

O I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1941: manifestações de uma “gramática da repressão”

Marcos Paulo Amorim dos Santos

marcospaulo_3@hotmail.com

Mestrando em História pela Universidade Federal de São Paulo.

Resumo: Este artigo pretende problematizar as categorias de enunciação utilizadas pelos delegados presentes no Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, com o intuito de desassociar suas práticas das demais religiões afro-brasileiras. Além do pensamento de “branqueamento” presente nos discursos analisados, pretendemos associa-los com o pensamento social e político do Brasil no período de realização do Congresso. Pretende-se também observar, nas falas elencadas como fonte, a manifestação do que chamamos de uma “gramática da repressão”. Em outras palavras, discursos construídos fora das estratégias repressivas do Estado, mas igualmente tributários da lógica excludente para o tratamento de minorias no Estado Novo.

Palavras-Chave: Umbanda; Religiões Afro-Brasileiras; Estado-Novo.

"Umbanda" and its first congress: a grammar of repression manifested

Abstract: This article aims to discuss the categories of enunciation used by delegates to the First Congress of Umbanda Spiritualism, to disassociate their practices from other afro - Brazilian religions. In addition to the thought of “whitening” present in the analyzed speeches, we intend to associate them with the social and political thought in Brazil during the period of the Congress. It also intends to observe, in the speeches listed as documents, the manifestation of what we call a “grammar of repression.” In other words, speeches built outside of state repressive strategies, but also belongs the exclusionary logic to the treatment of minorities in the “Estado Novo”.

Keywords: Umbanda; Afro-brazilian religions; Estado Novo.

Introdução

Passados mais de 20 anos da Fundação do Movimento Negro Unificado (1978) e a compreensão de suas reivindicações em uma sociedade evidentemente racista, ferida por anos de repressão da ditadura civil-militar, tende-se a supor que os movimentos de resistência de negros e negras ao *status-quo*, em diferentes épocas de nossa história, tenham sido homogêneos e nunca partícipes das ideologias do Estado no período recortado. À parte o conteúdo militante e até revisionista que esse tipo de prática histórica propõe-se a problematizar, é necessário, todavia, observar alguns cortes nesse programa “nagô-cêntrico”¹ de história da sociedade brasileira – não com o intuito de desmobilizá-los, mas de compreender a leitura de um acontecimento à luz de seu conceito social e político no passado do país.

Como em toda prática histórica, não existem homogeneidades ou mesmo conceitos que se (re) produzem a todas as pessoas e grupos de uma sociedade. Nesse sentido, o objetivo desse texto é problematizar alguns discursos presentes no I Congresso de Espiritismo de Umbanda² realizado no Rio de Janeiro em 1941, posteriormente publicados pelo Jornal Diário do Comércio na mesma cidade³. Esse texto foi escolhido para o desmonte de uma visão nagô-cêntrica que entende a Umbanda como uma religião afro-brasileira desde sua fundação, sem reconhecer o afastamento de uma identidade étnica negra em detrimento das necessidades

¹ Este termo surgiu como uma crítica aos estudos tradicionais de Candomblé que referenciavam a prática nagô como uma prática tradicional de religião afro-brasileira. Recentemente, o termo “nagô” (em si, um agrupamento étnico-cultural criado durante o tráfico Atlântico Cf. PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: Universidade de Campinas, 2007.) ganhou outras atribuições e passou a servir de categoria também para designio de uma cultura negra pós-diáspora no Brasil. O termo está aqui utilizado como um adjetivo para a valorização e empoderamento das tradições e culturas negras na formação histórica e social brasileira.

² PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de Outubro de 1941. Rio de Janeiro: Jornal Diário do Comércio, 1942, 120 p. Disponível em: <http://www.umbanda.com.br/index.php/livros-historicos?download=19:umbanda-congresso-de-umbanda>. Acesso em: 01/06/2015.

³ O texto teria sido publicado pelo Jornal Diário do Comércio do Rio de Janeiro em editora própria. Cópias dessa edição circulam em meio aos umbandistas históricos (Cf. OLIVEIRA, José Henrique da Motta. *Das macumbas à umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941)*. Monografia apresentada ao curso de História do Centro Universitário Moacyr Sedrer Bastos. Rio de Janeiro, 2003.). A versão aqui utilizada como fonte foi coletada em diversos sítios da Internet dos terreiros umbandistas. Em princípio, não foi notada divergência ou alteração entre elas. Deve-se ressaltar ainda que o Jornal Diário do Comércio do Rio de Janeiro está em processo de organização de seu arquivo, o que, infelizmente, invalida a busca por originais impressos no periódico. Alguns originais do jornal também podem ser encontrados na hemeroteca da Biblioteca Nacional do Estado do Rio de Janeiro. Como a obra não se trata de um periódico, mas de uma editoração do Jornal, escolhemos como condutor da análise a versão digital. Ainda sim essa versão do congresso se alia com o que normalmente é trabalho por pesquisadores quando da apreensão dos eventos de 1941 para o povo umbandista (Idem).

colocadas pelo Estado para a legitimidade de uma religião. Esta “nova religião”, evidentemente, deveria estar vinculada aos pressupostos “modernos” do Espiritismo Kardecista e do pensamento Ocidental, negando abertamente sua ligação com a África ou as religiões africanas no Brasil.

Terreiros foram normalmente interpretados como espaços de resistência cultural e políticas de negros desde as lutas que culminaram na abolição da escravatura e em outros momentos do século XX. Em outras palavras estes espaços simbolizavam “micro-áfricas” no Brasil, nos dizeres de Amailton Azevedo⁴. Essa visão foi fortalecida pelas reivindicações de movimentos sociais e até mesmo pela quantidade de estudos de candomblés e umbandas que sagravam o espaço de resistência de permanência de uma cultura negra no Brasil à despeito das variadas estratégias para silenciá-la ou até assimilá-la. Sem necessariamente negar o postulado anterior, é também intenção deste texto observar o congresso como ferramenta para constituição política dos terreiros de umbanda na década de 1940. Os textos apresentados nesse evento permitem validar a tese que o objetivo do encontro não era uma filiação a uma África ancestral ou mesmo a uma questão de negritude, ao contrário. Os congressistas filiavam-se a questões do espiritismo francês ou mesmo de culturas orientais para legitimar a Umbanda; no desmonte de uma tradição que poderia ser interpretada, à luz do contexto da década de 1940, como permanências de um pensamento atrasado que só poderia gerar males à Nação recém-modernizada.

Para validação dessa hipótese, pretende-se cotejar a leitura dos discursos proferidos no Congresso com as contribuições teóricas de Pierre Rosanvallon (1995) que pretendia em sua “História do Político” uma re-interpretação das balizas da História das Ideias em íntima relação com contextos externos e aos “nós-históricos” produzidos pela interpretação histórica⁵.

Da Índia, com escala na Lemúria e chegada ao Espiritismo Francês

A fim de observar as tensões e a íntima relação política que as falas dos delegados revelam, este estudo problematizará os discursos na sequência de publicação e,

⁴ AZEVEDO, Amailton Magno. *A memória musical de Geraldo Filme: os sambas e as micro-áfricas em São Paulo*. Tese (Doutoramento). História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), São Paulo, 2006.

⁵ ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história conceitual do político*. In: Revista Brasileira de História. São Paulo: v.15, n.30, 1995, p. 9-22.

supostamente, na ordem cronológica em que eles foram comunicados no evento. Para tanto, escolhe-se aqui tratar de alguns trechos da publicação de 1942, problematizando-os no intuito de associá-los ao discurso do Estado no período.

O congresso teria sido organizado a partir da primeira associação de espiritismo de umbanda que data de 1939. Cinco tendas (conforme são chamadas no texto) foram convidadas a compor a comissão organizadora, sendo seus delegados médiuns vinculados a elas. O texto demonstra uma apropriação do pensamento Kardecista já nesse período, posto às poucas menções aos tipos de espíritos brasileiros e as longas citações em favor do deus cristão e Jesus Cristo. Logo nas primeiras páginas, já fica evidente que a ligação estabelecida foge da liturgia dos orixás, tendo inclusive trechos em que é negada referida aproximação, supondo a confusão que se faz entre Umbanda, baixo espiritismo⁶ e Candomblé, conforme trecho abaixo:

Daí o ritual semi-bárbaro sob o qual foi a Umbanda conhecida entre nós, e por muitos considerada magia negra ou candomblé. É preciso considerar, porém, o fenômeno meselógico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas.⁷

Percebe-se, portanto, que a cultura defendida nessa fala estaria dissociada da esfera subjetiva e intimamente ligada a uma compreensão de civilização, conforme as teorizações presentes nos primeiros debates sobre cultura erigidos por intelectuais franceses em fins do século XIX e princípio do XX⁸. Tanto nas teorizações dos franceses, como no trecho em destaque, a cultura seria, portanto, o resultado de uma civilização em moldes universalistas e ocidentais. Além da negativa de uma africanidade na Umbanda (bem diferente do que se

⁶ “Baixo Espiritismo” é um termo extremamente comum nos documentos policiais e da Imprensa do mesmo período (NEGRÃO, Lísias. *“Entre a cruz e a encruzilhada”*: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p. 71). A mesma terminologia pode ser encontrada em publicações da Imprensa desde meados da década de 1920, conforme análise de Lísias Negrão (Idem). O Baixo espiritismo pode ser entendido como uma prática que se dissociava da doutrina Kardecista e se aliava à religiosidade popular, ao charlatanismo e a cura indiscriminada de doenças. Baixo Espiritismo, Macumbas, Magia Negra são compreendidas nesse texto como palavras que carregam os sintomas da repressão a qualquer prática não entendida pelos censores e pelas autoridades no período recortado.

⁷ FERNANDES, Diamantino Coelho In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 20.

⁸ CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2012.

objeta contemporaneamente), a continuação do texto nos revela como seu autor compreende a passagem pela África e sua constituição no campo religioso brasileiro:

Sabendo-se que os antigos povos africanos tiveram sua época de dominação além mar, tendo ocupado durante séculos, uma grande parte do Oceano Índico, onde uma lenda nos diz que existiu o continente perdido da Lemúria, do qual a Austrália, a Australásia e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes, — fácil nos será concluir que a Umbanda foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais a aprenderam e praticaram durante séculos.

O discurso proferido pelo delegado poderia ter sido facilmente confundido com o discurso de europeus no século XIX que afirmavam o primitivismo das sociedades africanas e viam em suas manifestações artísticas e culturais uma “infância” da humanidade⁹.

Na continuação de seu texto, o autor faz aproximações de um pretense passado das sociedades africanas e substancializa a importância do espiritismo francês para a evolução da umbanda em uma doutrina nacional:

Morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, — segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca — os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau em degrau, até ao nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida.

O uso das categorias “desmedida prepotência” e “embrutecimento da raça” nos chama atenção. Podemos entender referidos termos como menções as grandes civilizações africanas dos primeiros séculos da era cristã, no primeiro caso, e o processo de tráfico atlântico no segundo¹⁰. A fala de Diamantino pode ser igualmente entendida pelos pressupostos de Pierre Bordieu em seu estudo sobre “*A distinção: crítica social do julgamento*”:

⁹ SALUM, Marta Heloísa Leuba. *África: culturas e sociedades*. Disponível em: http://www.arteafricana.usp.br/codigos/textos_didaticos/002/africa_culturas_e_sociedades.html. Acesso em: 11/06/2015.

¹⁰ Evidentemente, essa assertiva não passa de elucubração nossa. Entretanto, temos fortes indícios para compreender as duas categorias mobilizadas nos termos postulados; visto o caráter cristão e kardecista que as falas se estruturam. Assim, podemos aventar que um sistema de pensamento que valorize a humildade e a pobreza – como é facilmente identificável no discurso do Novo Testamento da Bíblia Cristã – poderia enxergar na riqueza e poder das sociedades africanas o motivo de sua derrocada. O tráfico atlântico seria compreendido como ajuste e acerto de contas do deus cristão frente à opulência e violência entre “irmãos” no passado. Atualmente, seria precípua rebater essa formulação. Contudo, e dados os objetivos gerais desse texto, pretendemos nos ater somente ao afastamento de uma tradição do continente africano em defesa do pensamento cristão. Objetivo, aliás, possível de perceber na própria formulação das leis brasileiras no período recortado.

Os sujeitos classificantes que classificam as propriedades e as práticas dos outros, ou as deles próprios, são também objetos classificáveis que se classificam (perante os outros), apropriando-se das práticas e propriedades já classificadas (tais como vulgares ou distintas, elevadas ou baixas, pesadas ou leves, etc., ou seja, em última análise, populares ou burguesas) segundo sua repartição provável entre grupos, eles próprios classificados; as mais classificantes e as mais bem classificadas dessas propriedades são, evidentemente, aquelas que são expressamente designadas para funcionar como sinais de distinção ou marcas de infâmia, estigmas, e, sobretudo, os nomes e diplomas que exprimem o pertencimento às classes, cuja interseção define, em determinado momento, a identidade social, nome da nação, de região, de etnia ou de família, nome de profissão, diploma escolar, títulos honoríficos, etc.¹¹

Fica evidente, portanto, que as lideranças da umbanda não só negavam a proximidade com as Áfricas, como também criaram teorias de pertencimento ao código de religiões orientais para, enfim, uma compilação realizada pela inserção do Kardecismo nessas teorias.

Apesar da visão apocalíptica do Delegado anterior, a fala de Jayme Madruga¹² contraria algumas das premissas aqui destacadas, como se pode observar no trecho abaixo:

Si de parte dos brancos, os que para aqui vieram representavam a escória da sociedade europeia, pois que os elementos enviados da velha civilização eram, via de regra, aventureiros ou degredados, enfim homens sem fé nem lei, já da parte dos nativos e dos negros africanos não podemos afirmar o mesmo. Tratava-se de fato de povos primitivos quanto à sua ilustração e à ciência dos povos ocidentais, faltava-lhes os atavios luxuosos e os palácios, faltava-lhes a ambição de riquezas e os desvarios sensuais dos povos civilizados, faltava-lhes finalmente o verniz que oculta a perfídia e a insinceridade. Mas sem academias, sem pompas e sem livros, a sua ciência era profunda, a sua medicina era de fato uma arte de curar, de dar alívio ao sofrimento do próximo sem objetivos de lucros; as suas religiões eram cultuadas com sinceridade e amor, suas leis poderiam ser primitivas, mas eram imparciais as suas manifestações e as suas organizações de família e de sociedade eram rígidas e severas, dentro dos seus objetivos e princípios. Do entrechoque dessas raças, em que o dominador não era o mais perfeito, apesar da opressão, ou talvez como consequência, — o martírio é o grande caminho das vitórias do espírito, — era lógico que os ideais religiosos das raças oprimidas viessem a se fortalecer e finalmente preponderar como na realidade aconteceu e hoje constatamos. O cristianismo como que se humanizou pelo sangue derramado dos indígenas e dos africanos; hoje a realidade religiosa não é mais ortodoxa, porém um sincretismo¹³.

¹¹ BORDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 446.

¹² Insta ressaltar que Madruga pertence à Tenda de São Jerônimo. O santo católico responsável pela tradução e compilação atual da Bíblia para o latim. O reforço mítico com a cristandade pode nos conduzir a crença de que os delegados tinham por objetivo “branquear” a umbanda com símbolos que remetessem ao cristianismo. Nesse caso, também pode se aventar a hipótese que as casas possuíam nomes cristãos para evitar a perseguição das autoridades policiais do período (Cf. PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1991).

¹³ MADRUGA, Jayme. In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 24.

Ressalte-se que a despeito de todo o preparo para o congresso, os delegados possuíam visões diferentes sobre a presença da Umbanda como uma corruptela de prática religiosa do continente africano. O que, de modo geral, deve ser ressaltado é a apropriação do discurso do Estado em detrimento de um discurso ancestral, que deslegitima as populações vindas da África Negra¹⁴, impondo um pretense atraso a elas, como os dois autores insistem enfatizar.

Para além dessa construção em torno do atraso material das populações africanas, o pensamento de que a Umbanda se originou do pensamento oriental é reforçado com a associação ao pensamento Kardecista como uma prática religiosa oriental. A longa citação ao pensamento socrático¹⁵ apenas enfatiza o mesmo afastamento.

Retornando à fala de Madruga, o autor legitima em suas primeiras frases a construção do “mito das três raças”, conforme trecho em destaque:

É do caldeamento dos indígenas, dos negros, dos portugueses, espanhóis, holandeses, ingleses e franceses que surgirá o nosso povo, ainda hoje sem características definitivas, mas que através as últimas gerações já vai formando um tipo étnico, com suas tendências sociais, políticas e religiosas já delineadas, as quais olhadas atenta e cuidadosamente por um observador estudioso e imparcial, lhe darão elementos para formular uma teoria bastante segura sobre as gerações futuras.¹⁶

Além disso, o término do argumento anterior reforça a esperança do congressista pelas políticas de Estado em uma uniformidade do povo brasileiro, diferente do “caldeamento” assinalado, segundo ele, desde o período colonial.

O republicanismo brasileiro, como estratégia retórica, fica evidente quando Madruga insere em sua análise acerca da trajetória do movimento religioso no país, legislações que autorizam o livre culto de qualquer religião¹⁷. Sem, contudo, considerar que o código penal de 1890 continha artigos¹⁸ que - a depender da interpretação - poderiam enquadrar e

¹⁴ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

¹⁵ MADRUGA, Jayme. In: *I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942*, p.24.

¹⁶ MADRUGA, Jayme. In: *I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942*, p.24.

¹⁷ CONSTITUIÇÃO FEDERAL DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm. Acesso em: 11/06/2015. A defesa à livre existência de cultos religiosos também pode ser encontrada: DECRETO-LEI No 1.202, de 1939. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Acesso em: 11/06/2015.

¹⁸ Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública (CÓDIGO PENAL DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso em: 11/06/2015)

criminalizar religiões afro-brasileiras, como ocorreu na prática¹⁹. Mais do que isso, o delegado também omite que o registro a terreiros não era um registro civil, mas em delegacias de polícia próximas ao endereço das casas²⁰.

Na continuação de seu texto, em sub-tópico intitulado “*O Problema Religioso na República*” o autor minimiza a ação repressiva do Estado, relegando a responsabilidade aos agentes policiais e não à orientação política vigente:

Também as autoridades policiais mostram a compreensão de que o "Espiritismo" merece o respeito devido a todas as demais religiões. Si na última campanha contra o "baixo espiritismo" houve alguns excessos, esses partiram, não das ordens emanadas, mas da ignorância de alguns de seus mandatários. Entretanto, era preciso "separar o joio do trigo" e esse objetivo si não foi alcançado plenamente, melhorou de muito a situação, merecendo portanto a campanha todo o aplauso dos que não fazem da religião "ganha pão" ou "fonte de renda", nem se servem da boa-fé da humanidade para dar expansão a instintos inferiores.²¹

O autor arremata o argumento desse tópico em um elogio irrestrito a ação do Estado:

E nós não poderíamos deixar de dar todo o apoio aos poderes constituídos, não só por convicção, mas também pelo espírito de disciplina que aprendemos de nossos guias espirituais. "E' preciso respeitar para ser respeitado". Admitimos que haja alguém com razão de queixa por excessos praticados, mas garantimos que tais excessos só foram praticados por conta de inimigos ou despeitados que aproveitando o desconhecimento de nossas práticas por parte da autoridade encarregada, tenham procurado por meio de denúncias falsas e iludindo a boa fé daquela, dar expansão a seus instintos.²²

Na sequência dessa ode ao Estado, Madruga contemporiza as especificidades da umbanda em detrimento de uma aproximação com o Catolicismo:

Comparando o ritual da Religião Católica — que preferimos citar por ser o mais conhecido — com o ritual do Espiritismo de Umbanda, veremos quanta similitude. Senão vejamos: Os sacerdotes católicos têm a sua indumentária especial para cada cerimônia — a Umbanda também o tem; mais simples, é verdade. Os altares da Igreja católica estão adornados de imagens e estas de flores e de velas; os dos nossos templos também. Queimam-se essências e perfumes igualmente, e igualmente são

¹⁹ MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

²⁰ COSTA, Valeira Gomes. *É do Dendê! Histórias e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)*. São Paulo: Annablume, 2009, p. 58.

²¹ MADRUGA, Jayme. In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 32. Note-se também a crítica velada à práticas religiosas que se estruturam em balizas econômicas ("ganha pão" ou "fonte de renda"), como o candomblé, por exemplo.

²² MADRUGA, Jayme. In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 33.

empregados elementos de bebidas e de alimento em ambos. A Igreja católica tem seus hinos e seus cânticos igualmente como a Umbanda.²³

Historicamente, tem-se condições de afirmar que essa aproximação se deve menos à existência histórica de um espiritismo de umbanda e mais à necessidade de aproximação entre religiões afro-brasileiras e o catolicismo, posto a censura promovida pelos padres e senhores no período da escravidão²⁴.

A fala anterior, não obstante, também nos lega determinadas características do Estado brasileiro nos anos 30 e seguintes. Nesse pensamento, todo o controle da vida social estaria calcado nas ações da Polícia. Em outras palavras, pela ação da violência, como já apontava Elizabeth Cancelli:

Neste momento, tudo se tornaria típico, uniforme e coletivo, desaparecendo as formas de vida íntimas e pessoais: o Estado de massa passaria a gerar a mentalidade de massa. Mas esta integração só poderia se verificar através do mito da violência, pois de sua irracionalidade faria parte a tendência às mudanças, que estariam estreitamente ligadas às formas emotivas de pensamento.²⁵

Ainda pensando nos elogios da ação estatal proferidos por Madrugá, podemos entender tais movimentos no que o cientista político Wanderley Guilherme dos Santos apontou como uma “cidadania regulada” presente no Período Vargas:

(...) cujas raízes encontram-se não em código de valores políticos, mas em um sistema de estratificação ocupacional, e que, ademais, tal sistema de estratificação ocupacional é definido como norma legal. Em outras palavras, são cidadãos todos aqueles membros da comunidade que se encontram localizados em qualquer uma das ocupações reconhecidas e definidas em leis. A Extensão da cidadania se faz, pois, via regulamentação de novas profissões e/ou ocupações, em primeiro lugar, e mediante ampliação do escopo dos direitos associados a estas profissões, antes que por expansão dos valores inerentes ao conceito de membro da comunidade. A cidadania está embutida na profissão e os direitos do cidadão restringem-se aos direitos do lugar que ocupa no processo produtivo, tal como reconhecido por lei.²⁶

²³ MADRUGA, Jayme. In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 34.

²⁴ Roger Bastide refutaria o argumento de “ilusão da catequese” enunciado nessa sentença. A justificativa do antropólogo é que existe uma cisão entre o mundo ritual dos Orixás e o Cristão desde à escravidão até os dias atuais. O que Bastide não pondera em sua análise, todavia, é a aproximação das religiões afro-brasileiras com inúmeros símbolos cristãos como o enfatizado pela fonte. Considerando a impossibilidade de aferir o quanto esses diálogos não podem se produzir em “pontos-cegos” de análise, reconhece-se que existe uma interferência na prática afro-brasileira com a imagética e o simbolismo cristão; dadas as condições de resistência e silenciamentos impostos pelo catolicismo e pela escravidão desde o período colonial. BASTIDE, op. cit., p. 434.

²⁵ CANCELLI, Elizabeth. *O mundo da violência: a polícia da era Vargas*. 2 ed. Brasília: Editora UNB, 1994, p.21.

²⁶ SANTOS, Wanderley Guilherme. *Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Campos, 1979, p.75.

A teoria do cientista político serve perfeitamente para a análise da fala de Madruga. Ora, nota-se a tentativa aparentemente didática no discurso do umbandista em determinar uma semelhança com o rito católico, em outras palavras, em relacionar sua religião com uma ordem estabelecida (no caso com a Igreja católica). A anuência com a violência e repressão do Estado pode ser associada com o que Wanderley dos Santos chamaria de uma cidadania regulada por meio de uma suposta pertença a comunidade e ao processo produtivo do Estado. Se, aparentemente, existe uma sutil contradição entre as falas de Diamantino Coelho Fernandes e Jayme Madruga no documento citado, a fala escrita pelo Pai Joaquim de Luanda sobre a necessidade de uma “Lei Geral de Umbanda” revela, em poucas linhas, uma leitura diferente dessa transposição do continente africano à umbanda. Nesse texto, o autor vincula religiões a um mistério exógeno, normalmente vindo de outras regiões ou, conforme assinalado pelo texto, de outros países. O desenvolvimento da reflexão reconhece a umbanda como praticada no continente africano, contudo, o texto não questiona a existência de entidades alheias ao continente africano como os ciganos, por exemplo. O texto também ressalta uma postura ao respeito e à diversidade²⁷, mas não se furta a fazer críticas ao Candomblé, sempre que possível²⁸. Além disso, o autor sugere uma Lei geral como imanente a qualquer processo religioso, indicando que o congresso traria revisão e evolução às leis primitivas da umbanda no Continente africano²⁹.

A fala transcrita no documento da página 41-45, não traz questionamentos quanto à origem ou mesmo a consolidação da Umbanda no espaço social. Contudo, nota-se no texto - impregnado do pensamento Kardecista em voga na época - uma explicação científica do ritual e suas especificidades, o que, a essa altura, se coaduna com o já abordado em parágrafos anteriores não só da fonte, como desse texto.

Portanto, os trechos analisados permitem concluir, concordando com Diana Brown (1985), que: “dois temas centrais destacavam-se nessas Atas: a preocupação com a criação de uma umbanda desafricanizada [...] e o esforço para ‘branquear’ ou ‘purificar’ a Umbanda, dissociando-a da África ‘primitiva’ e ‘bárbara’”³⁰. O que talvez falte na análise da

²⁷ LUANDA, Pai Joaquim de. In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.41.

²⁸ LUANDA, Pai Joaquim de. In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.33.

²⁹ LUANDA, Pai Joaquim de. In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p.41.

³⁰ BROWN, Diana. "Uma história da umbanda no Rio". In: *Cadernos do Iser*, N.18. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985, pp.11-12.

estadunidense, todavia, seja a problematização dessas falas à luz do contexto político em que o congresso acontece (ainda que ela a mencione) e da observação sobre a incorporação dos pressupostos do Estado nesses textos.

Umbandistas e a incorporação de uma “gramática da Repressão”

O governo Vargas, que tinha suas próprias e fortes razões para encorajar o interesse público pela descoberta dos componentes da identidade brasileira, estimulou e jogou com as crescentes preocupações nacionalistas. A Umbanda absorveu sua forma, seus temas e sua ideologia do ambiente sócio-econômico e político do período...³¹

No primeiro momento deste texto, procurou-se colocar os discursos sobre a umbanda e sua relação com as religiões afro-brasileiras em um corte diferente do objetivado no congresso e problematizar os usos de uma africanidade na Umbanda à luz dos conceitos empregados pelos delegados no ano de 1941. Desse ponto, pretendemos considerar os pensamentos políticos do período intrínsecos e implícitos a falas dos congressistas selecionadas nesse artigo, conforme nos exorta Pierre Rosanvallon³².

Primeiramente, insta salientar que a Umbanda é um movimento que inicia sua consolidação e institucionalização par-e-passo com o Movimento Político da década de 1930. Nesse sentido – e amparado pela análise do antropólogo Renato Ortiz³³ – a umbanda se objetiva como uma religião partícipe do pensamento da modernização e industrialização presentes na ideologia do Estado, que culminará na consolidação do Estado Novo. A própria incorporação dos espíritos ancestrais negros e índios em características mais “aculturadas” revela essa tendência de evolução, obviamente, também encontrada em muitas fundamentações das lideranças políticas daquele período³⁴. A aglutinação com as categorias do espiritismo e nenhuma menção a umbanda como uma religião afro-brasileira, posto o próprio elemento de atraso e primitivismo que a categoria engendrava, serve igualmente como complementares à própria ideologia do Estado Varguista. Mais do que isso, as primeiras referências à umbanda

³¹ Ibidem, p.17.

³² ROSANVALLON, op. cit.

³³ ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda, integração de uma religião na sociedade de classes. Petrópolis: Editora Vozes, 1978

³⁴ Ambos os discursos de posse do Presidente Vargas (1930 e 1937) citados como referência ao final desse texto são ilustrativos dessa questão.

acontecem no Rio de Janeiro, então capital da República, o que poderia ser interpretado por praticantes e lideranças políticas como um sinônimo do nacionalismo e pioneirismo dessa religião.

Poder-se-ia justificar a inserção de falas contrárias às religiões afro-brasileiras em uma necessidade de construir legitimidade e permissão para a realização do congresso analisado. Contudo, essa análise se mostraria incompleta considerando que o espiritismo e, por consequência, o espiritismo de umbanda já gozavam de prestígio entre as classes médias urbanas cariocas, além do convite ao *Diário do Comércio*³⁵ (que capitaneou a transcrição e edição das falas proferidas no encontro) e centros espíritas já conceituados; quando da realização do congresso³⁶.

Os pressupostos de Estado laico igualmente presentes na constituição de 1934 e 1937 são valorizados pelos congressistas dos textos analisados, contudo, os mesmos ignoram (pelo texto) a inclusão de centros espíritas de umbanda no controle do Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro no ano de 1934, perdurando até a década de 1950³⁷.

A mitificação do Presidente Vargas e sua política estado-novista é tão evidente que, conforme analisado em outra parte desse texto, a perseguição é relativizada pelos congressistas e pautada em pressupostos de obediência. A historiadora carioca Ângela de Castro Gomes (1998), em seu estudo sobre a formação do trabalhismo no período Vargas, considera que uma das estratégias necessárias para a consolidação das políticas públicas do período foi o personalismo e o mito criados em torno da figura do ditador³⁸.

A aglutinação da umbanda em três raças pode igualmente ser entendida como outro pressuposto do Estado Novo: o apagamento da diferença e da diversidade em prol de uma ideologia do conjunto e da nacionalidade³⁹. Deve-se acrescentar, por fim, que a ideia de disciplina insinuada pelos umbandistas aqui citados se complementa não só no pensamento

³⁵ Além disso, em consultas aos processos de criminalização e repressão a essas práticas (atualmente em pesquisa que culminará em dissertação de mestrado) percebe-se a ausência de jornais como “O Estado de São Paulo” e “Folha de São Paulo” em análises mais profundas e amplas sobre a umbanda e seus movimentos de organização no país. No caso de São Paulo, jornais como “A gazeta” e mesmo o “Diário de Comércio” são mais utilizados como indícios para a perseguição dessa prática. Em pesquisas sobre o Congresso de 1941, localizamos apenas referências no *Diário do Comércio* e no “Última Hora”.

³⁶ BROWN, op. cit., p.17-19.

³⁷ Ver: BROWN, op. cit.; MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

³⁸ GOMES, Angela Maria de Castro. *A Invenção do trabalhismo*. Rio de Janeiro: Vértice; IUPERJ, 1988, p. 204.

³⁹ *Ibidem*, p.25-29.

kardecista, como no pensamento do Estado-Novo acerca do trabalho, conforme Renato Ortiz⁴⁰ nos insiste em mostrar no decurso de seu livro.

Portanto, e retomando aos pressupostos de Rosanvallon, a cultura política – aqui entendida como uma política “... onde se articulam o social e sua representação, a matriz simbólica onde a experiência a coletiviza, se enraíza e se reflete ao mesmo tempo”⁴¹ - deve ser observada à luz das tensões e do entrecruzamento dos múltiplos discursos externos ao texto⁴².

É imperativo afirmar, portanto, que o uso do conceito “gramática da repressão” para intitular a condução desse congresso se justifica pela aplicação das regras e dos sistemas externos para o interior das falas e para uma organização social da umbanda. Como toda gramática, entendemos a gramática da repressão como um conjunto de leis e normas fundamentadas sobre a ação de grupos dominantes e que pouco representariam as especificidades e diversidades dos envolvidos ou suplantados por ela. Ainda que o discurso proferido pelos umbandistas faça menção às forças públicas na voz de Filinto Muller⁴³ os textos do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda se cercam de todas as categorias ideológicas e sociais do Estado-Novo brasileiro. Ou, nas palavras de Elizabeth Cancelli:

O período pós-30 apareceu ainda na história social do Brasil delineado por uma nova realidade: a presença de multidões de trabalhadores nas grandes cidades, a redefinição do espaço urbano e o projeto político de um Estado que se auto-impunha a tarefa de promover a inovação moral e política de toda a sociedade através de novas estratégias de dominação que negavam, em sua essência, os princípios políticos do liberalismo clássico, e que passaram a empregar novas formas de controle social, agora dirigidas de maneira cada vez mais centralizada à sociedade como um todo.⁴⁴

Assim, é lícito concluir que a fonte analisada nesse texto faz coro às prerrogativas do Estado instaurado no golpe de 1930 em suprimir as diferenças e aglutiná-las nos pressupostos homogeneizadores e representativos de grupos hegemônicos. Mais do que isso, é igualmente perceptível que os jogos e as associações feitas com o trabalho, a disciplina, a necessidade do cumprimento das leis, *etc.* também se coadunam com os pressupostos estado-novistas de uma divisão social pelo trabalho. Nesse sentido, a gramática da repressão aqui anunciada é o

⁴⁰ ORTIZ, op. cit.

⁴¹ ROSANVALLON, op. cit., p.12.

⁴² Ibidem, p.17.

⁴³ MADRUGA, Jayme. In: I Congresso de Espiritismo de Umbanda, 1942.

⁴⁴ CANCELLI, op. cit., p.25;

pano de fundo por onde as contradições e consolidações do movimento umbandista se reconhecem e conectam-se com questões sociais. O reconhecimento de uma gramática da repressão, nesse caso, permite-nos ainda de desconstruir o que Beatriz Dantas chamaria de uma “cultura em fuga do social”⁴⁵, ou seja, não podemos assumir umbandistas como polos opostos fixos do Estado desde sua fundação. Mas reconhece-los, entretanto, como partícipes em determinadas questões.

Considerações Finais

Em uma proposição amparada pela história das ideias e por uma história do político com base em artigo de Pierre Rosanvallon, procurou-se problematizar os discursos e as ideologias presentes no I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda. Pouco se consegue afirmar acerca das pessoas envolvidas, posição social ou a localização efetiva dessas casas. Além disso, há pouca informação também se as proposições dos delegados estariam afinadas com as práticas de todos os espíritas ou umbandistas presentes no evento mencionado.

De fato, o que nos resta para apreensão histórica é que o congresso pode ser entendido como um divisor de águas para algumas casas praticantes de umbanda no Rio de Janeiro⁴⁶. Na análise de Yvonne Maggie, houve aumento de centros e praticantes desses cultos e uma aproximação ainda maior com o espiritismo kardecista, além dos primeiros passos de umbandistas na política nacional, quando da democratização pós 1945, como também aponta Diana Brown⁴⁷.

Mais do que isso, conforme já problematizava Ortiz⁴⁸, a umbanda foi uma religião que se utilizou do tecido e do paradigma de nacionalismo e modernidade promulgados pela ideologia política do Período Vargas, constituindo legitimidade com a aproximação do espiritismo kardecista, naquele momento, confissão religiosa de muitos membros da classe média carioca.

As categorias de Rosanvallon de interpretação e compreensão⁴⁹ também servem para desvincular a umbanda de uma visão teleológica de seu passado reivindicando mais detalhes

⁴⁵ DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Dissertação (Mestrado). Antropologia Social (IFCH). Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, 1974, p. 4.

⁴⁶ MAGGIE, op. cit.

⁴⁷ BROWN, op. cit., p.18-20.

⁴⁸ ORTIZ, op. cit.

⁴⁹ ROSANVALLON, op. cit.

a uma suposta resistência dos praticantes na década de 1940. Como já assinalado no começo desse texto, a história do movimento umbandista, assim como qualquer outra história, se constitui de um caldeamento de contradições, rupturas e, às vezes, permanências. Negar que o Estado Vargas e a Umbanda comungaram de determinados pressupostos políticos pode ser entendido como militante, todavia, é incompleto face os discursos e termos políticos relegados à posteridade pelos textos do congresso analisado.

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Amailton Magno. *“A memória musical de Geraldo Filme”*: os sambas e as micro-áfricas em São Paulo. Tese (Doutoramento). História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). São Paulo, 2006.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BORDIEU, Pierre. *A distinção*: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.

BROWN, Diana. “Uma história da umbanda no Rio”. In: *Cadernos do Iser*, N.18. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

CANCELLI, Elizabeth. *O mundo da violência*: a polícia da era Vargas. 2 ed. Brasília: Editora UNB, 1994, p.21.

COSTA, Valeria Gomes. *“É do Dendê!”* Histórias e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2012.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô, papai branco*: usos e abusos da África no Brasil. Dissertação (Mestrado). Antropologia Social (IFCH). Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, 1974.

GOMES, Angela Maria de Castro. *A Invenção do trabalhismo*. Rio de Janeiro: Vértice; IUPERJ, 1988.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá*: um estudo de ritual e conflito. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

_____. *“Medo do feitiço”*: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

NEGRÃO, Lísias. *“Entre a cruz e a encruzilhada”*: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

OLIVEIRA, José Henrique da Motta. *Das macumbas à umbanda*: a construção de uma religião brasileira (1908-1941). Monografia apresentada ao curso de História do Centro Universitário Moacyr Sedrer Bastos. Rio de Janeiro, 2003.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda, integração de uma religião na sociedade de classes. Petrópolis: Editora Vozes, 1978

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

ROSANVALLON, Pierre. “Por uma história conceitual do político”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: V.15, N.30, pp.9-22, 1995.

SALUM, Marta Heloísa Leuba. *África*: culturas e sociedades. Disponível em: http://www.arteafricana.usp.br/codigos/textos_didaticos/002/africa_culturas_e_sociedades.html. Acesso em: 11/06/2015.

SANTOS, Wanderley Guilherme. *Cidadania e Justiça*: a política social na ordem brasileira. Rio de Janeiro: Editora Campos, 1979.

Recebido em 15 de abril de 2016
Aprovado em 14 de agosto de 2016