



# COMUNICAÇÕES/PAPERS





# As estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo: institucionalização e evolucionismo

(Strategies of legitimization of *umbanda* during the *Estado Novo* [New State]: institutionalization and evolutionism)

José Henrique M. Oliveira\*

QUANDO O ASSUNTO É religião afro-brasileira, o caráter folclórico ocupa espaço significativo no imaginário popular. Ainda mais quando estamos diante de um imenso espectro de religiosidades entendidas como tal: candomblé, jurema, macumba, tambor de mina, umbanda, xangô do Nordeste etc. A umbanda, entretanto, apresenta uma peculiaridade que a diferencia das demais: enquanto os adeptos das religiosidades mais africanizadas buscavam legitimar suas práticas exaltando a pureza das tradições nagô, os líderes do movimento umbandista<sup>1</sup> fizeram questão de apresentá-la como uma religião brasileira. Acreditamos que o caráter nacionalista atribuído à umbanda fazia parte de um conjunto de estratégias de legitimação que incluíam também a institucionalização da nova religião e a adoção de um discurso evolucionista, no qual a população brasileira era o resultado de um encontro singular entre índios, brancos e negros. Trabalharemos a hipótese de que essas estratégias visavam a flexibilizar a ocupação do campo religioso a partir de uma interpretação livre do projeto político-ideológico implantado pelo Estado Novo, no qual o caráter mestiço da população brasileira contribuiria para o desenvolvimento socioeconômico do Brasil, uma vez que aqui não ocorriam conflitos étnicos e culturais como em outros países.

Para compreendermos a possibilidade de a umbanda ser apresentada como uma religião brasileira, julgamos necessário, em primeiro lugar, recuperar o conceito de “religião endógena” fornecido por Renato Ortiz em **A morte branca do feiticeiro negro** (1999, p. 17). O autor explica que os líderes do movimento umbandista foram capazes de ultrapassar as fronteiras de um

\* A primeira versão deste artigo foi apresentada no II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Culturas, promovido pela UFMS, em Dourados/MS, 2006. Texto recebido em 23/5/2006 e aprovado com parecer para comunicação em 6/9/2006.

\* Mestrando em História Comparada do IFCS/UFRJ; e-mail: temporeal@uol.com.br.

<sup>1</sup> Entendemos como movimento umbandista a união dos adeptos da nova religião em torno do médium Zélio de Moraes e da entidade espiritual que nele se manifestava: o caboclo das Sete Encruzilhadas. Esse espírito manifestou-se pela primeira vez no dia 15 de novembro de 1908, na Federação Espírita de Niterói. Rechaçado pelo dirigente daquela sessão, o caboclo das Sete Encruzilhadas anun-

ciou que no dia seguinte iniciaria, na casa de seu médium, a prática de uma nova religião, na qual os espíritos não seriam avaliados pela condição social de sua vida pretérita, mas pelas mensagens e ensinamentos que trouxessem. Essa nova religião se chamaria umbanda. Pela orientação dessa entidade foram criados outros templos pelo país (principalmente na região Sudeste), nos quais se professava o “espiritismo de umbanda”. No final da década de 1930, também sob a orientação do caboclo das Sete Encruzilhadas, esses e outros templos fundaram a Federação Espírita de Umbanda, a fim de se protegerem da pressão policial (TRINDADE, 1991).

<sup>2</sup> Segundo Lévi-Strauss (*apud* MAGNANI, 1991, p. 42), o que caracteriza a bricolagem é a elaboração de conjuntos estruturados com resíduos e fragmentos de outros conjuntos.

<sup>3</sup> Para Renato Ortiz (1984, p. 40), os intelectuais umbandistas inserem-se na categoria de “intelectuais eclesiais”, que Gramsci (2001, p. 16) considerava organicamente ligados à elite dominante. Seu perfil não diferia dos demais intelectuais brasileiros da primeira metade do século XX. Mesmo não desfrutando de igual prestígio no cenário

sincretismo espontâneo e promover um sincretismo refletido das diversas religiões que se afrontaram no Brasil em 400 anos de colonização. A nova religiosidade nasceria, portanto, do processo de bricolagem<sup>2</sup> entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, mais a influência da catequese jesuítica, mais o contato com os cultos de matriz africana e a influência da doutrina kardecista. O autor adverte, entretanto, que a religião umbandista é mais do que uma síntese desses elementos históricos, é também um produto simbólico, mediatizado pelos intelectuais umbandistas<sup>3</sup> em determinado momento histórico da sociedade brasileira. Isso significa, para Ortiz (1984, p. 41), que sem o movimento dos intelectuais, que estabelece as normas de orientação da religião, a umbanda não existiria, pois o que encontraríamos seriam somente manifestações heterogêneas de rituais de origem afro-brasileira. Por outro lado, o antropólogo argumenta que, sem a presença de uma herança cultural afro-brasileira, não seria possível o *bricolage* do pensamento kardecista sobre essa realidade.

O conceito de “religião endógena” permite-nos ir além das interpretações que classificavam a umbanda como manifestações rituais de origem multicultural. Porque as religiões – mesmo quando consideradas como sistema de práticas simbólicas e de crenças relativas ao mundo invisível – não se constituem senão como formas de expressão profundamente relacionadas às experiências sociais dos grupos que as praticam. Como escreve Dominique Júlia (1976), “as mudanças religiosas só se explicam se admitirmos que as mudanças sociais produzem, nos fiéis, modificações de idéias e de desejos tais que os obrigam a modificar as diversas partes de seu sistema religioso” (p. 106). Sem dúvida, foi esse o papel desempenhado pelos intelectuais umbandistas: reestruturar a herança multicultural de modo que fosse possível construir um sistema religioso que permitisse à umbanda atingir o *status* de religião – forma institucionalizada de culto – ao mesmo tempo em que refletia o desejo de reconhecimento (e ascensão) social de uma parcela dos seus adeptos.

Ainda guiados por Renato Ortiz, identificamos no processo de legitimação da umbanda duas estratégias que refletem claramente a liderança de um grupo de “pais de santo” (sacerdotes) que Ortiz (1984) classificou como “intelectuais da religião” (p. 40). Primeiro, temos a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939), cujo objetivo primordial era servir de interlocutor

entre os templos filiados e o Estado, a fim de negociar o fim da repressão policial que se intensificara em meados de 1937 com a criação da Sessão de Tóxicos e Mistificações nas chefaturas de polícia.<sup>4</sup> A segunda estratégia foi a realização do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), com duas funções: uma, interna, voltada para o corpo sacerdotal, visava a unificar o culto, estabelecendo uma doutrina pautada na prática da caridade; e outra, externa, dirigida à sociedade laica, forneceria explicações de cunho científico que pudessem desmistificar os rituais mágicos da umbanda – como a utilização de banhos com ervas, defumadores, tabaco e até mesmo pólvora para os descarregos.<sup>5</sup> Nesse congresso também seriam apresentadas pesquisas histórico-antropológicas nas quais as origens da nova religião estariam correlacionadas às tradições de antigas civilizações. Sem negar a herança africana, as tradições umbandistas transcenderiam a própria África escravizada e estariam associadas aos continentes míticos da Lemúria e da Atlântida, ou ainda à religiosidade dos povos antigos da Índia e do Egito.<sup>6</sup> Do ponto de vista organizacional, Ortiz (1984, p. 41) argumenta que somente a partir dessas duas datas é que se pode falar em movimento público e oficial que, por sua vez, coincide com a consolidação de uma sociedade urbana, industrial e de classe. O número de terreiros começou a se expandir no início da década de 1930 (ascensão de Vargas) e se consolidou como movimento organizado durante o Estado Novo.

## UMBANDA: UMA RELIGIÃO À BRASILEIRA

Tomaz Tadeu Silva (2000, p. 81) explica que nomear uma identidade é demarcar diferenças. E que a enunciação da diferença é uma construção simbólica, sujeita a relações de poder que refletem o desejo de uma parcela da sociedade de garantir acesso aos bens sociais. No caso dos umbandistas, esse acesso representava o direito de professar livremente sua religiosidade sem sofrer qualquer tipo de constrangimento, mesmo que essa religiosidade tivesse nascido da evolução multicultural da população brasileira. Em outras palavras, visava-se à liberdade de culto quando a umbanda foi apresentada como uma religião brasileira.

Para alcançar essa meta, os líderes do movimento umbandista, que se identificavam com a elite dominante porque eram re-

cultural, os intelectuais da umbanda identificavam-se como escritores, haja vista o significativo número de obras literárias traduzindo o universo religioso para a comunidade laica. Nessas obras encontram-se com facilidade os ideais nacionalistas, o evolucionismo étnico-social, o caráter civilizador das elites e o racionalismo religioso. Profissionalmente, a maioria desses intelectuais-sacerdotes estava inserida no aparelho de Estado como membros da administração pública ou das Forças Armadas.

<sup>4</sup> O Código Penal de 1890 instituía nos artigos 156, 157 e 158 a proibição da prática ilegal da medicina (curandeirismo), o espiritismo e a magia ou feitiçaria (charlatanismo). Em 1937, criou-se a Sessão de Tóxicos e Mistificações a fim de intensificar as investigações sobre o descumprimento desses artigos.

<sup>5</sup> Ritual que remove energias negativas e afasta ou neutraliza a interferência do espírito de pessoas mortas.

<sup>6</sup> Mário Teixeira de Sá (2006) avalia que entre os adeptos da macumba havia grupos identificados com a construção da “alva nação brasileira”. Sentindo-se pressionados pela perseguição aos elementos da cultura

negra, buscaram afastar-se dessa matriz. No entanto, carregaram consigo todo o aprendizado adquirido no convívio com esse modelo religioso, que na umbanda adquiriu novo significado.

<sup>7</sup> Aluizio Fontenelle faleceu em 1952 com 39 anos de idade. Em sua breve vida manteve intensa atividade literária, publicando nove livros, dos quais quatro voltados à religião umbandista (**O espiritismo no conceito das religiões e a lei de umbanda; Exu; Umbanda** (320 pontos cantados) e **Umbanda através dos séculos**) e cinco livros voltados ao público infantil (**As aventuras do Dr. Ícaro; Novas aventuras do Dr. Ícaro; Vamos brincar de música?; O sonho da perereca; Vamos brincar de aritmética? e O pequeno grande homem**).

<sup>8</sup> Jackson de Figueiredo é referência na história do catolicismo brasileiro como organizador do movimento católico leigo. Entre 1921 e 1922, fundou o Centro Dom Vital e a revista **A Ordem**. A sua proposta era a reunião de leigos e religiosos em torno dos estudos da doutrina católica.

<sup>9</sup> Segundo Florestan Fernandes (*apud* PÉCAUT, 1990, p. 72), a liberdade de divergência existia ou era tolerada entre os intelectuais porque eles faziam parte da elite.

conhecidos como intelectuais, traçaram estratégias tradicionais de mediação para o reconhecimento de novos atores na administração do espaço sagrado, sem prejuízo dos antigos. Encontra-se, por exemplo, um pensamento contínuo entre as idéias defendidas por Aluizio Fontenelle<sup>7</sup> (intelectual umbandista) e Jackson de Figueiredo<sup>8</sup> (intelectual católico). O primeiro (1953, p. 76) previa que o espiritismo na “lei de umbanda” surgiria com o progresso do mundo e contribuiria para o aperfeiçoamento universal; o segundo (*apud* PÉCAUT, 1990, p. 28) defendia o catolicismo como única força capaz de manter coesos os elementos mais díspares da sociedade. Mesmo representando práticas religiosas diferentes<sup>9</sup> – e realidades socioeconômicas também distintas –, identifica-se no pensamento dos dois intelectuais a presença de uma ideologia alicerçada na ética cristã como motor do progresso da sociedade brasileira. Diamantino Coelho Fernandes (1942, p. 46-47), representante da Tenda Espírita Mirim no Primeiro Congresso de Umbanda, aproxima ainda mais a identidade filosófica da nova religião com o racionalismo cristão ao defender que os fundamentos umbandistas – sustentados pelo tripé luz, amor e verdade – seriam capazes de educar e encaminhar as almas para Deus.

Desse modo, identificamos na ação de fundar uma federação, tanto quanto na de realizar um congresso, a adoção de estratégias que podem ser classificadas como a ação comunicativa<sup>10</sup> de indivíduos que têm acesso ao espaço político a fim de construir um consenso favorável à umbanda, a partir de um discurso afinado com a ideologia<sup>11</sup> vigente naquele período histórico. Assim, quando se organizaram em federação para negociar com o Estado a liberdade de culto, os umbandistas apresentaram a umbanda como uma religião totalmente inserida no modo de vida urbano e civilizado. Pois, como argumenta Aluizio Fontenelle (1953, p. 76), no novo culto encontra-se somente o que há de melhor entre todas as religiões da Terra. Ao promoverem um congresso, a fim de unificar as práticas umbandistas e fornecer à sociedade explicações científicas que demonstrassem claramente as diferenças entre a umbanda e as demais religiosidades de matriz africana (vulgarmente rotuladas como “macumbas”), os intelectuais umbandistas exerceram, segundo Hannah Arendt (2002, p. 30), a essência do pensamento político, isto é, a capacidade de formar uma opinião favorável à religião. A legitimidade do novo culto nasceria, portanto, do debate sobre uma dou-



trina mínima que fosse capaz de atenuar o preconceito existente entre as parcelas mais conservadoras da sociedade nacional.

A análise do historiador Jorge Ferreira sobre as relações dos trabalhadores com o Estado Novo reforça nossa hipótese de que as estratégias adotadas pelos umbandistas não poderiam estar dissociadas da ideologia estadonovista. Ferreira (1990, p. 193) explica que a hegemonia da ditadura Vargas não impedia as pessoas de defenderem seus interesses, buscarem saídas alternativas, procurarem brechas nas regulamentações autoritárias, nem as impedia de perceber os limites impostos pelo governo. Assim, nos padrões políticos e culturais da época, as pessoas davam novos e diferentes significados aos códigos, normas e valores autoritários e, de acordo com suas experiências, procuravam redirecioná-los em seu próprio benefício. Portanto, ao pleitearem a legitimidade do novo culto, os intelectuais da umbanda não deveriam adotar uma política de enfrentamento, mas utilizar a mesma estratégia dos trabalhadores nas correspondências mantidas com o regime personalista de Getúlio Vargas: assimilar o projeto político-ideológico estadonovista de modo a facilitar sua inserção na sociedade nacional.

Ao criar uma federação para negociar com o Estado a regulamentação da umbanda e, conseqüentemente, o fim da repressão policial e médico-sanitarista, os líderes do movimento apropriavam-se do caráter simbólico que o vocábulo “federação” emprestava à idéia de unidade nacional. Isto é, souberam apreender elementos-chave do discurso estatal e redirecioná-los a seu favor, inserindo a umbanda na estrutura do Estado pela via institucional. Como ensina Aline Coutrot, os movimentos profissionais, enquanto representativos das aspirações de seus membros, “são lugares de formação total, particularmente cívica, extremamente rica, pois se encarna em ações concretas desenvolvidas em comunidade” (2003, p. 244). Mesmo que a essência desses movimentos não passe pelo engajamento político-partidário, a autora sublinha que são reconhecidos com freqüência pelo poder público como engrenagens importantes de uma sociedade democrática, uma vez que capazes de exercer pressão sobre a opinião pública e, como alerta Jean-Jacques Becker (2003, p. 204), os governos que não mantêm uma simbiose entre suas ações e os clamores da opinião pública correm risco de desmoronar.<sup>12</sup> Desse modo, as negociações para se obter maior liberdade de culto devem ser analisadas como via de “mão dupla”,

<sup>10</sup> Habermas (1980, p. 101) define a ação comunicativa como o meio pelo qual os homens se relacionam entre si a fim de buscar o entendimento mútuo.

<sup>11</sup> O conceito de ideologia admite pelo menos três definições: (1) sistema de crenças característico de um grupo ou classe social ligados aos meios de produção; (2) sistema de idéias falsas (falsa consciência) contrapostas ao conhecimento científico ou verdadeiro; (3) processo geral de produção de significados e idéias. Mesmo reconhecendo que as três definições podem se revelar frágeis diante de questionamentos possíveis, tanto a primeira quanto a última podem nos ajudar a compreender o processo de legitimação da religião umbandista. Vejamos: existe em primeiro lugar a “ideologia estadonovista”, que representa o sistema de crença da elite brasileira que ascendeu ao poder junto com Vargas; segundo, existe a “ideologia dos intelectuais umbandistas”, que se caracterizou pela ressignificação da doutrina kardecista e das práticas mágicas mantidas na umbanda, adequando-as àquele momento histórico a fim de obter liberdade de culto. Segundo Leandro Konder (2002, p. 252), um discurso que pretenda uma aliança entre

classes sociais diferentes pode subordinar o apoio às reivindicações populares igualitárias à manutenção da ordem e do progresso. Isto é, manter o controle nas mãos da elite nacional.

<sup>12</sup> O autor chega a essa conclusão ao analisar o desempenho dos governos europeus no desenrolar da Primeira Guerra Mundial.

<sup>13</sup> Ver a esse respeito o relatório elaborado pelo Serviço de Inquéritos Políticos e Sociais (MULLER, 1938).

<sup>14</sup> Os adeptos da umbanda identificavam-se a tal ponto com o espiritismo que não se apresentavam como umbandistas, mas como espíritas. Em todas as teses defendidas no congresso, seus proponentes sempre diziam que professavam o “espiritismo de umbanda” ou o “espiritismo na lei de umbanda”.

<sup>15</sup> Aprofunda-se, nessa época, o mito de que o Brasil vivia em plena “democracia racial”. Esse mito foi estimulado pelos ideólogos do Estado varguista, segundo os quais a viabilidade socioeconômica do país residia no fato de que aqui não existiam conflitos étnicos e culturais como em outros países. Gilberto Freyre é apontado como o principal autor do conceito de “democracia racial”, embora não haja

pois o Estado varguista buscava também legitimar-se como um governo atento aos anseios populares, uma vez que mantinha canais de diálogo com os movimentos organizacionais. O próprio Vargas reconhecia as organizações de classe como colaboradoras da administração pública. O ditador gabava-se de ter estabelecido no Brasil a “verdadeira” democracia, que não seria a dos parlamentos, mas a que “atende aos interesses do povo e consulta as suas tendências, através das organizações sindicais e associações produtoras” (VARGAS *apud* PÉCAUT, 1990, p. 72).

As comunicações apresentadas no congresso associam-se à conjuntura política da época. A grande dificuldade para a umbanda se legitimar era o fato de possuir um passado afro-indígena no seio de uma sociedade predominantemente católica. Compreende-se, portanto, o esforço dos umbandistas em disseminar toda uma teoria que os afastasse das teias do candomblé e da “macumba”. Aproximar-se do espiritismo de Kardec representava, naquele momento, o caminho mais viável, principalmente porque o chefe de Polícia do Distrito Federal, Filinto Muller, pronunciara-se totalmente favorável às atividades do espiritismo, julgando-as inofensivas ao regime.<sup>15</sup> Assim, na lógica daquele momento histórico, o caminho da legitimidade passava pela construção de uma identidade ao mesmo tempo próxima do caráter “científico” da religião kardecista<sup>14</sup> e o mais distante possível das práticas religiosas de matriz africana. Portanto, quando a nova religião foi apresentada como brasileira, os intelectuais queriam dizer à sociedade que a umbanda não era apenas uma religião de origem afro-indígena, mas o resultado da evolução cultural do povo brasileiro. A estratégia era aproximá-la de uma representação mestiça<sup>15</sup> da nacionalidade, tão apreciada pelos ideólogos do Estado varguista.

Os umbandistas não negavam a herança afro-indígena nas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, própria do discurso kardecista. Isto é, “valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas sob a ótica da evolução constante, capaz de ‘aprimorar’ o que de ‘selvagem’ e ‘bárbaro’ prendia-os a um passado distante da civilização” (ISAIA, 1999, p. 105). Essa posição pode ser observada, por exemplo, na tese que Martha Justina, representante da Cabana de Pai Joaquim de Loanda, defendeu durante o Primeiro Congresso de Umbanda. Justina (1942) avaliava as práticas africanas como “coisas exóticas e horripilantes”.<sup>16</sup>



Entretanto, argumentava que a “lei de umbanda” possuía um princípio evolutivo capaz de “aprimorá-la” constantemente: “Deixava as grotas, as furnas e as matas, fugia dos ignorantes e se infiltrava nas cidades para receber o banho de luz da civilização” (p. 94). Artur César Isaia (1999) explica que os umbandistas daquele período tinham necessidade de, ao mesmo tempo, “apresentar uma religião com características sincréticas, de fácil identificação popular, e distanciá-la de conteúdos imagéticos que a divorciavam do convívio com os valores socialmente dominantes no Brasil da primeira metade do século XX” (p. 107).

Para que a umbanda pudesse dividir espaço com a religião católica, seria necessário obter o aval de parte da elite brasileira, aquela que se sentia atraída pelo caráter experimental e científico da doutrina kardecista.<sup>17</sup> A ciência, então, transformar-se-ia em protagonista da ação legitimadora da religião umbandista, cujo resultado foi demarcar os campos de ação do movimento umbandista, distinguindo-o nitidamente das práticas afro-brasileiras. Como escreve Ortiz (1999, p. 172), ao integrar a linguagem científica, a umbanda se separa das superstições presentes nos demais cultos afro-brasileiros.

Por exemplo, os banhos com ervas (ou “banhos de descarga”) são recomendados para restabelecer o equilíbrio orgânico de uma pessoa afetada por uma “entidade perturbadora ou mal-fazeja”. Eurico Moerbeck (1942, p. 127-133), representante da Tenda Espírita Fé e Humildade no Primeiro Congresso de Umbanda, para explicar a eficácia terapêutica desses banhos, recorre inicialmente às tradições dos povos orientais de banhar-se com ervas aromáticas, explicando que se trata de uma higiene psíquica para manter à distância inimigos ocultos ou para tirar o demônio do corpo. Depois, argumenta que os “espíritos maus”, quando se aproximam de uma pessoa, espargem sobre ela fluidos maléficos que se depositam nos órgãos vitais, como pulmões, fígado, rins e coração. Desse modo, a pessoa contrai uma doença que não será curada pela medicina tradicional, podendo chegar à morte. Por fim, Moerbeck especula que, se o doente conseguir chegar a uma “sessão da chamada lei de umbanda”, seria atendido por uma entidade espiritual que identificaria a ação maléfica do obsessor, prendendo-o e enviando-o para o “espaço” a fim de se regenerar; e o paciente, tratado com uma série de “banhos de descarga”, posto que as ervas indicadas possuem a propriedade de substituir “fluidos maus” por “bons”,

menção a ele em **Casa grande & senzala**. Na verdade, trata-se de uma interpretação livre da famosa obra do pensador pernambucano realizada, primeiro, por Artur Ramos e, depois, por Roger Bastide. O que Freyre vinha defendendo, desde o início da década de 1930, era que no Brasil existiria uma “democracia social”, uma vez que aqui era possível a ascensão social de indivíduos oriundos das mais diversas etnias. Freyre argumentava que a “democracia social” era a única democracia possível no período Vargas. Sobre uma análise diacrônica do conceito de “democracia racial” ver o artigo de Antônio Sérgio Guimarães, “Democracia racial” (2003).

<sup>16</sup> As práticas exóticas e horripilantes a que Martha Justina (1942, p. 93) se refere incluem as do candomblé, como raspagem, recolhimento em camarinhas, sacrifício de animais etc.

<sup>17</sup> Kardec (1998) define o espiritismo como uma ciência que trata da natureza, da origem e do destino dos espíritos e do seu posterior retorno ao mundo corporal.

recuperaria a saúde. Como se pode notar, de um modo irrestrito e até mesmo exagerado, noções de botânica, filosofia, física, história, medicina e química eram cuidadosamente mediatizadas pelos intelectuais umbandistas com o objetivo de justificar (domesticar) os rituais mágico-religiosos. Afinal, a magia na umbanda era para a “caridade”, ou seja, usada criteriosamente para “fazer o bem”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de legitimação da umbanda parece conter duas estratégias distintas: a institucionalização do campo sagrado a partir da fundação da Federação Espírita de Umbanda e a racionalização das práticas religiosas, com o discurso evolucionista e cientificista dando o tom das comunicações apresentadas no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda.<sup>18</sup> Essas estratégias refletiam uma interpretação livre da ideologia estadonovista, uma vez que os líderes do movimento umbandista inseriam-se numa conjuntura de recriação institucional em que o nacionalismo era um dos instrumentos de transformação social. Logo, a umbanda não poderia ser marginalizada, porque era a expressão religiosa da “evolução cultural” do povo brasileiro.

A Federação Espírita de Umbanda seria, por um lado, o interlocutor preferencial para dialogar com o Estado a regulamentação da nova religião, uma vez que representava a aspiração orgânico-corporativista de uma coletividade hierarquizada e sob a liderança de uma elite de sacerdotes-intelectuais. Por outro lado, enquanto órgão centralizador e burocrático, a federação teria autoridade para realizar operações do tipo codificação das crenças e dos ritos, normatização e homogeneização do produto religioso.

Com a realização do congresso de 1941, os umbandistas atingiriam o ápice desse diálogo com o Estado. Além de local mais adequado ao debate científico, o evento – amplamente divulgado nos jornais da época<sup>19</sup> – seria responsável pela divulgação de teorias que racionalizavam as práticas mágico-religiosas, amparando-as com um discurso legitimador, que pretendia reduzir o conflito e minimizar o preconceito dos segmentos mais conservadores da sociedade.

<sup>18</sup> Ao longo da história do movimento umbandista, várias estratégias de legitimação foram utilizadas, nas quais se pode identificar a presença dos intelectuais, como a publicação de jornais, livros e revistas, a realização de programas de rádio e de televisão e a eleição de deputados para as assembleias estaduais.

<sup>19</sup> Sobre a repercussão do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda na imprensa, consultar os manuscritos de Artur Ramos na Biblioteca Nacional.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. **O que é política?** 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BECKER, Jean-Jacques. A opinião pública. In: RÉMOND (Org.). **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 185-212.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. **Cadernos do Iser**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 80-121, 1985.
- BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder**. São Paulo: Unesp, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na umbanda. **Religião e Sociedade**, São Paulo, v. 1, p. 31-42, maio 1977.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Iser, 1985. p. 9-42.
- CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP-CERU, 1987.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Ideologia umbandista e integralismo. **Ciências Sociais Hoje**, Brasília, n. 1, p. 223-231, 1981.
- CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1, 1941, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.
- COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND (Org.). **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 331-364.
- FERNANDES, Diamantino Coelho. O espiritismo de umbanda na evolução dos povos. In: CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1, 1941, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 17-47.
- FERREIRA, Jorge Luiz. A cultura política dos trabalhadores durante o primeiro governo Vargas. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 180-195, 1990.
- FONTENELLE, Aluizio. **A umbanda através dos séculos**. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1953.
- FONTENELLE, Aluizio. **O espiritismo no conceito das religiões e a lei de umbanda**. 3. ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1954.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 34. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais; O princípio educativo; Jornalismo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. (Cadernos do Cárcere, v. 2).

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Democracia racial**. São Paulo: USP, 2003. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Democracia%20racial.pdf>>. Acesso em 20 mar. 2006.

GUIMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GUIMBELLI, Emerson. **Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro**. São Paulo: Selo Negro, 2003. (Caminhos da alma).

HABERMAS, J. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1980.

ISAIA, Artur César. Huxley sobe o morro e desce ao inferno: a umbanda no discurso católico dos anos 50. **Revista Imaginário**, São Paulo, n. 4, 1998. Disponível em: <<http://www.imaginário.com.br/artigo/index.shtml>>. Acesso em 3 set. 2002.

ISAIA, Artur César. O elogio ao progresso na obra dos intelectuais de umbanda. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DE LUSITANISTAS, 6, 1999, Lisboa. **Anais...** Disponível em: <[www.geocities.com/ail\\_br/oelogioaoprogressonaobra.htm](http://www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm)>. Acesso em 24 jul. 2003.

ISAIA, Artur César. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 11, n. 11, p. 97-120, jul. 1999.

JULIA, Dominique. A religião. História religiosa. In: LE GOFF; NORA (Org.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 106-131.

JUSTINA, Martha. Utilidades da lei de umbanda. In: CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1, 1941, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 87-93.

KARDEC, Allan. **O que é espiritismo**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1998.

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LAUERHASS JÚNIOR, Ludwig. **Getúlio Vargas e o triunfo do nacionalismo brasileiro**. São Paulo: Edusp, 1986.

MAGNANI, José Guilherme. **Umbanda**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.

MAINWARING, Scott. **A igreja católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MOERBECK, Eurico Lagden. Banhos de descarga e defumadores. In: CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1, 1941, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 127-133.

MULLER, Filinto. As forças religiosas no Brasil do ponto de vista de suas influências políticas e econômicas. In: FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. **Arquivo Filinto Muller**. Rio de Janeiro: Cpdoc, 1938.

NEGRÃO, Lísias. A umbanda como expressão de religiosidade popular. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 171-180, out. 1979.

OLIVEIRA, José Henrique Motta. O fazer político e a construção de uma religião brasileira. In: SIMPÓSIO SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2, 2006. Dourados (MS). **Anais...** Dourados (MS): UFMS e IP Multimídia CD-Book, 2006.

ORTIZ, Renato. Ética, poder e política: umbanda, um mito-ideologia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 36-54, dez. 1984.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira & identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**. São Paulo: Ática, 1990.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA (Org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000.

TEIXEIRA DE SÁ, Mário. O feiticeiro negro: um camaleão dos trópicos. In: SIMPÓSIO SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2, 2006. Dourados (MS). **Anais...** Dourados (MS): UFMS e IP Multimídia CD-Book, 2006.

TRINDADE, Diamantino. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Ícone, 1991.

UNIÃO ESPIRITUALISTA UMBANDA DE JESUS. **O culto de umbanda em face da lei**. Rio de Janeiro: UEUJ, 1944.