até de certa cultura entendem que tem ligação com “O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento”... Santo Deus meu!... Vejam um Dicionário, gente...: - *Esotérico* significa a coisa, - o sistema, que é *interno*, selecionado, verdadeiro, e *exotérico*, a coisa, - o sistema que é *externo*, público, popular... Vamos repisar: - a base esotérica ou interna da Umbanda, é de caráter *iniciático*. [...] a base *exotérica* ou externa é [...] ligada a esse sistema de cima, que se forma ou se formou, pelo produto da mística na vivência popular (diz-se assim: a Umbanda popular), através dos mitos ou das lendas, alimentadas ou traduzidas nos ritos singelos e primitivos, envolvendo crenças, credences e superstições, tudo com tendência para as subpráticas da *magia*, e para o animismo e os mediunismos... (SILVA, 1987, p. 26, grifos do autor).

Em uma época em que não havia internet, os livros eram o seu ‘cartão de visitas’. Muitos leitores foram por eles atraídos à Itacuruçá para conhecer o autor e a umbanda esotérica, sendo que alguns se tornaram discípulos, tais como: Ivan Horácio Costa (1963), Mário Tomar (1967), Rivas Neto (1971) e Omar Belico dos Reis (1974), permanecendo ao lado de Woodrow Wilson da Matta e Silva até o fim de sua vida, em 1988.

Em seus trabalhos mediúnicos, Matta e Silva, como era conhecido, afirmava ser veículo de várias entidades, que se apresentavam valendo-se dos seguintes ‘nomes de guerra’: Pai Cândido, Pai Guiné de Angola, Caboclo Juremá, Caboclo Pedra Preta, Caboclo Ogum de Lei, Caboclo Guaracy, Pai Chico, Pai Mané Carrero, Zé Pretinho, Zambetinha, Exu Senhor das Sete Encruzilhadas e Pomba Gira Sialú.

Silva (1987) buscou fundamentar a umbanda esotérica nas mais significativas produções acadêmicas de sua época – de autores como Heli Chatelain, Nina Rodrigues, João do Rio, Arthur Ramos, Roger Bastide e outros. E na literatura teosófica e esotérica de Helena Blavatsky, Saint-Yves d'Alveydre, Édouard Schuré, Papus, Eliphas Levi e outros, antes da chegada do movimento *new age* ao Brasil.

Mesmo que a finalidade da vivência religiosa seja transcendente (por enquanto, ‘o sagrado’), trata-se de uma experiência humana, própria do ser humano e condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural (CROATTO, 2010). Logo, a experiência religiosa umbandista de Woodrow Wilson da Matta e Silva não pode ser divorciada do contexto na qual o *homo religiosus* se encontrava inserido. Por isso, a compreensão do contexto familiar, político, socioeconômico, cultural, religioso, enfim, é fundamental para esclarecer o porquê de Woodrow Wilson da Matta e Silva compreender a umbanda esotérica.

Ao longo desta pesquisa observou-se que sua família era de fato privilegiada, detentora de terras em Pernambuco e, conseqüentemente, de prestígio e poder econômico e político. O avô de Matta e Silva era holandês e seu pai herdou o engenho Bela Aurora<sup>69</sup>. Sua família esteve envolvida em vários movimentos, desde declarações públicas em jornais de grande circulação de apoio a lideranças políticas locais<sup>70</sup> até sua participação no golpe de 1930, passando pela derrubada do prefeito de Garanhuns e a tomada do poder, enquanto integrante da junta provisória que assumiu o controle da cidade em apoio ao golpe de Getúlio Vargas.

No contexto desenvolvido a partir da segunda década do século passado, o pensamento de Woodrow Wilson da Matta e Silva refletia igualmente o nacionalismo, o racismo, o machismo, o sexismo<sup>71</sup> e a misoginia comuns aos intelectuais brasileiros do começo do século XX, evidenciados no embranquecimento da umbanda com a defesa de uma origem mais 'digna' do que a africana; na indicação da menotoxina e do ciclo menstrual como fatores da inépcia feminina para a função de comando dos templos de umbanda, bem como na interdição de sua consagração a níveis superiores da iniciação<sup>72</sup>; ou no combate ao catimbó e outras experiências religiosas dentro das religiões afro-brasileiras consideradas por ele degeneradas.

---

<sup>69</sup> O imóvel rural onde se encontra o Engenho Bela Aurora foi declarado de interesse social para fins de reforma agrária pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), por meio do Decreto de 1º de dezembro de 2006. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn11085.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn11085.htm). Acesso em: 22 jul. 2021.

<sup>70</sup> Em 4 de julho de 1913 o jornal A Província, de Recife (PE), publicou, na capa, na coluna Avulsos, nota de protesto Catende, 3, subscrita por José Gaspar da Silva e outros, na qual manifestavam seu protesto contra o telegrama publicado neste mesmo jornal que causou surpresa e grande indignação. "O coronel Luiz de França gosa na sociedade catandense de grande e verdadeiro numero de dedicados amigos e correligionários. Não pode ser repudiado o homem de bem por todos reconhecido". Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/128066/per128066\\_1913\\_00180.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/128066/per128066_1913_00180.pdf). Acesso em: 22 jul. 2021. O coronel Luiz de França foi chefe dantista de Palmares e membro do Diretório Democrático. Morreu em 6 de novembro de 1919, assassinado supostamente a mando do então governador Manoel Borba em uma onda de sangue que banhava todo o estado e vitimou o coronel Siqueira Neto, o coronel Fausto Figueiredo, dentre outros.

<sup>71</sup> Neste sentido causa estranheza o fato de em toda a obra de Woodrow Wilson da Matta e Silva não existir um único registro de seu irmão, Gasparino da Matta e Silva (1918-1980). O nome foi provavelmente dado em homenagem a seu pai, José Gaspar. Gasparino foi diplomata com missões na África durante vários anos, notório amante da arte, cultura e religiosidade africana, homossexual assumido e um dos maiores intelectuais ativistas do movimento gay nas décadas de 1960 e 1970, precursor de muitas conquistas da comunidade LGBTIA+. Isto surpreende pela concepção que Matta e Silva tinha sobre africanismo e homossexualismo. Talvez devido a problemas familiares, Gasparino tenha modificado o seu nome de família e assinado seus textos por Gasparino Damata.

<sup>72</sup> Mirella Faur, que foi discípula de Woodrow da Matta e Silva, em entrevista ao Dr. José Henrique Motta de Oliveira, ao ser questionada a esse respeito, respondeu que: "4.10. Em sua obra, Matta e Silva é categórico em colocar a participação das mulheres em segundo plano, alegando o caráter passivo das vibrações femininas e o fato de elas menstruarem. Efetivamente, como Matta e Silva lidava com esse problema quando as médiuns da TUO estavam menstruadas? R: Este era o cerne das minhas discussões temáticas e documentadas historicamente a respeito disso, ele às vezes brincava

Para Silva (1987) os africanos escravizados e trazidos para o Brasil eram primitivos, bem como sua cultura, religiosidade e saber:

[...] os rituais de nação que os primitivos escravos negros fizeram ressurgir no Brasil [...] esses rituais e essas místicas, naquelas épocas, deviam estar mais puros, isto é, menos mesclados ou influenciados. Digamos assim: com o seu primitivismo mais vivo em suas lembranças [...]. (SILVA, 1987, p. 8).

Woodrow da Matta e Silva lutou, em toda a sua obra, para desvincular a umbanda da África, combatendo ferrenhamente a sua origem angolana.

Agora entremos com nossas induções e deduções, para tirarmos de vez a mania daqueles que pretende ligar diretamente essa Umbanda do Brasil a uma pseudo-Umbanda africana ou angolense. De 1894 a nossos dias (1978), nenhum Culto, Seita ou Ritual foi conhecido ou praticado ou que ainda se pratique com a denominação de Umbanda, naquelas terras de Angola, Moçambique, Catembe e Magude, essas duas últimas consideradas como a Meca do curandeirismo africano. Nesse período não se identificou nenhum sistema religioso ou mágico a que dessem o nome de Umbanda, nem mesmo no sentido mais simples de arte de curar ou de curandeirismo e muito menos ainda no sentido amplo, eclético, com os valores que H. Chatelain descobriu...[...]. (SILVA, 1987, p. 9).

A palavra Umbanda como Bandeira não surgiu absolutamente de dentro de nenhum grupamento de nação africana e nem nos rituais dos negros de origem Banto [...]. Nem tampouco existiu nada, entre as mais antigas babás de Candomblés ou daqueles tipos de mistura de rituais africanos com pajelança, identificados como Tambor de Mina, Casa de Batuque, Xangôs do Nordeste, Catimbós etc, onde empregasse a palavra Umbanda significando coisa alguma. (SILVA, 1987, p. 13)

Assim, dentro do projeto nacional eugênico republicano, Woodrow da Matta e Silva, assim como Antônio Eliezer Leal de Souza e Zélio Fernandino de Moraes, empenhou-se na defesa de uma religião autenticamente brasileira, fundada por um legítimo representante dos povos originários desta terra – que, coincidentemente, teria se manifestado no dia em que é comemorada a proclamação da república –, livre de quaisquer influências negras, primitivas, mas devidamente purificado, elevado, embranquecido.

---

me chamando de feminista ou declarava que eram ‘mirongas’ que não podiam ser questionadas, explicadas ou controvertidas. Neste aspecto ele tinha uma visão patriarcal e machista, discordava de fatos históricos como, por exemplo, a tradição religiosa afro-brasileira ter sido trazida, implantada e sustentada por mulheres no Brasil. Foi a sua rigidez e teimosia que me ajudaram na mudança do meu caminho espiritual e na escrita dos meus livros depois que assumi o meu chamado espiritual verdadeiro como Filha da Deusa” (OLIVEIRA, 2017, p. 279).

A Linha Branca de Umbanda é realmente a Religião Nacional do Brasil, pois que, através de seus ritos, os espíritos dos ancestrais, os pais da raça, orientam e conduzem a sua descendência. O precursor da Linha Branca foi o Caboclo Curugussu, que trabalhou até o advento do CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS que a organizou, isto é, que foi incumbido, pelos guias superiores, que regem o nosso ciclo psíquico, de realizar na terra a concepção do Espaço. Esse espírito une a intransigência à doçura. Quando se apresentou pela primeira vez em 15 de novembro de 1908, para iniciar a missão, mostrou-se como um velho de longa barba branca; vestia uma túnica alvejante, que tinha em letras luminosas a palavra caridade. [...]. O caboclo das sete encruzilhadas chama umbanda os serviços de caridade, a demanda os trabalhos para neutralizar ou desfazer os da magia negra. (SOUZA, 1952 *apud* SILVA, 1987, p. 16-17, grifos do autor).

Dentro do projeto-nação brasileiro, a umbanda esotérica constrói uma narrativa mítica que legitimaria o crescimento e o destaque internacional do Brasil, enquanto país branco desenvolvido, ao afirmar que a primeira porção de terra a emergir do pélago universal teria sido o planalto central brasileiro. E que, em consequência, as primeiras formas de vida terrestre no Brasil surgiram, bem como a primeira humanidade, a primeira cultura, a primeira revelação, que ele chama de aumbandan, a tradição integral.

E foi também praticamente provado por Lund, Ameghino e outros que esses primeiros habitantes surgiram na era terciária, precisamente aqui. Nesta região que se denominou Brasil, pois o seu planalto central foi a primeira região a emergir do pélago universal. Esses primordiais habitantes do Brasil se chamavam mesmo brasileiros. Esses brasileiros tinham seus sábios (magos) que eram denominados payés [...] Ora, um estudo comparado sobre a origem dos signos e da grafia deixa evidente que os próprios sinais do alfabeto adâmico são nada mais nada menos que derivações dos sinais usados originariamente pelos nossos payés daquelas eras... Como isso queremos dizer que a grafia original – mãe de todas as grafias – teve seu berço aqui no Brasil... (SILVA, 2011, p. 14-15).

O projeto nacionalista brasileiro era eugênico e a branquitude, na umbanda esotérica, faz-se igualmente sentir pela apropriação de elementos das experiências religiosas brancas do espiritismo e do catolicismo (palavra ‘caridade’<sup>73</sup>), pela profusão de adjetivismos nas expressões embranquecedoras da narrativa (linha ‘branca’, velho de longa barba ‘branca’, túnica ‘alvejante’ e outros), bem como pela finalidade higienizadora da umbanda (neutralizar ou desfazer os da magia ‘negra’).

Ao mesmo tempo em que ataca a tradição africana, Woodrow da Matta e Silva, a todo momento, reporta-se à tradição cristã. É comum a exaltação da pessoa do

---

<sup>73</sup> A caridade é um dos lemas do espiritismo. Sem caridade não há salvação para os kardecistas.

Jesus teológico, o emprego de trechos bíblicos para legitimar sua narrativa, bem como a legitimação das entidades umbandistas por terem sido sacerdotes católicos.

Pai Elias baixa pelo doutor Maurício Marques Lisboa, presidente da tenda Filhos de Santa Bárbara [...]. Segundo outros guias, esse espírito numa de suas encarnações, foi sumo sacerdote da babilônia e depois Papa, em Roma, para chegar como preto-velho no terreiro de umbanda. (SILVA, 1987, p. 17).

Amor e sabedoria, esse o duplo aspecto: um se complementa com o outro. Devem ser inseparáveis numa verdadeira iniciação – são imprescindíveis à iluminação da criatura. Porque amor é caridade, é bondade, é a renúncia, é a doutrina, é tudo aquilo que há de belo e de sublime nos Evangelhos atribuídos ao Cristo Jesus. (SILVA, 2011, p. 10-11).

A eugenia é uma constante em Woodrow da Matta e Silva. Para ele a umbanda surgiu no Rio de Janeiro em terreiros melhores do que esses que existiam, ou seja, menos ‘misturados’, mais ‘puros’, mais ‘limpos’ de toda aquela negritude.

Agora, a certa altura do crescimento de tantos terreiros, exclusivamente nessas áreas da atual Cidade do Rio de Janeiro e Niterói, por dentro de vários grupamentos ou terreiros, mais melhorados, foi que o termo Umbanda foi ressuscitado, isto é, infiltrado, revelado. [...]. Outras Entidades Caboclos e Pretos-Velhos surgiram quase que simultaneamente, em diversos terreiros afins ou limpos, através da mediunidade de uns e de outros médiuns selecionados pelo Astral Superior, como pontas-de-lança e logo começaram a falar de Umbanda. (SILVA, 1987, p. 13-14).

Woodrow da Matta e Silva não escondia sua proposta embranquecedora da umbanda. Apesar de desmerecer e criticar o espiritismo em diversas ocasiões, ainda assim iniciou uma tentativa de codificação da umbanda por meio de suas obras, tal como no kardecismo, em sua luta contra a diversidade existente no meio umbandista, por ele chamada de fetichista, primitiva e atávica.

Woodrow da Matta e Silva, inclusive, defendia que a codificação expressava a própria vontade do sagrado – representado pela corrente astral de umbanda e seus emissários<sup>74</sup> –, ou seja, era da vontade de Deus estabelecer uma umbanda eugênica e hegemônica. Elogiava a proposta de codificação da umbanda iniciada com Zélio Fernandino de Moraes, com o seu espiritismo de umbanda e, diante da falha deste, assumiu o seu lugar na missão contra a pluralidade de expressões religiosas umbandistas, tidas como atrasadas, primitivas, fantasiosas, negras.

---

<sup>74</sup> Orixás, guias e protetores que se apresentam como crianças, caboclos e pretos-velhos.

Leal de Souza [...] foi também o precursor de um ensaio de codificação, ou melhor, foi o primeiro que tentou definir, em diversos artigos, o que era a Umbanda ou o que viria a ser no futuro esse outro lado que já denominava de linha Branca de Umbanda. (SILVA, 1987, p. 15).

A umbanda do Brasil, ao contrário, representava o que de mais elevado e luminoso que existia e iria salvar os cultos pretos africanos degenerados de si mesmo.

Claro que existe essa retaguarda, cheia de animismo, de crenças, credices e superstições, calcadas nas fantasias do mito ou das lendas... claro também que já existe uma vanguarda evoluída, que estuda, pesquisa e tenta por todos os meios, de conceituar o verdadeiro lado dessa Umbanda de todos nós... Essa VANGUARDA é o resultado dos frutos ou das sementes lançadas por selecionados PIONEIROS de Luz do Astral quando se fez imperioso essa atitude em face de um estado caótico nos chamados meios dos cultos afro-brasileiros [...]. (SILVA, 1987, p. 13, grifos do autor).

Segundo Woodrow da Matta e Silva, a umbanda, em sua missão higienizadora e salvífica de todos os demais cultos deturpados, degenerados e primitivos das religiões afro-brasileiras, resgataria, por meio de sua revelação a verdadeira tradição, a *religio vera*, a primeira revelação divina à humanidade, que ele chama de ‘aumbandan’ e que teria sido revelado aos egípcios por meio de outro nome, a ‘kabala’. Esta kabala não seria a mesma cabala judaica, a qual seria degenerada, mas seria uma cabala pura, verdadeira, legítima, que ele chama de ária ou nórdica. Ou seja, uma kabala branca resgata pelo herói mítico Rama, líder da raça branca europeia, que, em épica batalha, teria vencido os degenerados e demoníacos negros macacos indianos (vide Ramayana):

[...] a Kabala verdadeira do conhecimento dos magos egípcios era designada como ária, ou nórdica. Esta é que continha os segredos de tudo, enfim, as fórmulas corretas, os conhecimentos aplicáveis, etc., e que foi “ocultada” de fato, logo que se iniciou o famoso Cisma de Irshu, na Índia, porque atingiu logo outros países... No entanto, aconteceu que os hebreus, aprendendo somente aquilo que lhes quiseram revelar sobre essa Kabala Ária ou Nórdica, logo a seguir, baseados na interpretação irregular de seus arcanos, compuseram também (na falta daquela) uma que passou a ser conhecida como kabala hebraica, quase toda alterada. Portanto, uma falsificação da verdadeira [...] Então, por que esses pretensos magistas, ocultistas, etc., menosprezam a Umbanda que se firma na verdadeira Tradição e eles na falsa tradição “empurrada” pelos orientais? (SILVA, 2011, p. 13).

Ao que parece Woodrow da Matta e Silva se esqueceu que o Egito fica na África e não na Europa. E que o fenótipo de seus habitantes não é branco dos olhos azuis e

verdes. Mas negro, da cor do sol. O que contraria seu esforço para distanciar a umbanda do Brasil do saber africano e dos negros.

Aborda-se adiante as linguagens mítica e ritualística da umbanda esotérica.

#### **4.6.2 Mito e rito**

A cosmovisão da umbanda esotérica proposta por Silva (1996) apresenta a umbanda como o Conjunto das Leis de Deus revelado à primeira humanidade surgida no Brasil na era terciária do cenozóico. O vocábulo umbanda, tido como sagrado e místico, teria sido originado de uma língua morta e de seu extinto alfabeto, por ele chamado de adâmico ou vatan, reportando-se ao arqueômetro de Sant-Yves d'Alveydre. A manifestação desta tradição primeva observaria o setenário e se apresentaria em sete linhas relacionadas a sete orixás: Orixalá (ou Oxalá), Yemanjá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Yori e Yorimá, representados por sete chefes de legiões, que possuiriam toda uma hierarquia a eles subordinada baseada na expansão do número sete: 49 'orixás chefes de falanges', 343 'orixás chefes de subfalanges', 2.401 'guias', 16.807 protetores 'chefes de agrupamentos', 117.649 protetores 'chefes de subgrupo' e 823.543 protetores 'integrantes de grupo', constituindo um exército (SILVA, 1996, p. 126-127).

O rito é minuciosamente descrito. Como toda religião afro-brasileira, ele é centrado na possessão mediúnica, podendo se manifestar sob a modalidade inconsciente ou semi-inconsciente. Os médiuns deveriam ter pensamentos, sentimentos e ações equilibradas. Suas vestes deveriam ser brancas, estar limpas e bem passadas.

O rito transcorria sem atabaques ou qualquer outro instrumento musical, palmas, danças, e, mesmo os pontos cantados, deveriam ser cantados com moderação. Ervas são fundamentais na ritualística proposta, usadas em banhos e defumações para fins variados, devendo ser plantadas, cuidadas, colhidas, preparadas e usadas em dias, horários, luas, por pessoas e de modo específicos. Os pontos riscados com pomba traduziriam a valência e volição das potestades espirituais (orixás) que regem as forças da natureza.

A experiência religiosa é centrada na mediunidade enquanto capacidade indispensável à caridade (trabalho assistencial). O bom médium deveria observar

diversas normas morais para preservar o contato positivo com suas entidades, atentando-se, em especial, para não se desviar pelo sexo, ganância e vaidade.

O mito, o rito e a inter-relação do *homo religiosus* na umbanda esotérica são vivenciados e perpetuados com base na oralidade manifesta na relação direta entre mestre e discípulos, no que denominam de linhagem espiritual.

Entre os integrantes da linhagem de Woodrow Wilson da Matta e Silva – conhecida no meio como a ‘raiz de Pai Guiné d’Angola’ em referência ao nome pelo qual se apresentava a entidade responsável pelo mediunismo de Matta e Silva –, aquele que o sucedeu foi Francisco Rivas Neto, que com apenas 18 anos (1968), já era pai de santo em um terreiro improvisado no fundo da casa dos seus pais. Aos 20 anos (1970) fundou a Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, em São Paulo, e foi ao encontro de Woodrow Wilson da Matta e Silva. Ele o conheceu na livraria Freitas Bastos (RJ), tornou-se seu discípulo e aos 28 anos (1978) foi iniciado por ele mestre de 7º grau no 1º ciclo. Com 37 anos, em dezembro de 1987, mestre de 7º grau no 3º ciclo, na cerimônia de transmissão do comando vibratório da linhagem. Em 17 de abril de 1988, quatro meses após o rito de passagem, Woodrow Wilson da Matta e Silva faleceu.

Coube a Francisco Rivas Neto estabelecer as bases sobre as quais surgiria uma nova experiência religiosa umbandista por dentro da umbanda esotérica: a umbanda iniciática. Mas antes de romper com a experiência religiosa da umbanda esotérica, Francisco Rivas Neto a confirmou por meio de suas quatro primeiras obras: ‘Umbanda a proto-síntese cósmica’ (1989), ‘Umbanda: o elo perdido’ (1990), ‘Lições básicas de umbanda’ (1991) e ‘Umbanda o arcano dos sete orixás’ (1993). Nestas obras ele deixa claro que seu pensamento ainda coadunava com o machismo, o racismo, a LGBTQI+fobia e a intolerância religiosa que marcaram a obra de Woodrow Wilson da Matta e Silva.

Para Francisco Rivas Neto a homossexualidade era uma doença grave de difícil trato.

Se o tão propalado “alto espiritualismo” aceita como supra-sumo de espiritualidade certas anomalias sexuais e seres espirituais indefinidos como sendo a meta para a sublimação espiritual, a Corrente Astral de Umbanda, respeitosamente, refuta categoricamente tal conceito. [...]. Os defensores do androginismo [...] têm de forma inconsciente o conceito de Par Vibracional, mas completamente distorcido. Não conseguem tal abstração espiritual, logo querem concretizá-la através do homossexualismo, que, embora respeitemos, sem nenhum preconceito, ainda é uma anomalia, um distúrbio

que necessita de tratamento espiritual de longo curso, às vezes demorando-se duas ou mais reencarnações até reencontrar-se a linha justa do Eterno Masculino ou do Eterno Feminino. (RIVAS NETO, 1993, p. 36).

A patologia do homossexualismo, segundo Francisco Rivas Neto, poderia ser desencadeada pelo toque das mãos tóxicas das mulheres nas cabeças dos homens ou por preceitos com sangue<sup>75</sup>.

[...] não podemos deixar de dar um brado de alerta àqueles que, em suas oferendas, agridem a natureza, tal como sacrificando animais pacíficos e úteis ao homem. Outros vão às matas e cachoeiras e dão as famigeradas “comidas de Santo”, regadas com o macabro sacrifício onde predominam a carne e o sangue. Além de ferir a natureza, sujando um sítio sagrado, ficam ligados aos mais inferiores elementares e a todo mago negro que os suga. Ofertar sangue é desejar para si mesmo os piores e mais atrozes padecimentos. Não conhecemos ninguém que tenha escapado a esta regra. Quando não se estouram, caminham celeremente para o etilismo, para o homossexualismo e, fatalmente, para as mais cruéis patologias, tais como a AIDS e outras formas de câncer. (RIVAS NETO, 1994, p. 139)

Assim como em Woodrow Wilson da Matta e Silva, as mulheres, com Francisco Rivas Neto, permaneceram sendo discriminadas e ainda tinham que se sentir ‘muito felizes’ em não exercer função de chefia na coletividade.

Em boa hora afirmamos que na Corrente Astral de Umbanda o elemento feminino, a médium, é considerada sempre auxiliar, não sendo a ela concedido o comando vibratório, tal qual outros cultos milenares. Devemos notar, todavia, que as verdadeiras iniciadas nunca querem comandar, em virtude de conhecerem a Lei, e sentem-se muitos felizes em auxiliar. (RIVAS NETO, 2017, p. 186).

Francisco Rivas Neto manteve a mesma estrutura hierárquica dos emissários divinos umbandistas (orixás, guias e protetores), sendo que os postos mais elevados são ocupados quase que exclusivamente por homens. Dos sete orixás ancestrais, seis são homens (Oxalá, Ogum, Oxossi, Xangô, Yorimá e Yori) e só um é mulher (Yemanjá). (RIVAS NETO, 2013, p. 162)

Entre os orixás menores ou intermediários a situação é ainda pior. Dos 49 existentes, 40 são homens e só nove mulheres (cabocla Jurema, vovó Maria Conga e sete caboclas da linha de Yemanjá). (RIVAS NETO, 2013, p. 231)

---

<sup>75</sup> Contraditoriamente, Woodrow Matta e Silva, Francisco Rivas Neto e os discípulos deste, não eram veganos ou vegetarianos. Ao contrário, defendiam a necessidade de consumo de carne para recuperar o “dispêndio energético resultante dos trabalhos em seus terreiros” (nota do autor).

Na hierarquia da quimbanda a desigualdade de gênero é ainda pior. (RIVAS NETO, 2013, p. 345-346). A inaptidão feminina ao desenvolvimento espiritual é assim comprovada pelos próprios interlocutores do sagrado. É natural, nada restando às mulheres a não ser aceitar a lógica machista. Também manteve o entendimento de que as mulheres possuíam uma natureza tóxica e eram nocivas à coletividade.

Outrossim, jamais a mulher deverá colher erva para um homem, e nem para si mesma, se estiver menstruada. Caso assim o fizer, neutralizará todos os efeitos positivos das ervas, podendo impregná-las de vibrações negativas. É interessante que muitos homens, filhos de fé, de certos terreiros onde o comando é feminino, das ditas “babás”, não percebem esses comezinhos princípios de equilíbrio da própria natureza. Infelizmente, muitos homens ou mulheres que se submetem a esses rituais tidos e havidos como de batismo ou mesmo de um simples amacy ou banho preparado por uma dessas “babás” não perceberam o mal que arrumaram para si. Vocês podem estar com seus auras em frangalhos, e, se não estão, fujam o mais rápido que puderem, se ainda houver tempo! [...]. Não podemos inverter o comando vibratório de um templo umbandista. Mesmo que a babá [...] não estivesse menstruada, ela poderia estar no pré-mênstruo, [...] que sabemos, altera completamente o humor da mulher. Vocês já pensaram se, nessa condição, [...] ela coloca suas mãos sobre sua cabeça [...]? (RIVAS NETO, 1994, p. 115).

E, mesmo sendo médico, retomou o machismo acadêmico de quatro décadas atrás, citado por Woodrow Wilson Matta e Silva, da toxidade orgânica feminina para justificar a sua discriminação.

Para colaborar com nosso relato [...] diremos que, devido à mulher excretar pelas mãos, no pré-mênstruo e durante a menstruação, uma toxina (chamada menotoxina), na Holanda, as mulheres que trabalham na produção de transistores (fábrica Phillips) nesses dias são dispensadas de suas funções. Na França, nos centros produtores de perfumes e vinhos, também não comparecem ao trabalho as mulheres nessas condições, em virtude de alterarem a essência do perfume e até o “bouquet” do vinho. Quem duvidar de nossas informações procure se informar [...]. Quando comprovarem, concluirão que, se pode alterar um transistor, um perfume e mesmo um vinho, que são coisas sólidas e concretas, porque não alterariam os sutilíssimos centros nervosos e psíquicos localizados em nossas cabeças? (RIVAS NETO, 1994, p. 116).

A mesma intolerância de Woodrow Wilson da Matta e Silva com outras expressões religiosas também foi incorporada por Francisco Rivas Neto. Veja-se, por exemplo, como ele se refere à entidade chamada Maria Padilha que baixa em muitas religiões afro-brasileiras:

Essa “maria padilha”, em verdade, é uma “velha feiticeira”, uma espécie de comandante das “zonas condenadas do baixo astral”, da zona astral pesada e baixa onde predominam as intrigas, a ambição, a vaidade, o orgulho, a luxúria. E haja sexo! É por essas e outras que muitas “Filhas de Santé” caíram na prostituição, no alcoolismo e em outras aberrações conscienciais [...]. (RIVAS NETO, 1994, p. 166).

Rivas ataca a ancestral tradição africana yorubana de Orunmilá-Ilfá afirmando que se encontra totalmente corrompida:

Na umbanda esotérica esses sacerdotes são denominados “Mestres de Iniciação”, conhecendo dezenas de jogos oraculares. São verdadeiros akin-oshô (magos superiores), tal qual pronunciava-se no Egito há milhares de anos e, mais recentemente, na atual Nigéria, onde esse conhecimento foi totalmente deturpado. Tanto é verdade que por lá não se encontra ninguém hoje que conheça o verdadeiro segredo do Oponifá – o tabuleiro sagrado de Ifá. O que há são lendas e mais lendas que chamam de itanifá, sem pé e sem cabeça, pois realmente perderam o deká. Dizemos sem pé e sem cabeça, pois, mesmo buscando o sentido metafísico ou iniciático, nada de verdadeiro ou real se encontra. Não sabem mais nem o significado dos odus (ângulos interpretativos de uma situação, de um destino, de um karma), e não sabem mesmo. Mas sabem sair-se bem, dizendo que tudo tem seu fundamento, e fundamento não se “passa”. Isso é história da carochinha e da Branca de neve, de contra-peso. (RIVAS NETO, 1994, p. 179).<sup>76</sup>

Quanto ao racismo estrutural brasileiro, Francisco Rivas Neto chegou a duvidar da sua existência, declarando-o insignificante em nosso País e, na sequência, queixou-se de racismo reverso.

Convenhamos que em relação à África do Sul, EUA e Europa, no Brasil é praticamente nula a discriminação racial. É óbvio que embora sendo exercida por uma imperceptível parcela de população ela existe, mas, como dissemos, é sem expressão [...]. Todos condenamos os princípios do nazismo, mormente a de preconizar ser a Raça Ariana superior às demais. É simplesmente janota tal pensamento. Mas o que fazem os outros senão a mesma coisa, só que com outra cor?!! (RIVAS NETO, 1994, p. 196).

A cosmovisão da umbanda iniciática repousa no chamado tríplice caminho uno, que foi gradativamente sendo implementada no terreiro de Francisco Rivas Neto, a Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, a partir da segunda metade da década de 1980 e durante toda a década de 1990. Esta releitura da umbanda esotérica se tornou pública por meio da publicação de ‘Fundamentos herméticos de umbanda’, em 1996.

---

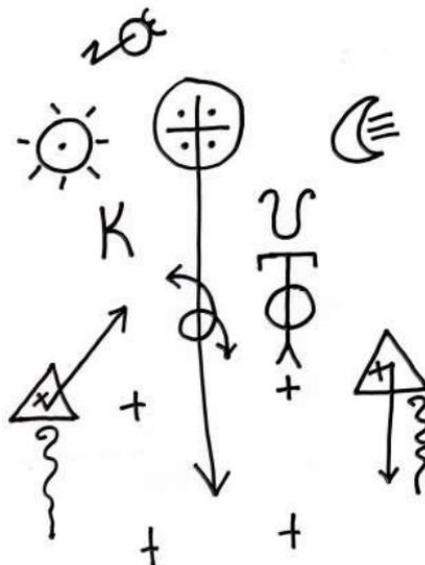
<sup>76</sup> Convém frisar que, anos após declarar que ninguém mais conhecia os segredos de Ifá, nem na própria Nigéria (na qual Rivas nunca esteve, é bom ressaltar), Francisco Rivas Neto se apresentou como um legítimo babalawô, ou seja, um sacerdote de Ifá, ‘autoiniciado’.

Segundo Francisco Rivas Neto, a releitura era a determinação de uma entidade que se apresentava sob a forma de índio e pelo nome de Caboclo Sete Espadas.

Oswaldo Olavo Ortiz Solera narra como teria ocorrido essa releitura:

Depois de passar pelos ensinamentos dos ritos de Axé, chegou o ano de 1986. Naquele ano o Mestre nos falava que uma forte corrente indígena traria muitos conhecimentos a todos e aguardávamos este momento com uma certa ansiedade tão própria da juventude. Chegado o dia, em um rito interno, “baixou” no mestre um poderoso Caboclo que deu o nome de Itingussu. Esse Caboclo falava muitas palavras indígenas, que inicialmente era de difícil entendimento. Para não perder nada, rapidamente, peguei uma prancheta e comecei anotar tudo, para depois entender melhor o que ele dizia. O Caboclo disse que vinha de um tempo onde a natureza falava e todos entendiam, que o céu falava por meio do raio e do trovão, as águas das cachoeiras ao descer pelas pedreiras, os rios ao correr nas pedras, as chuvas ora fortes, ora serenas, os mares no ir e vir de suas ondas e as matas sibilando com os ventos, faziam-se entender pelos homens e animais que habitavam naqueles tempos. O Caboclo ao iniciar o rito pediu uma tábua e traçou um sinal cheio de símbolos que também depois copiei (com a devida permissão do Mestre), e pude perceber naqueles sinais, formas ideográficas, onomatopaicas e mnemônicas e que só depois de muito tempo, consegui traduzi-las. Este sinal me marcou tanto que até hoje faz parte da minha história, pois incorporei o mesmo em minha dissertação de mestrado<sup>77</sup> na academia, que fala sobre a Magia dos Pontos Riscados da Umbanda Esotérica. Passados alguns dias, o Caboclo novamente incorporou e traçou um novo sinal de ordens e direitos de trabalho, lançando sobre os mesmos três ponteiros que lá ficaram durante vários anos. Surgia assim a Doutrina do Tríplice Caminho... (SOLERA, 2020).

Figura 3 - Ponto-riscado do caboclo Itinguçu



Fonte: RIVAS NETO, 1986 *apud* SOLERA (2015, p. 79).

<sup>77</sup> Ver SOLERA (2015).

Solera (2020) prossegue descrevendo e destacando como as alterações doutrinárias e ritualísticas demandaram anos de preparação mediúnica, capacitação bioenergética, expansão consciencial e amadurecimento espiritual, destacando os rituais de Amacys neste processo:

Disse o Caboclo que teria que fazer uma série de ritos e que também traria novos conhecimentos, para isso, teria de levar todos a novas fases sendo a primeira fase a de Ogum, onde todos seriam chamados e seus instrumentos seriam as 7 Espadas de Ogum... Iniciava o ano de 1986 e o Caboclo 7 Espadas, começava seus trabalhos conosco. Primeiro, ajustou o posicionamento da corrente mediúnica, colocando cada médium em um local próprio. Naquela época, existiam duas fileiras para atendimento aos consulentes. O Caboclo 7 Espadas iniciou seus trabalhos com a feitura de ritos de Amacys, pois precisava ajustar cada um dos médiuns com determinadas ervas para que tivessem maior contato com suas entidades de guarda. Os ritos aconteciam aos domingos, às 9:00 da manhã, uma vez por mês e com um Orixá (Ogum, Oxossi, Oxalá, Yori, Xangô, Yemanjá e Yorimá) por vez. Todos passavam por sete rituais obrigatoriamente, e tive o prazer de ajudar em todos eles. Iniciávamos no sábado com a preparação dos sumos das ervas pelo mestre. Depois, montávamos na areia do Congá, tábuas em círculo com os devidos sinais dos Orixás e seus correspondentes. Lá depositávamos os frascos com os Amacys. Lembro-me que, depois de tudo iluminado e feito, ficávamos no fundo do templo observando tamanha paz que emanava de tudo aquilo. (SOLERA, 2020).

Ao longo de uma década (1986-1996) foram operadas profundas transformações na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (OICD), tanto nos aspectos externos da religião, mediante a releitura da narrativa mítica umbandista fundante da umbanda esotérica, quanto de sua linguagem ritual.

Pela manhã bem cedo, eu passava pela casa do Mestre, pegava-o e íamos todos contentes ao rito. Foram dias de extremo aprendizado. O Caboclo 7 Espadas, além de nos agraciar com sua presença, ensinou-nos cada ponto cantado de caboclo, criança e preto-velho correspondente a cada vibratória e conforme fazia isso, passava por nossas cabeças aquele sumo de ervas tão precioso, cantando melodias que não saíram de minha memória até hoje. Depois de feito tudo isso, ainda levávamos para casa um pouco daquele sumo para nos banhar durante a semana. E que poder tinha aquele axé vegetal, meus amigos e irmãos... O ano de 1986 transcorria e o Caboclo 7 Espadas dando continuidade aos trabalhos que veio fazer, ensinou-nos pela primeira vez a verbalizar os sons ou palavras de poder e que muitos conhecem como "makron" ou mantras. Iniciamos com o som da letra "A" e fomos em sequência com as vogais em relação aos centros de forças existentes em nosso corpo físico e astral e posteriormente ele inseriu as consoantes pertinentes. De forma paciente e carinhosa o Caboclo 7 Espadas fazia-nos entoar aqueles sons que impressionavam nossos sentidos e produzia profundo bem estar em todos. Lembro ainda que para cada correspondente do Tríplice Caminho (a Criança, o Caboclo e o Pai-Velho), existia uma postura física toda especial e sempre com um fundamento específico. Para os que desconhecem esses sons, basta ver nos livros de nosso Mestre, o Pai Rivas, ou nos livros de nosso avô de santo, Woodrow

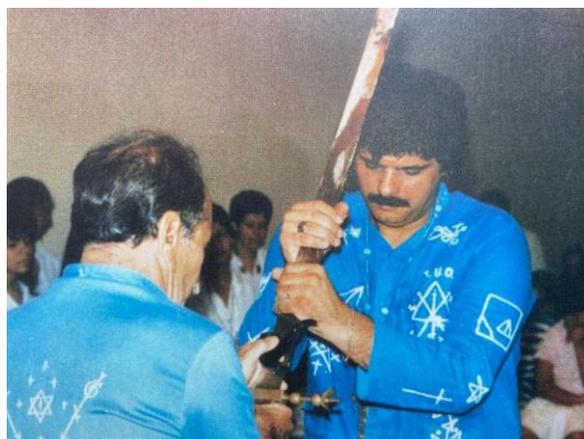
Wilson da Matta e Silva, nos quais eles falam sobre os sons primevos ou elementares que deram origem a todos os demais. Esses sons estão intimamente ligados aos Orixás e seus elementos. (SOLERA, 2020).

Neste capítulo viu-se que já existia umbanda na África, em Angola, e que os escravos trouxeram essa vivência religiosa para o Brasil, onde sofreu diversos processos sincréticos, tendo sido registrada a presença de seus sacerdotes, os quimbandas, desde o século XVI pelo Santo Ofício, bem como do termo ‘umbanda’ desde o século XVIII.

Viu-se também que não existe uma única ‘umbanda’, mas ‘umbandas’, e que elas sofreram releituras por meio do sincretismo e de apropriações culturais durante todos estes séculos. De modo que a umbanda branca, ou espiritismo de umbanda, de Zélio de Moraes, é uma das diversas formas de vivência da umbanda que cedeu às aspirações da branquitude em busca de legitimidade social. E ainda, observou-se como a umbanda esotérica radicalizou o projeto eugênico, eurocêntrico e hegemônico por meio do machismo, da homofobia, da intolerância religiosa, da misoginia, do misoneísmo, do conservadorismo e do moralismo.

No próximo capítulo apresenta-se como Francisco Rivas Neto, a partir de uma autocrítica, identificou o anacronismo desse discurso de ódio e intolerância, e, em resposta, empreendeu uma releitura da umbanda esotérica, empretecendo-a, o que resultou na umbanda iniciática, na fundação da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU) – posteriormente chamada de Faculdade de Teologia das Religiões Afro-Brasileiras, e na vivência de outras umbandas, da encantaria e do candomblé.

Figura 4 – Ritual de Transmissão da Raiz de Guiné a Mestre Arapiaga em 1987.



Fonte: RIVAS NETO, 2017, p. 410.

## 5 UMBANDA INICIÁTICA

Antes de abordar diretamente as linguagens simbólica, mítica e ritualística da releitura da experiência religiosa da umbanda esotérica, batizada de umbanda ‘iniciática’ por Francisco Rivas Neto, faz-se necessário apresentar o homem e seu pensamento.

### 5.1 FRANCISCO RIVAS NETO

Francisco Rivas Neto<sup>78</sup> foi um médico paulista e sacerdote das religiões afro-brasileiras que buscou estabelecer aproximação e diálogo entre os saberes científico e religioso, sobretudo por meio da criação da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU)<sup>79</sup>, instituição de ensino superior por ele próprio fundada em 2003 e mantida por seu terreiro, a Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (OICD). A FTU funcionou de 2003 a 2016 e, nesse tempo, promoveu congressos nacionais e internacionais e cursos de graduação, pós-graduação e extensão universitária, tendo sido reconhecida pelo Ministério da Educação (MEC) por meio da portaria nº 163, de 16 de abril de 2013. Foi a primeira e única instituição de ensino superior no âmbito das religiões afro-brasileiras (CARNEIRO, 2020).

Francisco Rivas Neto, em especial nos 15 últimos anos de sua vida (2003 a 2018), empreendeu uma profunda releitura da experiência religiosa da umbanda esotérica e mudou sua postura inicial, passando a se dedicar ao enfrentamento do racismo estrutural e da invisibilidade institucional que secularmente maculam as

---

<sup>78</sup> Francisco Rivas Neto (julho de 1950 - maio de 2018), médico inscrito no CRM/SP sob o registro n. 38.131. Disponível em: < [https://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco\\_Rivas\\_Neto](https://pt.wikipedia.org/wiki/Francisco_Rivas_Neto)>. Acesso em: 17 abr. 2022.

<sup>79</sup> Sobre a criação da FTU ver: CARDOSO, Rodrigo. Dr. Pai de Santo. **IstoÉ**, São Paulo, ed. n. 1986, 21 nov. 2007. Comportamento. Disponível em: [https://istoe.com.br/5879\\_DR+PAI+DE+SANTO/](https://istoe.com.br/5879_DR+PAI+DE+SANTO/). Acesso em: 27 jul. 2021; BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Regulação e Supervisão da Educação Superior. Portaria nº 163, de 16 de abril de 2013. **Diário [da] República Federativa do Brasil**: seção 1, Brasília, DF, ano 150, n. 73, p. 19, 17 abr. 2013. Disponível em: [https://www.in.gov.br/materia/-/asset\\_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/30439259/do1-2013-04-17-portaria-n-163-de-16-de-abril-de-2013-30439255](https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/30439259/do1-2013-04-17-portaria-n-163-de-16-de-abril-de-2013-30439255). Acesso em: 27 jul. 2021; CONSTANTINO, Luciana; JUNQUEIRA, Caio. Primeira faculdade de umbanda abre inscrições para vestibular. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 13 jan. 2004. Cotidiano. Disponível em: [https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1301200409.htm#:~:text=A%20FTU%20\(Faculdade%20de%20Teologia,no%20dia%20%C2%BA%20de%20mar%C3%A7o](https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1301200409.htm#:~:text=A%20FTU%20(Faculdade%20de%20Teologia,no%20dia%20%C2%BA%20de%20mar%C3%A7o). Acesso em: 27 jul. 2021; BIRMAN, Patricia. IV Congresso Brasileiro de Umbanda do Século XXI. **Jornal GGN**, São Paulo, 27 de setembro de 2011. Disponível em: <<https://blogln.ning.com/m/event?id=2189391%3AEvent%3A854081>>. Acesso em: 27 jul. 2021.

religiões afro-brasileiras. Sacerdote das religiões afro-brasileiras, médico, mas, talvez, sobretudo, um educador, Francisco Rivas Neto ousou enfrentar a intolerância religiosa, a discriminação, a eugenia, o racismo, o machismo, a misoginia, o misoneísmo e a LGBTQI+fobia existentes – conforme ele reconheceu publicamente que ele próprio vivenciava tais comportamentos na umbanda esotérica, e, assim, propôs e implementou mudanças estruturais que modificaram antigas posturas de exclusão existentes.

Merece especial destaque a fundação da FTU, da qual foi reitor, e do Centro de Cultura Viva das Tradições Afro-brasileiras. Francisco Rivas Neto atuou de modo pioneiro na divulgação e reflexão sobre as religiões afro-brasileiras na internet e nas redes sociais. Realizou o Fórum Internacional Permanente sobre Diversidade, as ‘Semanas Culturais’ na FTU, o Projeto Musical N’Goma, Locutórios, o programa Ponto Convergência na TV Comunitária de São Paulo, seis congressos acadêmicos, sendo dois internacionais, dentre muitas outras ações pelo reconhecimento das religiões afro-brasileiras como uma religião universal, a partir de uma construção teológica própria com base na oralidade, na diversidade e no respeito.

Depois da publicação de oito obras literárias de caráter predominantemente religioso, e da já citada criação da FTU, em 2003, buscando aproximar os saberes religioso e científico, Francisco Rivas Neto empreendeu uma guinada em sua linha editorial, que agora se pretende científica, apresentando-o como pesquisador das religiões afro-brasileiras.

Sua primeira tentativa de produção de obra científica foi com a publicação de ‘Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade’ (RIVAS NETO, 2012), na qual formula uma proposta metodológica de aproximação, delimitação e compreensão desta miríade religiosa que são as religiões afro-brasileiras ao cunhar os conceitos dos três ‘núcleos duros’ das religiões afro-brasileiras – candomblés, encantarias e umbandas; e de ‘escolas’ – visão particular do sagrado constituída por epistemologia, ética e método próprios.

Em 2014 ele apresentou uma proposta de teologia centrada na tradição oral, com a publicação da obra ‘Teologia da tradição oral’, e, em 2015, trabalhou os conceitos fundamentais do ori-bará, demonstrando como eles estão relacionados ao destino, por meio da obra ‘Teologia do ori-bará’.

Fato é que Francisco Rivas Neto era médico, mas não cientista da religião, antropólogo, sociólogo ou teólogo. De modo que sua contribuição à fenomenologia da religião, com a formulação das categorias analíticas de ‘escolas’ e ‘núcleos duros’, por mais interessante que seja, não é aceita pela academia, apesar de ser empregada por alguns discípulos da OICD que ingressaram em programas de pós-graduação em São Paulo, em especial na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)<sup>80</sup>.

A seguir vê-se como Francisco Rivas Neto compreendia as religiões afro-brasileiras.

### 5.1.1 Religiões ‘afro-brasileiras’<sup>81</sup>

Babaçuês do Amazonas e do Pará; batuques do Rio Grande do Sul; cabulas do Espírito Santo; calundus do Brasil colonial; candomblés sudaneses (Jêje e Nagô); candomblés bantu Congo/Angola; candomblés de caboclo; catimbós da Paraíba e Pernambuco; cultos de ifá; cultos aos egunguns na Bahia; encantarias; jarês da Bahia; juremas; macumbas do Rio de Janeiro e de São Paulo; omolocôs; pajelanças no Amazonas, Pará e Maranhão; quimbandas; tambores de mina do Maranhão, Pará, Piauí e Amazonas; terecôs do Maranhão e do Piauí; torés de Sergipe; santidade de Jaguaripe; umbandas por todo o Brasil; xambás de Alagoas, Paraíba e Pernambuco; xangôs de Pernambuco são só alguns poucos exemplos de uma miríade religiosa a que se convencionou simplificadamente e limitadamente denominar de ‘religiões afro-brasileiras’, ou, como prefere o leigo, ‘macumba’.

Este turbilhão de religiosidade, presente de norte a sul do Brasil, é fruto de complexos processos sincréticos entre as matrizes ameríndia, eurásiana e africana ao longo dos cinco séculos de nossa história. Impôs-se, pois, uma preocupação ao pesquisador: como abordar tão vasto e pouco estudado universo para, por dentro dele, identificar e recortar o objeto desta pesquisa, qual seja, a umbanda iniciática, que teria sido criada por Francisco Rivas Neto a partir de 1986, a fim de esclarecer as

---

<sup>80</sup> Tais como Maria Elise Gabriele Baggio Machado Rivas, João Luiz de Almeida Carneiro e Érica Ferreira da Cunha Jorge, dentre outros.

<sup>81</sup> Sabe-se que existem outras religiões constituídas a partir da diáspora africana nas Américas do Norte, Central e do Sul, tais como: batista espiritual e trinidad orisha, ambos em Trinidad e Tobago; santeria, em Cuba, regla de Arará e regla de Palo, ambas na República Dominicana; vodu, no Haiti e em Lousiana (EUA); obeah e kumina, ambos na Jamaica; winti, no Suriname; dentre muitas outras.

seguintes questões-problema: o que é a umbanda iniciática? Qual a origem da umbanda iniciática? Em que consiste o mito e o rito da umbanda iniciática?

A partir da adoção dos referenciais teórico-metodológicos conceituais de sagrado ou divino, hierofania, profano, *homo religiosus*, símbolo, mito e rito (CROATTO, 2010), de racismo religioso (NOGUEIRA, 2020), bem como de sincretismo (BASTIDE, 1971; BERKENBROCK, 1997; BOFF, 1982; CANEVACCI, 1996; FERRETI, 1998; HENRY, 1987; HERSKOVITS, 1951; MUNANGA, 1996; ORTIZ, 1991; REHBEIN, 1985; SANCHIS, 1994; VALENTE, 1976), pretendeu-se delimitar o universo das religiões afro-brasileiras para, por dentro desta miríade religiosa, identificar as umbandas e, dentro deste microuniverso, a umbanda esotérica e sua releitura, a umbanda iniciática.

As religiões afro-brasileiras possuem uma matriz que se relaciona

[...] a um conjunto algo heteróclito, mas certamente articulado, de práticas e concepções religiosas cujas bases foram trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo da sua história, incorporaram em maior ou menor grau elementos das cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia. Evidentemente, esses elementos transformam-se à medida que são combinados, e vice-versa. (GOLDMAN, 2009, p. 106)

Ao falar da origem das religiões afro-brasileiras, Rivas Neto (2012, p. 47) afirma que “[...] desde o encontro de indígenas brasileiros, europeus (indo-europeus) e africanos teve início o germen das Religiões afro-brasileiras”. A pluralidade de sua matriz geradora seria sua marca identitária e constituiria a sua própria unidade por meio do sincretismo operado ao longo dos séculos.

No que diz respeito às expressões religiosas, várias seriam as fases formadoras das Religiões afro-brasileiras, pois elas, antes de alcançarem o ponto, a regra de ouro da convergência, de forma não traumática, passaram pelo sincretismo – ou seja, por uma forma inteligente de atenuar a intransigência do colonizador e propiciar o diálogo com ele. (RIVAS NETO, 2012, p. 48).

Rivas Neto (2012) defende que religiões afro-brasileiras constituem sim uma unidade plural religiosa dinâmica, posto que todas têm em comum: tradição oral, rituais, transe, música e estado superior de consciência. Para ele as religiões afro-brasileiras são a unidade que se manifesta na diversidade e o seu escopo é a diversidade de cultos e ritos, de modo que a constante da tradição das religiões afro-

brasileiras é a contínua mudança, portanto, uma unidade aberta em constante transformação. Ele sustenta que esta percepção é fundamental, pois somente com a compreensão aberta do Sagrado é possível a integração entre todos os setores das religiões afro-brasileiras.

Na subseção seguinte apresenta-se a concepção de Francisco Rivas Neto acerca das diversas experiências religiosas umbandistas, por ele chamadas de 'escolas'.

### **5.1.2 Escolas**

Com a fundação da FTU em 2003 Francisco Rivas Neto tentou empreender uma aproximação com o saber científico e buscou produzir obras literárias acadêmicas. Foi necessário quase uma década para que surgisse sua primeira obra fruto desse esforço, dentro deste novo contexto: 'Escolas das religiões afro-brasileiras, tradição oral e diversidade', publicada em 2012.

Francisco Rivas Neto, então com 62 anos de idade, sendo 44 anos de ininterrupto sacerdócio na umbanda, declara, na obra, que a umbanda é uma religião desinstitucionalizada, descodificada, essencialmente sincrética e é vivenciada de forma livre, segundo o entendimento de cada um dos seus fiéis (RIVAS NETO, 2012).

A umbanda é uma religião plural e essa diversidade se manifesta nas diversas concepções de mitos e vivências ritualísticas umbandistas que Francisco Rivas Neto chama de 'escolas umbandistas' e, originalmente, refletiriam um maior ou menor distanciamento de cada uma das três grandes matrizes formadoras das religiões afro-brasileiras: ameríndia, africana e eurásiana. A esse respeito, afirma que "As Escolas das Religiões afro-brasileiras são as diversas linguagens, formas de pensar, e praticar, caracterizadas pela maior ou menor influência das diferentes matrizes" (RIVAS NETO, 2012, p. 32).

Assim, segundo Rivas Neto (2012), teríamos 'escolas umbandistas' que, a partir dos processos sincréticos, teriam incorporado mais elementos das três matrizes formadoras das religiões afro-brasileiras. A maior influência da matriz ameríndia resultou na umbanda de caboclo, no umbandaime, na umbanda sertaneja, na pajelança, no culto ou adjunto da Jurema, umbanda guaracyana, dentre outros. Já a maior influência da matriz africana, por sua vez, resultou na constituição da umbanda

traçada, da umbanda cruzada, da umbanda mista, do umbandomblé, do candomblé de caboclo, da umbanda omolocô, da umbanda de almas e angola, dentre outras.

Por fim, a maior influência da matriz eurásiana resultou na constituição da umbanda branca, da alabanda, do aumbandã, da umbanda mirim, da umbanda de mesa, da umbanda kardecista, do umbandec, da umbanda de cáritas, da umbanda popular, da umbanda eclética, da umbanda dos sete raios, da umbanda sagrada, da umbanda esotérica ou aumbandan, da umbanda oriental, da umbanda tântrica, da umbanda iniciática ou ombhandhum, do aumpram, dentre outras. Para melhor visualização as 'escolas umbandistas' estão reunidas no Quadro 2 de acordo com a matriz de influência.

Quadro 3 - Escolas umbandistas de acordo com a matriz de influência predominante

MATRIZ DE INFLUÊNCIA PREDOMINANTE	ESCOLA UMBANDISTA
Ameríndia	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Culto ou adjunto da Jurema</li> <li>• Pajelança</li> <li>• Umbanda de caboclo</li> <li>• Umbanda guaracyana</li> <li>• Umbanda sertaneja</li> <li>• Umbandaime</li> </ul> E outras
Africana	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Candomblé de caboclo</li> <li>• Umbanda cruzada</li> <li>• Umbanda de almas e angola</li> <li>• Umbanda mista</li> <li>• Umbanda omolocô</li> <li>• Umbanda traçada</li> <li>• Umbandomblé</li> </ul> Entre outras
Eurásiana	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Umbanda branca</li> <li>• Alabanda</li> <li>• Aumbandã</li> <li>• Umbanda mirim</li> <li>• Umbanda de mesa</li> <li>• Umbanda kardecista</li> <li>• Umbandec</li> <li>• Umbanda de caritas</li> <li>• Umbanda popular</li> <li>• Umbanda eclética</li> <li>• Umbanda dos sete raios</li> <li>• Umbanda sagrada</li> <li>• Umbanda esotérica ou aumbandan</li> <li>• Umbanda oriental</li> <li>• Umbanda tântrica</li> <li>• Umbanda iniciática ou ombhandhum</li> <li>• Aumpram</li> </ul> Dentre outras

Fonte: Elaboração própria a partir de Rivas Neto (2012).

Uma tentativa de desdobramento cronológico de algumas das formas de vivenciar a umbanda seria a seguinte: em um primeiro momento houve uma forte influência da matriz eurásiana, em especial do espiritismo e do catolicismo. Assim, a partir de 1908, com Zélio de Moraes, médium do caboclo das Sete Encruzilhadas, seus discípulos, tendas filiadas e simpatizantes, teriam surgido as seguintes denominações: espiritismo de umbanda, umbanda kardecista, umbandec, umbanda de mesa, umbanda branca e alabanda. Às influências do espiritismo e do catolicismo, a partir de 1924, com Benjamim Figueiredo, médium do caboclo Mirim, foi somado o orientalismo, com o surgimento do aumbandã.

O movimento religioso umbandista brasileiro, mesmo com a dura repressão da Era Vargas, cresceu e, a partir de 1942, com Lourenço Braga, houve uma releitura da religião, adaptando-a às massas, que resultou na umbanda popular. Na mesma tendência de Benjamim Figueiredo, a partir de 1946, Oceano de Sá, mais conhecido como Mestre Yokaanam, influenciado pelo espiritismo, catolicismo e orientalismo, criou a umbanda eclética.

Na década de 40 é fundada a Tenda Umbandista Oriental por Wodroow Wilson da Matta e Silva, na Pavuna, Rio de Janeiro.

A partir de 1950, com Tancredo da Silva Pinto, surgiu uma tentativa de resgatar a tradição aficana, reempretecendo a umbanda, que resultou na umbanda omolocô, na umbanda traçada, na umbanda cruzada, na umbanda mista, no umbandomblé, no candomblé de caboclo, na umbanda de almas e angola, dentre outras.

Na segunda metade do século XX o movimento da Nova Era acentuou a presença do esoterismo nas umbandas já marcadas pelo espiritismo, catolicismo e orientalismo. A partir de 1973, com Carlos Buby, médium do caboclo Guaracy, a umbanda guaracyana. Em 1978, com Israel Cysneiros, mais conhecido como Omolúba, a umbanda dos sete raios. Em 1986, com Roger Feraudy, mais conhecido como Babajinanda, o aumpram. Em 1989, com Francisco Rivas Neto, médium do caboclo Sete Espadas, tem-se uma nova umbanda esotérica, o ombhandhum. Em 1996, pelo mesmo médium, a umbanda iniciática, que é objeto desta pesquisa. E, no mesmo ano, mas por meio de Rubens Saraceni, médium do Pai Benedito de Aruanda, tem-se a umbanda sagrada.

Essas ‘escolas umbandistas’ podem expressar concepções mais próximas aos aspectos materiais, físicos, concretos, exotéricos, regionais ou a aspectos espirituais, metafísicos, abstratos, esotéricos, universais.

Nas Religiões afro-brasileiras ou afro-americanas, pela diversidade de seus adeptos, há também uma diversidade de ritos e formas de transmissão do conhecimento. Essas várias formas do entendimento e vivências das Religiões afro-brasileiras denominamos Escolas. As várias Escolas correspondem a alguns tipos de visões, alguns deles voltados mais aos aspectos míticos e outros à essência espiritual, abstrata. (RIVAS NETO, 2012, p. 25).

Francisco Rivas Neto defendia a existência de um equilíbrio entre uma aparente contradição: pluralidade e unidade. Segundo ele, apesar das muitas e divergentes concepções míticas, fundamentações doutrinárias e vivências ritualísticas que representam as várias formas de apresentação deste movimento religioso umbandista no Brasil (pluralidade), existe uma única e mesma essência que a todas essas formas anima (unidade).

Essa essência comum não só às ‘escolas umbandistas’, mas a todas as religiões afro-brasileiras, segundo Rivas Neto (2012), é constituída pelos seguintes elementos: culto às divindades<sup>82</sup> e aos ancestrais<sup>83</sup>, transe<sup>84</sup>, oralidade<sup>85</sup>, uso de ervas e arte sacra (canto, música e dança)<sup>86</sup>.

Francisco Rivas Neto, contudo, delimitou o conceito de ‘escola’, deixando claro que não é qualquer forma de ‘leitura’ da ‘ideia’ umbanda que pode ser considerada uma ‘escola umbandista’. Para ele, só as concepções e vivências da umbanda nas quais fosse possível identificar um tripé baseado em epistemologia<sup>87</sup>, ética e método (formas de práticas e vivências ritualísticas) próprios caracterizaria uma ‘escola

---

<sup>82</sup> Inkices, voduns, orixás, dentre outros termos, a depender da tradição religiosa.

<sup>83</sup> Crianças, caboclos, pretos-velhos, marinheiros, boiadeiros, baianos, ciganos, dentre outros termos, a depender da tradição religiosa.

<sup>84</sup> Pode se apresentar de modo anímico, mediúnico ou medianímico.

<sup>85</sup> “A tradição oral baliza e é o elo comum entre todas as Religiões afro-brasileiras presentes nas várias regiões do Brasil com diferentes manifestações. A interação das três matrizes formadoras explica as distintas manifestações, pois em cada região houve predominância de uma ou duas matrizes, tendo como produto uma religião afro-brasileira específica, mas que tem como mote central: o transe, a música, o canto, a dança, o culto aos espíritos divinizados (Orisha, Vodun, Inquice) e aos espíritos dos antepassados (Caboclo, Marinheiro, Boiadeiro, etc.), e, principalmente, a tradição oral” (RIVAS NETO, 2012, p. 75).

<sup>86</sup> O sacrifício animal não foi incluído por que não há consenso sobre sua utilização. Muitas experiências religiosas umbandistas não o empregam.

<sup>87</sup> Francisco Rivas Neto emprega o termo como sinônimo de narrativa mítica fundante de uma dada expressão religiosa.

umbandista'. Ausente um destes elementos, não seria possível identificar a sua constituição, mas sim uma forma privada, individual, de vivência da umbanda. Mas, ao contrário, acaso se façam presentes aqueles três elementos constitutivos, deve-se reconhecer a existência e legitimidade da respectiva 'escola umbandista', não havendo escolas melhores ou piores, até porque as 'escolas umbandistas' estariam em ininterrupto processo de sincretismo e transformação, mediante releituras e atualização dos seus mitos e ritos (RIVAS NETO, 2012).

[...] os fundamentos de Umbanda se consolidam em três vertentes: epistemologia, ética e método, que consolidam a doutrina e a prática umbandista como plural. Assim, a Umbanda pode ser praticada e entendida de várias formas. Todas elas são, sem exceção, merecedoras de amplo e irrestrito respeito, principalmente por atuar na percepção da realidade espiritual das criaturas humanas, ou seja, em suas crenças, em seus mecanismos anímicos de buscar o Sagrado. Portanto, Escola significa uma linha de transmissão, que, por sua vez, é uma linguagem da ideia Umbanda. Sim, a Umbanda por ser expressa, manifesta de várias formas, sendo que todas elas são acertadamente denominadas como Umbanda. É a Umbanda conciliando a diversidade na unidade; oscilando do centro para a periferia cultural, social, política e econômica. [...].

[...] a Umbanda e outras religiões afro-brasileiras podem ser praticadas de várias maneiras e todas elas estão no mesmo plano de importância, não havendo entre elas hierarquização, isto é, não há uma Escola melhor do que outra. (RIVAS NETO, 2012, p. 72-73).

Fundamental destacar que a tríade constitutiva do conceito de 'escolas umbandistas' para Francisco Rivas Neto (epistemologia, método e ética) se manifesta dentro de uma linhagem, uma linha de transmissão (do conhecimento), tradição, de pai (mestre) para filhos (discípulos) através das gerações. O fundador da 'escola' é o detentor da respectiva linhagem<sup>88</sup>.

Assim Rivas Neto (2012) sustenta que a umbanda é uma unidade aberta em ininterrupta transformação, que se manifesta em uma diversidade constituída por diversas 'escolas' em igual dinâmico processo de reconstrução diária, interagindo dentro do movimento religioso umbandista (diálogo intra-religioso) e fora deste (diálogo inter-religioso).

Francisco Rivas Neto associava essa essência identitária una da umbanda, expressa por inúmeras 'linguagens', ao conceito de *gestalt* de Perls, segundo o qual a análise das partes (escolas umbandistas) nunca poderá dar a compreensão do todo

---

<sup>88</sup> Este é chamado de nomes variados, a depender da expressão religiosa: taata inkice (candomblé congo-angola), babalorixá (candomblé ketu), pai de santo (umbandas), mestre (encantarias, umbanda esotérica e umbanda iniciática) e outros (nota do autor).

(a religião de umbanda), uma vez que este é definido pelas interações e interdependências das partes.

As Escolas das Religiões afro-brasileiras ou das Umbanda estão contidas nessa unidade, quando e somente quando estão em interação umas com as outras e em função com o todo. Se não foram obedecidos esses critérios, a “Escola” deixa de pertencer à unidade (Gestalt), portanto não pode mais ser denominada Escola das Religiões afro-brasileiras ou Escola de Umbanda. (RIVAS NETO, 2012, p. 80).

Por não negar a diversidade, mas, antes, compreendê-la como natural, Rivas Neto (2012) declarou que o conceito de ‘escolas umbandistas’ se revela essencial para a neutralização do fundamentalismo endógeno que existiria no meio religioso umbandista entre alguns que desejariam codificar a umbanda, serem seus ‘donos’, defendendo a superioridade de sua visão particular do sagrado (escola umbandista) sobre as demais.

O próximo passo é buscar compreender como, no pensamento de Francisco Rivas Neto, aconteceu esta relação/diálogo entre as ‘escolas umbandistas’ – diálogo interno, intra-religioso, entre ‘escolas’ umbandistas; entre as ‘escolas umbandistas’ e ‘escolas das encantarias e dos candomblés’ – diálogo inter-religioso adstrito às religiões afro-brasileiras; entre as ‘escolas umbandistas’ e religiões que não são afro-brasileiras – diálogo inter-religioso amplo; e entre as ‘escolas umbandistas’ e outros saberes – diálogo suprarreligioso, por meio da análise do sincretismo religioso.

A proposta de Francisco Rivas Neto quanto à existência de ‘núcleos duros’ nas religiões afro-brasileiras é o assunto da subseção a seguir.

### **5.1.3 Núcleos duros**

Após apresentar a categoria analítica de ‘escolas’ em 2012, Francisco Rivas Neto propôs, em 2015, uma nova categoria analítica, a qual denominou de ‘núcleos duros’ das religiões afro-brasileiras em sua obra ‘Teologia do Ori-Bará’.

Segundo Rivas Neto (2015) as religiões afro-brasileiras têm vários ângulos de interpretação, devido à sua diversidade, e o ‘núcleo duro’ seria uma primeira forma de identificação de manifestações religiosas dentro deste universo a partir de determinadas semelhanças. O que possibilitaria identificar, dentro das religiões afro-

brasileiras, três grandes grupos, por ele denominados de ‘núcleos duros’ das umbandas, dos candomblés e das encantarias.

Além disso, cumpre atentar que a maioria das religiões afro-brasileiras têm núcleo duro por que este não se transforma e por que difere do núcleo duro das outras religiões afro-brasileiras. No entanto, todas elas são de tradição oral secundária, isto é, têm contato com a tradição escrita, o que se opõe à tradição primária, que é o caso das religiões que não têm contato algum com o livro, como ocorre, por exemplo, com os indígenas do Amazonas que não tiveram contato algum com o povo “civilizado”. (RIVAS NETO, 2015, p. 107).

Quanto ao ‘núcleo duro’ das umbandas, Francisco Rivas Neto afirma que:

As várias formas de interpretar e manifestar a doutrina<sup>89</sup> são diferentes, mas a “essência” de todas é a mesma, e, no caso da Umbanda por exemplo, todas são legitimamente denominadas umbandistas. (RIVAS NETO, 2015, p. 25).

[...] a Umbanda é uma ideia que se expressa em várias linguagens importantes e de igual valor<sup>90</sup>. (RIVAS NETO, 2012, p. 50).

Pode-se afirmar que o ‘núcleo’ das umbandas apresenta, por exemplo, como elementos: transe (sobretudo mediúnico) e o culto a espíritos ancestrais. Já a dança, música, uso de bebidas e ervas, sacrifício de animais não são unanimidade entre as ‘escolas umbandistas’.

A umbanda esotérica, a umbanda iniciática e a umbanda tântrica não possuem dança, não batem palmas, não tocam atabaques. A maioria das umbandas não realiza sacrifícios de animais. As que o fazem são as mais próximas do núcleo dos candomblés: umbanda cruzada, umbanda traçada, umbanda mista, umbandomblé, omolocô e outras.

As umbandas mais próximas ao kardecismo, tais como umbandec, umbanda kardecista, umbanda de mesa branca, umbanda de caritas e outras, por sua vez, não têm o aspecto devocional a orixás, voduns, inkices, encantados, dentre outros seres. Também não utilizam bebidas alcoólicas (cachaça, vinho, cerveja, licor e outras), bem como ervas e fumos, considerados símbolos de atraso espiritual. Não há, ainda, dança, palmas, cantaria, atabaques e outras. Predomina o silêncio durante o rito.

---

<sup>89</sup> Às várias formas de interpretar e manifestar uma determinada doutrina, Francisco Rivas Neto chama de ‘escolas’, conceito este explorado no subitem 5.1.2.

<sup>90</sup> A ideia ‘umbanda’, segundo, Francisco Rivas Neto, é um dos três núcleos duros que compõem as religiões afro-brasileiras e as linguagens que a expressam seriam suas escolas (RIVAS NETO, 2012).

Sacrifícios de animais então, nem pensar. Todos esses elementos são tidos como ‘primitivos’, motivo pelo qual foram abolidos de suas ritualísticas.

Mas em todas as umbandas tem-se, por exemplo, o transe mediúnico, a comunicação com os mortos e o culto aos espíritos – ancestrais ilustres, guias, protetores, encantados e outras. Essa essência é invariável e nessa zona identitária comum imutável repousaria o ‘núcleo duro’ das umbandas, conforme Rivas Neto (2015).

Francisco Rivas Neto, pois, em sua busca por melhor compreensão do universo das religiões afro-brasileiras, propôs a categoria analítica de ‘núcleos duros’ enquanto agrupamentos de ‘escolas umbandistas’ que partilham de uma essência identitária comum, ou seja, expressões diferentes da umbanda quanto à forma, mas não desiguais quanto à essência encapsulada no respectivo ‘núcleo duro’.

Conclui-se que as religiões afro-brasileiras constituiriam uma maior categoria analítica constituída pelo agrupamento de todas as formas de expressão religiosas sincréticas constituídas a partir das matrizes ameríndia, eurásiana e africana. E, a partir de um aprofundamento dentro deste universo, ter-se-ia duas outras categorias analíticas que refletiriam níveis de penetração neste universo religioso: a categoria dos ‘núcleos duros’, constituída por uma matriz identitária comum; e as ‘escolas umbandistas’, constituídas pelas mais variadas formas de apresentação religiosa dentro de um respectivo ‘núcleo duro’.

De modo que, para Francisco Rivas Neto, ao pesquisar a religião umbandista deve-se partir da hipótese de que sua essência é plural. Assim, não há uma única umbanda a ser estudada e pesquisada, mas sim ‘escolas umbandistas’ que podem ser reunidas em um ‘núcleo duro’ que expressa essa pluralidade, o ‘núcleo duro’ das umbandas (plural). A isto Rivas Neto (2012) chama de a ‘unidade na pluralidade’.

Apresentado o homem e seu pensamento resumidamente, adentra-se nesta particular experiência religiosa (umbanda iniciática) e em sua linguagem simbólica.

## 5.2 EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E SÍMBOLOS

Viu-se que a fenomenologia da religião busca decifrar a linguagem religiosa a partir da análise do *homo religiosus*, ou seja, daquele que experimentou o sagrado,

dentro do respectivo contexto histórico e cultural em que a hierofania teria ocorrido (CROATTO, 2010).

A umbanda iniciática é uma releitura da umbanda esotérica de Woodrow Wilson da Matta e Silva, iniciada no final da década de 1980, desenvolvida ao longo da década de 1990 e consolidada na primeira década do século 21 com a fundação da Faculdade de Teologia Umbandista.

O discurso intolerante da umbanda esotérica se revelava cada vez mais anacrônico e se impunha uma atualização urgente da experiência religiosa umbandista esotérica. Francisco Rivas Neto atualizou a cosmovisão fundante da umbanda esotérica, denominando-a de umbanda iniciática, e se esforçou por substituir o machismo, o conservadorismo, o racismo e a homofobia por respeito, acolhimento e inclusão nas inter-relações dos adeptos umbandistas.

Eliade (1992) resume os aspectos inter-relacionais do *homo religiosus* em dois: relação dele com o mundo e com outros indivíduos. No subtópico seguinte vê-se como ocorre a vivência relacional do *homo religiosus* da umbanda iniciática nestes dois aspectos.

### 5.2.1 Vivência relacional com o mundo

A umbanda iniciática chama de magia a vivência relacional do seu *homo religiosus* com o mundo. A magia traduz para Rivas Neto (1996, p. 215-216), o aspecto fisiológico de sua tradição, compreendendo a inter-relação com a natureza, o universo e o espaço-tempo.

Segundo a narrativa mítica fundante da umbanda iniciática, o universo foi criado e ordenado por meio do poder volitivo de potestades espirituais chamadas de arashas, com o objetivo de que a essência da consciência espiritual pudesse concretizar o seu desejo de vivenciar a individualidade, manifestando-se na realidade material pela constituição de uma personalidade ilusória, por Rivas Neto chamada de 'eu inferior' (RIVAS NETO, 2020, p. 52). Assim, teria sido exsudada pela consciência espiritual una, o que chamam de substância etérica, que constituiria a protoforma da matéria. Ela seria anômala e indiferenciada, e teria sido ordenada pelo supremo poder operante daquelas potestades cósmicas, imprimindo-lhe ciclos e ritmos particulares que deflagrariam o *big bang* e todos os demais processos, desde então aos quais tudo

e todos que se encontram no 'reino da energia/matéria' estariam sujeitos (RIVAS NETO, 1996).

Esse hálito divino criador seria a própria assinatura cósmica dos arquitetos divinos e teria se materializado nas linhas de força que criaram, estruturaram, alimentam e sustentam todo o universo. Seriam as impressões materiais do 'divino oleiro' consubstanciadas na matéria que acreditam ser multidimensional e se apresentar em sete estados. A matéria, a partir de processos expansivos, radiantes, fluentes e coesivos, no que a literatura dita hermética convencionou chamar, respectivamente, de ar, fogo, água e terra, criaria e destruiria, ou seja, a tudo transformaria incessantemente no universo.

A umbanda iniciática crê que existe um conjunto de leis que regulam essas forças cósmicas, essas linhas de força universais, e que o seu conhecimento permitiria a sua utilização por aquele que é chamado de mago. Mago, pois, é aquele que conhece e domina as forças regentes do universo, podendo delas se valer para as finalidades que pretender (RIVAS NETO, 1996).

Todavia, para a umbanda iniciática só é possível conhecer o conjunto destas leis a partir da reforma íntima verdadeira. Seria *conditio sine qua non*, pois, ao abrir mão da individualidade buscando a universalidade e a impessoalidade, ocorreria a expansão da consciência – que deixa de ser centrada no próprio umbigo, permitindo que o ser possa enxergar para além de si e, neste momento, ter-se-ia o início do processo do conhecimento da realidade na qual ele se encontra inserido, a compreensão das leis que regem a vida, a morte e o destino de todos os seres. Quanto mais se aprofunda na renúncia de si mesmo e na conscientização do absoluto como única realidade, mas se sentiria, em seu âmago, todos esses processos. Até o momento em que o iniciado não só conhece as leis, não só se porta em conformidade com elas, mas passa a ser as leis divinas ao atingir um estado de comunhão espiritual plena com aqueles que as idealizaram, ou seja, com os arashas, nossos genitores divinos (RIVAS NETO, 2020).

Neste momento o iniciado teria atingido um estado consciencial de assenhoreamento de si mesmo por meio da renúncia da crença na individualidade, de modo que terá se capacitado a movimentar as forças estruturantes do universo por que antes conseguiu dominar a si mesmo (RIVAS NETO, 2020). Em outras palavras: para a umbanda iniciática só se pode pretender movimentar o caos exterior se o caos

interior foi previamente ordenado, com a transformação psíquica interna do 'chumbo' em 'ouro'. A seguir fala-se como se dá a vivência da umbanda iniciática do seu *homo religiosus* com as demais pessoas.

### **5.2.2 Vivência relacional com outros indivíduos**

Inicia-se pela relação entre o mestre de iniciação e o discípulo que aspira à iniciação, por ela ser basilar e estruturante desta experiência religiosa. É a partir desta relação que as demais são construídas.

#### **5.2.2.1 Mestre e discípulo**

A umbanda iniciática, enquanto expressão religiosa afro-brasileira, é centrada na oralidade (RIVAS NETO, 2014) e tem a sua contínua existência, continuidade, dinamicidade, releitura e atualização por meio da linhagem espiritual; uma linha sucessiva de transmissão de conhecimentos de mestre para discípulo através dos tempos.

A forma de transmissão deste conhecimento religioso se dá pela vivência do sagrado na relação direta entre mestre e discípulo, em um processo chamado de iniciação. O mestrado é exercido por meio de um mestre espiritual encarnado, bem como por mestres espirituais desencarnados, em um trabalho conjunto de orientação e direcionamento do discípulo. O mestre espiritual com esta incumbência é chamado de mestre de iniciação e tem, sob sua responsabilidade cármica, a obrigação de acolher, proteger, orientar e direcionar o processo de iniciação de seu discípulo (RIVAS NETO, 2020).

Se cabe ao mestre de iniciação apontar o caminho, ao discípulo cabe percorrê-lo com os seus próprios esforços. O mestre não carrega o discípulo 'nas costas'. Cabe a ele aprender a caminhar com as próprias pernas e ir subindo um a um os degraus da iniciação segundo seus próprios méritos. O direcionamento dado ao discípulo observa um duplo aspecto: individual e coletivo. É individual na medida em que não existe uma regra geral, considera-se as especificidades de cada um. A história de vida que cada um traz consigo, suas qualidades e defeitos, conquistas e comprometimentos. Por outro lado, é coletivo na medida em que o iniciando integra

uma coletividade de santo, a comunidade do terreiro, a *sangha* constituída por todos os demais discípulos iniciandos. Assim, deve o iniciando se atentar para a postura que deve ter consigo e com seus irmãos, vez que estão todos ligados debaixo da mandala do mestre de iniciação (RIVAS NETO, 2020).

O processo de iniciação consiste na volta ao início. Por início entende-se a raiz da qual somos todos frutos, o centro do qual todos emanamos, a essência comum que nos anima, o espiritual. Voltar ao início é nos reencontrar com nós mesmos, com nosso verdadeiro eu, o eu 'superior', nossa essência, o espírito. Trata-se de um processo de despersonalização, de desindividualização, de se despir das máscaras, das personas que vestimos, abrindo mão de nós mesmos, do único em favor do uno, até o momento em que nos perdendo no absoluto nos reencontraremos todos, pois somos todos um (RIVAS NETO, 2020).

Quanto maior consciência tomamos desta realidade, da unidade consciencial, que nada mais há além do absoluto, mais capacitados nos tornamos para servir ao próximo, anímica e mediunicamente. Se a caridade é o amor em ação, caridade não dispensa capacidade. Não basta amar ao próximo e querer agir buscando o bem coletivo, é necessário saber agir e estar capacitado para este mister, ou seja, agir com sabedoria (RIVAS NETO, 2013, p. 298, 376 e 381).

Sabedoria e amor cósmicos, de modo indistinto e incondicionado, são a tradição cósmica rediviva que todos buscam por meio dos processos iniciáticos, que resultam em gradativa: revisão de posturas mediante abandono de antigos vícios e aprimoramento de virtudes, amadurecimento espiritual, elevação do padrão vibratório total do ser, equilíbrio e acréscimo em sua estrutura bioenergética, na expansão de sua consciência, despertar dos sentidos superiores, aperfeiçoamento mediúnico e autocura (RIVAS NETO, 1989).

A umbanda iniciática é uma experiência religiosa que acentua consideravelmente este aspecto. Alguém só pode ser aceito na umbanda iniciática se o mestre de iniciação permitir por meio de um ritual de ligação, bem como realizar os ritos propícios do despertar consciencial subsequentes. O mestre de iniciação só aceita o discípulo se for constatada a predisposição deste para a caminhada iniciática. Nenhuma pessoa é inserida em uma caminhada sem ter condições de caminhar, ou seja, é necessário que a pessoa que pretende seguir este caminho já traga consigo a condição de enveredar por este caminho, a bagagem de experiências e vivências em

outras vidas que lhe capacitará nesta presente jornada a ser aceita e dar continuidade a este processo (RIVAS NETO, 2020).

De modo que a iniciação é uma jornada que transcende não só esta vida, mas a própria dimensão grosseira da matéria em que nos encontramos. A iniciação não cessa com o desencarne, nem com o reencarne. É um processo ininterrupto de aprendizado e retorno consciencial à origem. Aceito pelo mestre de iniciação e vinculado à ordem iniciática, quando estiver pronto, o discípulo é iniciado com a coroa de espinhos de Nosso Senhor Jesus Cristo, de amor e renúncia, momento em que deve negar a si mesmo, tomar a sua cruz, jurar fidelidade total e irrestrita a YShVa-Ra<sup>91</sup>, e trabalhar em sua seara com alegria, amor, desprendimento, seriedade, comprometimento e disciplina (ALVEYDRE, 2016; RIVAS NETO, 2020).

O aprendizado se dá por meio do trabalho, o que na linguagem coloquial se chama prática da caridade, que vai muito além da mera assistência material, financeira, afetiva, moral, emocional e psíquica. O iniciado passa a entender que quanto mais ajuda ao próximo, mais ajuda a si mesmo; que ao iluminar uma vela em favor de alguém, o primeiro iluminado com sua luz é ele próprio; que este é o caminho por meio do qual atingirá a paz. Nos processos iniciáticos o discípulo, por meio sempre das mãos do Mestre de Iniciação, gradativamente ordena o caos interior e, a partir da harmonia surgida, ilumina o seu ser no que é chamado de 'a via de despertar da luz crescente'. Ao se iluminar se capacita a iluminar seus próximos. Compreende, pois, que a capacitação, o aperfeiçoamento, passa, necessariamente, pelo trabalho, disciplina, amor e renúncia de si mesmo. Só negando a si mesmo conseguirá se tornar senhor de si (RIVAS NETO, 2020).

Assenhoreando-se da sua vida, da sua existência, dos seus corpos, do seu destino, na medida em que amadurece e cresce no conhecimento da realidade espiritual, mais conhecimento possui das leis que regem o cosmos, a vida, morte e o destino das criaturas, bem como das potestades espirituais que as presidem, portando-se em conformidade com a sua vontade, o seu desejo e o seu querer. O filho passa a honrar o seu pai ao fazer aquilo que o agrada, vez que está em comunhão com ele, ou seja, comungando dos mesmos pensamentos, sentimentos e ações de seu mestre, no que se chama de yoga umbandista, até o momento máximo em que se tornam uma só consciência, de modo que quem vir o filho verá o pai, e quem vir o

---

<sup>91</sup> Segundo Rivas Neto, seria o Jesus-Rei do cristianismo (RIVAS NETO, 2013, p. 87).

pai verá o filho, porque o filho está no pai, assim como o pai está no filho. De modo que a linha de transmissão do conhecimento na umbanda iniciática varia durante a caminhada iniciática do discípulo, dos aspectos metodológicos mais grosseiros ao mais sutis, a depender do grau consciencial por ele alcançado (RIVAS NETO, 2020).

Em um primeiro momento existe um distanciamento do discípulo para com o seu mestre, e a linha de transmissão reflete esta condição consciencial e comportamental grosseira, sendo, pois, externo (com relação ao discípulo), mas sempre interno quanto ao local em que é ministrado, ou seja, o interior do templo, da boca do mestre ao ouvido do discípulo. Em um momento posterior de amadurecimento e crescimento na iniciação o mestre vive dentro do discípulo, de modo que não mais existe distância entre eles a ser percorrida, logo o ensinamento é interno (novamente quanto ao discípulo), ou seja, o processo de transmissão do ensinamento se opera em seu íntimo, nos mistérios devocionais dificilmente traduzíveis em palavras porquanto demandam antes ser vivenciados (RIVAS NETO, 2020).

A linha de transmissão da umbanda iniciática, por ser baseada na tradição oral, não engessa a sua doutrina. Ao contrário, sua base epistemológica é revista, atualizada, revigorada na medida em que seus adeptos conquistam uma melhor e maior compreensão e vivência da realidade que é o espiritual (RIVAS NETO, 2012).

Vê-se a seguir como deve se dar a vivência do iniciando com as demais pessoas.

#### 5.2.2.2 O iniciando e demais pessoas

À vivência relacional com outros indivíduos, encarnados ou desencarnados, a umbanda iniciática chama de 'psicurgia', que, a depender do lugar de percepção, pode consistir no aspecto antropológico interno (o *self* ou 'eu inferior') e externo (o 'outro').

A primeira fase da iniciação está relacionada com a autodescoberta. Ela se encontra intimamente ligada ao rito da umbanda iniciática que traduz a vivência íntima do mito fundante. Descobrir a si mesmo é um processo que se inicia primeiro com a descoberta de quem nós não somos, para depois descobrirmos quem nós realmente somos. Assim, parte-se do ganho gradativo de consciência do eu inferior, constituído por sete veículos bioenergéticos de graus de densidade triplamente distintos que

constituem nossa *persona*, para a posterior consciência da essência amorfa que anima a aludida setessência material (RIVAS NETO, 2020).

O iniciando passa, então, a compreender o quão falho é. A conhecer suas imperfeições e a reconhecê-las, internamente (para si) e externamente (para os outros). A partir do mapeamento e reconhecimento de seus vícios, pode, o discípulo, sempre com a devida orientação de seu mestre, estabelecer qual a metodologia de enfrentamento das ilusões do ego que lhe é mais propícia de acordo com as suas predisposições naturais. Os vícios, à luz da umbanda iniciática, constituem-se em condutas (ativas ou passivas) divorciadas da realidade e que dela se distanciam por almejar a matéria em si. Em outras palavras, qualquer conduta que tenha por finalidade a matéria em si mesma, e não o seu emprego enquanto instrumento de encontro do espírito, é ilusão e o apego à ilusão gera sofrimento (RIVAS NETO, 2020).

A felicidade, em oposição simétrica, advém da libertação destes apegos e do estabelecimento do foco no espírito, norteando todas as posturas do iniciando. De modo que a vivência do sagrado deixa de ser periférica e acessória em sua vida para ocupar papel de destaque e primazia. Conscientizando-se de que nada mais há além do espírito, e que este é sagrado, tudo é, pois, sagrado, e como tal deve ser tratado. Abandona, pois, o iniciando, gradativamente, uma vida pautada na leviandade para entregar-se à seriedade, respeito, comprometimento, fidelidade e disciplina esperados daqueles que buscam vivenciar verdadeiramente o sagrado dentro de si, não momentaneamente, mas ininterruptamente. Ou seja, busca-se atingir um estado de comunhão espiritual inabalável e contínuo que transforme o ser como um todo, curando-o de todas as ilusões por ele geradas e alimentadas (RIVAS NETO, 2020).

Transforma-se, assim, o chumbo do peso das bagagens ilusórias carregadas ao longo de muitas vidas em ouro liberatório consciencial que faculta alçar voos cada vez mais altos no encontro com o espiritual. Se o espiritual é o foco do iniciando, o material não é, por isso, negligenciado, visto ser por meio de sua experimentação que a emanção consciencial do espírito consegue se curar da ilusão da individualidade. Os organismos mental, astral e etéreo-físico são nosocômios da alma, estações de tratamento, trabalho, aprendizado e purificação, por meio das quais a emanção gradativamente perde força até reintegrar-se por completo no centro de consciência espiritual una de onde ‘partira’ (RIVAS NETO, 2020).

De modo que, ciente de sua importância, em gratidão eterna ao Supremo Criador que preside os desígnios, confere, o iniciando, atenção e cuidado cada vez maiores com sua saúde, o que o conduz, por sua vez, à revisão de sua alimentação. Os alimentos carnívoros são gradativamente abandonados e substituídos por uma alimentação vegetariana para, em última instância, progredir para o veganismo, sem mais nenhuma cumplicidade com o genocídio animal. Fumo e bebidas alcoólicas são abandonadas, bem como as bebidas não alcoólicas igualmente prejudiciais, como refrigerantes, dando lugar à água, chás e sucos (RIVAS NETO, 2020).

Ciente de que o ser não se alimenta só do que come e bebe, mas por meio de todos os nossos sentidos, passa-se a ter cautela com o que se vê, ouve, toca, sente o cheiro, enfim, com tudo com o qual se tem contato por meio de nossos canais de percepção da matéria (sentidos). O que não predispõe à harmonia passa a ser rechaçado. A permuta afetivo-sexual entre parceiros que se amam passa a ser valorizada em detrimento da puramente instintiva, desprovida de amor e que busca exclusivamente saciar desejos de experimentar voláteis e efêmeras sensações de prazer. Aliás, não só no sexo, mas em todas as ações do iniciando, o amor se torna componente indissociável de sua conduta. A fraternidade e o amor passam a nortear o seu ser. Assim, desenvolve-se o processo de autocura da unidade biopsicossomática que pode ser sintetizado na transformação de três grandes venenos entorpecedores da unidade consciencial: ignorância, ódio e inação, os quais gradativamente dão lugar à sabedoria, ao amor e à ação (RIVAS NETO, 2020).

A ignorância é o reflexo do distanciamento da consciência. Quanto mais distante da consciência espiritual maior o estado de inconsciência a que se entrega, ou seja, mais se passa a ignorar (desconhecer) a realidade, que é espiritual, atribuindo, à matéria, esse *status* (de realidade). Por isso se fala em trevas da ignorância, na medida em que a treva representa a matéria que, quando incompreendida enquanto meio de resgate da plena consciência do espiritual e não um fim em si mesmo, gera a dor. A matéria não existe *de per se* e, igualmente, não deve representar um fim em si mesmo, mas tão somente para as emanações do Espírito que por ela optaram, um meio de autoconvencimento da inexistência da individualidade e de suas concretizações por meio da matéria na constituição de organismos e corpos exteriorizadores do desejo individualizante (RIVAS NETO, 2020).

Quanto mais se adquirir consciência da realidade, ou seja, do Espírito, mais livre se estará dos apegos à ilusão, ou seja, aos devaneios conscienciais que geram, inexoravelmente, dor. Esse processo é iluminação interior. O outro deixa, gradativamente, de ser outro para que a unidade consciencial seja restabelecida. A noção de diferenciação, de antagonismo, de contradição, de disputa e conflito paulatinamente cede lugar à força e higidez da unidade consciencial.

A experiência religiosa, em seus aspectos relacionais, não se limitaria a amar o próximo, mas levaria à conquista consciencial gradativa de que não existe próximo, pois somos todos um. A pluralidade é, em si mesma, ilusória. Nada há além do absoluto. De modo que a pluralidade reflete a ilusória crença na individualidade, mas todas as partes integram uma unidade consciencial indistinta, o absoluto, o espírito. Se as partes estão interligadas e integram um todo, não faz sentido haver disputa entre elas, pois o desequilíbrio sistemicamente atinge a toda a unidade. De modo que todos devem se esforçar por renunciar à crença na individualidade e passar a acreditar na unidade. E buscar a indistinção. Desejá-la, amá-la, buscá-la. O que, em consequência da volição da qual o espírito é dotado, resultará em sua realização (RIVAS NETO, 2020).

Quando se deseja muito algo já se está a caminho de alcançá-lo. Quem procura, acha. Incumbe ao iniciando desejar mudar. Desejar não ter desejos. Desejar não existir. Desejar que toda e qualquer crença na individualidade seja absorvida na infinitude da sabedoria e amor divinos. Ao se entregar verdadeiramente a este processo, sua relação se transforma. A distância entre o iniciando e os demais seres é encurtada gradativamente. Eles passam a ser verdadeiramente seus 'próximos'. Essa proximidade com os seres vai se intensificando. O iniciando passa a ver todos como membros de uma mesma família, cuja casa é o planeta Terra. Sua postura, em vez de focar seu benefício individual, passa a ser direcionada ao benefício coletivo de todos os seus irmãos planetários (RIVAS NETO, 2020).

A partir deste processo sustentam que um milagre de renovação ocorreria: o discípulo verifica que, quanto mais se entrega na busca da paz, mais paz ele sente dentro de si. Quanto mais ele busca levar luz, mais iluminado se torna. Por que não se pode dar aquilo que não se tem. De modo que quanto mais o discípulo se entrega em favor de seu próximo, mais ele é qualificado para o serviço mediante a intercessão da espiritualidade e a outorga proporcional ao seu esforço da autoridade espiritual que

advém dos céus. O ápice deste processo alquímico, ao mesmo tempo interior e exterior, reflete a extinção da dualidade (eu versus não eu, ou *self x others*), mediante união, indistinção e homeostasia com todos, que deixam de ser o meu próximo, por que não há mais 'eu' e não há mais 'próximo', só há o todo (material), que é o nada (espiritual), o absoluto (RIVAS NETO, 2020).

A seguir apresenta-se sobre a concepção de sagrado, divino e profano na umbanda iniciática.

### 5.3 SAGRADO, DIVINO E PROFANO

Foi sobretudo a partir do século XIX, movido pelas descobertas arqueológicas e pelo interesse nas religiões orientais, que o sagrado passou a ser objeto de estudo e pesquisa no ocidente. Para Durkheim (2001) o sagrado é uma força impessoal geradora da sociedade. Para Söderblom (1913) é uma força sagrada espiritual, fator essencial da religiosidade e gerador do sentimento do divino. Para Rudolf Otto o sagrado, por ele chamado de *numen*, é “[...] um elemento de uma qualidade absolutamente especial que se coloca fora de tudo aquilo que chamamos de racional [...], constituindo assim [...] algo inefável”<sup>92</sup> (OTTO, 2007, p. 52). Para Leeuw (1948) é uma força transcendente que se manifesta em determinados seres ou coisas. Schmidt (1912) defende a ideia original monoteísta de um ser supremo. Para Pettazzoni (1954) é produto do pensamento mítico se apresentando sob a forma urânica e telúrica. Para Dumézil (1977) ele possui uma tríplice função: soberania, guerra e prosperidade. Para Eliade (1992) o sagrado é o oposto do profano e, ao se manifestar (hierofania), permite que o homem dele tome conhecimento (*homo religiosus*).

Na umbanda iniciática o sagrado é o espírito que, em essência, é uno, absoluto, manifestando-se universalmente por meio da espiritualidade que a todos anima: “[...] a religião cósmica é o sagrado, que é a Espiritualidade Universal, inerente a todos os homens, vivente no interior deles” (RIVAS NETO, 2003, p. 75).

Ao associar o conceito de sagrado com a espiritualidade universal, a umbanda iniciática se aproxima do entendimento do espiritismo brasileiro exposto na introdução da obra *Nosso Lar*, por Emmanuel:

---

<sup>92</sup> Para Otto (1985) a experiência do sagrado (numinoso), compreende quatro fases: consciência de criatura e dependência; *tremendum*; *mysterium*; *fascinans*.

[...] os passos do cristão, em qualquer escola religiosa, devem dirigir-se verdadeiramente ao Cristo, e que, em nosso campo doutrinário, precisamos, em verdade, do Espiritismo e do Espiritualismos, mas, muito mais, de Espiritualidade. (XAVIER, 2014, p. 11).

A partir deste conceito pacifista, inclusivo e universalista, a umbanda iniciática pretende ir além da mera tolerância com o diferente, do respeito à diversidade e do estabelecimento de um diálogo inter-religioso. Propõe-se uma releitura da vivência religiosa com a sacralização integral do ser, pressuposto este que delimita a vivência relacional dos seus adeptos. Na umbanda iniciática a experiência religiosa se pretende dinâmica e gradativamente se intensificaria junto com a ampliação consciencial dos seus adeptos, a partir da qual novas releituras das narrativas míticas fundantes são formuladas. Haveria, pois, uma abertura e constante atualização do mito e do rito na umbanda iniciática (RIVAS NETO, 2020).

Em um primeiro momento o iniciando, envolto em concepções de individualidade, pluralidade e diferenciação, não conseguiria conceber o sagrado dentro de si, mas, ao contrário, o veria como algo diverso, alheio e distante de si. Os arashas são concebidos, pelos iniciandos, como 'muito distantes'. Uma realidade que só pode ser alcançada por meio dos ancestrais ilustres. Os espíritos de nossos ancestrais que já trilharam uma nova caminhada, aproximando-se dos arashas que para nós permanecem uma realidade inalcançável (RIVAS NETO, 2020).

Aos poucos, durante sua caminhada iniciática e segundo seus esforços meritórios, o iniciando começaria a se conscientizar de que não existem barreiras, diferenças e separações. Que toda cisão é ilusória. O divino não nos é diferente, porquanto, a diferenciação ilusória é. De modo que gradativamente o iniciado se conscientizaria de que sua natureza é divina, de que os iniciandos são deuses. Até que consigam atingir o ápice consciencial de sua essência, reconhecendo-se enquanto Deus (unidade consciencial, o uno). Nessa longa jornada consciencial, seriam auxiliados pelos mestres das doutrinas tântrica, mântrica e yântrica, na purificação de seus organismos e corpos de manifestação da crença na individualidade, até que só acreditem e busquem o uno (RIVAS NETO, 2020).

O seu auxílio, segundo Rivas Neto, dá-se por meio de processos mediúnicos variados segundo as capacidades do iniciando e conveniência e oportunidade dos seus mestres desencarnados, tais como: intuições, sonhos, visões, vozes, viagens

fora do corpo e outros. Enquanto o iniciando, dado ao estado de obliteração consciencial em que se encontraria estacionado, não consegue, por meio da lei universal de afinidades, sintonia, orientação e direcionamento destes mestres astralizados, apresentar-se-ia o mestre de iniciação encarnado como o facilitador responsável pela condução deste processo de libertação consciencial (RIVAS NETO, 2020).

A seguir adentra-se na linguagem mítica da umbanda iniciática.

#### 5.4 MITO

A umbanda iniciática tem a sua narrativa mítica fundante baseada no que Rivas Neto chama de 'o tríplice caminho uno', como já citado. Seus principais elementos estão descritos em três obras<sup>93</sup> de Francisco Rivas Neto em caráter introdutório, tendo em vista que o conhecimento mais aprofundado seria restrito aos iniciados na umbanda iniciática (RIVAS NETO, 1996, 1999 e 2003).

A partir disso, estabelece-se a cosmovisão da umbanda iniciática que ensina que a origem do universo (realidade espaço-temporal) se deu após a consciência espiritual por meio de seus atributos, em especial a volição – decidir vivenciar a diversidade; o que só seria possível por meio de outra realidade, de natureza diversa, ou seja, energética-material, que lhe permitisse concretizar a almejada pluralidade (RIVAS NETO, 2003).

Rivas Neto afirma que a consciência espiritual exsudou a protoforma da matéria – a qual a umbanda iniciática denomina de substância etérica –, que era anômala, demandando, pois, ser ordenada. A hierarquia divina, chamada de suprema consciência una, teria idealizado quais seriam as condições mais favoráveis para a consciência espiritual interpenetrar esta outra realidade, a material (SILVA, 1996; RIVAS NETO, 2013).

Rivas Neto ensina que sete arashas<sup>94</sup> refletores – potestades cósmicas que refletiriam a luz espiritual na realidade que se estava a criar –, por meio de sete

---

<sup>93</sup> 'Fundamentos herméticos de umbanda', 'Introdução à autocura tântrica' e 'Sacerdote, mago e médico'.

<sup>94</sup> O vocábulo arashas significa senhores da luz espiritual (RIVAS NETO, 2013). São as potestades umbandistas, sua hierarquia divina constituída.

esseyas<sup>95</sup> cósmicos, concretizaram o seu poder volitivo, imprimindo, na substância etérica, ciclos e ritmos particulares, dando, assim, origem ao fenômeno que a comunidade científica denominou de o *big bang*. Ou a grande explosão de flutuações quânticas no vácuo que geraram forças fenomênicas (das quais a ciência só conhece quatro: gravidade, eletrodinâmica, fraca e forte), que podem ser sintetizadas em uma estrutura trina chamada por Rivas Neto de luz, som e movimento, os três fenômenos cosmogênicos (RIVAS NETO, 1999 e 2011).

A consciência espiritual (unidade), teria se dualizado a partir da noção de individualidade (eu/não eu) e, para resgatar a unidade consciencial perdida, entendeu-se ser necessário experimentar outra realidade, a material (reino da energia/massa), a fim de que, por meio da luz, do som e do movimento (ternário), pudesse-se interpenetrar o tecido espaço-temporal (setenário) e, a partir desta experiência, retornar à origem, desvencilhando-se da matéria. Os três fenômenos cosmogênicos expressam-se na cosmovisão defendida pela umbanda iniciática, nas doutrinas tântrica, mântrica e yântrica, respectivamente associados à luz, ao som e ao movimento. Três caminhos que permitem que a unidade da consciência espiritual vivencie a setessência da matéria. Um, três e sete se interligariam em um todo harmonioso de regulação de todo o sistema cósmico 'idealizado' pelos arashas e concretizado pelos esseyas (RIVAS NETO, 1996).

Rivas Neto sustenta que este regramento nas línguas hieráticas da antiguidade seria chamado de o AumBhanDan ou OmbhanDanHum, adaptado foneticamente, no ocidente, por meio do termo umbanda e, no oriente, por meio do termo Buda ou Om Buddha, o conjunto das leis de Deus, a via de iluminação dos espíritos, tanto a 'descida'/'queda' como a 'subida'/'ascensão' (RIVAS NETO, 1989).

Ao conhecimento desta lei reguladora divina Rivas Neto chama de 'magia'; ao processo de neutralização dos 'venenos' que entorpecem a consciência espiritual que determinaram sua imersão na realidade material, de 'ordenação'; e, ao caminho de retorno à realidade primeva (espiritual), de 'iniciação' (RIVAS NETO, 2020).

A espiritualidade 'superior', no Brasil, teria revelado esta lei maior, a partir do século XIX, adaptando este conhecimento ao grau de consciência da coletividade de então, valendo-se sabiamente de uma linguagem arquetipal que guardava profunda

---

<sup>95</sup> O vocábulo esseyas traduz os agentes mágicos universais (RIVAS NETO, 2011). São executores das ordens das potestades umbandistas, sua hierarquia divina constituída.

identidade histórica, social e cultural com os brasileiros, no que ficou conhecido como o triângulo místico das formas de apresentação dos espíritos na umbanda: criança (branco/europeu), caboclo (vermelho/ameríndio) e preto-velho (negro/africano) (RIVAS NETO, 1989).

A figura arquetipal da criança evoca e predispõe, inconscientemente, os indivíduos aos atributos do amor, da sinceridade, da alegria e da pureza, neutralizando, assim, o grande veneno do ódio, rancor, despreço e vingança para com o próximo. A do caboclo, por sua vez, os atributos da simplicidade, energia, vitalidade, coragem, ânimo, força moral, poder divino de realização e libertação das ilusões, neutralizando o grande veneno da inação, dos apegos, da inércia que nos prende ao profano. Por fim, os preto-velhos, os atributos da experiência, maturidade, sabedoria, mansuetude, paciência e benevolência, neutralizando, com isso, a ignorância da realidade espiritual e as trevas, que obliteram a consciência espiritual (RIVAS NETO, 1989).

Rivas Neto acredita que três são as fases da jornada física dos seres (infância, maturidade e senilidade), que guardam relação com os três caminhos na jornada extrafísica ou astral dos seres rumo ao chamado 'reino espiritual ou virginal', que se revelam na doutrina tântrica (a sabedoria cósmica), na doutrina mântrica (o amor cósmico) e na doutrina yântrica (o poder divino) (RIVAS NETO, 1996).

Os três principais venenos (ignorância, ódio e inação) se traduziriam em sete venenos secundários, intoxicando os três organismos constituídos na matéria para manifestação dos seres espirituais (mental, astral e etéreo-físico), por meio de canais e centros de interligação-intercâmbio energéticos conhecidos pelo nome de chacras. Sendo que há sete chacras principais, conforme Rivas Neto (1989):

- a) Coronário – cujo atributo é a fortaleza, que, em estado positivo gera a paciência, e, em estado negativo, a ira;
- b) Frontal – cujo atributo é o respeito, em estado positivo gera a firmeza e, em estado negativo, a leviandade;
- c) Cervical – cujo atributo é o entendimento, em estado positivo gera a esperança e, em estado negativo, gera o receio;
- d) Cardíaco – cujo atributo é a sabedoria, em estado positivo gera a humildade e, em estado negativo, a soberba;

- e) Solar– cujo atributo é a justiça, em estado positivo gera a generosidade e, em estado negativo, o egoísmo;
- f) Esplênico – cujo atributo é o conselho, em estado positivo gera a prudência e, em estado negativo, o arrebatamento;
- g) Genésico – cujo atributo é a pureza, em estado positivo gera a castidade e, em estado negativo, a luxúria.

Rivas Neto defende que a cosmovisão do aludido tríplice caminho uno remete ao início, processo este chamado de iniciação, ordenando o caos interior e exterior e promovendo a autocura pela neutralização das distorções conscienciais, tidas como ‘venenos’. Rivas Neto afirma que por mais importante, relevante, significativo e decisivo que seja o corpo físico denso, na atual fase do processo evolutivo em que nos encontramos, o arcabouço carbônico é transitório, passageiro, finito e efêmero. O espírito está no corpo físico, animando-o, dando-lhe vida, mas não o é, sendo de natureza diversa. O valioso corpo físico denso é um dos sete ‘tabernáculos do espírito’, mas com ele não se confunde. O espírito, em verdade, é imaterial, amorfo, eterno e divino. É a única realidade. A realidade absoluta (RIVAS NETO, 2003).

Rivas Neto sustenta que necessária é, para a libertação, a conscientização de que nada mais há além do absoluto. Através dos sete veículos constituídos e por meio do tríplice caminho sintetizados na sabedoria, amor e poder cósmicos, a consciência da unidade do espírito seria restabelecida em sua plenitude. Pelo exercício do arbítrio, segundo seus méritos, seria facultado, às ‘emanações conscienciais’, transcenderem a si mesmas, sublimando todos os aspectos do ‘veneno’ primevo, origem de todos os males que nos afligem: a crença na diferenciação ou autopercepção, eu/não eu (RIVAS NETO, 2003).

Para a umbanda iniciática, quando a ilusão primeva da crença na diferenciação surgiu fez-se necessária a constituição de organismos e corpos que facultassem a retomada da consciência da realidade una. A sede dos pensamentos, sentimentos e ações e seus veículos exteriorizadores, que constituiriam as supostas individualidades, atuam como verdadeiros ‘filtros’ da consciência espiritual manifesta, viabilizando a compreensão de que a pluralidade é ilusória. Conduzem, pois, segundo a umbanda iniciática, inexoravelmente, à ciência da unidade espiritual, por meio do tríplice caminho. A doença ‘mater’ da percepção da individualidade encontra a sua

cura pela experiência material/energética em um entrosamento único e harmonioso da essência, existência e substância, consubstanciado na simultânea estruturação tríplice e setenária das emanções conscienciais no aludido tecido espaço-temporal (RIVAS NETO, 2003).

Assim, dado o elevadíssimo grau de comprometimento dos seres, considerando o voluntário distanciamento da realidade una, a umbanda iniciática defende que se impôs um tratamento ininterrupto por meio da internação nos organismos mental, astral e etéreo-físico, respectivamente, sede dos pensamentos, sentimentos e ações/reações, a fim de que a crença na individualidade (existência do eu) gradativamente dê lugar à ciência de sua inexistência. Afirma que ‘somos’ (percepção ilusória material) todos um (consciência plena da realidade espiritual / absoluta). Vez que do âmago da consciência espiritual surge a doença primeva da diferenciação consistente na percepção da individualidade, ao animar a realidade espaço-temporal por meio da constituição de organismos e veículos de expressão, estes seriam invariavelmente impactados e se desequilibrariam, traduzindo as imperfeições alimentadas pela consciência que voluntariamente se eclipsa, negando a verdade absoluta do uno, desejando, desesperadamente, sustentar e se apegar à concepção de único (RIVAS NETO, 2003).

Livre e conscientemente no exercício dos atributos que lhe são próprios, em especial pela volição, Rivas Neto crê que a consciência espiritual teria permitido a eclosão da percepção interna (dualidade – aspectos ativos e passivos) e externa (pluralidade – eu / eles ‘outros’), deflagrando, com isso, o conflito próprio da quebra consciencial da unidade pela sua polarização, sendo que, pela experimentação do ternário (gerado), a realidade energética/material – a qual é setenária, é superada. A consciência espiritual adoecida pela crença na existência da individualidade, auto-obnubilada pela busca da diferenciação manifesta na crença do ‘eu’ / ‘ego’, ao se libertar da ilusão gerada e alimentada, reintegra-se consciencialmente com o absoluto, de onde verdadeiramente nunca saiu. Nada há além do absoluto / ser espiritual (RIVAS NETO, 2003).

A ‘realidade’ dimensional, temporal, material, finita a que nos apegamos seria, em verdade, mera ilusão consciencial efêmera, um átimo frágil e insubsistente (estar). A única realidade é adimensional, atemporal, imaterial, infinita: a ‘dimensão’ espiritual (ser). Importante frisar que nestas reflexões acerca do absoluto não se pretende

expressar o inexpressável / definir o indefinível, mas tão somente se busca, por meio de paupérrima / limitada linguagem, ensaiar uma aproximação consciencial da realidade una (SILVA, 1996; RIVAS NETO, 2013).

A unidade consciencial indiferenciada do ser espiritual seria a realidade absoluta (suprema consciência espiritual), enquanto que a diferenciação consciencial da unidade pela autopercepção / consciência de si / individualidade, traduz a sua relativização e, conseqüentemente, necessária regulação por meio do que a umbanda iniciática denomina de o 'carma causal' do 'reino virginal'. Por sua vez, denomina-se 'carma constituído' ao conjunto das leis que regulam as emanações conscienciais que animaram o tecido espaço-temporal (reino natural / universo 'astral'). Conceito este que, nas línguas hieráticas mortas de uma remota antiguidade, era fonetizado como o 'AUMBhanDAn' e, hoje, é conhecido por 'umbanda' (SILVA, 1996; RIVAS NETO, 2013).

Verificou-se que umbanda iniciática, apesar de guardar muitas semelhanças, diferencia-se da umbanda esotérica por se pretender universalista (RIVAS NETO, 1996). A 'umbanda' deixaria de ser uma religião brasileira e conquistaria o mundo.

Na umbanda esotérica o sagrado se manifestava em uma tríplice forma de apresentação das entidades, que integrariam o que chamam de 'a sagrada corrente astral de umbanda' (SILVA, 1996; RIVAS NETO, 2013). Já na umbanda iniciática uma nova fase surge, em que aspectos sincréticos da cultura nacional cedem lugar ao universal. Os arquétipos de crianças, caboclos (índios) e pretos-velhos dão lugar aos mestres das doutrinas mântrica, yântrica e tântrica. Não há mais raças (vermelha, amarela, negra e branca), etnias (ameríndia, africana, indo-europeia) e continentes (África, América e Euro-Ásia). Estas cisões se esvaem, dando lugar à unidade da síntese, restabelecida por meio do tríplice caminho uno (RIVAS NETO, 1996).

Ao reler o sagrado, atualizando seu mito, automaticamente altera-se o rito, de modo que o sagrado deixa de ser vivenciado por aqueles que à umbanda iniciática aderiram por meio de elementos particulares, específicos, isolados, limitados. As formas particulares de representação do sagrado (crianças/ibejis/erês, caboclos/índios/bugres, pretos-velhos/vovôs/pais/tios, marinheiros, boiadeiros, baianos, ciganos e outros), dão lugar a representações universais. Os espíritos tidos como luminares e enviados divinos se apresentariam enquanto mestres/senhores das doutrinas tântrica, mântrica e yântrica que compõem o tríplice caminho uno e se

encontram vinculadas aos três fenômenos cosmogênicos – som, movimento e luz – e à estrutura material de apresentação dos seres: mental, astral e física (RIVAS NETO, 1996).

Este tríplice caminho teria ordenado a ‘descida’/‘queda’ dos seres da realidade espiritual à material, e ordenará o seu ‘retorno’ (ascensão consciencial liberatória). O tríplice caminho uno conduziria todas as consciências espirituais em contato com a dimensão material – a qual seria setenária – às três vias de cura e resgate da unidade perdida – consciência plena da realidade espiritual ou do absoluto. Essa experiência religiosa induziria a um gradativo processo de ordenação do caos (interno e externo), remetendo ao início / origem (iniciação), o que resultaria na vivência (interiorização) cada vez maior dos atributos divinos que são traduzidos como: sabedoria, amor e poder de Deus operantes em todo o cosmos (RIVAS NETO, 1996).

Rivas Neto defende que quando a pessoa se afasta deste tríplice caminho, ou seja, quando deixa de vivenciar, em si mesma, estes atributos divinos (sabedoria, amor e poder/ação), em seu lugar surgem, respectivamente, os venenos da ignorância, do ódio e da inação/apegos que intoxicam os três organismos que dispomos (mental, astral e físico), somatizando-se nas mais variadas doenças, que nada mais são do que expressões dos desequilíbrios nestas três dimensões do ser. Esta cosmovisão propiciaria, em um primeiro momento, a gradativa consciência de que somos herdeiros de nós mesmos. Não se pode colher algo diferente do que se plantou (RIVAS NETO, 1996).

Rivas Neto afirma que somos chamados à responsabilidade, reconhecendo que a visão distorcida da realidade (espiritual) que alimentamos é a verdadeira causa das mais variadas doenças que apresentamos (etiologia). O distanciamento consciencial voluntário impacta negativamente a matéria, interpenetrando e comprometendo a higidez dos três organismos, intoxicando e corrompendo mente, coração e ações com os venenos da ignorância, ódio e inação/apegos. Em consequência do abalo produzido, os sete corpos que integram os três organismos, por meio dos chacras (canais e linhas de força), traduzirão esse desequilíbrio em bioenergias deletérias que se manifestam como ira, leviandade, fobias, soberba, egoísmo, imprudência e luxúria (RIVAS NETO, 2003).

Ao seguir a cosmovisão do tríplice caminho uno, a mudança comportamental auto-operada (em nossos pensamentos, sentimentos e ações) resultaria na

neutralização dos sete venenos citados por seus respectivos sete antídotos: paciência, firmeza, esperança, humildade, generosidade, prudência e a castidade. Essas sete virtudes são resumidas em três atributos: sabedoria, amor e poder – expressões divinas regulatórias de todo o cosmos, simbólica e respectivamente associadas aos três fenômenos cosmogênicos: luz, som e movimento cósmicos, nos quais se baseiam as doutrinas tântrica, mântrica e yântica que compõem a doutrina do tríplice caminho. Deus (espírito) está presente em sua obra (matéria) por meio da manifestação tríplice dos seus atributos em onisciência, onipotência e onipresença, que estruturam, organizam, sustentam e direcionam tudo e todos (RIVAS NETO, 2003).

O conhecimento e a incorporação das virtudes pelas quais a tríplice forma de manifestação dos atributos divinos se manifestariam conduziriam à autocura (interna e externa). Por meio da sabedoria divina ('luz' cósmica) seria possível curar-se da ignorância / desconhecimento, tornando-se ciente da realidade (espírito). Por meio do amor divino ('som' cósmico) teria-se a cura do ódio / raiva / mágoa / rancor, tornando-se puro. Por meio do poder divino ('movimento' cósmico) curaria a si mesmo da inação / apegos, tornando-se liberto da crença na estaticidade e permanência materiais (bagagens/pesos desnecessários/ilusões). Este seria o tríplice antídoto que os arashas viriam ensinar por meio do 'AumBhanDan', o conjunto das leis de Deus manifesto por meio do tríplice caminho (RIVAS NETO, 1996, 1999 e 2003).

Esta é a cosmovisão fundante da releitura da umbanda esotérica que resultou na constituição da umbanda iniciática. A seguir apresenta-se como sua narrativa mítica é ritualizada.

Na sequência analisa-se a linguagem ritualística da umbanda iniciática.

## 5.5 RITO

Após analisar a linguagem religiosa verbal (mito) da umbanda iniciática, apresenta-se como se manifesta a sua linguagem religiosa gestual (rito), a qual, por ser limitada, pede a palavra mítica naturalmente para, assim, se autocomplementarem.

A umbanda iniciática propõe que todos iniciem um processo gradativo de conscientização da sacralidade da vida, a qual repousa no espírito, a única realidade.

Se somos espírito, e este é sagrado, devemos tratá-lo com o respeito devido, revendo, pois, toda e qualquer postura antagônica com a sua natureza (RIVAS NETO, 2003).

Sua natureza, segundo o mito fundante da umbanda iniciática, é o absoluto, o indiferenciado. Assim, toda e qualquer postura, independente da dimensão em que se manifesta – seja ela mental (pensamentos), astral (sentimentos) ou etéreo-física (ações/omissões) –, que se afasta da noção de indistinção, constitui em si um ato de blasfêmia ao absoluto (RIVAS NETO, 2003).

Sua exaltação pressupõe o abandono consciencial de toda e qualquer noção, concepção, ideia, sentimento, expressão, enfim, de individualidade. O espírito, é, pois, um princípio uno, impessoal, indivisível e a conscientização dessa realidade e sua consequente vivência neutraliza *ipso facto* a individualidade e os veículos que a manifestam, conduzindo à diluição e reintegração consciencial no infinito amor universal. Esta cosmovisão da umbanda iniciática só pode ser ritualizada dentro de si. Só pela reforma íntima verdadeira pode a individualidade se salvar de si mesma (RIVAS NETO, 2003 e 2020).

É necessário abandonar sua zona de conforto do comodismo à antigas posturas que pressupõem a existência da individualidade e que a exaltam patologicamente em infinitos processos narcísicos, para, desestruturando os alicerces sobre os quais se erigiu a egolatria, implodir toda a sua edificação, esvaziando o ‘copo’ para que um novo conteúdo possa preenchê-lo. Uma nova postura. Uma nova consciência. Uma consciência verdadeiramente consciente. Consciente de quem é. De sua essência. Da realidade. Do espírito (RIVAS NETO, 2003 e 2020).

A ritualística, então, enquanto vivência do mito, tem início no íntimo de todos aqueles que, em determinado momento de sua caminhada, sentem um chamado, uma voz interior a lhes falar, que não se consegue silenciar, que os impele a mudar e, progressivamente, ao rever posturas, aperfeiçoam-se. Na umbanda iniciática todos são chamados, ainda que devido ao estado de obliteração consciencial a que cada um se entrega, não se ouça o clarinar divino; e todos são escolhidos, vez que ninguém ficará para trás do resgate consciencial (RIVAS NETO, 2003 e 2020).

A ritualização do íntimo se dá, assim, de forma integral. A consciência manifesta-se na matéria enquanto unidade biopsicossomática. Seu psiquismo, sua mente, seus pensamentos deverão se alterar. Seus sentimentos, suas emoções, também. Suas ações, sua postura, igualmente. À busca de vivência desta alteridade

chama-se de 'o caminhar do iniciado'. A iniciação é uma jornada consciencial de reforma íntima e, vez que a interdependência é uma realidade, vez que somos todos um, quando nos transformamos internamente, transformamos a tudo e todos ao nosso redor, pois, como dito, somos todos um (RIVAS NETO, 2003 e 2020).

Essa transformação íntima sempre terá supedânea no enfrentamento da individualidade. Ela é centrada na impessoalidade. O iniciando renuncia a si próprio – percepção individualista da realidade, entregando-se ao seu próximo – percepção universalista da realidade. Com o passar do tempo o iniciando verifica que, quanto mais se empenha no enfrentamento da individualidade, mais o seu próximo se torna próximo, até que as consciências se fundam e diluam-se em pura essência pela decomposição natural evolutiva dos veículos que exteriorizavam a crença na individualidade. Em outras palavras: um estado de comunhão espiritual verdadeiramente indissociável por que você não é mais você. O outro não é mais o outro. Ambos são um só (RIVAS NETO, 2003 e 2020).

Externamente a ritualização da narrativa mítica da umbanda iniciática pode ser presenciada nas atividades externas realizadas por Ordens Iniciáticas Umbandistas. Os atabaques cedem lugar a instrumentos orientais, como o derbaki e o djidjiridun. As palmas se transformam em mudras. O xirê e as danças viram posturas ritualísticas invocatórias e evocatórias. Os pontos cantados, por sua vez, dão lugar aos mantras e neumas em sânscrito, quando não em nheengatu. Não há utilização de charutos, cigarros e cachimbos. Não há consumo de bebida alcoólica.

Os espíritos não se manifestam como crianças, caboclos e pretos-velhos. E também não ocorre incorporação, mas outros processos mediúnicos mais sutis, tais como: irradiação, intuição, clariaudiência, clarividência e outros. Os mentores se fazem presentes para auxiliar a cada um no desenvolvimento dos processos iniciáticos, de enfrentamento de si mesmo. De modo que o rito na umbanda iniciática é muito mais interno e diuturno consigo mesmo do que externo e eventual por ritos externos em um ambiente templário (RIVAS NETO, 2003 e 2020).

Neste capítulo apresentou-se o fundador da umbanda iniciática, Francisco Rivas Neto, e seu pensamento, bem como as linguagens religiosas por meio das quais a umbanda iniciática se manifesta, seus mitos, ritos e símbolos. A proposta foi compreender por que foi empreendida a releitura da umbanda esotérica e como

Francisco Rivas Neto buscou atingir seus objetivos com a renovação desta experiência religiosa, o que permite avançar para a conclusão desta pesquisa.

## 6 CONCLUSÃO

O emprego de categorias analíticas clássicas da fenomenologia da religião – sagrado, profano, hierofania, símbolo, mito, rito e outras –, bem como da categoria ‘racismo religioso’ e ‘sincretismo’, para aproximação, pesquisa e estudo do campo das religiões afro-brasileiras, revelou-se efetivamente útil, facilitou a compreensão deste vastíssimo universo, pouco explorado academicamente. Bem como permitiu comprovar a hipótese original de existência de uma experiência religiosa surgida a partir de uma releitura da umbanda esotérica por Francisco Rivas Neto, chamada ‘umbanda iniciática’.

A partir de uma abordagem histórica e antropológica, revelou-se possível resgatar a constituição das umbandas por dentro das religiões afro-brasileiras ao longo de seis séculos (século XVI ao século XXI), por meio de complexos processos sincréticos das plurais matrizes ameríndia, africana e indo-europeia, em um País de proporções continentais, habitado por centenas de etnias indígenas diferentes, invadido por católicos portugueses, judeus holandeses e protestantes franceses, que foi colônia, império e hoje é uma república. Um trabalho que não se pretende esgotar em uma única pesquisa, sobretudo de caráter acadêmico introdutório, como o é a presente dissertação de mestrado.

O sincretismo religioso foi conceitualmente revisto nesta pesquisa sem o estigma negativo eugênico purista degeneratório, mas, ao contrário, como um natural e enriquecedor processo de alteridade, sempre bilateral, entre as tradições que aqui se encontraram, dialogaram – normalmente não amistosamente – e se transformaram mutuamente para sempre.

Neste tenso relacionamento foi demonstrado como as elites dominantes conquistadoras (coroa portuguesa e clero) subjugarão as etnias indígenas ameríndias e africanas aos seus interesses políticos e econômicos, valendo-se de todo o ordenamento jurídico para perseguir quem contra o *status quo* se insurgisse, ao criminalizar suas condutas enquanto heréticas, abomináveis, enganadoras (estelionato), ou seja, negras.

Ousou-se tentar demonstrar, em uma mesma pesquisa, a diversidade de mitos e ritos existentes entre os indígenas da América (em especial do tronco Tupi, hoje composto por 57 etnias e falantes de 10 línguas) e da África (macro grupo étnico dos

bantus e sudaneses), bem como em que medida o sincretismo já estava presente na tradição judaica (cristãos novos), islâmica (etnias africanas 'islamizadas') e cristã (catolicismo ibérico moderno).

Estas tradições religiosas (hoje majoritárias) aqui chegaram, desenvolveram-se e se consolidaram em: catolicismos populares brasileiros (amerindioafrocaticismos) e nas religiões afro-brasileiras (babaçuês, batuques, cabulas, calundus, candomblés, catimbós, culto de ifá e dos egunguns, encantarias, jarês, juremas, macumbas, omolocôs, pajelanças, quimbandas, tambores de mina, terecôs, torés, santidades, umbandas, xambás e xangôs).

Ambos, catolicismos populares brasileiros e religiões afro-brasileiras, para muito além do campo religioso brasileiro, foram determinantes na identidade e na cultura brasileira, fazendo-se presente nas artes, no folclore, no carnaval, no samba, na capoeira, nas festas juninas, no bumba meu boi, nos festejos e folias, nas congadas, nos círios, na lavagem do Bonfim, com as benzedeadas, curandeiras, parteiras, erveiras, mateiras, garrafeiras, rezadeiras, na devoção aos santos e outros.

No decorrer da presente pesquisa, contrariamente à crença comum de que a umbanda surgiu no Brasil e não existiria na África, verificou-se que ela é sim oriunda da África, em particular de Angola, onde ainda sobrevive, apesar do avanço do catolicismo e, em especial, dos pentecostais e neopentecostais. Foi identificada, em dicionários de missionários cristãos em Angola do século XIX, a palavra 'umbanda' como a arte de curar, ou seja, bem antes do mito fundante brasileiro, que é de 1908, com Zélio Fernandino de Moraes.

A partir da pesquisa foi possível demonstrar como a umbanda africana angolana rural foi apropriada, revista e ressignificada dentro do contexto de desenvolvimento industrial e urbano brasileiro do começo do século XX; da construção de uma identidade nacional; da secularização, racionalização da empresa sagrada umbandista e de suas crenças e práticas religiosas.

Necessário, pois, compreender que, no Brasil, o racismo religioso impôs uma revisão tão profunda da experiência religiosa africana angolana conhecida como 'umbanda' que poder-se-ia questionar se esta 'umbanda' brasileira seria de fato oriunda daquela 'umbanda' angolana ou se corresponderia a uma nova experiência religiosa genuinamente nacional, vez que efetivamente traz, em seu bojo, todos os

males da branquitude, do eurocentrismo e da eugenia que marcaram o advento da república, a construção do projeto Brasil e ainda hoje se fazem presentes.

A umbanda brasileira se pretende uma religião nacional, evoluída e branca. Na umbanda a magia é disfarçada sob a forma de um novo discurso socialmente legítimo, não mais pautado na religiosidade africana negra, mas na cientificidade europeia branca. Racionalizam-se as antigas crenças mágicas africanas *folks* sob a roupagem de uma magia europeia branca legitimada pela ciência.

O kimbanda deixa de ser o sacerdote africano da umbanda angolana e passa a ser: ora uma prática degenerada que busca o mal, ora um espírito atrasado que com ela compactua. A prática do mal tem cor: é preta! Fala-se em magia negra, ou seja, magia dos negros, por eles praticada.

A partir da pesquisa observa-se, ainda, que a umbanda esotérica, fundada por Woodrow Wilson da Matta e Silva, foi construída a partir de conceitos já existentes e difundidos em obras da década de 1940 e no I Congresso de Espiritismo de Umbanda, que já falavam na suposta origem oriental da umbanda e no significado 'real' deste vocábulo, a fim de se distanciar de qualquer ligação com a negritude e a tradição africana, conquistando a tão perseguida legitimidade social. Esta experiência foi marcada pela radicalização do projeto eugênico nacional.

Os conflitos de gênero, identidade e sexualidade se evidenciaram em toda a pesquisa, desde as primeiras incursões portuguesas nos reinos do Congo e Angola no século XVI, com Diogo Cão, nos quais os jesuítas se depararam com os quimbandas – sacerdotes da umbanda que eram gays e trans, vistos, segundo os portugueses, como sodomitas endemoniados que deveriam ser combatidos; até a proibição, no âmbito da umbanda esotérica, do sacerdócio feminino por serem as mulheres consideradas inadequadas e tóxicas (menotoxina), bem como a crítica ao homossexualismo, visto como sinônimo de desequilíbrio e doença.

Além dos três elementos identitários retromencionados no campo religioso, na presente pesquisa aponta-se como a intolerância no Brasil sempre esteve vinculada à raça, por isso, conceitualmente se revela mais adequado falar em racismo religioso.

As últimas quatro décadas, nas quais surgiu e foi desenvolvida a umbanda iniciática, foram marcadas por uma maior ênfase no enfrentamento ao sexismo, ao racismo, ao machismo, ao misoneísmo, à misoginia, à aporofobia, à LGBTQI+fobia e, obviamente, ao racismo religioso.

Neste contexto, verificou-se que a umbanda iniciática foi constituída a partir de uma revisão e atualização da umbanda esotérica, com adequações das linguagens desta experiência religiosa aos anseios ideológicos atuais, que denunciam: o mito da democracia racial; da laicidade meramente formal; da histórica normatização cristocêntrica dos usos, costumes, valores e cultura; do estigma enquanto arma do etnocentrismo; do epistemicídio dos saberes negros e da continuidade do projeto humanista europeu da branquitude.

Assim, quando a umbanda iniciática reconhece a existência de diferenças, mas sustenta serem todos iguais ontologicamente, adota um discurso politicamente correto que atende aos anseios dos tempos modernos. Ao centrar sua epistemologia no espírito, busca neutralizar os conflitos baseados no gênero e na sexualidade, etnicidade, racialidade e religiosidade. A vivência relacional da umbanda iniciática, em consequência, pretende-se inclusiva, universalista e atuante no enfrentamento ao fundamentalismo crescente em nosso País, sobretudo a partir do neopentecostalismo cada vez mais aparelhado no estado brasileiro.

## REFERÊNCIAS

- AFONSO, Camilo. **A educação tradicional do noroeste de Angola**: formas de transmissão de saberes e sua presença na Bahia. 2016. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) - Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2016. Disponível em: <http://www.saberaberto.uneb.br/jspui/handle/20.500.11896/391>. Acesso em: 26 jul. 2021.
- AGASSIZ, Louis; AGASSIZ, Elizabeth C. C. **Viagem ao Brasil 1865-1866**. Tradução e notas de Edgar Süsskind de Mendonça. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.
- AL-JERRAHI, Sheikh Muhammad Ragip. **História da presença islâmica no Brasil**. Sevilha, 2003. Disponível em: [http://www.masnavi.org/jerrahi/Artigos\\_\\_\\_Palestras/Historia\\_da\\_presenca\\_Islamica\\_/historia\\_da\\_presenca\\_islamica\\_.html](http://www.masnavi.org/jerrahi/Artigos___Palestras/Historia_da_presenca_Islamica_/historia_da_presenca_islamica_.html). Acesso em: 15 abr. 2022.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos AfroOrientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALVEYDRE, Saint Yves d'. **Arqueômetro**: chave de todas as religiões e de todas as ciências da antiguidade. 1. ed. São Paulo: Madras, 2016.
- ANDRADE, Mário de. **Dicionário musical brasileiro**. São Paulo: Editora Itatiaia Limitada, 1982.
- ANDRADE, Rafael Augusto Castells de. **Uma selva entre o céu e o inferno**: representações iconográficas e literárias dos índios do Brasil pelos portugueses nos séculos XVI e XVII. 2013. Dissertação (Mestre em História e Crítica da Arte) - Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. [https://www.bdttd.uerj.br:8443/bitstream/1/7465/1/Rafael%20Castells\\_%20dissertacao.pdf](https://www.bdttd.uerj.br:8443/bitstream/1/7465/1/Rafael%20Castells_%20dissertacao.pdf). Acesso em: 20 fev. 2022.
- ARAÚJO, Eduardo José Santana de. **Presença islâmica no Nordeste brasileiro**. 2005. Monografia (Especialização em História Regional do Brasil: Nordeste) - Pontifícia Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2005.
- ASSIS JÚNIOR, Antonio de. **Dicionário kimbundu-português**. Luanda: Edição de Argente, Santos e Cia. Ltda., 1900.
- AZZI, Riolando. **A cristandade colonial**: um projeto autoritário. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp059848.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2018.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial de umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BERKENBROCK, Volney José. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa do candomblé**. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERNARDO, André. **Umbanda completa 110 anos em meio a ataques e queda no número de devotos**. 2018. 1 fotografia. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44297088>. Acesso em: 15 maio 2020.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2. impr. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coord.: Gilberto da G. Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson)

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes/KOINONIA, 2003.

BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e poder**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOURDOUKAN, Georges. **A incrível e fascinante história do Capitão Mourão**. 5. ed. São Paulo: Casa Amarela, 2001.

BRAGA, Teófilo. **O povo português nos seus costumes, crenças e tradições**. v. 2. Editora Livraria Ferreira: Lisboa, 1885. Disponível em: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/12/O\\_povo\\_portuguez\\_nos\\_seus\\_costumes%2C\\_cren%C3%A7as\\_e\\_tradi%C3%A7%C3%B5es\\_-\\_Te%C3%B3filo\\_Braga\\_-\\_II.pdf](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/12/O_povo_portuguez_nos_seus_costumes%2C_cren%C3%A7as_e_tradi%C3%A7%C3%B5es_-_Te%C3%B3filo_Braga_-_II.pdf). Acesso em: 15 abr. 2022.

BRAGANÇA, José de. Introdução, notas, novas considerações e glossário. In: ZURARA, Gomes Eanes de. **Crônica de Guiné**. Barcelos: Livraria Civilização Editora, 1973.

BRASIL. **Constituição política do Império do Brasil (de 25 de março de 1824)**. Constituição Política do Império do Brasil, elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I, em 25.03.1824. Carta de Lei de 25 de Março de 1824. Manda observar a Constituição Política do Império, oferecida e jurada por Sua Magestade o Imperador. Brasília: Casa Civil, 1824. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Acesso em: 24 jul. 2021.

BRASIL. **Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890**. Promulga o código penal. Brasília: Casa Civil, 1890. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Acesso em: 24 jul. 2021.

BRASIL. **Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940.** Código penal. Brasília: Casa Civil, 1940. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm). Acesso em: 24 jul. 2021.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Quem são.** Brasília: Funai, 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>. Acesso em: 25 jan. 2022.

BRASIL. **Lei de 16 de dezembro de 1830.** Manda executar o Código Criminal. Brasília: Casa Civil, 1830. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm). Acesso em: 25 jan. 2022.

BRASIL. **Lei de 20 de outubro de 1823.** Declara em vigor a legislação pela qual se regia o Brasil até 25 de Abril de 1821 e bem assim as leis promulgadas pelo Senhor D. Pedro, como Regente e Imperador daquela data em diante, e os decretos das Cortes Portuguezas que são especificados. Brasília: Casa Civil, 1823. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM....-20-10-1823.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM....-20-10-1823.htm). Acesso em: 24 jul. 2021.

BRASIL. **Lei nº 3.353, de 13 maio de 1888.** Declara extinta a escravidão no Brasil. Brasília: Casa Civil, 1888. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/LIM/LIM3353.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LIM/LIM3353.htm). Acesso em: 25 jan. 2022.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília: Casa Civil, 1973. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm). Acesso em: 25 jan. 2022.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. *In*: BROWN, Diana *et al.* (org.). **Umbanda e política.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros.** Rio de Janeiro: Forense Universitária/SEEC-RJ, 1977.

CADOGAN, Léon. **Ayvu Rapyta:** textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1959.

CADORNEGA, Antônio de Oliveira de. **História geral das guerras angolanas.** Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1972.

CALASANS, José. **Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe.** Salvador: EDUNEB, 2011. (Coleção Nordestina). Disponível em: <http://www.saberaberto.uneb.br/handle/20.500.11896/1535>. Acesso em: 20 fev. 2022.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (coord.). **Católicos, protestantes, espíritas.** Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda.** São Paulo: Pioneira, 1961.

- CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rey Dom Manuel**. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.
- CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1980.
- CARNEIRO, Édison. **Negros bantus**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- CARNEIRO, Érica Jorge. Francisco Rivas Neto e a constituição do campo teológico afro-brasileiro. **Estudos Afro-Brasileiros**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 85-106, maio/ago. 2020. DOI 10.37579/eab.v1i1.5. Disponível em: <http://estudosafrobrasileiros.com.br/index.php/eab/article/view/5>. Acesso em: 25 jan. 2021.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Melhoramentos, 1980.
- CASTRO, Cristina Maria de. Muçulmanos no Brasil contemporâneo: considerações a respeito da suposta particularidade brasileira na recepção de imigrantes. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 31., 2007, Caxambu. **Anais eletrônicos** [...]. Caxambu: ANPOCS, 2007. Disponível em: <http://mail.anpocs.org/index.php/papers-31-encontro/st-7/st20-5/2975-cristinacastro-muculmanos/file>. Acesso em: 25 jan. 2021.
- CASTRO, Yeda Pessoa. O português do Brasil: uma intromissão nessa história. *In*: GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa (org.). **África-Brasil**: caminhos da língua portuguesa. Campinas: Editora Unicamp Ltda., 2009. p. 175-184.
- CHATELAIN, Héli. **Folk-tales of Angola**. Boston: The American Folk-Lore Society, 1894. Disponível em: [https://umbandaesoterica.com/lib/HeliChatelain-FolksTalesOfAngola\[1894-EN\].pdf](https://umbandaesoterica.com/lib/HeliChatelain-FolksTalesOfAngola[1894-EN].pdf). Acesso em: 24 jul. 2021.
- CHATELAIN, Héli. **Grammatica elementar do kimbundu ou lingua de Angola**. Genebra: Charles Schuchardt, 1888.
- COSTA, Valdeli C. da. **Umbanda**: os 'seres superiores' e os orixás/ santos. São Paulo: Loyola, 1983. (Coleção Fé e realidade, 12).
- COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. **Pai Gavião e a coroa da salvação**: crença e acusações de feitiçaria no Império do Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. Disponível em: [http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1208031340\\_ARQUIVO\\_TextoLuizCouceiro-Aseducaodofeitico-ANPUH2008.pdf](http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1208031340_ARQUIVO_TextoLuizCouceiro-Aseducaodofeitico-ANPUH2008.pdf). Acesso em: 15 abr. 2022.

COUCEIRO, Sylvia Costa. “Médicos e charlatães”: conflitos e convivências em torno do ‘poder da cura’ no Recife dos anos 1920. **CLIO**: Revista de Pesquisa Histórica, Recife, v. 2, n. 24, p. 9-35, 2006.

Disponível em:

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24740/20015>. Acesso em: 15 abr. 2022.

COUCEIRO, Sylvia Costa. **Médicos, curandeiros e cartomantes**: a ‘divina ciência’ X o ‘charlatanismo’ no Recife dos anos 1920. Fortaleza: ANPUH, 2009.

Disponível em: [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772006\\_a0855fef9ca2595fef9bd3ab10fe15a.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772006_a0855fef9ca2595fef9bd3ab10fe15a.pdf).

Acesso em: 15 abr. 2022.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010.

CUNHA, Manoela Carneiro da. Imagens de índios: o século XVI. **Estudos**

**Avançados**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990. Disponível em:

<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8582>. Acesso em: 15 maio 2020.

DE PINHO, V. A., DE FREITAS, L. G., GONÇALVES, M. N. M., & VILLAR, V. L. G. (2016). **O elemento islâmico na história e cultura afro-brasileira**: referências para a promoção da Lei nº 10.639/03. **HORIZONTES**, 34(1), 55-68. Disponível em: <https://doi.org/10.24933/horizontes.v34i1.340>. Acesso em: 15 abril 2022.

DENIKER, Joseph. **Les races et les peuples de la terre**: éléments d'anthropologie et d'ethnographie. 2. ed. Paris: Masson, 1926. p. 513.

DENIS, Ferdinand. **Uma festa brasileira celebrada em Rouen em 1550**. São Paulo: Usina de Ideias, 2007.

DEUS, Lucas Obalera de. **Por uma perspectiva afroreligiosa**: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019.

DINIZ, José de Oliveira Ferreira. **Populações indígenas de Angola**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.

DOBRONRAVIN, Nikolay. Escritos multilíngues em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 31, p. 297-326, 2004.

DOI 10.9771/aa.v0i31.21078. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21078/13670>. Acesso em: 25 jan. 2021.

DUMÉZIL, Georges. **Mito y epopeya**: la ideología de las tres funciones de los pueblos indoeuropeos. Barcelona: Seix Barral, 1977.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2001.

EDMUNDO, Luís. **O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis**: 1763-1808. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENTREVISTA com as Mães Zilmeia e Zelia de Moraes. [São Paulo]: FTU, 1991. 1 vídeo (3min30s). Entrevistador: Pai Rivas Netto. Publicado pelo canal Felipedhlibka. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=ViXAX\\_K\\_\\_ak&t=49s](https://www.youtube.com/watch?v=ViXAX_K__ak&t=49s). Acesso em: 25 jan. 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FASI, Mohammed El. **História geral da África, III: África do século VII ao XI** – Brasília: UNESCO, 2010. 1056 p.

FELICIANO, Marco. **Africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé...** [Brasília], 30 mar. 2011. Twitter: @marcofeliciano. In: NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020. 160 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

FERNANDES, Florestan. Contribuição para o estudo de um líder carismático. In: **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: DIFEL, 1972, pp. 217-238. Disponível em: <https://eraju2013.files.wordpress.com/2013/09/fernandes-florestan-o-negro-no-mundo-dos-brancos-1.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2022.

FERNANDES, Paulo César da Conceição. **As origens do espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914)**. 2008. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2008.

FERRETI, Sérgio F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998. DOI 10.1590/S0104-71831998000100010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/QWFNFZz6HMycJzMPJ5j8sgC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2020.

FERRETI, Sérgio F. Sincretismo e religião na festa do Divino. **Revista ANTHROPOLOGICAS**, Recife, ano 11, n. 18, p. 105-122, jul. 2007. DOI 10.1590/S0104-71831998000100010. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/download/23703/19359>. Acesso em: 15 abril 2022.

FREITAS, Octávio. **Idéias e conceitos**. Recife: Imprensa Industrial, 1913.

FREITAS, Octávio. **Medicina e costumes do Recife antigo**. Recife: Imprensa Industrial, 1943.

FREUDENTHAL, Aida. **Elmina (São Jorge da Mina), Guiné-Bissau (Golfo da Guiné), São Tomé e Príncipe, Gana**: Enquadramento Histórico e Urbanismo.

Disponível em: <https://hPIP.org/pt/Contents/Place/616>. Acesso em: 14 de abril de 2022.

GALANTE, Rafael. **Um kimbanda mbundu com todos os fundamentos e paramentos sagrados da sua umbanda**. 2019. 1 fotografia. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B1cM06bHaqk>. Acesso em: 15 maio 2020.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf>. Acesso em: 15 maio 2020.

GARCIA, Wilson Galhego. **Nhande Rembypy**: nossas origens. Araraquara: UNESP, 2003.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GOLDMAN, Márcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise Social**, Lisboa, v. 44, n. 190, 2009. Disponível em: <https://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787453Q7qNY4ou6FI23NG6.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2018.

HENRY, Anaíza Vergolino. A Semana Santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 57-71, 1987.

HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado**: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 29.

HERSKOVITS, Melville J. The present status and needs of afroamerican research. **The Journal of Negro History**, Indiana, v. 36, n. 2, p. 123-147, 1951. DOI 10.2307/2715415.

JECUPÉ, Kaká Werá. **Tupã Tenondé**: A criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: Peirópolis, 2001.

JUNIOR, Eurípedes Clementino Ribeiro. A história e a evolução do Direito Penal brasileiro. **Conteúdo Jurídico**, Brasília-DF: 16 nov 2009, 10:52. Disponível em: <https://conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/18780/a-historia-e-a-evolucao-do-direito-penal-brasileiro>. Acesso em: 16 abr 2022.

KEANE, Augustus Henry. **Man past and present**. New York: Cambridge University Press, 1920. p. 44.

KLOPPENBURG, Boaventura. A cristologia do espiritismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 13, fasc. 1, p. 104, 1953a.

KLOPPENBURG, Boaventura. **A umbanda no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1961.

KLOPPENBURG, Boaventura. O alarmante crescimento do baixo espiritismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 13, fasc. 2, p. 417-418, 1953b.

KLOPPENBURG, Boaventura. **O espiritismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1964. p. 12.

LARA, Silvia Hunold. Apresentação: Biografia de Mahomman G. Baquaqua. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 269-284, mar./ago. 1988.  
Disponível em: [https://www.anpuh.org/arquivo/download?ID\\_ARQUIVO=3686](https://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3686).  
Acesso em: 15 maio 2020.

LEEUW, Gerardus Vander. **La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion**. Paris: Payot, 1948. p. 654-679.

LEITE, Serafim, S.I. 1954, **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. São Paulo, 3 vols.

LE MOS FILHO. **Clã do açúcar**: Recife - 1911/1934. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1960.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Martins, 1972.

LIMA, Douglas. **Libertos, patronos e tabeliães**: a escrita da escravidão e da liberdade em alforrias notariais. Belo Horizonte: Caravana Editorial, 2020.

LOPES, Nei. **Cultura em movimento**: matriz africanas e ativismo negro no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2014.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 4. ed. rev. ampl. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

LOVEJOY, Paul. Identidade e miragem de etnicidade: a jornada de Mahomman Gardo Baquaqua para as Américas. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 27, p. 9-39, 2002.  
Disponível em:  
<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21031/13630>. Acesso em: 15 maio 2020.

LUZ, Marco Aurélio. **Do tronco ao opa exin**: memória e dinâmica da tradição africana-brasileira. Salvador: SECNEB, 1993.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? São Paulo: Universal Produções, 1988. p. 5.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARCONDES, Marcos Antônio. **Enciclopédia da música brasileira**: erudita, folclórica, popular. São Paulo: Art Editora, 1977.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. **Revista de História**, São Paulo, n. 155, p. 97-124, 2006. DOI 10.11606/issn.2316-9141.v0i155p97-124. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19036/21099>. Acesso em: 22 fev. 2021.

MARINHO, M.G.; MOTA, A. **História da Psiquiatria**: Ciência, práticas e tecnologias de uma especialidade médica- São Paulo: USP, Faculdade de Medicina: UFABC, Universidade federal do ABC: CD.G Casa de Soluções e Editora, 2012.

MATTA, João Dias Ferreira da. **Ensaio de dicionário kimbúndu-portuguez**. Lisboa: Antonio Maria Ferreira, 1893.

MENDONÇA, Renato. **A influência africana no português do Brasil**. Brasília: FUNAG, 2012.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka**: música, dança e xamanismo Guarani. São Paulo: EdUSP, 2009.

MONTECÚCCOLO, Padre João Antonio Cavazzi. **Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola (1658)**, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965, Volume I.

MORAIS FILHO, Melo. **Festas e tradições populares**. São Paulo: Itatiaia USP, 1979.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na inquisição portuguesa. **Mneme**: Revista de Humanidades, Natal, v. 12, n. 29, p. 1-22, jan./jul. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1080/952>. Acesso em: 22 fev. 2021.

MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do Instituto de Arte e Cultura**, n. 1, p. 73-82, 1994.

MOTTA, Cardeal. Combate ao espiritismo. **Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de São Paulo**, São Paulo, p. 302, jul. 1953.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 56-63, 1996.

NERY, D. João Batista Corrêa. A cabula: um culto afro-brasileiro. **Cadernos de Etnografia e Folclore**, Vitória, n. 3, 1963a.

NASCIMENTO, José Pereira do. **Diccionario Portuguez – Kimbundu**. Huilla: Typographia da missão, 1907.

NERY, D. João Batista Corrêa. Lembranças da visita pastoral. **Cadernos de Etnografia e Folclore**, Vitória, n. 3, 1963b.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas de criação e destruição do mundo como Fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1987.

NÓBREGA, Pe. Manoel da, 1988, **Cartas do Brasil**, Cartas Jesuíticas I. São Paulo, Ed. Itatiaia e EDUSP, 278pp.

NOGUEIRA, Sidnei Barreto. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

OGOT, B. A. (Ed.). **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO; 2010.

OLIVEIRA, José Henrique Motta. **O fazer político e a construção de uma religião brasileira**. In: SIMPÓSIO SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2, 2006. Dourados (MS). Anais. Dourados (MS): UFMS e IP Multimídia CD-Book, 2006.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2017.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: um estudo do elemento não racional na ideia do divino e a sua relação com o racional**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

OTTO, Rudolf. **Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo, Petrópolis: Sinodal: Vozes, 2007.

PADRES MISSIONARIOS. **Diccionario portuguez-olunyaneka**. Huilla: Typographia da Missão, 1896. Disponível em: <  
[https://www.forgottenbooks.com/pt/readbook/DiccionarioPortuguezOlunyaneka\\_10978728#2](https://www.forgottenbooks.com/pt/readbook/DiccionarioPortuguezOlunyaneka_10978728#2)>. Acessado em: 17 abr. 2022.

PETTAZZONI, Raffaele. The truth of myth. In: PETTAZZONI, Raffaele. **Essays on the History of Religions**. Leiden: Brill, 1967. DOI 10.1163/9789004377929\_004. v. 1. p. 11-23.

PIGAFETTA, Antonio. **A primeira viagem ao redor do mundo: o diário da expedição de Fernão de Magalhães**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

PINHEIRO, Cláudio Costa. Periferias históricas revisitadas. As leituras árabes-islâmicas de Al Baghdádi sobre o Brasil do século XIX. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 45, p. 203-209, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2917/1838>. Acesso em: 15 maio 2020.

PIRAGIBE, Vicente. **Legislação penal**. São Paulo: Saraiva, 1932. v. 2. p. 14-15.

PIRES, Antonio Thomaz. **Origem de varias locuções, adágios, anexins, etc.** Elvas: Tipografia Progresso, 1928.

PIRES, D. José Maria. A igreja e a escravidão no Brasil. **Convergência**: Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil, Brasília, v. 6, n. 213, p. 277-287, 1988. Disponível em: [https://crbnacional.org.br/wp-content/uploads/1988/06/CONVERGENCIA\\_213.pdf](https://crbnacional.org.br/wp-content/uploads/1988/06/CONVERGENCIA_213.pdf). Acesso em: 15 abr. 2022.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira; MORETTI, Gianna Alessandra Sanchez. Escola, lugar do desrespeito: intolerância contra religiões de matrizes africanas e escolas públicas brasileiras. **Revista de Direitos Humanos e Efetividade**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 1-20, jan./jun. 2016. DOI 10.26668/IndexLawJournals/2526-0022/2016.v2i1.1062. Disponível em: <https://indexlaw.org/index.php/revistadhe/article/view/1062/1057>. Acesso em: 25 jan. 2022.

PORTUGAL. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). **Santo Ofício**. Livro 272, Conselho Geral. p. 123 e 236.

PORTUGAL. **Ordenações afonsinas**. [Coimbra: Real Imprensa da Universidade de Coimbra], 1446. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas>. Acesso em: 24 jul. 2021.

PORTUGAL. **Ordenações filipinas**. [Coimbra: Real Imprensa da Universidade de Coimbra], 1595. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>. Acesso em: 24 jul. 2022.

PORTUGAL. **Ordenações manuelinas**. [Coimbra: Real Imprensa da Universidade de Coimbra], 1513. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas>. Acesso em: 24 jul. 2021.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Bib**: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, São Paulo, n. 63, p. 5-28, 1º sem. 2007. Disponível em: <https://anpocs.org/index.php/bib-pt/bib-63/593-as-religioes-afro-brasileiras-nas-ciencias-sociais-uma-conferencia-uma-bibliografia/file>. Acesso em: 22 jan. 2022.

PRANDI, Reginaldo. **Civitas**: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, jun. 2003. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/108/104>. Acesso em: 14 nov. 2021.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. 1999. **Referências sociais das religiões afrobrasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização**. In CAROSO & BACELAR (org.): 93-111.

PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os vivos**: uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

PRIMEIRO Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. São Paulo: Comp. Editora Nacional, 1940.

READERS, George. **O inimigo cordial do Brasil**: o Conde de Gobineau no Brasil. Trad. Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Paz e Terra, 1988. p. 77-78.

REDINHA, José. **Etnias e culturas de Angola**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola; Banco de Angola, 1958.

REHBEIN, Franziska C. **Candomblé e salvação**: a religião nagô à luz da teologia cristã. São Paulo: Loyola, 1985.

REICHERT, Rolf. Os documentos árabes do Arquivo do Estado da Bahia. **Estudos Afro-Asiáticos**, Salvador, n. 9, p. 127-160, 1979. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20682/13277>>. Acesso em: 18 abr. 2022.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. ed. rev. ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBAS, Oscar. **Ilundú**: divindades e ritos angolanos. Luanda: Museu de Angola, 1958.

RIBAS, Oscar. **Uanga (Feitiço)**: romance folclórico angolano. Lisboa: 1951.

RIBAS, Rogério de Oliveira Mouriscos cavaleiros e mouriscos de bens no Império Português. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. **Anais eletrônicos** [...]. Fortaleza: ANPUH, 2009. Disponível em: [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772188\\_c5b908b0bef1103650bc0f513257230b.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772188_c5b908b0bef1103650bc0f513257230b.pdf). Acesso em: 8 out. 2015.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Negros islâmicos no Brasil escravocrata. **Revista USP**, São Paulo, n. 91, p. 139-153, set./nov. 2009. DOI 10.11606/issn.2316-9036.v0i91p139-153. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/34861/37599>. Acesso em: 18 dez. 2021.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

RIVAS NETO, Francisco. Do sincretismo à convergência. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE UMBANDA DO SÉCULO XXI, 2., 2009, São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: Faculdade de Teologia Umbandista, 2009.

RIVAS NETO, Francisco. **Doutrina do tríplice caminho**. São Paulo: Aláfia, 2020.

RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade.** São Paulo: Arche, 2012.

RIVAS NETO, Francisco. **Exu: o grande arcano.** 4. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Ayom, 2011.

RIVAS NETO, Francisco. **Fundamentos herméticos de umbanda.** São Paulo: Ícone, 1996.

RIVAS NETO, Francisco. **Introdução à autocura tântrica: uma visão humanizada e globalizada da medicina.** São Paulo: Ícone, 1999. v. 1.

RIVAS NETO, Francisco. **Lições básicas de umbanda.** 2. ed. São Paulo: Ícone, 1994.

RIVAS NETO, Francisco. **O sacerdote, mago e médico: cura e autocura umbandista.** São Paulo: Ícone, 2003.

RIVAS NETO, Francisco. **Teologia da tradição oral.** 1. ed. São Paulo: Arche, 2014.

RIVAS NETO, Francisco. **Teologia do Ori-bará.** 2. ed. São Paulo: Arche, 2015.

RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda: o arcano dos 7 orixás.** 1. ed. São Paulo: Ícone, 1993.

RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda: a proto-síntese cósmica.** ed. rev. e atual. São Paulo: Pensamento, 2013.

RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda: o elo perdido.** 4. ed. São Paulo: Aláfia, 2017.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

ROSA, Celso Alves. **Babalaos ialorixás.** Rio de Janeiro: Eco, 1967.

RUFINO, Marcos Pereira. Nem só de pregação vive a missão. *In*: RICARDO, Carlos Alberto. **Povos indígenas no Brasil, 1996/2000.** São Paulo: ISA, 2000.

SACANENE, Bernardo. As Línguas Angolanas e os Dicionários *in* **Contextos de aprendizagem e de descrição de línguas autóctones e alóctones** / organização Marília Lima Pimentel Cotinguiba, Patrícia Goulart Tondineli. - Porto Velho, RO: Coleção Pós-Graduação da UNIR - EDUFRO, 2021. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/351131359\\_As\\_linguas\\_angolanas\\_e\\_os\\_dicionarios/link/6089aed1a6fdccaebdf4d6c0/download](https://www.researchgate.net/publication/351131359_As_linguas_angolanas_e_os_dicionarios/link/6089aed1a6fdccaebdf4d6c0/download)>, acesso em: 17 abr. 2022.

SAIDENBERG, Thereza. Como surgiu a umbanda em nosso país. **Revista Planeta**, n. 75, p. 34-37, 1978.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial.** 2000. Tese (Doutorado em História) -

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. DOI 10.47749/T/UNICAMP.2000.189602. Disponível em: <https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/189602?guid=1648768939725&returnUrl=%2fresultado%2flistar%3fguid%3d1648768939725%26quantidadePaginas%3d1%26codigoRegistro%3d189602%23189602&i=1>. Acesso em: 16 dez. 2021.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à 'cultura católico-brasileira'. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 37, p. 145-181, 1994.

SCHMIDT, Wilhelm. **The origin of the idea of God**. New York: Ernest Brandewie - Worldcat Librarie, 1912.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 31.

SEQUERA, Guilherme; DIEGUES, Douglas (org.). **Kosmofonia Mbya Guarani**. São Paulo: Mendonça & Provani Editores, 2006.

SETTE, Mário. **Maxambombas e maracatus**. Recife: Fundação de Cultura do Recife, 1981.

SILVA, Alberto Costa. Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX. **Estudos Avançados**, São Paulo v. 18, n. 50, 2004. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000100024&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000100024&script=sci_arttext). Acesso em: 22 jan. 2022.

SILVA, Joaquim Palminha. Contos & Crônicas: fragmentos críticos sobre médicos. *In*: GODINHO, Pedro *et al.* **Blog A viagem dos argonautas**, [s. l.], 9 jan. 2015. Disponível em: <https://aviagemdosargonautas.net/2015/01/09/cronicas-contos-fragmentos-criticos-sobre-medicos-por-joaquim-palminhasilva>. Acesso em: 22 jan. 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da *et al.* **Intolerância religiosa**: o impacto do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. **Segredos da magia de umbanda e quimbanda**. 5. ed. São Paulo: Ícone, 2011.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. **Umbanda de todos nós**. São Paulo: Ícone, 1996.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. **Umbanda do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Ícone, 1995.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. **Umbanda e o poder da mediunidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. **Umbanda, sua eterna doutrina**. São Paulo: Ícone, 1998.

SIMÃO, Maristela dos Santos. **As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII**. 2010. Dissertação (Mestrado em História da África) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010. Disponível em: [http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3386/1/ulfl087125\\_tm.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3386/1/ulfl087125_tm.pdf). Acesso em: 28 out. 2021.

SÖDERBLOM, Nathan. Holiness. *In*: HASTINGS, James (ed.). **Encyclopaedia of religion and ethics**. New York: Scribner, 1913. v. 6.

SODRÉ, Muniz. Purificação. **Literafro**: o portal da literatura afro-brasileira, Belo Horizonte, 30 jan. 2018. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/11-textos-dos-autores/834-muniz-sodre-purificacao>. Acesso em: 10 out. 2019.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. **A magia do ponto riscado na umbanda esotérica**. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/1946>. Acesso em: 29 ago. 2021.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. Momentos de minha vida iniciática na O.I.C.D. **Ordem Iniciática do Tríplice Caminho**: Templo do Caboclo Sete Ondas, São Paulo, 2020. Disponível em <https://www.umbandainiciatica.com.br/ao-inicio/>. Acesso em: 29 ago. 2021.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Editora Nacional, 1971.

SOUZA, Antônio Eliezer Leal de. O espiritismo, a magia e as sete linhas da umbanda. Rio de Janeiro: [s.n.], 1933.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

SOUZA, Luiz Carlos. **O sacrifício do carneiro**: uma radiografia da presença islâmica em Salvador. 2004. Livro-reportagem (Graduação em Jornalismo) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004. Disponível em: [https://www.facom.ufba.br/pex/2003\\_2/Luiz%20Souza/trabalho%20definitivo.pdf](https://www.facom.ufba.br/pex/2003_2/Luiz%20Souza/trabalho%20definitivo.pdf). Acesso em: 8 mar. 2022.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1974.

THÉVET, André. **As singularidades da França Antártica**. São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1978.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Ícone, 1991.

VAINFAS, Ronaldo. **Rituais indígenas que não se apagam**: a catequização frustrada. [1992]. Disponível em: <https://diversitas.fflch.usp.br/rituais-indigenas-que-nao-se-apagam-catequizacao-frustrada>. Acesso em: 8 mar. 2022.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

VALENTE, Valdemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1976.

VILLAR, Valter Luciano Gonçalves. **Os árabes e nós**: a presença árabe na literatura brasileira. 2012. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/6219/1/arquivototal.pdf>. Acesso em: 8 mar. 2022.

WANTUIL, Zeus. **As mesas girantes e o espiritismo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1957.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen, 2019.

XAVIER, Francisco Cândido. **Nosso lar**. Brasília: FEB, 2014.