

# A UMBANDA, AS NOTÍCIAS E OS NÚMEROS

Maria Helena Villas Bôas Concone

## RESUMO

A Umbanda, as Notícias e os Números”, fala da umbanda em São Paulo – Brasil, a partir de duas fontes: números dos censos e notícias coletadas em jornais. Os números revelados pelos censos mostram mudanças no panorama religioso brasileiro e o lugar aí atribuído à Umbanda; são mudanças significativas no perfil religioso da população nacional. O noticiário recolhido nas páginas de jornais cobrem cerca de cem anos (das últimas décadas do século XIX às últimas do século XX). Nas décadas finais do século passado, destacamos um período de grande visibilidade da Umbanda em São Paulo, nos jornais; a esse período seguiu-se (e segue-se) outro de relativa invisibilidade dessa religião nas páginas dos mesmos jornais, corroborada, aparentemente, pelos dados censitários. Este percurso “dos holofotes às sombras” é de fato o desafio desta reflexão.

## PALAVRAS-CHAVE

Religiões. Umbanda. Dados censitários. Notícias jornalísticas.

## ABSTRACT

Umbanda, the News and the Numbers”, speaks of Umbanda in São Paulo – Brazil, from two sources: census figures and newspaper reports. The figures revealed by the censuses show the change in the Brazilian religious situation and the place where Umbanda is situated here; these censuses show significant changes in the religious profile of the Brazilian population. The newspaper reports cover around one hundred years (from the last decades of the 19th Century to the last decades of the 20th Century). By the last decades of the last Century, we highlight a period of great visibility of Umbanda in São Paulo, in the newspapers’ pages; following this period there was another of relatively invisibility of this religion, corroborated, apparently, by the censuses data. This journey “from the spotlight to the shadows”, is indeed the challenge of this reflection.

## KEYWORDS

Religions. Umbanda. Census figures. Newspaper reports.

## 1 À guisa de introdução

Este pequeno artigo se move em torno de números e de notícias.

Começando com os números.

Os dados dos últimos censos sobre as opções religiosas brasileiras mostram reviravoltas até previsíveis, mas, nem por isso, menos capazes de nos colocar questões sobre seus significados. Em termos religiosos, alguns autores bastante palmilhados pelos pesquisadores já deram algumas direções. É o caso de Berger (1985), na sua reflexão seminal em *The Sacred Canopy* de 1969 (O Dossel Sagrado, Paulinas, 1985) que diz, simplificando ao máximo, que quando uma religião perde a capacidade de oferecer respostas, de contribuir para dar significado à vida dos adeptos estes buscam outros espaços que consigam preencher o vazio. Em, Geertz (1978), encontramos um contraponto igualmente fertilizador na sua reflexão sobre a “Religião como Sistema Cultural”, publicado em *The Interpretation of Cultures*, 1973 (A Interpretação das Culturas, Zahar, 1978). O autor afirma que há desafios que toda religião tem que enfrentar, se pretende subsistir; são desafios que podem mergulhar o crente no caos, caso não encontre respostas que reponham a explicabilidade. Destaca três grandes desafios, que se colocam ao crente: qual o limite de sua capacidade analítica, qual o limite da sua capacidade de suportar a dor e qual o limite para a sua introspecção moral?

Ambos se fazem herdeiros da tradição sociológica de Durkheim, Weber e Marx. Entendem a sociedade e a cultura como construtos humanos e a religião como sendo um “complexo sistema de símbolos sagrados que funcionam para sistematizar o ethos e a visão de mundo de um povo” (GEERTZ, 1978), ou desempenhando “par-

te estratégica no empreendimento humano de construção do mundo” (BERGER, 1985). Vê-se que a reflexão sobre mudanças nas definições religiosas, sociais e individuais, não é nova; a relação cultura, sociedade e religião é estreita, e as mudanças socioculturais devem forçosamente repercutir na definição religiosa, ou, por outro ângulo, a redefinição religiosa poderia nos dizer algo sobre a realidade sociocultural.

Aqueles que estudam o movimento da religiosidade nacional desde algumas décadas devem ter presente na memória o interesse despertado nas décadas de setenta, oitenta e noventa pelos temas da “diversidade religiosa” nacional, da “mobilidade religiosa” brasileira e da “dupla pertença”. É aí que os grandes números são sugestivos. Quando a mobilidade religiosa é fixada em números e nos é apresentada, pode-se sugerir que tal mobilidade, pelo menos nas últimas décadas, tendeu a se definir por uma escolha mais permanente? A dupla pertença teria recuado? A diversidade religiosa diminuiu frente à proporção de cristãos? O que significam, em termos identitários nacionais, tais mudanças?

As mudanças no Brasil têm sido de fato de toda ordem, econômicas, políticas, sociais, culturais, e de composição étnica da população. Nesse quadro de amplas e variadas mudanças é que se desenha o novo perfil religioso brasileiro. Quais as relações entre tais mudanças? Que cara nova é essa que o país mostra?

Continuando, agora com as notícias de Jornais.

Realizando um extenso levantamento de notícias sobre Umbanda, entre outros cultos afro-brasileiros, em jornais paulistanos, entre outros, verificamos que as notícias que conseguimos reunir sobre esse tema, eram frequentes desde o final do século retrasado

até as primeiras décadas do século passado e as mais fartas e longas eram de meados do século XX, estendendo-se até os anos 80 e início dos 90. Nestas últimas, encontramos textos que avaliavam a Umbanda de modo positivo (esse nome aparece nesse conjunto), com algumas exceções, enquanto, nos recortes de períodos anteriores, a referência era sempre negativa (às “feitiçarias” – as mais antigas e à Macumba e ao “baixo espiritismo” – as dos períodos intermediários). Hoje, os mesmos jornais praticamente não falam de cultos afro-brasileiros ou de Umbanda. O silêncio reflete provavelmente o rearranjo religioso da população e o interesse da imprensa por esses “fatos novos”.

Entre esses dois parâmetros, números e teor das notícias, vamos nos questionar sobre as mudanças e a visibilidade na imprensa escrita e o lugar da Umbanda nesse novo panorama.

## 2 Os números

Nos comentários relativos aos números dos censos de religião para todo o território nacional, entre 1950 e 2000, encontrados em site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000)<sup>1</sup>, foram destacadas as mudanças em três setores mais notáveis: catolicismo, religiões evangélicas e “sem religião”:

Ano	Católicos	Evangélicos	Sem Religião
1950	93,5%	3,4%	0,5%
1960	93,1%	4,0%	0,5%
1970	91,8%	5,2%	0,8%
1980	89,0%	6,6%	1,6%
1991	83,3%	9,1%	4,8%
2000	73,7%	15,4%	7,4%

Olhando atentamente os números apresentados, pode-se ver que, estrito senso, a diversidade religiosa brasileira, em termos percentuais e no quadro abaixo, configurada como “Outras”, não teve de fato muito espaço nesse período de 50 anos! Somando católicos e evangélicos, reunindo-os como cristãos, obtemos:

Ano	Cristãos	S/ Religião	Total	Outras
1950	96,8%	0,5%	97,4%	2,6%
1960	97,1%	0,5%	97,6%	2,4%
1970	97,0%	0,8%	97,8%	2,2%
1980	95,6%	1,6%	97,2%	3,2%
1991	92,4%	4,8%	97,2%	3,2%
2000	89,1%	7,4%	96,5%	3,5%

De 1950 a 2000, o espaço das “outras” religiões, um campo bastante variado, foi de cerca de 2,5% para 3,5%. Parece de fato um percentual muito magro para acolher a decantada diversidade religiosa nacional. Claro está que este quase “instantâneo” exige inúmeros refinamentos: os dados são globais, portanto, há, entre tantas outras razões que não poderíamos elencar, diferenças regionais (e locais) que não podem ser desconsideradas e, evidentemente, também não se pode desconsiderar a famosa “dupla pertença” possibilitada pelo catolicismo brasileiro e pela própria umbanda, campo que nos interessa neste artigo. As autodefinições como “católico e...”, “espírita e...”, “umbandista e...” (católico e umbandista; católico e de santo...; ou outras: como umbandista e de candomblé ou de “linha cruzada”; umbandista e espírita...) não aparecem nesses números. Mesmo com reconfigurações políticas e/ou ideológicas e também culturais (movi-

1. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/população/censo2000/tendências demográficas/tendências/pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/população/censo2000/tendências%20demográficas/tendências/pdf)>. Acesso em: 30 jan. 2013.

mento de anti- sincretismo, por exemplo; movimento negro, por exemplo...), é pouco provável que essa prática do pertencimento duplo por parte de crentes e adeptos tenha sido completamente erradicada.

De qualquer maneira os números não são “frios”, convidam a pensar.

Usando o mesmo procedimento acima, podemos ver as porcentagens totais para 2010:

Ano	Católicos	Evangélicos	Outras Religiões	Sem Religião
2010	64,6%	22,2%	5,2%	8,0%

De novo, temos maioria cristã:

Ano	Cristãos	Sem Religião	Total	Outras
2010	86,4%	8,0%	94,4%	5,2%

Como se vê, houve uma queda na porcentagem das declarações de pertença ao Cristianismo, de cerca de 89% da população no censo de 2000 para cerca de 86% no último censo. Somados estes e os que se declaram “Sem Religião” destacamos o acréscimo na porcentagem de declarações de pertença a outras religiões: de 3,5 % em 2000 para pouco mais de 5% em 2010.

Olhando estas mesmas porcentagens totais por outro ângulo, pode-se ver que, não obstante as alterações no perfil religioso nacional, a porcentagem de declarações de pertença a alguma religião somava, no último censo, 91,6% (cristãos e pertencentes a “outras” religiões) e esta talvez seja a informação mais significativa de todas: mais de 90% dos brasileiros se declaram religiosos; acrescenta-se que (como veremos) “sem religião” para muitos declarantes pode significar “não pertencimento a uma instituição religiosa, ou Igreja”, mas continuidade da

“crença numa força superior”<sup>2</sup>, portanto, a persistência de um ethos religioso, pode-se dizer que o brasileiro se define sobretudo como religioso.

Alguns detalhamentos podem dar a medida da complexidade do campo religioso nacional.

No mesmo comentário do IBGE acima referido, vemos que a maior predominância de católicos é no Nordeste (NE) brasileiro que, por outro lado, também é apontado como de “menor taxa de crescimento” de católicos com 3,5% ao ano; nessa região aponta-se ainda a Bahia, Pernambuco e Paraíba como os estados que apresentam declínio no número de católicos. A maior taxa de crescimento de católicos é no Amapá, região Norte, com 4,0% ao ano. Também na região Norte do País é que se encontra a maior taxa de crescimento dos “Sem Religião” com 12,0% ao ano. A menor taxa de crescimento anual dos “Sem

2. Lopez Villaseñor (2013), em artigo publicado em 2013, destaca nas manifestações dos “Sem Religião”, na ORKUT (site de rede social e discussões operado na internet pelo Google), a existência da “Comunidade Virtual Cristãos Sem Igreja”, além de manifestações que atestam uma religiosidade própria.

Religião” é apresentada em Sergipe (5,1% ao ano). Os estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Rondônia têm as menores proporções de católicos na população total, com destaque para Rondônia. No Rio de Janeiro e em Rondônia encontram-se as maiores proporções de “Sem Religião”; com 15,5% no Rio de Janeiro e 12,5% em Rondônia. Nestes estados também estão grandes proporções de evangélicos. O Rio de Janeiro é ainda indicado como a unidade federativa com maior diversidade nas declarações de religião.

Quanto aos evangélicos, a sua maior concentração está no extremo Norte do País: Amazonas, Rondônia, Roraima, Acre e também em Goiás (além do Rio de Janeiro e Espírito Santo). Os comentários do IBGE indicam na região Norte a “ativa presença de novos cultos evangélicos”. Imigração de evangélicos e forte atividade de conversão, típica desses grupos, responde por essa concentração, sendo Rondônia um exemplo dessas mudanças mais recentes: o grande crescimento populacional até a década de 80 foi alimentado pela intensa migração interna e nela o significativo contingente de gaúchos em busca de áreas agrícolas que não pode ser esquecido, especialmente porque o Rio Grande do Sul era na época um estado com grande concentração de evangélicos.

Dois pontos merecem destaque: primeiro, o mapeamento por região já se mostra menos eficaz para destacar semelhanças em termos religiosos, a diversificação pede análises locais que levem em conta aspectos socioculturais e históricos de cada espaço; segundo, o período dos últimos 20 anos do século passado mostrou-se marcante no processo de reconfiguração religiosa.

Na década de 1980, iniciou-se a queda mais significativa do número de católicos declarados no Brasil, quando saímos do

patamar dos 90% da população total para 89,0% em 1980 e nas duas décadas seguintes, 1990 e 2000, para 83,3% e 73,7% respectivamente.

O senso de 2010 reafirma essas tendências de mudança no perfil confessional da população brasileira. O movimento mais dramático é, sem dúvida, no número de declarados católicos que surgem no último censo com 64,6% da população total. Lembrando os dados dos cinquenta anos anteriores, pudemos ver que houve uma queda contínua de cerca de 2,0% a cada dez anos até 1980; de 1980 a 1991 a queda foi de 6%; de 1991 a 2000 a queda foi de 9% e de 9,2% de 2000 a 2010. Recuando a 1940, quando o Brasil contava com 95,3% de católicos na população, e seguindo até 2010, num intervalo de 70 anos, a queda na porcentagem de católicos declarados na população total foi de 30,7%. No mesmo período de 70 anos, os evangélicos (campo bastante variado) foram de 2,6% em 1940 para 22,2% da população em 2010 (graças ao crescimento notável das confissões pentecostais em anos mais recentes). O crescimento deste contingente foi paulatino, cerca de 1,5% a cada década, até o salto de 6% de 1990 a 2000 e de quase 7% de 2000 a 2010.

No quesito “outras religiões” (também heterogêneo), fomos de 1,9% em 1940 para 5,2% em 2010. No total, um acréscimo de 2,3% no intervalo de 70 anos. Este também é um dado importante, embora o campo considerado destas confissões seja enorme e especialmente variado (um cotejamento com taxas de imigração de anos mais recentes, para não corrermos o risco de considerar apenas rearranjos e redefinições internas, poderia ser revelador).

Mais impressionante talvez seja o contingente de pessoas que se declaram “Sem

Religião”<sup>3</sup>, que saíram da marca pouco significativa de 0,2% em 1940 para 8,0% da população em 2010. O crescimento marcante neste caso foi também de 1970 a 1980, quando a porcentagem dobrou (de 0,8% a 1,6%); de 80 a 90, a porcentagem cresceu três vezes (1,6% a 4,8%); de 1990 a 2000, saltou-se de 2,5% para 7,3%, chegando aos 8% em 2010. Em 70 anos, de 0,2% para 8% da população total é de fato impressionante. Como dissemos antes, mesmo que “Sem Religião” signifique “apenas” ruptura com instituições religiosas e não com o ethos religioso, essa mudança continua a impressionar.

Outros ângulos de análise por gênero, idade, geração, nível educacional, renda e classe revelam diferenças ainda mais marcantes: a queda no número de católicos foi maior no contingente feminino da população total e a declaração de “sem religião,” foi maior entre os homens. As mulheres mostram maior continuidade na filiação a uma religião ou na manifestação de religiosidade (quaisquer que sejam) do que os homens e as suas maiores opções foram pelas confissões evangélicas. As mudanças nos papéis sociais da mulher, sua inserção no mercado de trabalho, a diminuição do número de filhos, a maior liberdade sexual, entre outros fatores, podem ser lem-

brados para explicar a saída do catolicismo e migração para as Igrejas Pentecostais, dada a condenação da Igreja Católica ao aborto, ao controle de natalidade ligado ao uso de inibidores de gravidez (condom ou pílulas) e à liberdade sexual. Ao que indicam alguns pesquisadores, a aceitação desses comportamentos no campo Evangélico (em algumas das Pentecostais, pelo menos) já existe.

A porcentagem de homens entre os Pentecostais é menor que das mulheres e a quebra de seu vínculo com “outras religiões” (incluindo umbanda e candomblé) é menor que a das mulheres (homens “permanecem” mais nas suas opções). A declaração de “sem religião”, por outro lado, além de mostrar diferenças de gênero (maior porcentagem de homens), mostra também diferenças segundo a idade: as maiores porcentagens de declarantes nessa categoria são de pessoas de menos de 60 anos. Em avaliação geracional, estudos da Fundação Getúlio Vargas (FGV) de 2005 e 2007<sup>4</sup>, baseados em dados censitários, mostram que acompanhando uma mesma geração no decorrer dos censos, pode-se ver que as mesmas pessoas se declaram sem religião em porcentagens crescentes até mais ou menos os 50 anos; a partir daí esses números decrescem<sup>5</sup>. Em termos

3. Não se deve pensar que esta declaração seja “simples” ou homogênea, de fato engloba desde aqueles que realmente não partilham nenhuma crença de cunho religioso ou místico, até aqueles que dizem não pertencer a nenhuma Igreja (manifestando uma ruptura com as religiões institucionalizadas), mas “acreditar numa força superior” como já apontei. A esse respeito, veja-se o doutorado de Rafael Lopez Villaseñor defendido em 2012 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), sob o título: Os Sem Religião nas comunidades do ORKUT, e o artigo acima citado (LOPEZ VILLASEÑOR, 2013).

4. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cps/religões/início.htm>>. Acesso em: 30 jun. 2013. Disponível em: <[http://www.fgv.br/cps/simulador/site\\_religioes2/](http://www.fgv.br/cps/simulador/site_religioes2/)>. Acesso em: 30 jun. 2013.

5. Merecem reflexão alguns dados numéricos: os censos revelam o “envelhecimento” da população nacional graças à queda da natalidade e ao aumento da expectativa de vida ao nascer com aumento da longevidade, revelam, por outro lado, o crescimento das declarações de “sem religião” que, segundo estudo citado, tem um forte vínculo com a idade do declarante; no estudo de acompanhamento geracional, as declarações desse tipo são mais frequentes até os 50 anos, decrescendo depois. Não há espaço (nem competência suficiente) para a análise desta e de outras filigranas, mas vê-se que realmente os números convidam a pensar.

econômicos, as análises feitas pelos mesmos pesquisadores do Centro de Políticas Sociais (CPS/FGV), são igualmente instigantes: retomando a tese de Weber como hipótese para analisar as novas configurações religiosas no Brasil, sugerem os autores que os Pentecostais podem estar representando hoje, entre nós, papel semelhante ao do Protestantismo histórico no desenvolvimento do capitalismo europeu no século XIX.

Esta talvez seja a aproximação que buscávamos para responder a um dos nossos questionamentos iniciais: que cara é esta do Brasil a partir das últimas décadas do século XX? Voltaremos a este ponto.

Como vimos, apesar do relativamente estreito espaço ocupado pelas “outras religiões”, ele cresceu nos últimos censos: mesmo levando em conta a maioria cristã, a pluralidade religiosa existe e aumentou; claro está que os dados de dupla pertença não podem ser percebidos por números que acolhem uma declaração apenas. Os dados de Umbanda e Candomblé (infelizmente reunidos nas tabelas do IBGE) mostram porcentagens mínimas no censo de 2000, 0,3% da população total, porcentagem que se mantém no censo de 2010. Regionalmente nos dois últimos censos, o sudeste (0,4% em 2000 e 2010) e o sul (0,5% em 2000 e 0,6% em 2010) têm as maiores proporções de umbandistas e candomblecistas. A região norte que mostra as maiores proporções de evangélicos apresenta 0,0% de umbandistas e candomblecistas em 2000 e 0,1% no censo seguinte; estas porcentagens parecem confirmar a rivalidade entre evan-

gêlicos pentecostais e religiões afro-brasileiras dentre as quais a Umbanda; de fato, podemos dizer que além de disputarem as mesmas faixas do mercado religioso, a lógica da Umbanda e da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por exemplo, é a mesma com sinais trocados: o positivo em uma é negativo na outra. Voltando aos números, vemos que o Nordeste (NE) mostra 0,1% em 2000 e 0,2% em 2010 de umbandistas e candomblecistas na população total da região; em ambos os censos o Centro-oeste (CO), conta com e 0,1% desses adeptos. Pode-se, sem dúvida, levantar críticas ao modelo de coleta de informações, entretanto, ver o NE brasileiro praticamente não mostrando religiões afro-brasileiras é uma surpresa. Pode-se supor que Sul (S) e Sudeste (SE) mostram proporções um pouco maiores nesse campo, graças à declaração de umbandistas, religião (ou nome acordado) originária dessas regiões, e de adeptos do candomblé de caboclo (bastante associada à anterior). Mas estas são especulações não corroboráveis a partir dos informes censitários. Vale lembrar que também os espíritas são mais numerosos nas populações do Sul e Sudeste do País.

Passaremos agora a discutir outro registro.

### 3 As notícias<sup>6</sup>

A Umbanda que se desenhou no Brasil com esse nome a partir da terceira década do século passado fez um percurso ascensional de meados até por volta da década de 80 do século XX. Este percurso ascen-

6. As notícias aqui referidas foram buscadas na Hemeroteca do jornal “O Estado de São Paulo”. Lá encontramos recortes de outras publicações (revistas e/ou jornais do Rio) e exemplares do próprio “Estado”. Conseguimos reunir mais de uma centena de notícias (notícias, reportagens, editoriais) que cobriram do final do século XIX (jornal então chamado: A Província de São Paulo) até a década de 1980. Foi feito um levantamento sistemático por amostragem dado o volume do material. Notícias posteriores (década de 90)

sional pode ser constatado na imprensa, embora os censos não mostrem números tão auspiciosos. Vamos, portanto, cotejar números e notícias: os números mostram o quadro das declarações, as notícias envolvem representações sociais.

O crescimento e a grande visibilidade da Umbanda nos jornais do Rio e de São Paulo (para falar destes e especialmente do segundo) gerou no período polêmicas de caráter religioso e político-ideológico. Do ponto de vista religioso, a preocupação foi manifestada pela Igreja Católica, seja condenando (anos 50 e 60), seja buscando entender os motivos da adesão popular à Umbanda (60 e 70); a partir daí, a Igreja Católica passou a considerar a necessidade de mudanças nas próprias formas de atrair/manter seus fiéis. Outra polêmica, esta de caráter político-ideológico, dizia respeito ao que se considerava uma verdadeira louvação da “Macumba”, entendida como “primitiva”, em evidente contradição com as “pretensões de modernidade do País”; estas críticas acerbas foram publicadas inicialmente como editorial no Jornal “O Estado de São Paulo” na década de 50, envolvendo a visita de Huxley ao Rio de Janeiro e seu passeio “organizado por intelectuais”, pelos morros e casas de Umbanda cariocas. O mesmo teor foi mantido nesses editoriais por um longo período de anos. Nos anos 70 e 80, a polêmica envolveu o apoio oficial de governantes estaduais paulistas, do período da ditadura militar, aos umbandistas em cerimônias do Estado e ao acolhimento de comemorações e festas umbandistas

(como festas a Ogum ou de Iemanjá) nos calendários da Secretaria Estadual de Esporte e Turismo.

Nos dias de hoje, tal visibilidade se transformou no seu oposto (ou quase). De fato hoje a própria religião em geral tem menos espaço do que já teve na “midia” impressa salvo quando eventos religiosos são portentosos como a visita do Papa Francisco e o Encontro Internacional da Juventude Católica, ou são impactantes como as porcentagens do último censo de religiões no País ou mesmo uma Passeata de Adeptos Pentecostais em São Paulo, bloqueando o acesso ao aeroporto de Guarulhos; de qualquer modo, atualmente as Igrejas Evangélicas Pentecostais gozam de maior visibilidade que as chamadas “Afro” ou mesmo Espíritas e a menor visibilidade é paralela às porcentagens dos dois últimos censos que se mostram diminutas para a Umbanda que além do mais aparece somada ao Candomblé. As maiores porcentagens desse conjunto, como vimos, ainda estão nas regiões sul e sudeste do Brasil, mas mal chegam a 1%.

É este percurso “dos holofotes às sombras” que apresentaremos a seguir, trabalhando com notícias de jornal, e outros dados.

### 3.1 Da Macumba à Umbanda

Defendemos a interpretação de que a Umbanda é herdeira de velhos cultos de origem banto (como a Cabula) que, no início do século passado, eram chamados genericamente de Macumba e de “baixo es-

foram obtidas em levantamento posterior e pontual. O levantamento total tanto quanto uma primeira análise do material foram apresentados como trabalho para concurso de professora Titular do Departamento de Antropologia da PUCSP em 1994, sob o título: “A Memória Cristalizada. Lendo os Jornais”. Outras análises resultaram desse material que permite muitas abordagens.

piritismo”, ou ambos. Por isso preferimos dizer, como acima, que a Umbanda se desenvolveu com esse nome a partir das primeiras décadas do século XX, transitando entre pressões socioculturais e políticas que envolviam o recorte de classes, o preconceito de marca (cor e classe), desvalorização das origens africanas e particularmente das origens banto (vale lembrar que, na literatura acadêmica, a influência banto foi, durante muito tempo, praticamente ignorada frente à força e à pujança atribuídas às influências sudanesas), condenação de práticas e de rituais epitetados como primitivos ou bárbaros. Assim, a estrutura flexível e inclusiva da Umbanda foi sendo construída entre eixos de possibilidades, de desejos e de criatividade dos seus praticantes. A prática religiosa umbandista comporta um campo bastante diversificado que exhibe a composição de um vasto universo simbólico e ritual que sintetiza elementos culturais de diferentes proveniências<sup>7</sup>.

O extenso levantamento, já referido, de notícias veiculadas em jornais paulistas e outros, revelam os embates entre o campo das “feitçarias”, da “macumba” e do “baixo espiritismo” e a sociedade hegemônica; tais acusações persistentemente evocadas nos deram confiança para assumir as interpretações acima e, creio, as justificam. Os embates aparecidos nas notícias do século XIX e primeiras décadas do século XX tinham como protagonista, de um lado, aquelas manifestações religiosas e, de outro, as forças policiais que assumiam a defesa da “ordem estabelecida” e da “sociedade”. Outro protagonista importante era a própria imprensa

que narrava as “batidas”, as devassas e as prisões, ora alertando “a sociedade” e os governantes contra e o perigo representado por aquelas manifestações, ora elogiando as ações de delegados, ora cobrando uma atuação mais efetiva, ora ainda, usando um tom jocoso e desqualificante para falar das manifestações religiosas “afro-brasileiras” e de seus adeptos. É bom lembrar que o uso que faço da expressão “afro-brasileiras” e a menção a “manifestações religiosas” não se apoia, evidentemente, naquelas notícias, nas quais os termos bruxaria, magia negra, primitivo ou bárbaro seriam os escolhidos e o reconhecimento da dimensão propriamente religiosa das reuniões “de negros forros e escravos” estava ainda muito longe.

Fazendo alguns cortes bastante severos no material levantado, vamos começar com exemplos de notícias do século XIX, 12 notícias no total, das quais 7 diziam respeito a cidades do interior paulista e litoral (Santos, Sorocaba, São Roque, Campinas, Tietê, Bragança, Ribeirão Preto), e 5 vieram da cidade do Rio. Algumas das notícias:

A primeira notícia encontrada foi de 1876 e vinha de Sorocaba. De conteúdo policial e sensacionalista, contava a prisão de “certo Felisberto Cabinda” apresentado como “um dos sábios propagadores dos segredos do famoso Juca Rosa e que fazia noturnas preleções perante numeroso auditório de escravos em sua casa na Rua Supirity”. A notícia louvava o delegado e dizia que Felisberto Cabinda havia confessado ser “feiticeiro de profissão” e realizava “sessões de cura”; contava ainda que F.C. havia estado preso por 14 anos em Campi-

7. São numerosos os trabalhos que tratam do sincretismo nas religiões. Dada a diversidade populacional brasileira, a diversidade das heranças religiosas não é de estranhar; não se pode esquecer inclusive o sincretismo entre as religiões de origem africana. Arrolei na bibliografia apenas alguns trabalhos sobre o tema, mais ou menos recentes.

nas por ter sido considerado culpado de um assassinato naquela cidade.

Outra notícia do **mesmo ano - 1876** e referente à cidade de Tietê, de conteúdo policial e teor alarmista, fala de “reunião de chefes propagadores de venenos, realizada na casa de Mamã Catarina.”

Em **1878**, outra notícia policial de conteúdo pejorativo, falava em “sacerdote do pai Quilombo” e se refere à “santíssima indústria da qual foi herói o famoso Juca Rosa.”

Em **1879**, em notícia procedente de Bragança Paulista, um comentário de conteúdo acautelador fala de “um preto velho tido como o tal”, cuja casa é muito procurada “por forros e cativos que vão consultar ou receber lições de bruxaria.” O comentário alerta para o perigo que representam os conhecimentos de “venenos” que servem “para assassinar senhores e desafetos.”

Finalmente, para encerrar os exemplos, uma notícia policial de **1889**, procedente de Santos e de conteúdo pejorativo fala da prisão de Benedito Rosário, que teria se mostrado “arrogante” e se identificado como “doutor em ervas do mato e curandeiro com o auxílio das almas.”

O conjunto destas notícias é de cunho policial na maior parte das vezes e dá conta de prisão de pessoas ditas “feiticeiras”, “bruxas”, “conhecedoras de venenos”. As notícias, como já dissemos, nunca se referem a estas manifestações como “religiosas”. Algumas vezes encontramos termos que persistem hoje nas religiões afro-brasileiras como “Mãe de Santo” (também chamada “Gunhodê” em notícia procedente do Rio). Muitos nomes próprios de líderes religiosos e seguidores eram publicados; fazia-se um rol de objetos de culto apreendidos; havia inúmeras referências a sessões de cura e à presença de “escravos e forros” (uma vez, houve referência a um homem bran-

co frequentador). Encontramos notícias do mesmo teor vindas tanto da província de São Paulo quanto do Rio e, com alguma frequência, referência a pessoas de diferentes procedências nacionais (São Paulo, Bahia, Rio) e de diferentes nações, reunidas no mesmo espaço em São Paulo ou no Rio. Quero destacar a referência a Cabinda, província africana da região banto de Angola (que aparece qualificando Felisberto, numa prática comum ao período escravista). O tom alarmista e acautelador é a tônica deste conjunto de publicações saídas no período que antecedeu e sucedeu de perto a Abolição. Desconfiança, desmerecimento e medo são as marcas que aparecem de modo explícito e implícito. Nestas, podemos dizer que o medo tem “cor” (e condição).

As notícias obtidas para a década de 1930 (60 ao todo) já mostram a referência abundante ao termo Macumba associado a “espiritismo” e “baixo espiritismo”. Alguns exemplos:

No jornal “O Estado” de 1931, notícia da capital sob o título de “Macumba na Penha,” diz que

Não obstante a campanha que permanentemente as autoridades policiais movem contra os charlatães e curandeiros que armam suas tendas na cidade sob a forma de centros espíritas, que dão consultas em sessões coletivas, fechando corpos ou fazendo benzeduras e exortações e dando receitas para todo e qualquer outro mal, [...] eles continuam.

Em outra notícia do **mesmo ano - 1931** e no mesmo jornal, o título foi “A polícia contra o baixo espiritismo”; o jornal se congratula com a polícia que

em boa hora está iniciando uma campanha contra os chamados centros espíritas que se multiplicam de modo assombroso nesta capital.

A notícia destaca o perigo desses centros que além de extorquirem dinheiro, transformam homens válidos acostumados ao trabalho em verdadeiros fantasmas dominados da ideia de suicídio ou de prática de outros desatinos.

Este é o gancho para falar de um rapaz que frequentando um desses centros e não resistindo à perseguição dos espíritos, depois de abandonar o trabalho acabou se atirando sob um trem.

A notícia continua dando conta da prisão de Amaro Cardoso, também conhecido por João Amaro, de 57 anos e quinze filhos, denunciado por duas mulheres que haviam frequentado suas sessões. Este homem é dado ao baixo espiritismo, magia negra e outras aventuras

é chefe de um centro que se intitula (“pomposamente”) “Centro Democrata Maria da Caridade, onde promove impressionantes sessões”. Nestas, com a fisionomia transtornada, a pular como um macaco, vai cutucando e as vezes até ferindo o incauto que caia nas malhas de sua horrenda magia.

Em notícia datada de 1936, da Folha da Manhã (São Paulo), outra das muitas notícias policiais, de teor factual, sob o título “Campanha policial contra o baixo espiritismo”, avisa de uma ordem da Delegacia de Costumes para que diretores de centros espíritas (“cujo número de eleva a mais de 200”) regularizem os alvarás dos seus respectivos centros. A finalidade seria “evitar a prática do baixo espiritismo.”

Do mesmo ano - 1936, na Folha da Manhã, a notícia policial e sensacionalista estampa: “A doente morreu nas mãos do Macumbeiro”.

Diz a notícia que está sofrendo processo o “conhecido macumbeiro, residente no Caminho do Chora Menino, chamado Valentim Borges [...]”

Para encerrar os exemplos, outra notícia da Folha da Manhã de 1939 traz o título: “Surpreendidos em flagrante na prática de Magia Negra”. Diz de denúncia recebida pela polícia contra “Urbano de Tal e sua mulher” moradores de Rua na Vila Anastácio, que se “entregavam à prática de magia negra e baixa medicina” (sic).

No trabalho “A Memória Cristalizada” (VILLAS BÔAS CONCONE, 1994), apontamos na década de 30 a continuidade das notícias de prisão de “macumbeiros” “feiticeiros”, “curandeiros”, embora este conjunto mostre maior heterogeneidade entre aqueles que foram presos: encontramos italianos, ciganos e até um faquir hindu. Outra diferença significativa entre este período e o anterior diz respeito ao conteúdo das acusações: não são mais o feitiço ou os venenos que preocupam, ou a possibilidade de assassinato de senhores e desafetos por conhecedores de venenos, são o “bem estar público”, “a saúde”, e principalmente “a saúde mental” da “população” que estão na ordem do dia; são estas as preocupações reiterativas e a acusação que prevalece é de “exercício ilegal da medicina”, acusação ainda mais frequente na década de 40. As décadas de 30 e de 40 do século passado (XX) são duas décadas importantes na construção de um campo de atuação para a Medicina científica. Assim, práticas de cura comuns, aceitas ou toleradas na colônia e nos períodos imperiais, são agora severamente condenadas. De qualquer modo, o uso do nome Macumba e sua associação com “baixo espiritismo” como sinônimo de perigo e de ignorância teve forte rebatimento entre os adeptos dessas manifestações (setores espíritas e macumbeiros). No trabalho “A Memória Cristalizada”, registramos:

Se formos considerar apenas a frequência do noticiário sobre manifestações como ‘macumba’, ‘baixo espiritismo’, ‘feitiçaria’, ‘curandeirismo’, etc., temos que reconhecer que elas conseguiram manter o interesse dos jornais e a demanda dos leitores. [...] A periodicidade nestes anos aqui apresentados é reveladora de uma relação que chamarei negativa com a sociedade abrangente (VILLAS BÔAS CONCONE, op. cit. p.77).

Prefiro dizer hoje ao invés de “sociedade abrangente”, segmentos da sociedade abrangente, representados aqui por leitores dos periódicos que são tanto “O Estado de São Paulo” quanto a “Folha da Manhã” ou o “Correio Paulistano” que contavam com público leitor bastante diverso. A avaliação negativa, entretanto, era praticamente universal em todos esses jornais variando apenas o vocabulário.

Assim, entre os adeptos da Macumba e congêneres, surge a necessidade premente de garantir, ou melhor, de conquistar a legitimação religiosa e social. Na década de 30, o nome Umbanda foi sugerido e passou a recobrir um campo diferenciado; o umbandista Cavalcante Bandeira, por mim entrevistado no Rio, em 1969, arrolava três tipos de Umbanda: Umbanda Branca, Umbanda de Palmas e Umbandomblé. Embora haja diferentes versões sobre a História da Umbanda, quero registrar que, também em entrevista realizada na década de 1980 com o Pai Jaú (umbandista da primeira hora, Pai de Santo da capital paulista), ele atribuiu a Cavalcante Bandeira (importante umbandista,

médico na marinha mercante, radicado no Rio e autor de livro sobre o tema) a sugestão do nome Umbanda durante reunião de religiosos no Rio de Janeiro, em 1931. Segundo Pai Jaú, Cavalcante Bandeira trouxe o nome, explicou sua origem e significado na África (banto). Disse ainda o velho umbandista que, como Cavalcante “*era reconhecido como o mais culto*”, a sugestão foi acatada<sup>8</sup>.

Da década de 40, vamos dar alguns exemplos colhidos nas páginas de jornais e que mais uma vez reforçam a tese da busca de legitimidade e legitimação associada ao afastamento (inicialmente nominal) da Macumba e do “baixo espiritismo”:

Na Folha da Manhã no ano de 1940, aparece notícia sob o título: “**Prisão de um Curandeiro em Carvalho de Araújo**”. Notícia policial de teor sensacionalista, conta da prisão feita pela Polícia de Costumes, em São Paulo, do

[...] indivíduo Manoel Tavares, curandeiro que vinha clinicando sem mesmo se importar com a polícia, pois morava defronte à Delegacia local; recebia comissão por remédios receitados (1 mil reis o vidro) do Laboratório Vegetal Brasília, que ficava na Praça da Sé.

Também de 1940, na Folha da Manhã, notícia da capital do estado com o título: “**Fechado pela Polícia mais um Centro Espírita**”. Teor sensacionalista, fala de prisão de Itelvino Benassi que dirigia o Centro Espírita Justiça Divina do qual a secretária caía em transe sob influência dos espíritos dando gargalhadas horríveis que impressionavam os incautos geralmente sugestionáveis.

8. Entrevista realizada na década de 1980 por Marisa Riccitelli Santana, aluna de Graduação em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e bolsista I.C. da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). A entrevista fez parte do projeto “Umbanda em São Paulo: Memória e Atualidade”, que reuniu como pesquisadores Liana Salvia Trindade e Lisias Nogueira Negrão, ambos da USP, e eu mesma, da PUCSP.

Filial desse Centro também foi fechado na Rua Tucuruvi.

Ainda em 1940, a “Folha da Manhã” estampa: “Vinte e um curandeiros processados pela polícia”. De conteúdo factual, refere-se à campanha iniciada pelo Delegado de Costumes, Dr. João Cataldi Jr., com a cooperação do Delegado Leandro Bezerra e do Sub-Delegado Vicente Parasi, contra “curandeiros de todas as espécies, exploradores de baixa medicina e do falso espiritismo”. A notícia arrola os 21 nomes, idades e acusações.

Também de 1940, outra edição da Folha da Manhã diz: Presas pela Secretaria de Costumes duas Feiticeiras. As duas feiticeira presas foram Maria Di Chirico Atte e Paula Bico Alcana, moradoras na capital do estado, uma na rua Canindé e a outra na rua Maria Marcolina; dizia ainda que Maria tinha, como “médium em desenvolvimento”, o fotógrafo Bruno João Francisco (da Praça da Sé), o qual ignoraria seus trabalhos por meio de “bruxaria e baixo espiritismo.”

Do mesmo ano – 1940, outra notícia da Folha da Manhã: “Preso um casal de macumbeiros”. Notícia policial e de cunho sensacionalista. O casal, Josefina e José Barbosa, foi preso “em razão de inúmeras queixas” e com “várias passagens registradas na Delegacia por prática de baixo espiritismo e exercício ilegal da medicina.”

Em 1940, a Gazeta estampa: “As tragédias Horríveis da Macumba”. Notícia policial de teor sensacionalista e alarmista, diz que, “de vez em quando”, os jornais dão conta de “espantosas tragédias”, [...]

tendo como atores indivíduos dominados pela prática das feitiçarias, inutilizados para o convívio na coletividade pela macumba que campeia livre por aí afora.

Neste caso, um homem “dominado pela prática da feitiçaria eliminou em cenas dan-tescas a família.” Diz ainda que a polícia que tenta combater “as macumbas”, encontra, às vezes, rija resistência dos “fanáticos”, travando com eles combates de horas dos quais resultam mortos e feridos. Segundo a notícia:

[...] no interior do estado se formam verdadeiros quistos e delinquentes perigosos atraem para eles gente simples e crédula, transformando caboclos fortes acostumados ao amanho da terra em jornadas de sol a sol, em verdadeiros trambolhos humanos irresponsáveis ou dementes furiosos.

Um último recorte, datado de 1943, no jornal “A Noite”. Trata-se de uma reportagem policial de conteúdo alarmista sob o título: “Exploradores da Crendice Popular nas mãos da Polícia.” A reportagem é encimada por um pequeno resumo: “Organizavam sessões de macumba e preparavam garrafadas para os incautos.” O corpo da reportagem refere-se a “Adalgisa farmacêutica do amor”, e ao “espírito de Exu fazendo curas por intermédio do tintureiro Galdino.” Continua dizendo que

o mulato Galdino Galvão, sempre foi dado à prática da macumba, além disso, dizia-se médium e fazia sessões de baixo espiritismo. Com o correr do tempo resolveu fazer a macumba seu meio de vida.

Teria feito sociedade com Olímpia Soares, dona de pensão na Major Diogo, onde passou a morar. Encarnava o espírito de Exú” (sic).

Finalmente, dá conta de outra diligência que prendeu Ivan Kranz Perin “que se intitulava militar e usa o nome de Tenente Ivan.” Foi preso “mais de uma vez por macumba e curandeirismo” e

cumpriu 6 meses por prática ilegal da medicina. Preparava garrafadas pelas quais exigia de seus clientes nada menos que 10 cruzeiros.

As notícias vão nesse diapasão e aparecem nas páginas da Folha da Manhã, da Gazeta, de A Noite e de A Tribuna de Santos. Não obtivemos, na época, nenhum recorte do “Estadão”. Os exemplos mostrados apontam um evidente aumento na heterogeneidade das acusações, quando comparadas às das notícias anteriores; há também maior variedade das pessoas envolvidas (note-se a presença de sobrenomes de origem italiana associados ao “baixo espiritismo”, por exemplo); a Macumba, entretanto, continua a aparecer em notícias sensacionalistas de modo altamente pejorativo (uma das notícias de 1943, por exemplo, saída no jornal “A Noite”, tem o título “De pai de santo a perigoso D. Juan”).

Duas das notícias coletadas nesse período merecem mais alguns comentários: aquela resumida acima (“As tragédias horríveis da macumba”) que parece inspirada nas publicações relativas à guerra de Canudos (dado o tom e a escolha das palavras:

a polícia trava batalha com os fanáticos, etc.”) e o artigo assinado, mas sem título, aparecido na Gazeta em 1940, na seção “Higiene e Puericultura.

Este é bastante ilustrativo da relação tensa, à qual nos referimos antes, entre a medicina científica (e oficial) e as práticas populares de cura. O médico signatário do artigo conta o caso de uma criança trazida à noite pelos pais, e com urgência, à sua casa; o menino, que foi diagnosticado com “febre alta e intenso estado gripal”, foi por ele medicado com bons resultados; quando o paciente voltou no dia seguinte com a mãe,

o médico viu que ele trazia um colar de “20 dentes de alho”; foi informado pela mãe da criança que

toda a vizinhança estava a sua espera na noite anterior e que foram feitas rezas, benzimentos e queima das roupas usadas pela criança.

O médico, em artigo quase pedagógico, lamenta a estupidez, tendo inclusive dito à mãe do menino que “essas práticas macumbearias são uma tolice” (“alho é tempero”, disse jogando o colar no lixo). Termina o longo artigo, aparentemente “conformado, mas ciente de ter cumprido seu dever”, considerando que,

como a criança sarou, daí para cá as sabichonas deverão estar convencidas que o que curou o menino foram os dentes de alho, as rezas, a incineração das vestes.

Termina com a frase: “Deus nos proteja se quisermos convencê-las do contrário.”

Vale dizer que a criança citada poderia ter sido atendida, talvez, por benzedeiras; não parece haver, pela apresentação do articulista, um “trabalho de Macumba”, mas este artigo atesta, que para muitos, macumba era (é?) um nome genérico que recobre um campo diversificado, embora sempre suspeito, ignorante e condenável.

Se o nome Umbanda ainda não aparece nos recortes paulistanos da década de 40, aparecerá sem dúvida nas décadas seguintes. Vale lembrar que o registro de uma casa de Umbanda em São Paulo, ao contrário do Rio, só foi possível em 1953; para evitar o registro no 1º Cartório, houve forte oposição da Curia de São Paulo. De fato, a partir dos anos 50, os jornais estamparão a preocupação com o crescimento da Umbanda. Mas, vamos com mais vagar, lembrando que, depois da incômoda notoriedade policial das décadas anteriores,

a notoriedade nos anos 50 não é menos incômoda, mas revela elementos novos: o nome Macumba ainda aparece como “caso de polícia”, mas já figura o nome Umbanda, que não é mostrada da mesma forma; as notícias, entretanto, revelam a preocupação crescente de setores da sociedade seja com o crescimento da Umbanda, seja com o seu envolvimento político, real ou suposto. Note-se que, à medida que a Umbanda ganha notoriedade de forma não (ou menos) pejorativa, tende a diminuir também a referência alarmista ou sensacionalista à Macumba e os epítetos de barbárie, primitividade, magia negra, etc., são transferidos para a Quimbanda.

Lembremos que a preocupação com a dimensão propriamente política, isto é, de poder e poder subversivo da religiosidade afro-brasileira, aparece no século XIX, embora de maneira episódica (nos nossos recortes); em dois números consecutivos de “A Província de São Paulo” dos anos 70 daquele século, reproduz-se o seguinte comentário: “estas confrarias (de negros e de escravos) procuram reunir dois poderes – o espiritual e o temporal”. No século seguinte, em 1939, a questão é o “tráfico de influência.” Noticiando a prisão de Luis Spadoni, chefe do “Tribunal Espírita Justiça Divina”, o jornal Folha da Manhã estampa a acusação de “tráfico de autoridade”. Spadoni, “que tratava de assunto de advocacia”, teria um álbum com nome de “altas autoridades.” Considerou-se, na reportagem, que as cartas contidas no álbum haviam sido conseguidas de forma estratégica e dolosa, servindo como “chantagem” e modo de ludibriar seus clientes.

Nos anos 50, do século XX a questão política é retomada pelo viés do uso da influência de autoridades e pelo poder “corrosivo” da Macumba/Umbanda. O envolvi-

mento de “altas autoridades”, garantindo o apoio às religiões afro-brasileiras, aparece em editoriais do Estadão: o governo de Getúlio Vargas teria incentivado o crescimento da Umbanda de modo direto e indireto. O presidente é referido como “amigo dos cultos afro-brasileiros.” Esta afirmação não corresponde estritamente à relação de Vargas com tais cultos; de fato, durante os 15 anos de ditadura, houve ferrenha perseguição a todos os cultos afro-brasileiros. Quando eleito, após a queda da ditadura e no interregno democrático, entretanto, Vargas, comprometido com uma imagem popular do governo, realmente acabou com a repressão sistemática e apoiou muitas das pretensões da recém-nascida Umbanda. Esta fase lhe valeu de modo duradouro o epíteto de “amigo dos cultos afro-brasileiros” (como também, por outras razões, de “pai dos pobres”). Em São Paulo, a figura de Ademar de Barros mostrou igualmente essas duas facetas: repressão quando nomeado interventor, e amigo, quando eleito.

Para a década de 1950, que pode ser vista como do surgimento oficial da Umbanda em São Paulo (isto é, com registro em cartório e alvará de funcionamento), a leitura dos jornais revela três tipos de preocupações básicas, que correspondem a três tipos de conteúdo:

1 - Preocupação com o que foi definido como “problema do negro” e como “problema social” mais amplo; neste caso, discutem-se as consequências da Abolição feita sem o devido compromisso com a inclusão dos libertos (especialmente via educação). Assim, negros e descendentes não são mais “um perigo social”, mas vítimas da sociedade que os escravizou e privou de condições para se colocar no mesmo patamar de outros segmentos populacionais. Especialmente competir em igualdade de condições no mercado de trabalho com trabalhadores

nacionais e imigrantes. A Umbanda retratada nos jornais, dentro dessa linha, foi vista como “religião das classes populares”, “camadas pobres” e “não instruídas”, moradoras da periferia das grandes cidades ou favelas (como no Rio). Como dissemos antes, a Umbanda não aparece mais como “caso de polícia”, mas é vista como “carente”, porque religião das camadas menos favorecidas e carentes. A antiga “primitividade” da Macumba é transvestida em “problema social” e de “ignorância” [...] O artigo saído em 1951, no Diário de Notícias, sob o título de “Macumba reminiscência do cativo”, é um bom exemplo deste conjunto. Malgrado o tom entre acautelador e alarmista do título (e do subtítulo), o corpo do artigo abraça um tom “solidário” ao negro, proclamando a necessidade de integrá-lo definitivamente, “destruindo pela educação o que de africano persiste na sua alma e em sua mentalidade.” O nome Umbanda também aparece no contexto do artigo.

2 - Preocupação com a informação jornalística detalhada sobre o “fenômeno das religiões afro brasileiras”, especialmente a Umbanda. Nesta linha, temos grandes reportagens que apresentam descrição minuciosa e colorida de sessões de culto, ilustradas com muitas fotos e adiantando detalhes do ritual e do universo simbólico da Umbanda; tais artigos revelam o interesse e a curiosidade que essa religião desperta no público em geral. A dimensão religiosa é reconhecida, mas talvez a dimensão do “exótico” seja a mais reforçada. De qualquer modo, é atribuída à Umbanda um valor positivo. Em 1956 (11/8), a Revista do Rádio (Rio) publica matéria sobre Átila Nunes sob o título: “O Rádio invade os Terreiros de Macumba, ou é a Macumba que invade o Rádio.” Na reportagem, Átila Nunes (radialista carioca) se declara

“umbandista com muito orgulho” e situa essa tônica umbandista no “seu trabalho de velho radialista” cerca de dois anos antes da reportagem. Percebe-se que, no Rio, o nome Macumba (pelo menos nessas décadas de 50 e seguintes) não tem o mesmo peso negativo que em São Paulo; é quase como um “apelido familiar e carinhoso” da Umbanda. Ainda nesta linha, a notícia de setembro de 1961 no Diário de São Paulo, sob o significativo título de “Saravá meu pai Xangô, Saravá Mamãe Oxum”, descreve sessão assistida pelos repórteres “a convite do deputado gaúcho Moab Caldas.” Em 1966, de novo no Diário, publica-se artigo relativamente extenso de análise do crescimento da Umbanda lembrada como “Religião Brasileira” e onde são apontadas as qualidades julgadas responsáveis pela sua “extraordinária difusão”: a) não incompatibiliza os adeptos com a prática de outras religiões, não exclui outras; b) seus adeptos não são meros expectadores; c) consequência da anterior, a Umbanda “elimina a distância que nas outras religiões é fixa entre dirigentes e adeptos comuns”. A este artigo, seguem-se numerosos outros de igual teor que apresentam verdadeiras análises e onde são chamados a opinar sobre “as razões do crescimento da Umbanda”, teólogos, cientistas sociais e psicólogos.

3 - Preocupação que engloba o temor do crescimento da “Macumba/Umbanda”, que não é nova, pois dá continuidade às acusações de anos anteriores à Macumba e inclui agora, também, a Umbanda. O editorial do jornal “O Estado” saído em 1958, é um exemplo dessa postura; nesse caso, a Umbanda é vista como potencial ou realmente perigosa e nociva do ponto de vista ético, religioso, político, cultural e da saúde, especialmente mental. Nesse sentido é apontado o “poder de corrosão” da política

e da própria Umbanda, num movimento de dupla mão, pois a ditadura tendo causado um “enfraquecimento moral”, teria sido responsável por criar as condições do crescimento dessa religião. A preocupação central dos textos dessa editoria (são vários por cerca de 30 anos!) é mostrar a existência da Macumba “em plena capital da República”, fato considerado um “contrassenso frente ao desenvolvimento pelo qual passa o País”; o mais grave seria que

compromete o desenvolvimento, além de mostrar ao consenso das nações desenvolvidas que o Brasil não merece credibilidade.

Como dissemos antes, há ainda a preocupação da Igreja Católica com o crescimento da Umbanda, e tal preocupação com a perda de adeptos se expressa na perfeição, nos artigos do Frei Boaventura Kloppenburg. “Autorizado pelo cardeal Câmara”, no Rio, e respondendo a uma preocupação do Secretário Nacional de Defesa da Fé “com a expansão das heresias”, Frei Boaventura se volta para uma análise da Umbanda “apontando seus vícios e problemas.” Várias reportagens saídas em diferentes veículos (Globo e Gazeta, por exemplo), em 1956, têm a preocupação de “informar” e “desmistificar.” O tom desses textos é bastante agressivo e sensacionalista: fala-se em “demonolatria”, em “despachos que pegam em crédulos” (dando exemplo edificante do oposto: um “Convento que se alimenta de feijão recolhido dos despachos”), condena-se os umbandistas pela “confusão em que mergulham os católicos com evidente má-fé” (pois usariam o sincretismo para “engambelar os incautos”) e finalmente, aponta-se para a condenação definitiva (excomunhão) daqueles que frequentam terreiros ou mesmo centros kardecistas. O papel do Frei Boaventura na luta contra a Umbanda (e espiritismos) muda radicalmente no correr dos

anos e, em décadas seguintes, ele chega a ser apresentado em reportagens como “o Frei que compreende” (a Umbanda).

Igreja e Estado, cada um a sua maneira, lidam com o “fenômeno umbandista.” A atitude da Igreja Católica mudará a partir do Vaticano II e de Medellín, mas chegará o momento em que a própria I.C. será acusada por alguns analistas de contribuir para o crescimento da Umbanda. Nos anos 60, alguns artigos saídos em jornais, vincularão de modo decisivo “o afastamento da Igreja do seu papel de religião” (numa clara alusão ao novo papel social e político da I.C.) com a abertura de espaço para “formas espúrias de religiosidade.”

A abertura dos jornais à Umbanda como uma religião, entretanto, já se faz nítida em 1961, quando o “Estadão” dá notícia da realização no Rio de Janeiro do II Congresso de Umbanda. A notícia meramente factual indica que “a preocupação central do Congresso parece ser de elaborar uma Carta Sinódica da Umbanda”. Este foi um momento importante da história da Umbanda que, naquele momento, buscava certa unificação de princípios teológicos e rituais, além de aventar a constituição de um Conselho Ético e de uma centralização de comando (uma espécie de papado). O modelo de organização religiosa eficiente era, sem dúvida, o modelo da Igreja Católica.

Ouso dizer que o esforço de unificação e, sobretudo, de comando centralizado pode ter sido um dos motivos que abortaram parte das intenções do II Congresso; a própria multiplicação das Federações Umbandistas (que, em princípio, deveriam ser idealmente uma por estado) é reveladora do seu caráter religiosamente aberto e avesso a centralizações temporais. Cada Pai ou Mãe de Santo, mesmo relacionado genealogicamente a uma Casa ou filiado a uma Fede-

ração, era muito cioso de sua autoridade no seu Terreiro e da sua relação com seus Guias; estes sim, capazes de orientações inquestionáveis porque emanadas de uma dimensão não temporal. Arrisco ainda dizer que o caráter livre e criativo da Umbanda sempre foi uma de suas marcas e sua força. Uma investigação desse universo hoje seria importante para revelar quais mudanças internas aconteceram e quais mudanças poderiam ser entendidas como fatores de enfraquecimento da religião e da diminuição de abertura de novas Casas. Claro que, nesse caso, estaríamos falando a partir apenas da Umbanda, mas, para compreender sua trajetória, há que considerar todo o entorno sociocultural. Nesse sentido, as notícias e os números, articulados à História recente do País, podem ajudar.

No que concerne ao crescimento numérico e à visibilidade crescente da Umbanda, no estado de São Paulo, podemos recolher alguns ecos saídos em exemplar do “Estado” de 1967 (17/5): “Festival de Xangô gera Controvérsias”; sem esquecer as reiterativas catilinárias na editoria desse Jornal, setores da sociedade viam no crescimento umbandista e no apoio por eles recebido do governo do Estado, um perigo. Os governos estaduais pós 1964 de fato buscaram aproximar-se da Umbanda. A perda do apoio da I.C. (histórica referência do poder civil) levou à busca de apoio em outros espaços. A Umbanda, avaliada como religião popular, foi o espaço escolhido pelo poder constituído. Conjunturalmente, houve então um duplo movimento de inversão e de confluência de interesses: no primeiro movimento vemos que é o Estado que buscava legitimação popular e por isso se aproxima da Umbanda; o segundo movimento é protagonizado pela Umbanda que aproveita a brecha oferecida para garantir sua legitimidade. A

atitude pragmática da Umbanda e também o legalismo de alguns de seus setores (especialmente lideranças federativas) levou-a a explorar, a seu modo, a nova aliança como reforço da busca de legitimação social. Os anos 70 e 80 viram o apoio oficial (com envolvimento e publicidade variável segundo cada governador do período) às festas umbandistas que foram incluídas nos calendários da Secretaria de Estado de Esporte e Turismo. As festas de Ogum no Ibirapuera com cortejo e imagem levada em carro dos Bombeiros foram exemplos importantes.

Nestes anos 70, além de sua aproximação de governos estaduais paulistas, a Umbanda continuou fazendo seu caminho através das Secretarias de Turismo para os centros de poder em municípios como Osasco, Mauá, Santo André. A proximidade do poder constituído trazia para a Umbanda um significativo ganho simbólico.

Claro que havia “controvérsias” nos segmentos mais conservadores da sociedade. Em publicação de 1981 (27/04), no Jornal da Tarde, a manchete estampava: **Festa Política para OGUM**. Segundo a notícia, a “festa em homenagem a São Jorge ou Ogum” reuniu cerca de 6000 adeptos no Ibirapuera, mas

o acontecimento foi mais político que religioso: governantes e membros do Partido Social Democrático (PDS) e do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) fizeram fila para discursar e ganhar votos.

Por outro lado, a relação entre Federações e Pais de Santo com governos da Aliança Renovadora Nacional (ARENA) e depois do PDS não se estendiam automaticamente aos adeptos. Em entrevistas com Pais e Mães de Santo, realizadas nos anos 80 do século passado pudemos encontrar declarações da inexistência do “voto de cabresto” nos seus

terreiros. Em cada situação, o entrevistado dizia respeitar a liberdade de escolha dos seus frequentadores, adeptos e religiosos, justificando sua própria aproximação do poder, seja para conseguir melhorias no bairro e no Terreiro (Pai Jaú), seja para corresponder ao apoio recebido do governo estadual (Pai Abrão). Este último Pai de Santo, com um Terreiro no piso superior de um pequeno prédio comercial no bairro central de Sta. Cecília, era, por ocasião da entrevista, candidato a deputado estadual pelo PDS. E, embora reconhecesse que esse era um partido impopular - “ruim de voto”, retoricamente perguntava: “Porque então o PDS”? Respondia no mesmo tom: “Porque é o partido do Governo”. Considerava, ainda, ter uma obrigação em relação à Umbanda. Um cargo no legislativo (qualquer que fosse o nível) era visto, por ele e por outras lideranças, como sendo importante para a defesa da sua religião<sup>9</sup>. Este Pai de Santo, que era também judeu (um pequeno rolo da Cabala repousava na sua escrivaninha) e que já fora vereador em outras épocas, contando para nós sua trajetória como umbandista, disse-nos enfaticamente: “[...] e mais uma vez, coube a este judeu, defender a Umbanda.”

Os anos 80 (até meados dos 90) do século XX foram importantes para o movimento umbandista em São Paulo, já a década seguinte (90) viu o crescimento das Igrejas Evangélicas Pentecostais, crescimento que já se fazia sentir na década anterior, mas os anos 90 foram a década de “virada” para a Umbanda. Igrejas como a IURD, por exemplo, disputavam a mesma clientela com a Umbanda e praticamente com as mesmas

armas. No período de instalação das primeiras igrejas Pentecostais em São Paulo, quase sempre pequenos espaços, antes ocupados por atividades comerciais, notava-se a preferência por lugares próximos de Centros Públicos de Saúde ou Hospitais públicos. A cura de males do corpo e da alma foi o carro chefe do movimento Evangélico Pentecostal, e não podemos deixar de lembrar que a cura, também de espectro amplo, foi tônica da Macumba e da Umbanda desde o seu início. Pode-se apontar, ainda, que o bispo Macedo, tendo sido umbandista (em Niterói), conhecia o suficiente do universo da Umbanda para falar a mesma linguagem; como disse antes, havia aqui uma inversão de sinais: o que era positivo na Umbanda (transe de possessão, relação com Guias e Entidades protetoras) passava a negativo no campo Pentecostal (exorcismos; e Guias transmutados em Demônios, manifestações de Satanás). As décadas seguintes mostraram o surgimento (ou ressurgimento) da intolerância religiosa: fiéis pentecostais, chamados genericamente de crentes, entravam em guerra contra os umbandistas.

A narrativa que fizemos dos movimentos da Umbanda, apoiada em notas e reportagens da Imprensa escrita de São Paulo, além de fragmentos de entrevistas, dá ideia da história da Umbanda no estado e principalmente na capital do estado. Creio ter justificado, também, a escolha de aliar a trajetória da Umbanda à busca de legitimação social e religiosa. O afastamento da Macumba e de algumas práticas consideradas “primitivas” (que, sem dúvida, persistem em muitas Casas ou “linhas” de

9. A presença em cargos legislativos e mesmo executivos, foi estratégia importante para o conjunto das Evangélicas Pentecostais e Neo Pentecostais; essa presença já mereceu trabalhos de peso de Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi., como a análise da presença Evangélica na Assembléia Nacional Constituinte.

Umbanda) abriram um espaço para nova diversidade interna e, às vezes, para a distinção entre “falsa” e “verdadeira” Umbanda (uma distinção difícil de sustentar).

No processo de construção de uma identidade nova, algumas reinterpretações foram importantes: as perseguições policiais passaram a ser vistas como constituindo a fase heroica da religião (assemelhada à “fase” dos mártires cristãos). O sincretismo e a miscigenação são valorizados (em contraponto à noção de “pureza”); o sincretismo permite, no campo umbandista, muitas leituras, todas elas de caráter positivo: capacidade de inclusão, paralelismo à história brasileira, autenticidade. A Umbanda seria propriamente brasileira, graças ao seu panteão de figuras míticas da brasilidade (índios e negros) ou tomadas de extratos populares ou marginais da sociedade nacional (prostitutas, malandros, boiadeiros, ciganos). Religião democrática (conta com adeptos de diferentes classes sociais, profissões, educação e poder aquisitivo); religião de democracia racial (incorpora no seu panteão e entre os adeptos figuras e pessoas de diferentes etnias em igualdade de condições).

No período compreendido entre os anos 70 e início dos anos 90 do século XX, a Umbanda se apresentava, inclusive, como religião que “conta com milhões de adeptos.” Lideranças e também publicações jornalísticas falavam de 20 ou 30 milhões de adeptos, números nunca demonstrados, mas com grande poder de impacto.

Tudo isso criava para os umbandistas e para o entorno social a ideia de uma religião autenticamente brasileira, leal às raízes e legítima herdeira do título de “Religião do Brasil”, substituindo-se ao catolicismo. Esse foi o discurso que prevaleceu entre líderes e praticantes.

Não obstante os ganhos da Umbanda e também do Candomblé (notícia do Jornal da Tarde de 21 de abril de 1977, fala do recebimento de comenda do Itamaraty – Ordem do Rio Branco – pela mãe de Santo baiana Olga de Alaketo; talvez esta seja a mais forte indicação das mudanças na sociedade brasileira), a religiosidade afro-brasileira, ou as atividades a ela relacionadas (devida ou indevidamente), ou o próprio negro, ainda se mostram no imaginário nacional como perigosos e maléficos. Basta para isso que um fato de impacto seja noticiado. Assim, quando em 1992 as dramáticas ocorrências de Guaratuba, Paraná, envolvendo possível sacrifício de crianças, foram conhecidas, imediatamente a imprensa fez um paralelo entre estes fatos e a feitiçaria, a Macumba, a magia negra e o satanismo. A Folha de Londrina de 1993 (23/7) publica: “Folha descobre área de magia negra”, manchete que abre para a reportagem sobre “a descoberta em Cambé de local usado para rituais de macumba e magia negra.” Sem entrar no mérito dos fatos, quero apenas lembrar a relação profundamente arraigada no imaginário e nas representações nacionais entre malefícios e Macumba. A Umbanda foi igualmente relacionada aos fatos nefandos, quando se falou de “um pai-de-santo umbandista como oficializador dos sacrifícios.” Entretanto, foram ouvidas autoridades religiosas que se pronunciaram sobre o assunto e, entre elas, uma novidade: foram ouvidos não apenas representantes da Igreja Católica e do Conselho de Pastores Evangélicos, mas também representantes da Umbanda e do Candomblé. Todos condenaram os sacrifícios e os dois últimos ainda negaram enfaticamente qualquer relação entre os eventos e suas respectivas religiões e lamentaram que “fatos como esses prejudicam as nossas religiões.”

#### 4 A nova cara do Brasil: Qual a cara da Umbanda?

Voltando aos números.

Qual o significado dos números aqui discutidos? Eles representam sem dúvida uma mudança drástica nas declarações feitas aos agentes do censo. Mas tais declarações são confiáveis?

Este seria um questionamento sem sentido. Pode-se desejar um refinamento que levasse em conta, por exemplo, o duplo pertencimento ou motivações para a mudança e assim por diante, mas não podemos fugir do fato de que existe realmente uma drástica mudança no panorama religioso brasileiro retratado nos vários censos. Os dados censitários mostram que o avanço dos novos Pentecostais corresponde a um recuo seja do Catolicismo seja das religiões afro-brasileiras; mostram ainda o aumento daqueles que se definem “sem religião” que poderiam representar à primeira vista um mergulho mais significativo na modernidade laica. “Sem Religião”, contudo, como mostram pesquisas pontuais e pesquisas realizadas na internet, recobrem um campo de grande diversidade que engloba ateus e pessoas que não se filiam a instituições religiosas; nesse caso, “sem religião” seria de fato “sem igreja.” O movimento de crítica e afastamento das Igrejas estabelecidas parece ter seu paralelo num processo de descrença da política, do sistema socioeconômico, dos “modos de levar o país” e, de modo muitas vezes difuso, descrença do “modelo” civilizatório. Ao desconforto gerado por essas descrenças parece corresponder uma religiosidade difusa, autônoma, mutante. Por outro lado, à desconfiança frente às instituições religiosas contrapôs-se também a multiplicação de igrejas (de instituições, portanto) no campo Evangélico.

Outra questão ligada particularmente à Umbanda é: como explicar a discrepância entre as notícias das décadas de 50, 60, 70 e 80 e os números? Na imprensa, o aumento dos umbandistas era tratado como um fenômeno – o “extraordinário crescimento da Umbanda”, diziam os jornais; a Igreja Católica se sentia ameaçada; segmentos conservadores da sociedade também a viam como ameaça; políticos buscavam na Umbanda o apoio popular necessário. Aquele crescimento, portanto, não pode ter sido um “factoide”, uma “invenção jornalística”. Seria um tanto forçado depositá-lo na conta da imprensa e de “grupos interessados” (quais seriam?). Houve realmente um fortalecimento da Umbanda que os censos universais não puderam captar. Na entrevista concedida a nós em 1969, Cavalcante Bandeira, ao se referir aos umbandistas no Rio, dizia: “Nós somos 100 mil votos.” Em apenas uma frase, sublinhava a grandeza numérica e a força política da Umbanda. Alguns umbandistas ocuparam cargos eletivos como deputados federais e estaduais ou como vereadores, é o caso de Moab Caldas do Rio Grande do Sul, Atila Nunes no Rio (que dizia não precisar “fazer propaganda porque tinha amigos certos na Umbanda”), Samir Achoa em São Paulo, além de Naylor de Oliveira (vereador, SP) para citar só estes. Dizia-se, na época, que a Umbanda, pelo menos no Rio, contava com número suficiente de adeptos para conseguir eleger ao menos um deputado a cada pleito.

Creio que as únicas maneiras de entender a discrepância entre os números e a percepção via imprensa (não podemos perder de vista que, mesmo nos picos de visibilidade da Umbanda, a discrepância existia), seria a dupla pertença e a preferência pela religião “guarda-chuva” (catolicismo ou espiritismo) na declaração. Não falamos de

uma adesão “pró forma”, o catolicismo ou o espiritismo eram de fato religiões de adesão de umbandistas e candomblecistas. Se correto esse raciocínio, podemos vincular o decréscimo dos católicos ao decréscimo de adeptos afro-brasileiros que se diziam, ou melhor, que eram também católicos. Mais uma vez parece que os destinos do catolicismo e da Umbanda estão interligados.

Os dados censitários, ao mostrar as alterações no panorama religioso brasileiro, o aumento dos que se autodefinem “Sem Religião” e da porcentagem de “Outras Religiões”, deixam claro igualmente a face religiosamente majoritária do Brasil: como apontamos mais acima, 91,6% das declarações são de católicos, protestantes, evangélicos e “outras.”

Quanto às mudanças, a metáfora da modernidade líquida, insistentemente visitada por Bauman (2001), poderia servir para traduzir esses movimentos da religiosidade e das religiões no Brasil. Diz Bauman (2001) que o que está acontecendo hoje é, por assim dizer, uma redistribuição e alocação dos poderes de derretimento da modernidade. Tais “poderes de derretimento” afetaram, diz ele, as instituições existentes, enquanto que as pessoas “foram libertadas de suas velhas gaiolas” apenas para serem censuradas se não conseguissem se realocar através de seus próprios esforços “nos nichos pré-fabricados da nova ordem” (BAUMAN, 2001, p. 13). Ora, essa colocação parece servir apenas parcialmente ao quadro encontrado, pois há um número não pequeno de pessoas que ao inventarem ou reinventarem a sua religiosidade, fazem-no com fluidez, mas não parecem ocupar nichos pré-fabricados. São antes bricoleurs da religiosidade.

Outras interpretações, mais preocupadas em buscar explicações conjunturais, foram

dadas para o movimento retratado pelos números. Como vimos, em pesquisa da FGV, sugeriu-se que o Pentecostalismo desempenharia hoje no Brasil o mesmo papel desempenhado pelo protestantismo no nascimento do capitalismo, tal como percebeu Weber. De fato, no universo dos novos cultos Evangélicos, à busca da cura, seguiu-se uma Teologia da Prosperidade que vem ao encontro da sociedade de consumo. Nesse contexto, talvez o universo encantado e relacional da Umbanda e do Candomblé só possa perder terreno. Desde o início dos anos 80, Fry (1982) já falava num conflito entre duas visões de Brasil: moderna que acredita nas possibilidades racionais do binômio trabalho/estudo e seu oposto que vê, nas relações pessoais, as responsáveis pelo bom êxito individual. Resumindo, contrapõe o Brasil favorável à magia e o Brasil que a condena.

Ainda retomando as declarações de pertença e o descompasso entre elas e outras manifestações dos campos retratados nos censos: o campo do Espiritismo Kardecista também figura com números pouco expressivos nos diversos censos nacionais e contrapõe a esses números pouco expressivos os números extremamente expressivos do seu mercado editorial. Conta com publicações que chegam aos milhões de exemplares, portanto, com milhões de leitores, quer se definam ou não como Espíritas. Só Chico Xavier alcança a cifra de 25 milhões de exemplares vendidos. Chico Xavier também foi objeto de série de TV e filme (sem o recorte religioso, TV e cinema também foram atraídos pelo Candomblé e Umbanda).

Assim, os dados censitários nos colocam inúmeras questões e nos dão um quadro “bem comportado” da realidade, que, visto de perto, perde bastante da nitidez. De qualquer forma, há um novo cenário.

E, neste novo cenário contemporâneo, qual seria a cara da Umbanda?

Esta é, para mim, uma pergunta reiterativa que se associa a outra: se a Umbanda já foi vista como a “cara do Brasil”, que cara é essa do Brasil hoje?

Algumas pinceladas foram dadas acima, mas, carregando nas tintas, temos: sociedade informatizada e sociedade de consumo, na qual ter e ser se confundem, são marcas da contemporaneidade às quais algumas confissões religiosas parecem se adequar melhor, ou, são fruto desse novo perfil.

Como a Umbanda responde ao novo desenho da sociedade brasileira? Não obstante, os pequenos números, ela aparece em pesquisas e em publicações acadêmicas recentes que reafirmam a sua força de renovação. Ao lado de formas tradicionais de Umbanda (como o “Umbandoblé”), a Jurema, a Umbanda exotérica, que não é nova, mas se mostra hoje como um veio importante (aparentemente fortalecido na retomada de W.W. Mata e Silva na Faculdade de Teologia Umbandista - FTU, outras composições como a “Umbandaime” (Umbanda e Daime) (VELA, 2012) vieram à luz. Entre os que se definem como espíritas, há também umbandistas (Umbanda de Mesa Branca) e espíritas que “psicografam” livros em defesa da Umbanda dirigidos, aparentemente, a leitores kardecistas. É o caso de Robson Pinheiro, cujos livros alcançam a casa dos cem mil (e mais) exemplares<sup>10</sup>. A parceria entre a Umbanda e o Espiritismo é antiga, embora

nem sempre bem aceita por alguns Kardecistas; entretanto, este vínculo existe, e os umbandistas falam num campo amplo do “Espiritualismo” (que englobaria, entre outros, o próprio Kardecismo). Os umbandistas também fazem uso da internet, seja para comentar notícias de interesse religioso ou os resultados do último censo, seja para criar sites específicos. Finalmente, não se pode deixar de fazer referência à Faculdade de Teologia Umbandista na cidade de São Paulo, fato que aponta na direção da constituição de um quadro de adeptos (praticantes, membros do corpo ritual, chefes de Casas) intelectualizados e com formação universitária; a Faculdade oferece cursos de Pós-Graduação lato senso contando com número significativo de alunos. A publicação de livros sobre a religião é outra atividade importante da FTU, e alguns adeptos também publicam por outros meios (arrolamos algumas dessas publicações na Bibliografia). Vê-se que o esforço de legitimação continua, agora em outro patamar.

A crer em algumas falas contemporâneas a Umbanda ainda se coloca como a “cara do Brasil”. Nessa linha, a editora Arché se apresenta em publicação de livro de Ferretti (2013, p.7) como:

editora nascida da vontade e disposição de editar livros de excepcional qualidade, em primeira instância vinculados à tradição oral [...] com o foco na brasilidade e na tradição herdada de outras matrizes formadoras do povo brasileiro [...], realizou parceria

10. Alguns dos títulos de Robson Pinheiro são ilustrativos dessa relação (no caso, vista como positiva) com a Umbanda: *Tambores de Angola*, Casa dos Espíritos Editora, 1ª edição 1989; (2 edições e 22 reimpressões); *Sabedoria de Preto Velho*, Casa dos Espíritos Editora, 2003; *Aruanda*, Casa dos Espíritos Editora, 2006. São textos psicografados que mostram uma interpretação da Umbanda e do seu papel no aperfeiçoamento do espírito, por um autor que se identifica como espírito kardecista.

com o bacharelado em Teologia da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), com ênfase na tradição oral afro-brasileira, autorizado e credenciado pelo MEC e reconhecido em 2013.

Festeja ainda o reconhecimento da FTU, publicado em Diário Oficial da União (17/4/13), pontuando com entusiasmo: “O primeiro (bacharelado desse tipo) do País e do mundo!” Note-se ainda que as publicações da Arché são especialmente bem cuidadas.

A capacidade de inventar, de incluir, de incorporar o velho, tornando-o novo, de juntar, de costurar, que atribuímos à religiosidade difusa contemporânea, é historicamente a capacidade que encontramos na Umbanda. Esta frase de Rivas Neto (FTU, “sacerdote, mago e médico”) sintetiza o que os umbandistas querem da Umbanda: “A Umbanda é representada pela unidade na diversidade” (mote semelhante ao do Hermetismo no século II d.C.). Não obstante, essa ideia mãe, o efeito da FTU sobre o campo multifacetado da religião, pelo menos no SE, será algo a considerar; por ora só podemos especular, mas do pouco que conhecemos da Faculdade e de sua filosofia, ela parece manter (na sua vertente) a capacidade de inclusão, que sempre foi uma das forças da Umbanda.

Uma resposta cabal (se é que se pode chegar a uma) sobre a Umbanda no século XXI ainda está por ser dada.

## REFERÊNCIAS

ARRUDA CAMARGO, M. T. L. de. *As plantas medicinais e o sagrado*. São Paulo: Ícone Editores, 2014.

ASSUNÇÃO, L. *O reino dos mestres: a tradição da Jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2006.

BAUMAN, Z. *A modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERGER, P. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BURGOS, A. Jurema sagrada: do nordeste brasileiro à Península Ibérica. In: PORDEUS Jr., I. (Org.). *Laboratório de estudos da oralidade*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2012.

FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. 2. ed. São Paulo: ARCHÉ, 2013.

FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *Economia das religiões*. 2007. Disponível em: [http://www.fgv.br/cps/simulador/site\\_religioes2/](http://www.fgv.br/cps/simulador/site_religioes2/). Acesso em: 30 jun. 2013.

\_\_\_\_\_. *Retratos da religião brasileira*. 2005. Disponível em: <http://www.fgv.br/cps/religoes/inicio.htm>. Acesso em: 30 jun. 2013.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOMES CONSORTE, J. Sincretismo e africanidade em terreiros Jeje Nagô de Salvador. In: CHAIA, M.; SILVA, A. M. (Org.). *Sociedade cultura e política: ensaios críticos*. São Paulo: EDUC, 2004. p. 195-204.

\_\_\_\_\_. Sincretismo ou africanização? o culto dos Orixás em busca de novos caminhos. In: BERNARDO, T.; TÓTORA, S. (Org.). *Ciências sociais na atualidade*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 277-286.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Dados do Censo Brasileiro de 2010*.

Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 30 jun. 2013.

\_\_\_\_\_. Tendências demográficas: uma análise dos resultados da amostra do Censo Demográfico 2000. *Estudos & Pesquisas: Informação Demográfica Socioeconômica*, Rio de Janeiro, n. 13, 2004. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/default\\_tendencias.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/default_tendencias.shtm). Acesso em: 29 jun. 2013.

JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO - HEMEROTECA. Notícias e reportagens sobre a umbanda em jornais do Rio de Janeiro e de São Paulo – 1876-1982. São Paulo, 1982 [pesquisa de Maria Helena Villas Bôas Concone].

LOPEZ VILLASEÑOR, R. Crenças e experiências religiosas dos “sem religião” nas comunidades virtuais. In: MARANHÃO FILHO, E. M. A. (Org.). *Religiões e religiosidades no (do) ciberespaço*. São Paulo: Fonte Editorial. 2013. p. 227-243.

MONTERO, P. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1985.

NEGRÃO, L. N. (Org.). *As novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2008.

NEGRÃO, L. N. *Umbanda e questão moral: formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo*. 1993. Tese (Doutorado) - FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

QUEIROZ, M. *Em casa de catiço: etnografia dos exús na Jurema*. Natal: EDUFRN, 2013.

RIVAS NETO, F. *Mestre Arhapiaga: exu: o grande Arcano*. 4. ed. São Paulo: Editora AYON, 2011.

RIVAS, M. E. G. B. Machado. *O mito de origem: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico*. São Paulo: Arché, 2013.

SCHWARTZ, S. *Cada um na sua lei*. São Paulo: EDUC e Cia das Letras, 2009.

SILVA, E. J. *Maringá de todos os santos: presença das religiões afro-brasileiras*. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

VELA, G. R. *Da ruptura à ordem*. São Paulo: Editora Terceira Margem, 2012.

VILLAS BÔAS CONCONE, M. H. *A memória cristalizada: lendo os jornais*. São Paulo: PUCSP. Concurso Titular Dep. Antropologia, 1994.

\_\_\_\_\_. Percursos do labirinto: sincretismo da umbanda. In: BERNARDO, T.; TÓTORA, S. (Org.). *Ciências sociais na atualidade*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 259-276.

\_\_\_\_\_. Relendo Jornais: dialética entre imagem e identidade. In: SILVA, A. M. da e CHAIA, M. (Org.) *Sociedade, cultura e política: ensaios críticos*. São Paulo: EDUC, 2004. p.217-246.

## NOTA SOBRE A AUTORA

Maria Helena Villas Bôas Concone é Doutora em Antropologia e Titular do Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atua no Programa de Estudos Pós Graduados em Ciências Sociais e no Programa de Estudos Pós Graduados em Gerontologia. Ambos da PUCSP.

Recebido em: 05/03/2014

Aprovado em: 28/03/2014

