

UMA VOCACÃO CIENTÍFICO FILOSÓFICA? EDUCAÇÃO. CONSTRUÇÃO DO CAMPO INTELECTUAL E A ROTINIZAÇÃO DO SAGRADO COMO FORMA DE ESTRUTURAÇÃO DA UMBANDA A PARTIR DOS ANOS 40

JOANA BAHIA * 
 UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
 RIO DE JANEIRO – RIO DE JANEIRO – BRASIL

FARLEN DE JESUS NOGUEIRA ** 
 UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
 RIO DE JANEIRO – RIO DE JANEIRO – BRASIL

CAMILLA FOGACA AGUIAR *** 
 UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
 RIO DE JANEIRO – RIO DE JANEIRO – BRASIL

RESUMO

O presente trabalho analisa como diferentes projetos federativos tentaram ao longo do século XX elevar a umbanda a categoria de religião. Como fontes utilizamos matérias de jornais referentes a história da umbanda e as Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Ao final, pretendemos demonstrar baseados em Ortiz (1991) e Camargo (1961) como a educação era um valor fundamental para os diferentes segmentos da umbanda, o que pode ser comprovado pela fundação de editoras umbandista, organização de congressos e pela vasta publicação de livros de umbanda na segunda metade do século XX.

Palavras-chave: Umbanda; Codificação; Educação.

ABSTRACT

The present work analyzes how different federative projects throughout the 20th century attempted to elevate Umbanda to the status of a religion. As sources, we used newspaper articles concerning the history of Umbanda and the Minutes of the First Brazilian Congress of Umbanda Spiritism. In the end, we aim to demonstrate, based on Ortiz (1991) and Camargo (1961), how education was a fundamental value for the different segments of Umbanda, which can be evidenced by the founding of Umbandist publishing houses, the organization of congresses, and the wide publication of Umbanda books in the second half of the 20th century.

Keywords: Umbanda; Coding; Education.

RESUMEN

El presente trabajo analiza cómo diferentes proyectos federativos intentaron, a lo largo del siglo XX, elevar la umbanda a la categoría de religión. Como fuentes, utilizamos artículos de periódicos referentes a la historia de la umbanda y las Actas del Primer Congreso Brasileño del Espiritismo de Umbanda. Al final, pretendemos demostrar, basándonos en Ortiz (1991) y Camargo (1961), cómo la educación era un valor fundamental para los diferentes segmentos de la umbanda, lo que puede comprobarse por la

* Professora titular de Sociologia e Antropologia e Procientista do Programa de Pós-Graduação e História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: joana.bahia@gmail.com.

** Doutor e Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ-FFP. Bolsista FAPERJ. E-mail: farlennogueir@gmail.com.

*** Doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ. E-mail: camillafogaca.pesq@gmail.com.

fundación de editoriales umbandistas, la organización de congresos y la vasta publicación de libros de umbanda en la segunda mitad del siglo XX.

Palabras clave: Umbanda; Codificación; Educación.

INTRODUÇÃO

Ao longo do presente texto buscamos discutir como diferentes projetos criados pelas chamadas federações de umbanda tentaram doutrinar a religião e a elevar a categoria de religião.

Desta forma, em sua parte inicial problematizamos a ideia de um “mito de origem” da umbanda ligada a figura de Zélio de Moraes, destacando que esse foi um projeto tardio na umbanda. Assim, procuramos evidenciar que devemos também analisar outros atores sociais que foram importantes para a história da umbanda.

No item seguinte, analisamos o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, demonstrando como as diferentes teses apresentadas naquele evento, que ocorreu em 1941, buscavam fortalecer uma visão “desafricanizada” da umbanda e aproximar a prática ao conceito de religião, tornando assim a umbanda científica. Demonstramos também que a educação sempre foi uma dimensão fundamental para a umbanda.

Ao final do texto, problematizamos diferentes projetos de doutrinação da umbanda que foram tentados desde os de 1950, para além do Primeiro Congresso de Umbanda. Todavia, o que explica a umbanda é sua fluidez e pluralidade, pois a religião nunca conseguiu ser doutrinada de fato.

AS “ORIGENS” DA UMBANDA

A umbanda é uma religião que possui múltiplas origens. Poderíamos falar em “umbandas”, pois são muitas as formas e versões da religião, como a umbanda branca, umbanda

omolocô, umbanda mirim, umbanda almas e angola, dentre outras¹. Os autores que discutem a história da umbanda e apresentam diferentes visões sobre as “origens” da religião.

Enquanto alguns consideram a sua origem relacionada a Zélio Fernandino de Moraes², atribuindo a ele o status de fundador da religião³. Outros discordam desta teoria, evidenciando que a fundação da religião é múltipla e diversificada⁴. Ou se seria realmente importante buscarmos uma origem eterna que só representaria a história⁵ de um grupo e não das demais umbandas⁶.

A história da religião só começou a ser estudada pela academia no fim da década de 1960⁷. Todavia, atualmente ainda existem poucas pesquisas referentes a história da umbanda no Rio de Janeiro⁸, o que comprova a pouca quantidade de estudos produzidos em relação a história da religião.

¹ NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *O Tata Ti Inkice da Omolocô: Tancredo da Silva Pinto*. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.

² Zélio Fernandino de Moraes nasceu em São Gonçalo em 10 de abril de 1891, filho de Joaquim Fernandino Costa e Leonor de Moraes. Faleceu em 3 outubro de 1975, em Cachoeiras de Macacu (Fogaça, 2024).

³ BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro: Marco Zero, n. 18, p. 9-42, 1985; OLIVEIRA, José Henrique Motta de. A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada. Tese (Doutorado em História Comparada). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

⁴ ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991; GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: *Caminhos da Alma. Memória Afro-Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 183-217; ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: Breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião*, 2009, p. 77-96, 2009; BAHIA, Joana e NOGUEIRA, Farlen. Umbandista. vota em umbandista: disputas entre umbandistas e católicos no campo religioso brasileiro (1950-1962). *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XV, n. 45, Janeiro/Abril 2023.

⁵ CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Origens, pra que as quero? Questões para uma investigação sobre Umbanda. Grupo de Trabalho: “Sociologia da Cultura Brasileira. ANPOCS, 1985.

⁶ ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

⁷ CALVANCANTI, 1985.

⁸ BAHIA, Joana. O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Universidade Estadual de Maringá, vol. 10, nº 28, maio/setembro, 2017; NOGUEIRA, Farlen. “O papa da umbanda omolocô”: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 – 1979). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2020. 170p ; BAHIA, Joana. *O Rio de Iemanjá. Um olhar sobre a cidade e a devoção*. Rio de Janeiro: Telha, 2023; Nogueira, 2022; DELGADO, David Dias. Cruzes e encruzilhadas: sincretismo e identidade nos terreiros de umbanda. Dissertação. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022; BARROS, Valquiria. *O protagonismo da Tenda Mirim no Processo de Consolidação da Umbanda Branca no Rio de Janeiro*. Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Bacharelado em Ciências Sociais, 2023.

Um dos estudos pioneiros no campo acadêmico foi o de Diana Brown, que analisou a fundação e a expansão da umbanda no Rio de Janeiro ao longo do século XX. Brown trabalhou com a ideia de “mito de origem” da umbanda a partir de Zélio e Moraes e de sua narrativa⁹. Em nossa concepção, a partir do chamado “mito de origem” da umbanda que foi validado, em partes, pela academia, temos um processo de tradição inventada¹⁰ na umbanda que privilegiou alguns grupos em detrimento de outros. Pois, para Brown, Zélio é apontado como possível fundador da umbanda a partir da manifestação do caboclo¹¹ das Sete Encruzilhadas ainda no início do século XX. E da posterior fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade em Neves. Para ela, a importância da religião se articulava ao fato de membros da classe média, que eram kardecistas passaram a fazer parte das religiões afro-brasileiras¹².

Todavia, gostaríamos de destacar que concordamos com Giumbelli¹³, Rohde¹⁴ e Bahia e Nogueira¹⁵ sobre a ideia de uma “construção tardia” sobre o mito de origem da umbanda, ou seja, alguns autores apontam que o processo de fundação da umbanda atrelada a Zélio de Moraes seria um projeto criado tardiamente, pois diferentes projetos e líderes umbandistas tentaram criar uma concepção de origem para a umbanda¹⁶. Zélio de Moraes só seria colocado como fundador da umbanda no final da década de 1960¹⁷.

A concepção de umbanda apresentada sobre o Zélio é denominada pela bibliografia como umbanda “*pura*” ou “*branca*”, pois, por serem oriundos do kardecismo e procurando legitimar a religião frente ao Estado Novo (1937-1945), esses intelectuais procuraram destituir ao máximo a religião de simbologias afro-religiosas, procurando, em contrapartida, uma forte aproximação com o kardecismo e com o catolicismo a ponto de se colocarem ao longo do primeiro congresso de umbanda como “espiritismo de umbanda” e de suas federações

⁹ BROWN, 1985, p.10.

¹⁰ HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs). A Invenção das Tradições. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

¹¹ O caboclo das Sete Encruzilhadas é a entidade chefe da falange de Oxóssi (Cacciatore, 1977, p.74).

¹² BROWN, 1985, p.11

¹³ GIUMBELLI, 2002.

¹⁴ ROHDE, 2009.

¹⁵ BAHIA, 2018, NOGUEIRA, 2020.

¹⁶ GIUMBELLI, 2002; ROHDE, 2009; BAHIA, 2023; NOGUEIRA, 2022.

¹⁷ GIUMBELLI, 2002, p. 195

utilizarem o adjetivo “espírita” em seus nomes¹⁸. Portanto, essa umbanda defendida por Zélio e seus companheiros era mais próxima do lado mais kardecista ou “branco” presente nas religiões ditas mediúnicas¹⁹.

Para outros autores, essa estratégia de legitimação estaria diretamente ligada ao Estado Novo (1937-1945) e na aproximação deste segmento da umbanda com o kardecismo²⁰. Pois, conforme aponta Brown, esses umbandistas eram oriundos do kardecismo, soma-se a isso o fato de que esta religião ter conseguido ser legitimada em disputas na esfera jurídica entre o final do XIX e início do XX²¹.

Esse segmento da umbanda branca²² buscava ser identificado como religião_estratégia de legitimação no campo religioso_queria obter o mesmo *status quo* que os kardecistas. Entretanto, os espíritas kardecistas teriam se posicionado contra esta aproximação com a umbanda. Estes se credenciavam à sociedade com uma identidade próxima aos valores da elite, e viam a umbanda como uma religião associada aos conteúdos imagéticos dos subterrâneos sociais, alguns utilizavam a alcunha “baixo espiritismo” para se referirem a umbanda, conforme vimos acima²³. Portanto, esses umbandistas queriam se afastar da categoria de “baixo espiritismo” e se aproximar da noção de um “alto espiritismo” legitimado ou próximo ao defendido pela Federação Espírita Brasileira (FEB)²⁴.

¹⁸ BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. Cadernos do Iser, Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 8-121, 1985; BROWN, 1985; ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*, v. 11, n. 11, p. 97-120, 1999

¹⁹ CAMARGO, 1961, p.15; BROWN, 1985; BIRMAN, 1985.

²⁰ ISAIA, 1999, p.107; BARROS, Valquiria. *O protagonismo da Tenda Mirim no Processo de Consolidação da Umbanda Branca no Rio de Janeiro*. Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Bacharelado em Ciências Sociais, 2023

²¹ ISAIA, 1999, p.107; GIUMBELLI, 1997; BROWN, 1985.

²² A umbanda branca também é chamada por alguns autores como “umbanda pura”, apesar de cada terreiro ser um terreiro na história da umbanda, possuindo suas dinâmicas próprias. Nessa concepção de umbanda temos uma aproximação forte com o espiritismo kardecista e com o catolicismo. Em algumas seções não existem tambores e nem abate ritual (Brown, 1985).

²³ MONTERO, Paula; SALES, Lilian; TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. As relações entre Estado e Religião no Brasil. SILVA, Felipe; Rodriguez, José. R. Rodriguez. (Org.). *Manual de Sociologia Jurídica* 4 ed. São Paulo: Saraiva, v. 3, p. 301-33; ISAIA, 1999, p.110.

²⁴ A partir deste momento utilizaremos a sigla FEB para nos referirmos a instituição.

Entretanto, a narrativa de Zélio, bem como a negação das origens africanas da religião, não eram consenso no campo religioso umbandista, principalmente quando analisamos a figura de Tancredo da Silva Pinto (1905-1979), líder que construiu uma concepção de uma umbanda africanizada, com o seu surgimento em Angola²⁵.

Portanto, Zélio de Moraes enquanto fundador da umbanda não representa um consenso frente aos autores do campo acadêmico. Além disso, outro ponto a se destacar é que a religião começou a ser estudada “tardamente” se comparada ao candomblé e outras religiões²⁶ afro-brasileiras²⁷. Os primeiros a estudarem a umbanda foram Diana Brown, Patrícia Birman, Roger Bastide, Camargo e Renato Ortiz.

Lapassade e Luz (1972), discordam²⁸ de Bastide²⁹ (1971), e outros defensores de uma pureza nagô distanciada do sincretismo e da desagregação da cultura afro-brasileira por meio das práticas religiosas diferentes do candomblé nagô. Para estes autores seria falso acreditar que a “macumba é um candomblé empobrecido e degenerado, diminuído e traficada. Não é científico se estabelecer uma escala de valores para decidir o que é “puro” ou ao contrário “impuro³⁰”. Para os autores, seria necessário não tomar como parâmetro central “o eterno retorno a África” feito por alguns sociólogos e antropólogos, e observar a originalidade do negro brasileiro. Eles identificam a macumba não somente como uma “contra psicanálise”, mas uma “contra instituição” e uma “contracultura”, que exprime a libertação transgressora e a originalidade do negro brasileiro. Assim, talvez seja possível pensar que as bases da umbanda estariam nas macumbas cariocas.

²⁵ Ao longo de nossa dissertação de mestrado analisamos a trajetória do líder umbandista em questão (Nogueira, 2020;2022).

²⁶ OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada*. Tese (Doutorado em História Comparada). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017

²⁷ CAVALCANTI, 1986, p.18.

²⁸ Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972

²⁹ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1971.

³⁰ LAPASSADE e LUZ, 1972, p.16.

Para Martins³¹, os bantus possuem uma grande capacidade para realizar trocas culturais, que são muitas vezes pensadas por seus opositores no campo como sincretismo. Todavia, para a autora, os bantus possuem sua cosmovisão própria que reconhece nos outros as possibilidades de trocas e similaridades. Assim, eles trouxeram um vasto repertório cultural para o Brasil. Dentre os exemplos desse repertório temos antigas expressões religiosas bantus como o calundu³², até na formação da umbanda, a qual possui várias correntes e linhas.³³ Portanto, para alguns autores a umbanda sofre uma forte influência bantu. O Tata Tancredo defendeu que a umbanda seria um sincretismo bantu-kardecista³⁴.

Cavalcanti apresenta a necessidade de se rejeitarem buscas em torno de origens da umbanda, perspectiva diferente do que fizeram os primeiros estudiosos que estudaram a respeito do tema. A autora concorda com Camargo no ponto de que a umbanda não é uma religião em busca de uma forma, mas possui uma forma particular, onde a heterogeneidade e a fluidez acabam constituindo suas características marcantes e particulares, compatíveis com a existência de um sistema simbólico estruturado³⁵. Concordamos com Cavalcanti, pois entendemos que o importante não é buscar as origens da religião, mas sim analisar as disputas e as narrativas postas em jogo ao longo de sua trajetória. Portanto, defendemos a concepção de “umbandas”, visto que temos diferentes concepções da religião e diferentes mitos de origem, sendo a umbanda representada por sua heterogeneidade.

No presente artigo também concordamos com Ortiz³⁶ para quem a religião não possuía um lugar de origem e um fundador definido, possuindo assim uma origem “multicêntrica”, sendo fruto de transformações socioeconômicas que ocorreram em um determinado período da história brasileira. A umbanda não seria apenas um sincretismo afro-brasileiros, mas sim uma síntese brasileira³⁷. O autor aponta que no processo de formação da religião ocorreu um

³¹ MARTINS, Alessandra Ribeiro. O jongo, os bantus e o patrimônio cultural imaterial no Brasil. In: *Através das Águas os Bantus na formação do Brasil*. Silva, Vagner, Oliveira, Rosenilton da Silva e Neto José Pedro da Silva (orgs.) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. 2023.

³² Denominação de uma antiga modalidade de culto afro-baiano que cultua a ancestralidade (Lopes, 2004, p.156).

³³ MARTINS, 2023, p.340.

³⁴ PINTO, Tancredo da Silva e FREITAS, Byron Torres. *Guia ritual para a organização de terreiros de umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1968.

³⁵ CAVALCANTI, 1986, p.19.

³⁶ ORTIZ, 1991, p.48.

³⁷ ORTIZ, 1991, p.17.

processo de “empretecimento” das práticas kardecistas e de “embraquecimento” das práticas afro-brasileiras³⁸.

A umbanda não seria uma religião de tipo messiânico, mas sendo fruto de mudanças sociais do Brasil³⁹. No movimento de “embranquecimento”, temos a penetração do espiritismo kardecista no Brasil e sua relação com os cultos bantus, principalmente o culto aos antepassados, a presença do catolicismo, assim como a penetração do imigrante branco no universo afro-brasileiro, levando a desagregação da memória coletiva negra, a burocratização e a “racionalização” da religião por meio das federações de umbanda, que envolvem médicos, militares, advogados⁴⁰. Por outro lado, ocorre um “empretecimento” das práticas do espiritismo, como nos casos de Benjamim Figueiredo e o Caboclo Mirim, A Tenda Nossa Senhora da Piedade, que praticava o kardecismo com Zélio e voltou-se para a umbanda⁴¹. O mesmo ocorreu com a Tenda Mirim, fundada por Benjamim Figueiredo que era amigo de Zélio de Moraes⁴².

Cabe lembrar que Ortiz não faz referência a um fundador da religião e muito menos a Zélio de Moraes enquanto instituidor desta. Ortiz chega a afirmar que a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, constituída por Zélio, funcionou até a década de 1930 como um centro que praticava o kardecismo e que neste momento, teria se voltado para a umbanda junto a outros terreiros no Sudeste e no Sul do Brasil⁴³.

Acreditamos, no presente trabalho, que na verdade existem muitas “umbandas” e interpretações sobre as origens da religião. Dentre essas muitas umbandas, destacamos a umbanda omolocô, que foi a concepção de umbanda difundida por Tancredo da Silva Pinto e que defendia uma noção africanizada de umbanda, sendo o mesmo um homem negro nascido em Cantagalo no chamado pós-abolição. Assim, a afirmação de Zélio de Moraes teria fundado

³⁸ ORTIZ, 1991, p. 48.

³⁹ ORTIZ, 1991, p.33.

⁴⁰ ORTIZ, 1991, p.36-40

⁴¹ ORTIZ, 1991, p.41-42, BARROS, 2023.

⁴² BARROS, 2023.

⁴³ ORTIZ, 1991, p.42.

a religião, acabou invalidando outros agentes e líderes religiosos que foram importantes para a religião⁴⁴.

Desta forma, concordamos com Rohde⁴⁵, que argumenta que os praticantes da chamada “umbanda branca”, acabaram emprestando sua história de fundação, assim como suas crenças e práticas ao amplo e complexo desenvolvimento da umbanda.

Portanto, após essa breve análise dos autores do campo acadêmico que estudaram a religião, nos restam duas considerações. A primeira é que a umbanda é uma religião que só foi estudada tardiamente no campo acadêmico, isto é, as pesquisas sobre ela e sua história só surgem no final da década de 1960, com estudos como o de Diana Brown. E a segunda é que o “mito de origem” da religião não representa uma unanimidade entre os autores do campo acadêmico, pois para alguns⁴⁶ essa narrativa⁴⁷ só⁴⁸ representaria a história de um segmento⁴⁹ da religião, ou seja, o da “umbanda branca”.

Além dessas considerações, chamamos atenção para como os intelectuais do segmento da “umbanda branca”, buscavam maior legitimidade ao campo umbandista no Primeiro Congresso de Umbanda, em 1941, ao defenderem a umbanda como religião. Paulatinamente irão se valer da importância da educação, e da necessidade de burocratização do sagrado a partir da construção de um aparato de livros, editoras, autores, algo muito similar ao campo espírita⁵⁰. Existem inúmeras editoras espíritas e seus livros são publicados desde o XIX⁵¹. Desta forma, os umbandistas do Primeiro Congresso de Umbanda enxergavam os kardecistas como modelo, principalmente no processo de racionalização da religião e em sua identidade livresca e no processo de evolução espiritual⁵².

⁴⁴ GIUMBELLI, 2002; NOGUEIRA, 2020.

⁴⁵ ROHDE, 2009, p. 9.

⁴⁶ GIUMBELLI, 2002, p.185.

⁴⁷ ROHDE, 2009, p. 9

⁴⁸ BAHIA, Joana. *O Rio de Iemanjá. Um olhar sobre a cidade e a devoção*. Rio de Janeiro: Telha, 2023.

⁴⁹ NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *O Tata Ti Inkice da Omolocô: Tancredo da Silva Pinto*. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.

⁵⁰ LEWGOY, Bernardo. Os Espíritos e as Letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social. USP, 2000.

⁵¹ LEWGOY, 2000, p.24.

⁵² ISAIA, 1999, p.110.

Nos anos de 1950, temos as editoras Espiritualista fundada em 1956, e Editora Eco em 1963 e a editora Aurora em 1954⁵³. Depois nos anos 70 e 80⁵⁴, temos a formação dos grupos de estudos, alguns deles se transformarão nos famosos cursos de teologia no final dos anos 90. Porém, ainda em 1952, temos a primeira escola iniciativa da umbanda na tenda Espírita Mirim do médium Benjamim Gonçalves Figueiredo (1902-1986), e posteriormente, em 1973, a criação do Supremo Conselho Sacerdotal dos Cultos Afro-Brasileiros que oferecia cursos a futuros sacerdotes (Estatuto do Supremo Conselho Sacerdotal dos Cultos Afro-brasileiros, p.2-9). Não obstante a diversidade interna da umbanda, a vocação do aprendizado via a construção de uma religiosidade que se define como científica e filosófica, permanece através de suas distintas vertentes e segmentos.

O PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA E UM CERTO PROJETO DE CODIFICAÇÃO DA UMBANDA

Ao longo da década de 1930, a umbanda passou por um grande processo de transformação, pois ao mesmo tempo em que a religião era perseguida com o apoio do Estado, alguns umbandistas procuraram aumentar o poder de influência de suas concepções de umbanda.

A década de 1930 e 1940, representava um momento de perseguição as religiões mediúnicas com as chamadas “batidas policiais” com o apoio do Estado. É importante destacar que os diferentes códigos penais brasileiros classificavam e enquadravam parte das práticas rituais afro-religiosas no capítulo de crimes contra a saúde-pública⁵⁵.

Assim, a postura repressiva do Estado de Vargas, dominante até 1945, colocou os cultos afro-brasileiros numa posição de “semilegalidade”, pois a religião era praticada, sob certa

⁵³ OLIVEIRA, 2017.

⁵⁴ A exemplo temos o caso do colégio de Magia de Rubens Saraceni, em São Paulo, responsável pela ministração do curso de Teologia e de Sacerdócio da Umbanda, criado em 1996 (Capelli, 2017, p.55). Ronaldo Linares, mestre de Rubens, possuía um curso de formação sacerdotal umbandista e presidia o Santuário Nacional de Umbanda além da Federação Umbandista do Grande ABC.

⁵⁵ Temos no Código Penal de 1890, nos artigos 156, 157 e 158, na seção referente aos crimes contra a saúde pública, a penalização contra a prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios, assim como na seção de cura de moléstias curáveis ou incuráveis (Giumbelli, 1997). O código penal de 1940, também continuou penalizando em seu artigo 283 o crime de “charlatanismo” e, em seu artigo 284, o crime de “curandeirismo”, sendo esses também enquadrados na categoria de crimes contra saúde pública. Esses crimes previstos nos códigos penais impactavam diretamente as religiões afro-brasileiras, com as batidas policiais contra esses locais de culto.

vigilância policial⁵⁶. Logo, ser vista como religião, como o kardecismo no século XIX e XX, passou a ser tido como uma meta para os centros e terreiros de umbanda. Soma-se a isso o fato de que, em 1941, o chefe de polícia do Estado Novo, Filinto Muller passou a obrigar que casas e terreiros de umbanda se registrassem na delegacia de polícia⁵⁷. Com isso, o Estado tentava manter um controle sobre a umbanda.

Cabe lembrar que a discussão entre religiões e espaço público é um debate histórico no Brasil e este processo está ligado a visão que o Estado, clero católicos e os agentes repressivos da força nutriam sobre a umbanda. Desde a instauração da República, em 1889, a igreja católica fez uma discussão sobre a laicidade do Estado e sobre a liberdade religiosa no Brasil⁵⁸. A instituição procurando manter o *status quo* procurou intervir na noção do conceito de religião do Brasil, buscando diferenciar e conceituar as diferentes práticas religiosas⁵⁹. Apesar da laicidade do Estado ter ocorrido com a legalização de cemitérios, ensino laico e casamento civil, a Igreja ainda continuou tendo força em suas relações com o Estado⁶⁰.

O Estado se esforçou em produzir leis penais e sanitárias, que disciplinavam o espaço público⁶¹. As religiões mediúnicas demoraram a ser reconhecidas enquanto religião e foram perseguidas no século XX. Além da repressão presente nas leis do aparato jurídico, a ordem médica categorizava o transe_ presente na cosmologia religiosa desses segmentos como manifestações de desordem psíquica, avaliando seus riscos à saúde pública⁶². O Estado em seu apoio ao clero, apelou para médicos e juristas, psicólogos, antropólogos para classificar as religiões mediúnicas em atos de ameaça a ordem, sendo criminalizados como curandeiros e charlatães sob o rótulo de prática ilegal da medicina⁶³.

Assim, num contexto de repressão para a umbanda, com a obrigatoriedade do registro na delegacia de polícia, Zélio de Moraes (1891-1975) e outras lideranças umbandistas do

⁵⁶ BIRMAN, 1985, p. 82.

⁵⁷ BROWN, 1985; BIRMAN, 1985.

⁵⁸ MONTERO, SALES E TEIXEIRA, 2017, p. 425.

⁵⁹ MONTERO, SALES E TEIXEIRA, 2017, p. 425.

⁶⁰ MONTERO, SALES E TEIXEIRA, 2017, p. 425.

⁶¹ MONTERO, SALES E TEIXEIRA, 2017, p. 416-417.

⁶² MONTERO, SALES E TEIXEIRA, 2017, p. 426.

⁶³ MONTERO, SALES E TEIXEIRA, 2017, p. 427.

período, fundaram, em 1939, na cidade do Rio de Janeiro, a Federação Espírita de Umbanda (FEU)⁶⁴, com o objetivo de institucionalizar a religião⁶⁵. Nesse período tanto na cidade do Rio de Janeiro, quanto em São Paulo, temos não apenas a repressão policial, mas a existência de uma imprensa conservadora. A exemplo, a imprensa era chamada pelos diferentes segmentos umbandistas “de serva do papa” na década de 1950, no Rio de Janeiro⁶⁶.

Os umbandistas influenciados pela fundação da Federação Espírita Brasileira ainda no final do século XX, e pela organização civil dos terreiros de candomblé baianos (em seus projetos associativos, e de alianças com a esfera civil), estavam em busca de liberdade religiosa e segurança jurídica para a manutenção de suas práticas, tornando-os quem sabe mais compreensíveis a sociedade civil e aos poderes constituídos⁶⁷.

A FEU buscou institucionalizar a umbanda, propagando uma concepção de religião mais próxima do kardecismo e do catolicismo, retirando possíveis relações da umbanda com as religiões afro-brasileiras e com o continente africano⁶⁸. Ou seja, inviabilizando, naquele momento, qualquer interpretação da umbanda sob uma ótica africanizada.

A correlação entre negritude e umbanda não seria possível para as lideranças da umbanda branca. A instituição era um canal de comunicação entre o Estado e os terreiros de umbanda filiados a ela, pois, assumindo, para si, um papel de registro dos terreiros junto ao poder estatal, tentando garantir assim a prática religiosa dos terreiros filiados a ela, desde que estes não contrariassem a ordem pública⁶⁹. As federações de umbanda atuavam principalmente no processo de racionalização da umbanda procurando nomear uma realidade simbólica⁷⁰ para a mesma⁷¹.

⁶⁴ A partir deste momento, passaremos a nos referir a esta instituição como FEU, sigla que se refere a Federação Espírita Umbandista.

⁶⁵ BROWN, 1985.

⁶⁶ BROWN, 1985; BAHIA, 2023; NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

⁶⁷ GIUMBELLI, 1997.

⁶⁸ BROWN, 1985; BIRMAN, 1985.

⁶⁹ JORNAL DE UMBANDA, 1954, p.9. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, consultado em 08/06/2025.

⁷⁰ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

⁷¹ ORTIZ, 1991; BIRMAN, 1985

Quando se refere à instituição organizadora do I Congresso de Umbanda, Birman afirma que esta primeira federação queria “limpar” o culto umbandista dos elementos trazidos pela herança negra africana, baseando-se nas ideias raciais e evolucionistas do período partilhadas pelas elites⁷².

Logo, esses primeiros umbandistas buscavam no primeiro congresso, ser vistos como um segmento do espiritismo, a ponto de a umbanda ser apresentada, por eles, como “espiritismo de umbanda”. Nesse sentido, a “umbanda branca” queria ser considerada pelo conceito de culto religioso e ter liberdade religiosa como o espiritismo⁷³. Porém, essa aproximação não era referendada pelos kardecistas⁷⁴.

O Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, que no próprio nome temos a ideia do *continuum mediúnico*⁷⁵, foi um movimento importante da FEU para a “racionalização” e de consolidação da umbanda branca como culto religioso.

Portanto, o congresso pode ser entendido como a primeira tentativa oficial de “codificação” e “doutrinação” da religião por seus intelectuais⁷⁶. Este foi realizado em plena ditadura do Estado Novo, período no qual todos os segmentos afro-brasileiros, tiveram que se registrar junto à delegacia de polícia.

Neste interim, a FEU se transformou num canal de comunicação não somente entre os umbandistas e o Estado, mas buscando ser o responsável por garantir a proteção das casas e terreiros filiados a ela. Apesar desta tentativa, cabe destacar que as federações nunca foram responsáveis juridicamente pelos terreiros, nunca conseguiram filiar a sua totalidade, mas na tentativa de serem legitimadas, buscaram exercer uma certa primazia frente a estes⁷⁷.

Além desses objetivos, o congresso buscou consolidar “a posição dos intelectuais umbandistas em relação à identidade, doutrina e ritual da religião”⁷⁸. Suas atas foram

⁷² BIRMAN, 1985, p. 87

⁷³ CAMARGO, 1961; ISAIA, 1999; GIUMBELLI, 2006; CAMURÇA, 2017.

⁷⁴ CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil mosaico de configurações e arena de controvérsias. Horizonte: Belo Horizonte, v.15, n.47, p.855-886 jul./set., 2017.

⁷⁵ CAMARGO, 1961.

⁷⁶ BROWN, 1985; ISAIA, 1999.

⁷⁷ BROWN, 1985; BIRMAN, 1985.

⁷⁸ ISAIA, 1999, p. 106.

publicadas no jornal do *Commercio* em 1942. E nessas ficou claro o desejo dos congressistas em doutrinar o que era chamado por eles de “espiritismo de umbanda”, e de “depurar” as doutrinas das possíveis influências africanizadas⁷⁹.

Os integrantes da comissão organizadora do evento foram Jayme Madruga, vice-presidente da FEU; Alfredo Antônio Rego, e Diamantino Coelho Fernandes da Tenda Mirim. A comissão foi assistida pelo seu presidente e secretário da primeira diretoria da federação, Eurico Lagden Moerbeck⁸⁰.

O programa do congresso foi dividido em História, Filosofia, Doutrina, Rituais, Mediunidade, Chefia⁸¹. No discurso de inauguração do evento proferido pelo secretário Alfredo Antônio Rego, há uma tentativa de separação entre espiritismo de umbanda e o kardecista, e ainda demonstrar que o espiritismo de umbanda seria até mais eficiente que o espiritismo kardecista. Assim, mesmo utilizando a categoria “espírita”, alguns organizadores do evento colocavam o espiritismo de umbanda como mais evoluído e eficaz do que o espiritismo kardecista.

Não obstante as aproximações com o kardecismo sob o epíteto de espiritismo de umbanda, há claras distinções entre umbandistas e kardecistas; A exemplo Rego demonstrou a umbanda como sendo superior ao espiritismo kardecista. Neste sentido, os umbandistas defensores da umbanda branca_ queriam legitimar a umbanda por meio da dominação burocrática⁸².

Apesar de serem defendidas e apresentadas teses, memórias e estudos ao longo do evento, analisaremos apenas duas teses. A tese apresentada por Jayme Madruga no dia 19 de outubro, denominada de: “*A liberdade religiosa no Brasil*”, e a tese do congressista Diamantino Coelho Fernandes que apresentou o trabalho “*O Espiritismo de umbanda como religião e*

⁷⁹ NOGUEIRA, 2022.

⁸⁰ A primeira diretoria da FEU, era composta pelo então presidente, o professor José Venerando da Graça Sobrinho; o 1º Vice presidente era Jayme Madruga; 2º Vice-presidente, Maurício Marques Lisbôa; 1º Secretário, Eurico Lagden Moerbeck; 2º Secretário, Diamantino Coelho Fernandes; 1º Tesoureiro, Mirandolino de Miranda; 2º Tesoureiro, Isidoro Honório Doin; 1º Procurador, Oscar Pinto Sampaio; 2º Procurador, Alfredo Antônio do Rêgo Filho; 1º Bibliotecário, Durval Vaz; 2º Bibliotecário, Antenor Luiz da Rocha. (Jornal de Umbanda, 1953, p. 5).

⁸¹ FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942, p. 5.

⁸² WEBER, 2003, p. 128-130.

ciência”. Ambos demonstram os modos de seus intelectuais escolhem a ideia de liberdade religiosa baseada nas aproximações com outras religiões, em especial o catolicismo e o espiritismo, e a ideia da umbanda como ciência e filosofia como modos de consolidação da umbanda no campo religioso.

Jayme Madruga apresentou uma descrição sobre a liberdade religiosa no Brasil e sobre os diferentes mecanismos jurídicos brasileiros do império até o Código Penal de 1942. Há indícios que sua tese se baseou com outra tese apresentada no II Congresso Afro-Brasileiro⁸³ por Dário de Bitencourt⁸⁴.

Não obstante Dário frequentar uma irmandade católica, ele teve ligações com mãe Senhorinha de Souza, liberta e líder religiosa no sul do país. Sua tese intitulada “*A liberdade religiosa no Brasil: A Macumba e o Batuque em face da lei*”⁸⁵ ele combateu, a partir da leitura de todas as constituições desde 1823 até a 1934, as perseguições policiais movidas contra essas religiões, procurando estabelecer o direito de existência do batuque e das macumbas⁸⁶. Interessante observamos que Dário escreveu sobre o batuque gaúcho, inclusive, Madruga também se utilizou de trechos da Constituição do Rio Grande do Sul de 1843.

Madruga apresenta que a Constituição de 1937, apresentava os mesmos princípios da Constituição de 1934 a respeito da matéria da liberdade religiosa, ressaltando o respeito a ordem pública e aos bons costumes. Já no Código Penal de 1942, o umbandista apresentou que ocorreu uma separação entre o que cabia a esfera do religioso e as liberdades individuais⁸⁷.

Jayme demonstrou o crescimento do espiritismo, citando os censos de 1940 e 1950, incluindo a umbanda como parte do mesmo ao se referir a essa como “espiritismo de umbanda”.

⁸³ O II Congresso Afro-Brasileiro foi realizado na Bahia num modelo que associava intelectuais a chefes de cultos afro-brasileiros. Edson Carneiro participou do evento com a colaboração de mãe Aninha do Axé Opô Afonjá e de Martiniano Eliseu do Bonfim que era informante dos antropólogos que estudavam os candomblés da Bahia (Capone, 2009, p. 235).

⁸⁴ Dário Bitencourt nasceu em 1901 em Porto Alegre. Tornou-se bacharel em direito em 1924 e, posteriormente professor de direito. Militava em torno do combate ao racismo. Dário faleceu em 1974 (Santos, 2008).

⁸⁵ SANTOS, José Antônio. Inventário de si. O Arquivo Dário de Bittencourt (1901-1974), local onde se cruzam biógrafos e biografias de intelectuais negros. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

⁸⁶ SANTOS, 2008, p. 9.

⁸⁷ ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942, p. 32.

Assim, diferente de Rego que tentou desvencilhar a umbanda do kardecismo, Jayme procura aproximar os dois como parte de um mesmo *continuum mediúnico*.⁸⁸

Como o congresso buscou padronizar o campo umbandista, Jayme se utilizou a categoria acusatória de “baixo espiritismo”, contra aqueles umbandistas que eram considerados falsos religiosos. Neste sentido, as batidas policiais seriam legítimas contra os “falsos umbandistas”, aqueles que não seguiam as normas do congresso⁸⁹. Isto é, na concepção defendida no congresso, não se teria espaço para o diferente que é classificado como “mistificação”.⁹⁰

Ainda em seu discurso, a estratégia de Madruga de aproximar a umbanda do espiritismo, demonstrando que a religião, assim como o espiritismo teria uma origem remota. Isto é, com mais de 10 mil anos de existência, mais antiga até que o cristianismo e que o próprio kardecismo. Esse discurso da antiguidade procura criar aquilo que Ortiz, chama de “gênese umbandista”. Assim, os umbandistas queriam ser vistos enquanto religião, pois possuíam uma história que é mais antiga do que as religiões que dominavam o cenário nacional, como o catolicismo⁹¹. Para se aproximar do conceito de religião, Madruga comparou a ritualista do espiritismo de umbanda com o catolicismo, ou seja, ele tentou se aproximar da religião que dominava o conceito de religião no Brasil⁹².

Nesse ponto, concordamos com Birman de que no campo umbandista, a nível federativo, podemos observar as junções das fronteiras religiosas com as fronteiras legais. Madruga ao colocar sua concepção de umbanda como religião legítima queria também contar com o apoio do Estado no combate aos que praticam algo diferente de sua concepção “embranquecida” de umbanda. Ou seja, por meio do congresso a Federação Espírita de Umbanda queria se colocar como uma instituição efetiva de poder sobre os terreiros de umbanda⁹³.

⁸⁸ CAMARGO, 1961.

⁸⁹ MONTERO, SALES E TEIXEIRA, 2017, p.428

⁹⁰ CAMARGO, 1961, p. 15.

⁹¹ ORTIZ, 1991, p.167-168.

⁹² MONTERO, SALES E TEIXEIRA, 2017.

⁹³ BIRMAN, 1985, p. 92 -93.

Assim, existia uma defesa por parte do congressista em separar o que seria “umbanda” do que seria curandeirismo ou exercício ilegal da medicina, esta última deveria ser combatida pelo Estado. A mesma estratégia ocorreu com os congressistas que se debruçaram sobre as origens da religião e que foram analisadas em outras oportunidades⁹⁴.

A outra tese escrita por Diamantino Coelho Fernandes e tinha como título: *“O espiritismo de umbanda como ciência, religião e filosofia”*⁹⁵. Se observamos o título da tese podemos constatar que ela faz referência a forma como o espiritismo queria se apresentar no Brasil⁹⁶.

No início do trabalho, o autor teceu um elogio a FEU, e ao grande número de obras disponibilizadas para os espíritas pela instituição. Observamos que logo no título da tese, temos no processo de legitimação da umbanda, as duas das estratégias discursivas o discurso científico e filosófico que representam o discurso da ciência e o discurso cultivado⁹⁷. Assim, quando abordou o espiritismo de umbanda enquanto religião, o congressista não vai pela via legal, mas sim pelo discurso cultivado ou filosófico⁹⁸. Em sua tese, ao declarar o respeito da umbanda as demais religiões, o umbandista citou como exemplo as religiões na Índia, não abordando sequer o continente africano para falar da umbanda. Estratégia parecida como o seu discurso de origem da umbanda, na qual eles defenderam que teria se dado em antigas filosofias orientais, ou seja, longe da África, pois para ele esse continente era um local de deturpação da umbanda⁹⁹.

Diamantino, em sua tese, aproximou a umbanda do espiritismo kardecista ao expor a doutrina da reencarnação como principal doutrina do espiritismo de umbanda¹⁰⁰. Assim, ele se aproximou do mesmo conceito de religião utilizado pela Federação Espírita Brasileira, defendendo um projeto de umbanda “desafricanizado” a partir de postulados kardecistas e

⁹⁴ NOGUEIRA, 2020, 2022.

⁹⁵ Definição do espiritismo no Brasil, sobre isso ver Cavalcanti, 1985.

⁹⁶ GIUMBELLI, 1997; ARRIBAS, 2008; CAVALCANTI, 1985.

⁹⁷ ORTIZ, 1991, p. 172-175.

⁹⁸ ORTIZ 1991, p. 173.

⁹⁹ NOGUEIRA, 2022.

¹⁰⁰ CAMARGO, 1961, p.15.

cristãos¹⁰¹. Todavia, o espiritismo de umbanda de Diamantino iria além do mero aspecto religioso, pois também deveria ser também considerado ciência e filosofia¹⁰².

Quando abordou o “espiritismo de umbanda” enquanto ciência ele afirmou que:

O Espiritismo de Umbanda é Ciência, quando procura despertar em nós o conhecimento de nós mesmos, como espíritos conscientes, responsáveis pelo nosso próprio destino, senhores e dominadores deste organismo físico que começamos a construir desde o ventre materno, para nos servir de veículo em cada uma das nossas vindas à terra, e pelo qual somos responsáveis como condutores perante as leis imutáveis da mecânica universal¹⁰³.

Se por um lado temos a força da ciência que é utilizada para legitimar a umbanda, onde seus princípios e explicações são assimilados ao religioso, e por outro, uma utilização do discurso científico¹⁰⁴. O discurso científico é utilizado para que a umbanda se legitime, distinguindo-se das religiões afro-brasileiras. Estas últimas consideradas ao longo do congresso como supersticiosas. Assim, Diamantino se apoiou em filosofias orientais para legitimar seu discurso¹⁰⁵. Quanto ao discurso erudito, temos o apelo a história e a filosofia. Para esses umbandistas, a educação era um valor indispensável para a umbanda se integrar ao mundo urbano, existindo uma ligação entre a cultura do médium e o grau de espiritualidade que ele possuía. O conhecimento seria um sinal de evolução espírita¹⁰⁶.

Observamos também com a figura de Diamantino, aquilo que Goés Dantas (1988¹⁰⁷), chama de “África negada” versus “África enaltecida”. Enquanto no candomblé na Bahia, e em Pernambuco na década de 1930, a herança africana dos cultos afro-brasileiros era central na busca de uma legitimação, na umbanda isso se deu em outros termos.

¹⁰¹ CAMURÇA, 2017, p.10

¹⁰² ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942, p. 61.

¹⁰³ ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942, p. 62.

¹⁰⁴ ORTIZ, 1991.

¹⁰⁵ ORTIZ, 1991, p. 172-173.

¹⁰⁶ ORTIZ, 1991, p. 175.

¹⁰⁷ DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

No Sudeste, no caso da umbanda ocorria exatamente o oposto, pois o objetivo era retirar qualquer referência a herança cultural africana¹⁰⁸. Porém ressaltamos a importância de Tancredo da Silva Pinto que valorizava as origens africanas da umbanda, em contraposição aos congressistas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Assim, a “africana negada” não representava todos os umbandistas do sudeste em sua busca por um conceito positivado de religião.

A tese de Diamantino além de dialogar com questões históricas do período, defendia princípios de sua casa, ou seja, a Tenda Mirim, pois reproduzia o modelo da “umbanda branca” e a sua filosofia compartilhada por Zélio de Moraes.

Segundo Barros¹⁰⁹, a Tenda Espírita Mirim (TEM) é uma vertente de umbanda, fundada na cidade do Rio de Janeiro pelo médium Benjamim Gonçalves Figueiredo (1902-1986). Parte do aprendizado do médium Benjamim teria se dado com Zélio de Moraes ainda em São Gonçalo¹¹⁰.

Assim com a tenda de Zélio de Mores, Benjamim queria nomear uma realidade branca e destituídas ao máximo de simbologias afro-religiosas para a umbanda, tanto que enviou um delegado para o Primeiro Congresso de Umbanda, de 1941. A tenda inclusive, conseguiu no evento elevar Jesus Cristo como chefe da umbanda, já que ela propunha um modelo “desafricanizado” da umbanda, a ponto de o caboclo Mirim que era a entidade espiritual máxima da tenda proibir o culto aos exus. Portanto, a umbanda defendida pelo congressista era “racional”¹¹¹, calcada no mundo da ordem e próxima ao conceito judaico cristão de religião¹¹².

A história da tenda mirim é também recheada de questões ligadas a agência espiritual, assim como a trajetória de Zélio de Moraes e a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, a ponto que o Caboclo Mirim teria solicitado que, em 1952, Benjamim fundasse o Primado de

¹⁰⁸ DANTAS, 1988, p.209.

¹⁰⁹ BARROS, 2023, p. 16.

¹¹⁰ BARROS, 2023, p. 17

¹¹¹ TRINDADE, Diamantino Fernandes. *História da Umbanda no Brasil*. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2014.

¹¹² BARROS, 2023, TRINDADE, 2014, p. 255.

Umbanda e a Primeira Escola Iniciativa de Umbanda, ambos funcionavam como uma propagação, por meio do estudo, da umbanda branca¹¹³. Cabe destacar que outras federações de umbanda, como a Confederação Espírita Umbandista fundada por Tancredo da Silva Pinto também defendia que os adeptos umbandistas deveriam estudar a religião.

Nas conclusões das atas destacamos que os congressistas afirmaram que o espiritismo de umbanda seria religião, ciência e filosofia e para isso se valeram do inciso 4º¹¹⁴, do artigo 122 da Constituição de 1937. E que Jesus é colocado como chefe supremo do espiritismo de umbanda. Portanto, temos a defesa de uma umbanda desafricanizada, próxima aos valores do espiritismo kardecista e do cristianismo.

A umbanda se aproximaria do conceito judaico-cristão de religião e da caridade espírita kardecista, sendo assim uma prática próxima ao chamado “alto espiritismo” e de uma identidade livresca, científica, cristã próxima ao espiritismo francês do XX¹¹⁵. Assim o “espiritismo de umbanda” ou umbanda branca seria destituído de simbologias afro-religiosas, ao ponto de afirmarem no congresso que Jesus Cristo, por sua similitude a Oxalá, ser considerado o “chefe supremo da umbanda”, conforme vimos também ocorreu com a Tenda Mirim.

Todavia, o congresso não doutrinou a umbanda, e novas correntes umbandistas surgiram a partir da expansão da religião a níveis nacionais que se deu a partir de 1945 com o fim do Estado Novo¹¹⁶. Porém o evento foi a primeira tentativa oficial de doutrinar a umbanda pela via burocrática, e de tentar legitimar¹¹⁷ a mesma como religião¹¹⁸. Ainda buscando dominar o campo religioso umbandista a Federação Espírita de Umbanda alterou seu nome em 1947, para

¹¹³ TRINDADE, 2014, p.256.

¹¹⁴ No inciso 4º da Constituição de 1937, em seu artigo 122 está descrito que: “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes (Constituição Federal de 1937).

¹¹⁵ ISAIA, 1999, pp. 114-115; MONTERO, SALES E TEIXEIRA, 2017.

¹¹⁶ BROWN, 1985, p. 18.

¹¹⁷ BROWN, 1985.

¹¹⁸ WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legitimam In: *Weber Sociologia*. Gabriel Cohn (org.). São Paulo: Editora Ática, 2003.

União Espírita de Umbanda. Por fim, a instituição passou a se denominar de União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB¹¹⁹) em 1954.

Apesar de defender uma construção de legitimidade religiosa para a umbanda, observamos que os congressistas deslegitimaram concepções de umbanda que eram contrárias às suas visões, o que levou a um intenso debate das umbandas na imprensa. Nesse sentido, a partir de 1950 surgiram seis novas federações de umbanda no Rio de Janeiro, dentre elas a Confederação Espírita Umbandista (CEU), fundada por Tancredo da Silva Pinto, que defendia um processo de legitimação da umbanda em que os aspectos negros e africanizados da religião eram valorizados¹²⁰.

Ainda, cabe destacar que a umbanda contou com diferentes projetos de doutrinação, tais como o Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul que reuniu cinco das principais federações de umbanda do Rio de Janeiro. O colegiado foi fundado em abril de 1956, contado com a presença da União Espírita de Umbanda do Brasil, o Primado de Umbanda, a Confederação Espírita Umbandista e a Ordem Mística Espiritualista Agla-Avid. Esta última teria sido fundada por Diva de Freitas Veloso, ou mestra Yarandasã¹²¹, que ficou conhecida como a “deusa branca da Tijuca”¹²².

A primeira tentativa oficial de racionalização da religião foi o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, que tentou legitimar a umbanda como religião a partir de um projeto “embranquecido” de umbanda. Entretanto, a UEUB não foi a única federação a tentar doutrinar a umbanda, pois diferentes federações tentaram esse projeto. O Colegiado Espiritualista do Cruzeiro do Sul, por exemplo, criou a Carta Sinódica, documento que seria uma espécie de código orientador da umbanda, isto é, outro projeto de racionalização e doutrinação da religião. O documento foi desenvolvido a partir do “Colegiado Espiritualista do

¹¹⁹ A partir do presente momento passaremos a nos referir a esta instituição UEUB.

¹²⁰ NOGUEIRA, 2022; BROWN, 1985, p. 23.

¹²¹ ARAÚJO, Claudete Ribeiro. *"Sou fundadora dessa cidade": identidade, resistência e empoderamento feminino na Umbanda goianiense*. Orientador: Eduardo Gusmão de Quadros. 2020. 468 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.

¹²² JORNAL DE UMBANDA, 1956. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>, consultado em 08/06/2025.

Cruzeiro do Sul”, ao longo do Segundo Congresso Brasileiro de Umbanda. Conforme veremos a frente, o Colegiado reuniu diferentes federações de umbanda, como a UEUB e a CEU.

Em 1973, a Congregação Espírita Umbandista do Brasil¹²³, antiga CEU, criou o Supremo Conselho Sacerdotal dos Cultos Afro-Brasileiros. Segundo os estatutos das instituições que estão presentes nos arquivos da CEUB, o órgão pretendia doutrinar a religião subordinando a ele federações e tendas de umbanda. O órgão legalizaria instituições e oferecia cursos a futuros sacerdotes. O grão sacerdote superior e presidente da instituição seria Tancredo da Silva Pinto (Estatuto do Supremo Conselho Sacerdotal dos Cultos Afro-brasileiros, p. 2-9).

Outra tentativa de doutrinação da umbanda ocorreu em 1970 com o Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda (CONDU)¹²⁴. A CEU ingressou na instituição. A UEUB e outras federações de umbanda também faziam parte do CONDU. Segundo Birman, apesar de não conseguir unificar de fato a umbanda, a instituição foi a que conseguiu chegar mais perto do projeto, pois reuniu um maior número de federações de umbanda¹²⁵. O CONDU era presidido pelo general Mauro Porto. Assim, podemos ver que diferentes instituições tentaram doutrinar a umbanda. Todavia, a religião nunca conseguiu ser doutrinada e é justamente a pluralidade que constituiu a sua originalidade.

CONCLUSÃO

A história da umbanda se é múltipla e diversificada, pois diferentes agentes sociais foram importantes para a história da religião. Assim, ao longo de sua trajetória, diferentes projetos tentaram doutrinar a umbanda. Todos eles, tinham, apesar de suas diferenças, um objetivo comum, isto é a busca pelo conceito de religião. Em 1964, com a entrada de militares para a umbanda, temos o primeiro passo, a umbanda passa a ser reconhecida como religião no Censo do IBGE daquele ano, mas o sonho de ser vista pelo Estado enquanto religião e conseguir um pouco de seus direitos só foi alcançando em 1988 com a Constituição Cidadã.

Ao longo do texto, procuramos destacar também como a educação sempre foi um valor fundamental para a umbanda em suas questões federativas e na construção do processo de

¹²³A partir deste momento utilizaremos a sigla CEUB para nos referirmos a instituição.

¹²⁴A partir deste momento utilizaremos a sigla CONDU para nos referirmos a esta instituição.

¹²⁵ BIRMAN, 1985, p. 96.

legitimidade da umbanda no espaço público. Nenhuma federação de fato conseguiu doutrinar a umbanda em virtude das inúmeras tentativas. A religião, portanto, é filha da fluidez, tendo suas múltiplas identidades representadas pelos seus diferentes segmentos internos. Todavia, a educação sempre foi um valor fundamental para a umbanda, e isso ocorreu em sua relação com o espiritismo kardecista, que levaram a fundação de editoras e cursos umbandistas ao longo da segunda metade do século XX. O que demonstra que a educação foi fundamental na busca por legitimidade da umbanda e em seu processo de racionalização no espaço público. Assim, no presente artigo acreditamos que existam umbandas.

REFERÊNCIAS

FONTES

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. *Atas do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

BIBLIOTECA NACIONAL, *Jornal de Umbanda* (1954-1960).

OBRAS GERAIS

ARAÚJO, Claudete Ribeiro. *"Sou fundadora dessa cidade": identidade, resistência e empoderamento feminino na Umbanda goianiense*. Orientador: Eduardo Gusmão de Quadros. 2020. 468 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.

BAHIA, Joana e NOGUEIRA, Farlen. Umbandista. vota em umbandista: disputas entre umbandistas e católicos no campo religioso brasileiro (1950-1962). *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XV, n. 45, Janeiro/Abril 2023.

BAHIA, Joana. *O Rio de Iemanjá. Um olhar sobre a cidade e a devoção*. Rio de Janeiro: Telha, 2023.

BAHIA, Joana. O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Universidade Estadual de Maringá, vol. 10, nº 28, maio/setembro, 2017.

BARROS, Valquiria. *O protagonismo da Tenda Mirim no Processo de Consolidação da Umbanda Branca no Rio de Janeiro*. Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Bacharelado em Ciências Sociais, 2023.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1971.

BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 8-121, 1985

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro: Marco Zero, n. 18, p. 9-42, 1985.

- CAPELLI, Carolina. (2017). Entre a lousa e o altar: a inserção da Magia Divina de Rubens Saraceni nos terreiros de umbanda no estado de São Paulo. 2017.
- CAMARGO, Cândido Procópio. Kardecismo e Umbanda. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil mosaico de configurações e arena de controvérsias. Horizonte: Belo Horizonte, v.15, n.47, p.855-886 jul./set., 2017.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Origens, pra que as quero? Questões para uma investigação sobre Umbanda. Grupo de Trabalho: “Sociologia da Cultura Brasileira. ANPOCS, 1985.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELGADO, David Dias. Cruzes e encruzilhadas: sincretismo e identidade nos terreiros de umbanda. Dissertação. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022.
- Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972
- GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: *Caminhos da Alma. Memória Afro-Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 183-217.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs). A Invenção das Tradições. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*, v. 11, n. 11, p. 97-120, 1999.
- _____. Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, ano VII, p. 115-129, 2015.
- LEWGOY, Bernardo. Os Espíritos e as Letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social. USP, 2000.
- LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- MARTINS, Alessandra Ribeiro. O jongo, os bantus e o patrimônio cultural imaterial no Brasil. In: *Através das Águas os Bantus na formação do Brasil*. Silva, Vagner, Oliveira, Rosenilton da Silva e Neto José Pedro da Silva (orgs.) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. 2023.
- MONTERO, Paula; SALES, Lilian; TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. As relações entre Estado e Religião no Brasil. SILVA, Felipe; Rodriguez, José. R. Rodriguez. (Org.). *Manual de Sociologia Jurídica* 4 ed. São Paulo: Saraiva, v. 3, p. 301-33.
- NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *O Tata Ti Inkice da Omolocô: Tancredo da Silva Pinto*. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.

NOGUEIRA, Farlen. “O papa da umbanda omolocô”: Tancredo da Silva Pinto, clivagens e disputas no campo religioso umbandista do Rio de Janeiro (1950 – 1979). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2020. 170p

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma análise da obra de Matta e Silva em perspectiva comparada*. Tese (Doutorado em História Comparada). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

PINTO, Tancredo da Silva e FREITAS, Byron Torres. *Guia ritual para a organização de terreiros de umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1968

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: Breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião*, 2009, p. 77-96, 2009.

SANTOS, José Antônio. Inventário de si. O Arquivo Dario de Bittencourt (1901-1974), local onde se cruzam biógrafos e biografias de intelectuais negros. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *História da Umbanda no Brasil*. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2014.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legitimam In: *Weber Sociologia*. Gabriel Cohn (org.). São Paulo: Editora Ática, 2003.

Recebido em: 23/04/2025 – Aprovado em: 06/10/2025.