



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO HISTÓRIA  
CURSO BACHARELADO E LICENCIATURA EM HISTÓRIA

Brenda Campos da Silva

**Uma religião brasileira:** mito criador e ideal republicano no processo de institucionalização  
das Umbandas

Florianópolis

2024

Brenda Campos da Silva

**Uma religião brasileira:** mito criador e ideal republicano no processo de institucionalização das Umbandas

Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do título de Bacharela e Licenciada em História.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Possidonio

Florianópolis

2024

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.  
Dados inseridos pelo próprio autor.

Silva, Brenda Campos da  
Uma religião brasileira : mito criador e ideal  
republicano no processo de institucionalização das  
Umbandas / Brenda Campos da Silva ; orientador, Eduardo  
Possidonio, 2024.  
94 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -  
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de  
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História,  
Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. História. 2. Umbandas. 3. Mito criador. 4. Ideal  
republicano. 5. Legitimação religiosa. I. Possidonio,  
Eduardo . II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Graduação em História. III. Título.




**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**ATA DE DEFESA DE TCC**

Aos dez dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e quatro, às dezesseis horas por videoconferência reuniu-se a Banca Examinadora composta pelo Professor Eduardo Possidonio, Orientador e Presidente, pelo Professor Alex Degan, Titular da Banca, e pelo Professor Adriano Duarte, Suplente, designados pela Portaria nº 30/2024/HST/CFH do Senhor Chefe do Departamento de História, a fim de arguirm o Trabalho de Conclusão de Curso da acadêmica **Brenda Campos da Silva**, subordinado ao título: **“Uma religião brasileira: mito criador e ideal republicano no processo de institucionalização das Umbandas”**. Aberta a Sessão pelo Senhor Presidente, a acadêmica expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, a mesma foi arguida pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo a candidata recebido do Professor Eduardo Possidonio a nota final 10,0 (dez), do Professor Alex Degan a nota final 10,0 (dez) e do Professor Adriano Duarte a nota final 10,0 (dez); sendo aprovada com a nota final 10,0 (dez). A acadêmica deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, em versão digital à Coordenadoria do Curso de História até o dia dezessete de dezembro de dois mil e vinte e quatro. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela candidata.

Florianópolis, 10 de dezembro de 2024.

Banca Examinadora:

  
Prof. Eduardo Possidonio

Prof. Alex Degan



Documento assinado digitalmente

**Alex Degan**

Data: 17/12/2024 15:54:22-0300

CPF: \*\*\*.404.488-\*\*

Verifique as assinaturas em <https://u.ufsc.br>

Prof. Adriano Duarte



Documento assinado digitalmente

**Adriano Luiz Duarte**

Data: 16/12/2024 21:40:55-0300

CPF: \*\*\*.451.088-\*\*

Verifique as assinaturas em <https://u.ufsc.br>

Candidata Brenda Campos da Silva



Documento assinado digitalmente

**BRENDA CAMPOS DA SILVA**

Data: 16/12/2024 19:06:53-0300

CPF: \*\*\*.180.296-\*\*

Verifique as assinaturas em <https://u.ufsc.br>



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
Campus Universitário Trindade  
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina  
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que o acadêmico(a) **Brenda Campos da Silva**, matrícula n.º **17201091**, entregou a versão final de seu TCC cujo título é “**Uma religião brasileira: mito criador e ideal republicano no processo de institucionalização das Umbandas**”, com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 10 de dezembro de 2024.

---

Orientador(a)

Dedico este trabalho a Dona Cleusa que, mesmo após seu desencarne, me cobre com sua presença e acalanto, iluminando o meu caminho.  
Que sua força vó, continue sempre a me inspirar.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente aos meus pais, que me ensinaram a sonhar e acreditar que os sonhos são o combustível para a realização de grandes conquistas e da felicidade. Sem o apoio de vocês e os valores que me transmitiram, este momento não seria possível.

Às minhas professoras e professores, que me auxiliaram ao longo do caminho, me auxiliando no processo de me encontrar enquanto pesquisadora. Em especial, ao prof. Dr. Eduardo, que me orientou e guiou a atingir o meu melhor. Cada ensinamento foi um passo importante nessa jornada de aprendizado e autodescoberta.

Aos meus alunos, que me ensinaram, de forma sincera, carinhosa e constante, o que significa ser verdadeiramente uma educadora. Com vocês, aprendi que o afeto e a conexão são essenciais na docência e que a educação vai além dos conteúdos; ela é, principalmente, sobre amor, respeito, vínculo e transformação.

Ao meu pai Xangô e aos meus guias, que nunca me abandonaram. Sua força, proteção e sabedoria estiveram presentes em todos os momentos, me guiando e oferecendo apoio nas dificuldades. Sou eternamente grata pela presença de vocês na minha caminhada.

E, por fim, ao meu marido, meu maior incentivador e companheiro. Seu amor e incentivo foram fundamentais em cada etapa deste processo. Sua confiança em mim me impulsionou a confiar em mim mesma e ir além dos meus próprios limites, e sou imensamente grata por ter você ao meu lado em todos os momentos dessa trajetória.

A todos vocês, meu muito obrigada. Este trabalho é fruto do esforço coletivo, do carinho e da força que encontrei em cada um de vocês.

Zambi, com a licença de Zambi,  
eu acredito e tenho fé  
em nosso grande Orixalá,  
pois ele é rei dos terreiros.  
Vamos todos Saravá!  
Saravá todas as entidades!  
Saravá todos os terreiros!  
Saravá todo povo de Umbanda  
Saravá os curimbeiros!  
(Italúcia; Stanganelli, 1997)



## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar o mito de origem das Umbandas, seu contexto, origem e a relação entre sua propagação e a busca por legitimação da prática religiosa, por meio de sua institucionalização, dentro do contexto da criminalização da feitiçaria e do curandeirismo no início do século XX. Com este enfoque, realiza-se uma pesquisa baseada na análise de jornais da época, com o intuito de compreender como as religiões afro-diaspóricas eram vistas pelo Estado e pela sociedade, identificar a linha que separa os ritos tradicionais do legitimado, explorar a possibilidade de outras Umbandas no Brasil oitocentista, e entender os processos que levaram à consagração do rito da Umbanda de Linha Branca e Demanda como religião. Por meio do estudo de publicações e gravações que, supostamente, consolidam e comprovam a narrativa estabelecida como marco inicial da religiosidade, observa-se a possibilidade de uma construção tardia, caracterizada pelo uso de uma figura apoteótica e profética associada a Zélio Fernandino de Moraes, após seu falecimento, visando a consagração de uma linha histórica linear e definida. A doutrina da Umbanda institucionalizada, atravessada pela moral cristã, que age como “civilizadora” da cosmologia e ritualística afro-diaspórica e ameríndia, está em consonância com o ideal identitário brasileiro promovido pelo mito das três raças. Por meio de ferramentas políticas, como Federações e Uniões, líderes do movimento umbandista propagam estudos e falas em busca da uniformização da doutrina das Umbandas, a fim de consolidarem-se como a prática religiosa “verdadeira”, e a Umbanda Branca como “original”. Considerando a forte influência social e o poder econômico de seus líderes, frequentemente favorecidos por uma estrutura racial que os favorece, este trabalho discute a relação entre o movimento umbandista e o Estado, principalmente durante o período do Estado Novo, analisando as estratégias de busca por alianças que garantam sua proteção e o reconhecimento, em resposta às perseguições que se intensificaram após a alteração do Código Penal de 1890. Acompanhando a construção da estrutura que consagrou à legitimação das Umbandas em 1964 e à celebração de sua institucionalização em 2012, esta pesquisa, estuda o mito criador como uma ferramenta política e social, fundamentada em conceitos cristãos de historicidade e divinização, com o objetivo de consagrar a Umbanda Branca como autêntica e oficial, buscando aproximá-la das práticas religiosas socialmente aceitas e legitimadas.

**Palavras-chave:** Mito Criador; Legitimidade; Ideal Republicano; Institucionalização; Umbandas.

## ABSTRACT

The present study aims to analyze the origin myth of Umbandas, their context, origin, and the relationship between their spread and the search for the legitimization of the religious practice through its institutionalization, within the context of the criminalization of witchcraft and folk healing in the early 20th century. With this focus, a research is conducted based on the analysis of contemporary newspapers to understand how Afro-diasporic religions were viewed by the State and society, identify the line that separates traditional rites from legitimized ones, explore the possibility of other Umbandas in 19th-century Brazil, and understand the processes that led to the consecration of the White Line and Demand Umbanda rite as a religion. Through the study of publications and recordings that supposedly consolidate and prove the narrative established as the initial mark of religiosity, the possibility of a later construction is observed, characterized by the use of an apotheotic and prophetic figure associated with Zélio Fernandino de Moraes, after his death, aiming at the consecration of a linear and defined historical narrative. The institutionalized Umbanda doctrine, influenced by Christian morality, which acts as a “civilizer” of Afro-diasporic and Indigenous cosmology and ritual, aligns with the Brazilian identity ideal promoted by the myth of the three races. Through political tools, such as Federations and Unions, leaders of the Umbanda movement propagate studies and speeches in search of standardizing the doctrine of Umbandas, aiming to establish themselves as the “true” religious practice, with the White Umbanda as the “original.” Considering the strong social influence and economic power of its leaders, often favored by a racial structure that benefits them, this study discusses the relationship between the Umbanda movement and the State, particularly during the Estado Novo period, analyzing strategies for seeking alliances that ensure protection and recognition in response to the increased persecutions following the changes to the Penal Code of 1890. Tracking the construction of the structure that led to the legitimization of Umbandas in 1964 and the celebration of their institutionalization in 2012, this research examines the creator myth as a political and social tool, grounded in Christian concepts of historicity and divinization, aiming to consecrate White Umbanda as authentic and official, seeking to bring it closer to socially accepted and legitimized religious practices.

**Keywords:** Creator Myth, Legitimacy, Republican Ideal; Institutionalization; Umbandas.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Zélio Fernandino de Moraes, médium fundador da TENSP, em 1939.....	17
Figura 2 - Reunião com os Presidentes das tendas adjacentes a TESNP .....	20
Figura 3 - Primeira sede da TENSP, local atualmente demolido .....	20
Figura 4 - Diamantino C. Fernandes no 1º Congresso de Umbanda (1941) .....	40
Figura 5 - Público do 1º Congresso de Umbanda (1941) .....	41
Figura 6 - Gongá da TESNP, em foto na sede da Rua Dom Geraldo .....	47
Figura 7 - Bandeira da Umbanda.....	66
Figura 8 - Cabana de Pai Antônio em fotografia do final da década de 1950.....	72

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TENSP	Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade
FEB	Federação Espírita Brasileira
FEU	Federação Espírita Umbandista
UEUB	União Espírita de Umbanda no Brasil
TENSR	Tenda Espírita Nossa Senhora do Rosário
TENJ	Tenda Espírita São Jerônimo
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>1. A ANUNCIAÇÃO: CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS.....</b>	<b>17</b>
1.1 MITO CRIADOR, SOCIEDADE E MÍDIA .....	20
1.1.1 <b>Leal de Souza e sua influência .....</b>	<b>27</b>
1.1.2 <b>Zélio e o Kardecismo .....</b>	<b>32</b>
1.2 A FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA.....	36
1.2.1 1º CONGRESSO DE UMBANDA .....	38
<b>2. BRANQUEAMENTO E LEGITIMIDADE.....</b>	<b>43</b>
2.1 RITO E DOCTRINA.....	46
2.1.1 <b>Alabanda, Aumbanda ou Umbanda? .....</b>	<b>50</b>
2.1.2 <b>“Umbanda” no Brasil oitocentista .....</b>	<b>55</b>
<b>3. UMA RELIGIÃO BRASILEIRA .....</b>	<b>59</b>
3.1 INFLUÊNCIA POSITIVISTA E IDEAL REPUBLICANO.....	63
3.1.1 <b>Hino e bandeira da Umbanda.....</b>	<b>65</b>
3.2 2º CONGRESSO DE UMBANDA .....	66
3.3 MEMÓRIA, APOTEOSE E CONSAGRAÇÃO.....	71
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>77</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>82</b>

## INTRODUÇÃO

Não há pessoa que passe pelo Rio de Janeiro sem reparar nos despachos, velas e oferendas nas praias, cachoeiras e parques. As oferendas insistem em estar presentes, apesar de quase sempre feitas às escondidas. As mães não deixam os filhos pequenos mexerem naquelas coisas perigosas. Ninguém esquece o medo infantil ao ver vela, galinha preta, pele de cobra seca, alguidar com farofa, panos vermelhos e pretos, garrafas de cachaça na esquina de casa. (Maggie, 1992, p.21)

A descrição feita por Yvonne Maggie (1992) elucida com contundência a aversão social em relação a práticas religiosas que se desviam dos padrões e normas socialmente aceitos na sociedade brasileira. Esse fenômeno evidencia o medo do diferente e, principalmente do não-cristão, dado por um contexto marcado pela longa hegemonia do catolicismo como religião oficial brasileira. Tal cenário propicia uma categorização e uma estigmatização em cima das religiões e religiosidades<sup>1</sup> não-brancas como “diabólicas” e obscuras, atribuindo a todos aqueles que as seguem termos pejorativos, como “macumbeiro” ou “feiticeiro”.

Atualmente, procurando ressignificar a prática e seus espaços, estudos acadêmicos abordam terreiros, tendas e barracões, dentro da perspectiva defendida pelo escritor e historiador Stephen Greenblatt (1991, p.42-56), onde ele propõe um conceito analítico de patrimônios e artefatos culturais por meio da teoria da “ressonância cultural”. Esta compõe um fenômeno pelo qual um elemento, prática, símbolo ou espaço, evoca uma resposta emocional em um grupo social específico, ou seja, o conjunto de efeitos que esse patrimônio exerce sobre a memória coletiva, afetiva e de encantamento, dentro de determinada parcela populacional através da relação histórica e social que o grupo tem com o ele. Nela, esses são comumente analisados e abordados como espaço culturais, sendo lidos como símbolos de resistência e política da população negra no Brasil, evidenciando uma experiência mnemônico-afetiva<sup>2</sup> do coletivo para com eles. Azevedo (2006) é um dos estudiosos de comunidades de matriz africana que corrobora com essa tese, descrevendo-os como “micro-áfricas” no território brasileiro, que tinham como objetivo e função transmitir “valores, tradições e um modo negro de viver”, para a população trazida ao Brasil, traçando uma relação emocional natural entre o espaço e a comunidade, um sentimento de pertencimento e perpetuação histórica (Azevedo, 2006, p.90).

---

<sup>1</sup> Nesta pesquisa, seguiremos a definições estruturadas pela teologia, onde entende-se por *religiosidade* a busca do ser humano pelo sagrado, seja este qual for, constituindo “manifestações não institucionalizadas [...] sincréticas, livres e além de qualquer ortodoxia dominante”. Já, o termo *religião* é definido como o “conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas, cujo objeto e objetivo é fazer ponte de ligação entre o sagrado e o profano, o caminho de reaproximação entre criatura e criador, o Homem e Deus” (Manoel, 2007, p.107).

<sup>2</sup> A experiência mnemônico-afetiva refere-se à interseção entre as memórias e afetividade de sujeitos na sua percepção e vivência de eventos, lugares, objetos e/ou situações.

Em contraponto à visão afro centrada vista na academia, uma das religiões mais conhecidas, dentro daquelas consideradas comunidades de terreiro, as Umbandas<sup>3 4</sup>, carregam um senso social comum de uma origem um tanto quanto peculiar. Em uma rápida pesquisa no Google, por exemplo, com a pergunta “como se iniciou a Umbanda no Brasil”, temos um retorno de mais de 10 mil resultados, com vídeos, artigos e imagens, todos com falas muito semelhantes. O primeiro deles, por exemplo, nos redireciona a uma página da Secretaria de Cultura, Economia e Indústria Criativas de São Paulo, um site governamental, que levanta cinco curiosidades sobre essa religião. Nele, nos deparamos com um nome muito conhecido entre os praticantes das Umbandas que, mesmo compartilhando de uma cosmovisão dita iorubá, com uma referência a símbolos, vestes, práticas e crenças enraizadas em uma africanidade, traz como fundador e estruturador Zélio Fernandino de Moraes, um homem branco, de classe média, filho de militares, residente do Rio de Janeiro<sup>5</sup>.

Fundador da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, autointitulada e consagrada socialmente como a primeira tenda de Umbanda, Zélio foi uma figura marcante no processo de institucionalização e reconhecimento da religião. Por meio de documentos, fotos e relatos do próprio, a tenda por ele criada perpetua e divulga essa narrativa, que é compartilhada por muitos, onde, em 15 de novembro de 1908, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, manifestado em Zélio, à época com 17 anos, teria anunciado dentro da Federação Espírita de Niterói a criação de um novo culto, dizendo: "Botarei no cume de cada montanha que circula Neves, uma trombeta tocando, anunciando a presença de uma Tenda Espírita onde o Preto e o Caboclo possam trabalhar". É pontuado ainda que este mestre espiritual teria determinado “[...] a humildade visando à prática da caridade” e que este novo culto “[...] teria como base o Evangelho Cristão e como mestre maior Jesus” (A primeira [...] s.d.).

Esta narrativa dá vida a um terreiro que constitui um espaço singular e que requer uma abordagem distinta da proposta por Greenblatt. Apesar de ecoar uma cultura presumidamente

---

<sup>3</sup> Entende-se aqui como Umbandas, todas aquelas práticas, institucionalizadas ou não, que representem uma ritualística e doutrina afro-diaspórica e ameríndia, pertencentes aos cultos de aflições, com a presença da manifestação de Eguns (espíritos desencarnados) nos arquétipos de caboclos, preto-velhos, erês (crianças), exus e pombogiras. Desse modo, as Umbandas seriam os cultos aos Eguns, “espíritos da terra”, que dentro de uma ritualística, realizam trabalhos de magia e feitiçaria.

<sup>4</sup> Neste trabalho, utilizar-se-á o termo “Umbandas” no plural, como proposto por Costa (2016) e Simas (2021), com o intuito de destacar a pluralidade ritualística presente em suas práticas, muitas vezes apagada após o processo de institucionalização, em um movimento de ressignificação do termo. A ênfase recai sobre a presença de diversas práticas dissidentes da doutrina legitimada, historicamente apagadas e invisibilizadas, principalmente por sua aproximação com práticas tidas como “não civilizadas” do ponto de vista eurocêntrico e ocidental.

<sup>5</sup> Pesquisa realizada no dia 19 de abril de 2024 às 14h52 através do site de buscas Google Search com a pergunta “origem da umbanda no Brasil”. Site referido: <https://www.cultura.sp.gov.br/5-curiosidades-sobre-a-religiao-umbanda/>.

africana em sua estética e parte de suas ritualísticas, ela apela para um imaginário popular cristão e kardecista, apresentando uma estrutura criacionista bem definida, um mito de criação consolidado e a ideia de fé no Deus cristão. Com isso, ela se diferencia da construção orgânica, afetiva e diversa, então associada a esses espaços, além de romper com o ideal de perpetuação da cultura, cosmologia e práticas das comunidades intituladas “micro-áfricas”. Tal antagonismo é um dos pontos debatidos por estudiosos do tema ao longo do tempo, que questionam o limite dessa narrativa como uma ferramenta de “passabilidade religiosa”<sup>6</sup>. Simas (2021, p.24), por exemplo, propõe, uma teoria na qual a consolidação desta como a origem das Umbandas é entendida como uma movimentação político-social, muito influenciada pelo mito das três raças e pelos dogmas do período histórico, onde os debates sobre civilidade, religiosidade e identidade nacional eram efervescentes.

A partir da compreensão do mito como uma manifestação da tênue linha entre verdade e mentira, que, por meio de uma linguagem simbólica, projeta os limites da visão de mundo de um coletivo social inserido em determinada cultura, como proposto por Tolovi (2011), esta pesquisa busca compreender, em uma perspectiva histórica, como se consolidou a narrativa que coloca o Caboclo das Sete Encruzilhadas e, por consequência, Zélio de Moraes, como protagonistas na construção das Umbandas. O objetivo principal desta monografia é investigar a história em torno dessa narrativa, explorando seu contexto social, seus símbolos, ritos e a forma como ela se relaciona com a institucionalização das Umbandas e sua construção como religião. A pesquisa aqui apresentada tem como foco a compreensão das prerrogativas que possibilitaram a consolidação do mito criador, o contexto político social e a presença, ou não, de outras narrativas históricas que disputam espaço com ele. Para tal, realizaremos uma análise na mídia do período, em especial os jornais *Correio da Manhã*, *Diário de Notícias* e *Diário Carioca*, nos escritos do jornalista Leal de Souza, e outros, estudando como as Umbandas eram retratadas dentro da república e do século XX, como foram difundidas suas narrativas e, em qual ponto o mito de Zélio passa a ressoar nos grandes jornais e na sociedade.

---

<sup>6</sup> “Passabilidade” é um termo que, no contexto social e cultural, se refere à capacidade de um indivíduo ou grupo “passar” ou ser aceito como parte de um determinado padrão ou identidade que não é originalmente atribuída a ele. A palavra é comumente usada para descrever a habilidade de uma pessoa ou grupo se integrar, ou ser reconhecido, dentro de uma norma ou categoria estabelecida, como no caso de homens e mulheres trans. Neste trabalho, a “passabilidade religiosa” é entendida como a capacidade da prática religiosa ser reconhecida e aceita dentro de um determinado contexto social ou institucional, sem ser marginalizada ou estigmatizada, se referindo à “passagem” ou “aceitação” da religiosidade, se ajustando aos critérios ou normas da sociedade dominante ou institucionalizada.

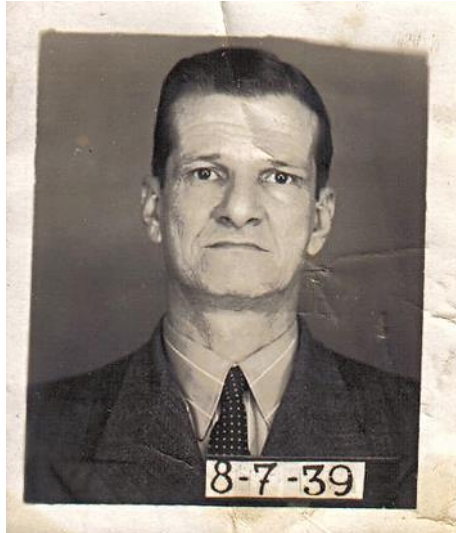


## 1. A ANUNCIAÇÃO: CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS

Muito do que se sabe sobre Zélio de Moraes e o mito da anunciação é um misto de lendas e realidades, com muitas variações de narrador para narrador. Essa pluralidade de versões, onde os detalhes e cronologia se diferem ou se complementam, foram construídas em cima de diversos relatos feitos pelo próprio Zélio, sua organização e/ou estudos de grandes pesquisadores e jornalistas. A fim de enriquecer a presente pesquisa, analisaremos alguns relatos, gravações e reportagens de jornais, em uma tentativa de construir um “quebra-cabeça”, complementando cada versão, e buscando tecer uma versão o mais completa possível.

Oliveira (2009) relata que Zélio nasceu em 1891, no município de São Gonçalo, Rio de Janeiro, onde viveu sua infância e parte de sua adolescência. Aos 17 anos, em 1908, o jovem se preparava para ingressar nas Forças Armadas, quando passou a apresentar alguns “distúrbios”, onde era visto falando de uma forma estranha, com um sotaque diferente e um tom manso, com postura e comportamentos semelhantes a um senhor de idade mais avançada. Seus pais, preocupados com sua saúde mental, teriam o encaminhado a um hospital psiquiátrico, mas a devolutiva inconclusiva dos médicos os condicionou a olhar a situação por uma perspectiva espiritualista. Primeiramente, procuraram um padre a fim de realizar um ritual de exorcismo, que, de acordo com os relatos, não foi bem-sucedido; depois, foram encaminhados a uma benzedeira, que lhe diagnosticou com o dom da mediunidade, mas nenhum dos caminhos seguidos teria conseguido cessar os sintomas de Zélio.

Figura 1 - Zélio Fernandino de Moraes, médium fundador da TENSP, em 1939



Fonte: Fotografias, [s.d.]

Em uma entrevista realizada por Átila Nunes Filho, Zélio, no auge de seus 81 anos, relata de forma documental, como se deu a eclosão de sua espiritualidade e como foi a primeira manifestação de seu guia espiritual, suposto fundador das Umbandas na narrativa propagada. Ele conta estar paraplégico, uma condição que o acometeu de forma súbita, deixando-o “desenganado pelos médicos”. Apesar de sua condição, no dia 14 de novembro, já com 18 anos, conta que se sentou na cama e declarou que no dia seguinte estaria curado, sem mais informações ou detalhes aos seus entes familiares, e assim aconteceu: no dia seguinte - 15 de novembro de 1908 - o jovem amanheceu sem vestígios de sua paralisia. Ele conta que seus pais eram católicos e que, assustados diante do ocorrido, resolveram encaminhá-lo à Federação Espírita de Niterói, presidida à época pelo Sr. José de Souza, que o orientou a se sentar na mesa de trabalhos (Filho, 1972, apud Cumino, 2015, p.124-126).

Complementarmente, no site oficial de sua fundação, há uma série de áudios, fruto de gravações com fins documentais, nos quais o próprio Zélio disserta sobre temas de relevância para doutrina, mito e rito de sua vertente. No primeiro documento disponibilizado, Zélio inicia conduzindo a entrevista, afirmando estar ao lado do Caboclo das Sete Encruzilhadas, devido a comemoração dos 63 anos dessa “Umbanda tão querida de todos nós”. Todavia, em seu decorrer, é possível observar uma mudança nos pronomes utilizados em seu discurso, dando a entender que o próprio Caboclo, em determinados momentos, está a falar. Ele afirma que, ao sentar-se na mesa da Federação Espírita, “o enviado de Santo Agostinho [...] trazia uma ordem: fora jesuíta até aquele momento, chamava-se Gabriel Malagrida<sup>7</sup>. Naquele instante, ele iria criar a Lei de Umbanda, aonde o preto e o caboclo pudessem manifestar, porque ele não estava de acordo com a Federação Kardecista”, que não os recebiam (Chefe [...], s.d.).

Na entrevista a Atila Nunes (1972), Zélio relata que se sentiu deslocado na sessão da Federação e que acabou gerando certo tumulto entre os membros presentes, pois sua presença e ações contrariavam certas normas do culto. O entrevistado narra que, na sua percepção, os espíritos que se apresentavam como indígenas e negros eram convidados a se afastar pelos dirigentes da sessão. Foi então que ele teria novamente se sentido tomado por uma força estranha, proferindo as falas citadas acima, complementadas com a indagação:

[...] por que esses espíritos não podiam se manifestar, pois, embora de aspecto humilde, eram trabalhadores. Estabeleceu-se um debate e um dos videntes, tomando a palavra, indagou:

- O irmão é um padre jesuíta. Por que fala dessa maneira e qual é o seu nome?

Respondi sem querer:

<sup>7</sup> Gabriel Malagrida (Milão, 18 de setembro de 1689 – Lisboa, 21 de setembro de 1761) foi um padre jesuíta italiano que atuou como missionário no Brasil e pregador em Lisboa. Foi condenado por heregia e queimado em uma fogueira após um auto de fé, realizado no Rossio de Lisboa.

- Amanhã estarei em casa deste aparelho, simbolizando a humildade e a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas (Filho, 1972 apud Cumino, 2015, p.124-126).

Zélio fala que no dia seguinte, sua rua foi tomada por parentes, sacerdotes e quase todos os membros da Federação Espírita, todos em busca de uma confirmação, que veio em forma de algumas manifestações, primeiro do Caboclo das Sete Encruzilhadas, afirmando ser aquela a primeira sessão de Umbanda, nomeando aquele espaço como Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP)<sup>8</sup> e regulamentando vestimentas e horários de sessões. Posteriormente, de acordo com o memorial escrito pela fundação criada por Zélio, outras entidades se apresentaram por meio dele, como foi o caso de Pai Antônio - um preto velho - e o Orixá Malet<sup>9</sup>, que não foram citados em sua entrevista em 1972 (A primeira [...], s.d.)

Na sequência, o entrevistado segue relatando sobre as fases de sua missão, na qual, após 10 anos da anunciação, o Caboclo das Sete encruzilhadas teria solicitado a seu médium a fundação de sete tendas, “a primeira, com o nome de Nossa Senhora da Conceição e, sucessivamente, Nossa Senhora da Guia, São Pedro, Santa Bárbara, São Jorge, Oxalá e São Jerônimo” (Nunes Filho, 1972 apud Cumino, 2015, p.124-126). Zélio cumpriu as ordens do caboclo e foi além, inaugurando casas e tendas que se difundiram pelos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, e que podem ser evidenciadas por reportagens como as publicadas por Leal de Souza (2022) no periódico *Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda*. Essa narrativa dá à luz a um ritual com fundamentos nas palavras e instruções do Caboclo das Sete Encruzilhadas, o guia chefe da TENSP, que teria nomeado a prática como Umbanda.

---

<sup>8</sup> A partir deste ponto usaremos sempre a sigla TENSP quando nos referirmos à Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

<sup>9</sup> A escrita do nome desta entidade varia de acordo com o autor. No site da Fundação Espírita Nossa Senhora da Piedade ela está escrita desta forma “Malet”, entretanto em outra entrevista de Zélio para a revista Gira de Umbanda, por exemplo, ele está escrito como Malé. A fim de padronizar a escrita do presente trabalho, seguiremos com a forma apresentada pela Fundação.

Figura 2 - Reunião com os Presidentes das tendas adjacentes a TESNP



Fonte: Fotografias, [s.d.]

Em 1946, a tenda matriz passou a ser comandada pelas filhas de Zélio, que teriam sido incumbidas de continuar os ensinamentos deixados e propagar a história da religião. O ritual estruturado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas e ali realizado, é considerada por muitos a linha “original” das Umbandas, e historicamente recebeu alguns nomes, como Umbanda de Linha Branca e Demanda, e, atualmente, Umbanda Branca ou Umbanda Pura.

Figura 3 - Primeira sede da TENSPP, local atualmente demolido



Fonte: Fotografias, [s.d.]

### 1.1 MITO CRIADOR, SOCIEDADE E MÍDIA

Eliade (1972) define que “o mito conta uma história sagrada”, uma narrativa na qual, “graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir”. Para o autor, uma história só passa a ser considerada mito quando se perpetua, passando a ser reproduzida por gerações de forma sacra. Essa estrutura de consolidação permeia os mais diversos mitos, e sobre isso o autor disserta:

[...] o mito é considerado uma história sagrada e, por tanto, uma “história verdadeira”, porque sempre se refere a *realidades*. O mito cosmogônico é “verdadeiro” porque a existência do mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente “verdadeiro” porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante (Eliade, 1972, p.9).

Essa estrutura mitológica reverbera também dentro da narrativa aqui apresentada, que cada vez é mais difundida entre os adeptos das Umbandas, pois a existência da Umbanda Branca automaticamente a comprova. Entretanto, as documentações e as informações que fundamentam este mito não são precisas e, em muitos momentos, são incoerentes. Giumbelli (2002) argumenta que a narrativa de criação é uma construção tardia, na qual ao se observar as produções acadêmicas, jornalísticas e as reverberações midiáticas dentro do universo umbandista, a figura de Zélio, como presença ativa na história das Umbandas, remete a um período divergente do contado, sendo posterior à década de 1960.

Seu reconhecimento como uma figura seminal da constituição da umbanda encerra uma dupla ironia: a maioria das referências é contemporânea ou posterior à morte de Zélio, que ocorreu em 1975, aos 84 anos de idade; e aponta para um interesse pela “fundação” e pela “origem” de “uma religião” exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável (Giumbelli, 2022, p.189).

De fato, em pesquisas aos jornais do período, a afirmação de Giumbelli reverbera e é evidenciada, não sendo encontrada, dentro do período de produção desta monografia, nenhuma citação a Zélio, à Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade ou ao Caboclo da Sete Encruzilhadas por meio de Zélio, como fundadores, em nenhum artigo ou manchete, antes de 1958, nos jornais aqui estudados, que são o *Correio da Manhã*, *A Noite*, *Diário de Notícias*, *Diário Carioca* e *O Semanário*. Na realidade, o que podemos constatar nessas fontes são diversas divergências com o que é narrado no mito de anunciação, permitindo questionar a narrativa contada.

Na edição n. 14319 do jornal *Correio da Manhã* em 1941, por exemplo, encontramos uma manchete denominada “I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda”, referenciando um marco dentro da história das Umbandas, o qual nos aprofundaremos mais à frente. Nele, o autor levanta alguns pontos sobre os quais o tal Congresso deverá estudar, debater e aprovar, sendo um deles a “investigação histórica em torno das práticas espíritas da Umbanda através da antiga civilização, da idade média até os nossos dias, de modo a demonstrar à evidência a sua profunda raiz histórica” (I Congresso [...], 1941, p.3).

A busca por legitimidade, revelada pela necessidade de demonstrar a presença das Umbandas através do tempo, resgatando suas “raízes históricas” longínquas, evidencia que, no

período, havia uma urgência na consolidação da religiosidade como genuína, uma procura por tornar-se incontestável por meio de sua perpetuação no tempo. Muito dessa premência se deve à perseguição contra práticas de magia e curandeirismo que recaiam sob as religiosidades de incorporação e cura, após a decretação do Código Penal republicano. Desde a Colônia, o Brasil dispõe de alguns mecanismos penais que regulam as acusações civis de bruxos e feiticeiros; entretanto, neste período, a prática não era reprimida, apenas controlada. Foi apenas na República, com o decreto de 11 de outubro de 1890, que o Estado regulamentou o combate aos feiticeiros no próprio Código Penal, introduzindo três artigos referentes ao combate à prática ilegal da medicina, à prática de magia e à proibição do curandeirismo. Nele, o Estado se encarregou do combate e da regulação contra feiticeiros, criando juízos especiais que se responsabilizaram por esses casos (Maggie, 1992, p.23-24).

Com isso, temos uma crescente nos números de acusações e inquéritos policiais contra a feitiçaria entre 1890 e 1985, bem como processos contra casas de Umbanda, apreensões de artifícios religiosos, denúncias de curandeiros, entre muitos outros. Até o ano de 1940, por exemplo, observamos uma intensificação alarmante no número de prisões e na abertura de processos contra casas de santo, dirigentes e praticantes.

O Estado, no Brasil, se imiscuiu nos assuntos da magia porque era preciso conhecer, disciplinar e socializar essas práticas tidas como de negros e pobres, mas que todos conheciam na alucinação da dor ou na ambição. Magia e poder se entrelaçaram e magistrados, fiéis e acusados são tocados pelo mesmo sistema de crenças (Maggie, 1992, p.29).

A preocupação do Estado com as instituições que regulam as acusações de feitiçaria é evidenciada no relatório de 1927 do chefe de polícia Civil, que diz:

[...] Cultos misteriosos de origem oriental, remanescentes dos credos esotéricos procedentes das tribos africanas, como a macumba e o candomblé, deturpados pela ignorância e pela venalidade campeavam sem maiores precauções no Distrito Federal, à sombra da nossa indiferença na aplicação de claros dispositivos penais. [...] A distinção entre os adeptos respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do falso espiritismo, cartomancia e demais formas de abuso e mercância, na falta de uma lei que a especifique, é feita, presentemente, pelas autoridades judiciárias e policiais, visto como é imperativo esse discernimento do que é lícito e do que é proibido (Maggie, 1992, p.44-45).

A procura por legitimidade e por consolidar-se através de sua história ressoa o medo que se tinha de tais perseguições e evidencia buscas por alternativas. Entretanto, tal reportagem se torna ainda mais interessante quando a localizamos dentro do tempo histórico de sua divulgação e o associamos ao mito de criação. Sob esse ponto de vista, vemos que, na data da reportagem, já haviam se passado cerca de 33 anos desde a primeira aparição do Caboclo das Sete Encruzilhadas, bem como 23 anos da suposta germinação das tendas por ele criadas. O

fato de sua presença ser desconhecida ou ignorada é curioso, visto que o rito teria sido supostamente criado, fundamentado e nomeado por ele. Pode-se inferir, por esse fato, que todos que se dizem ser parte do culto já saberiam de sua origem e a narrativa já deveria reverberar pela mídia e pelos praticantes. A noção de que um jornalista interessado na legitimação das Umbandas em 1941 não sabia ou não creditava à criação do ritual à Zélio é, portanto, um tanto inusitada.

Em outra manchete, agora no *Diário Carioca*, edição n. 4061, também em 1941, Batista de Oliveira levanta que:

[...] esse congresso em projeto, é oportuno e necessário mesmo, como uma tentativa, para se dar a essas práticas dos chamados *espíritos de terreiro*, além de um sentido, uma forma que os unifique e harmonize, com um princípio qualquer que lhes seja oferecido como doutrina. O caos atual é que não deve nem pode mesmo subsistir (Oliveira, 1941, p.8)

Novamente, em referência ao 1º Congresso de Umbanda, Oliveira ilustra o crescente anseio de parte da comunidade umbandista por uma unificação de práticas, doutrinas e rituais. Na reportagem, o jornalista disserta sobre as diversas linhas presentes nas Umbandas, ressaltando suas pluralidades e diferenças, e pontuando sobre a denominação atribuída a seus praticantes, que eram referidos à época como “espíritos de terreiro” de forma pejorativa, assim como a necessidade destes de se afastarem do “baixo Espiritismo”<sup>10</sup>.

Na reportagem, é evidente como, dentro contexto social do período, observam-se as hierarquias ideologias que acometiam as práticas espíritas, a depender de suas crenças e rituais. Maggie (1992, p.221) define estas como um “o princípio hierarquizador referido ao baixo e alto Espiritismo”, que constrói barreiras e distingue os grupos da sociedade, sendo usada na estratificação social da sociedade brasileira. Nessa perspectiva, o incômodo do jornalista se dá pela forma como a pluralidade de ritos e crenças, presentes nas Umbandas do período, abre margem para associação do culto com aquelas malvistas pela população e pelo Estado. Ele reverbera a mentalidade de muitos, que buscavam ao máximo afastar o espaço físico da religião de ser lido como uma representação de um local de proveniência negra, cujas práticas, no período em questão, eram entendidas como feitiçaria e, conseqüentemente, tornadas ilegais.

<sup>10</sup> Maggie (1992, p. 221) define que a classificação de “baixo Espiritismo” ou macumbeiro deslegitima o ritual dentro do campo religioso e dentro da estratificação social, por ser sinônima de feiteiro, enquanto a de “alto Espiritismo” enobrece e eleva a categoria de religioso, escapando de acusações. Ademais, a autora pontua que os líderes religiosos Umbandistas costumemente queriam “se distinguir dos baixos espíritas, dos macumbeiros e reconstruíram, na luta pela legitimação, os critérios hierarquizadores do campo”.

O movimento de distanciar-se de práticas como o Omoloko, as Casas de dar Fortuna<sup>11</sup>, a Macumba e a Quimbanda, e aproximar-se da concepção do Espiritismo Kardecista, parece se tornar um dos principais objetivos a serem incentivados dentro do 1º Congresso de Umbanda. A ideia de um Espiritismo científico, puro e caridoso, impulsiona os adeptos das “práticas de caboclos” a lutar pela unificação de sua doutrina, visando cessar as diversas interpretações que se tinham sobre o ritual.

Tal movimento se choca com a visão de Azevedo (2006) sobre a funcionalidade e intenção de um espaço religioso, como o que ali se tinha. Para o autor, essas comunidades tinham como objetivo transmitir valores, tradições e costumes das populações negras que foram trazidas ao Brasil, sendo um local de relação emocional e perpetuação histórica. Quando olhadas por esse ponto de vista, vemos as Umbandas como rituais de multiplicidade étnica e cultural, nascidos de forma orgânica, onde o “caos” citado por Oliveira faz sentido. Contudo, as mudanças penais e a busca por legitimidade trouxeram ao movimento umbandista uma incessante busca por proteção social, que culminou na tendência de se afastar desses costumes e se padronizar.

Olhando novamente para o mito de criação, é interessante observar que, nesta reportagem, o jornalista pontua a necessidade de se construir uma doutrina e não de dissipar uma já consolidada, refletindo um não reconhecimento daquela supostamente propagada por Zélio. Para além, mesmo apesar do incômodo com a classificação “terreiro”, o nome “tenda” não era comumente utilizado ao se falar de espaços de casas de Umbandas, como era propagado pela TESNP e suas adjacentes, evidenciando pouca ou nenhuma influência de sua ritualística e nomenclatura no início da década de 40.

Olhando um pouco mais à frente, agora em 1950, no jornal *A Noite*, edição n. 13468, temos a manchete “São Jorge e as Diversas Seitas”, onde o jornalista A.P.L. disserta acerca do sincretismo religioso e sobre as diferenças entre Umbanda e Quimbanda, “magia branca” e “magia negra”. Ele apresenta as Umbandas como uma ritualística que trabalha contra a Quimbanda, tendo uma concepção sobre seus santos semelhante à católica, bem como uma forte presença cabocla.

A prática espírita de Umbanda, assim como sua antagonista - a quimbanda, tem lugar à noite e inicia-se com a evocação dos orixás por meio de cânticos chamados “pontos” [...] Esses cânticos, uma espécie de hinos (músicas, às vezes muito bonitas mas nem sempre com a respectiva letra em bom português, sendo, não raro, em idioma de africanos e comumente misturadas de dialetos africanos e mau português), são

---

<sup>11</sup> Denominação dada a estabelecimentos ou terreiros que, dentro da tradição das religiões afro-diaspóricas, eram associadas à prática de rituais destinados a trazer prosperidade material e sorte, encontradas, principalmente, durante o Brasil Oitocentista.



acompanhados pelo ensurdecedor sabumbar de três grandes tambores conhecidos por “atabaques” (A.P.L., 1950, p.9)

Observando as escolhas de palavras do jornalista, vemos que ele coloca as Umbandas como uma prática, e não uma religião, refletindo a não padronização de sua ritualística e doutrina de forma institucionalizada. Vemos ainda uma menção à evocação de Orixás, que são aclamados e festejados por meio de cânticos e atabaques, os quais nem sempre são realizados em língua portuguesa, fato que, por si só já demonstra uma forte influência africana. Este é um ponto de suma importância ao pensarmos na ritualística, pois há uma grande diferença entre o documentado nesta fonte com o que era propagado por Zélio dentro do ritual de Umbanda Branca, onde a presença de atabaques e palmas eram proibidas, por exemplo.

A música, em diversos contextos religiosos afro-diaspóricos, é considerada protagonista. Dentro do Candomblé Nagô/Ketu, por exemplo, as cantigas são proferidas em iorubá, respondendo musicalmente a uma coreografia dançada pelo Orixá ali incorporado. Nas mais diversas religiões de incorporação, a musicalidade está diretamente ligada à expressão do Orixá ou entidade ali presente, funcionando como uma mediadora entre a divindade cultuada e o praticante, além de ser uma forma de festejar a presença destes em terra (Dupret, 2012, p.5).

O Rum, Rumpi e Lé, sacralizados nos candomblés, e outros instrumentos de percussão utilizados nestas manifestações são símbolos da musicalidade africana, que tem na síncope a sua característica principal. [...] a musicalidade no cotidiano da comunidade religiosa, bem como em seus ritos e seus instrumentos são portadores de axé, conduzem através de suas batidas os orixás ao mundo dos humanos (Dupret, 2012, p.6).

Para além:

No continente africano e em muitas partes da África diaspóricas, a dança acompanhada pela música representa a arte suprema, a arte por excelência. Isto ocorre porque a dança é concebida como uma forma de instrução sinestésica, sendo o principal meio para a codificação da percepção do nosso mundo interior e exterior, nosso mundo transcendente, nossa história espiritual; a memória em sua complexidade histórica (Irobi, 2012, p. 276 apud Pinheiro, 2017, p.2).

A reportagem de A.P.L evidencia a existência de Umbandas onde a ritualísticas eram semelhantes às essas, com forte influência africana e com a presença de uma musicalidade muito semelhante à vista nas Macumbas e Candomblés. Essas Umbandas carregam histórias e evidenciam práticas que eram realizadas anteriores há 1908 e que continuam, ou passam, a carregar o nome “Umbanda”, mesmo após a suposta anunciação e institucionalização. A existência dessas abrem margem para questionamentos sobre a influência africana dentro da

origem, uma questão que já era debatida por personalidades como Tata Tancredo<sup>12</sup> e que ganhou notoriedade ao longo do tempo.

De volta ao *Diário Carioca*, em 1952, edição n. 7370, observamos a manchete “Será eleito pela primeira vez o papa da religião de umbanda”, onde se divulga sobre um encontro dos presidentes de tendas espíritas que estariam propensos a promover um movimento nacional, a fim de “unificar todas elas sob uma só direção” (Será [...], 1952, p.12). Já na edição n. 7376, é apresentado um contraponto a esta ação na manchete “Nada de papas e cardeais na religião de umbanda”, onde outros sacerdotes se opõe a tal unificação, alegando que a “Umbanda [...] é o culto mais doce, mais humilde e puro da face da terra. Não devemos, pois adulterá-lo com ideias assimiladas de outros cultos”. Para além, nesta temos a citação de Carlos Azevedo<sup>13</sup> como um grande mestre, com o qual “a religião sempre poderá contar, mesmo sem dar a ela um Vaticano”, e que as Umbandas devem ser regulamentadas pelo “guia espiritual” de cada casa (Nada [...], 1952, p.12).

A ideia de um “líder do movimento”, uma personalidade que representasse a unificação e a padronização das doutrinas e que fosse responsável por controlar os ritos de Umbandas, é algo muito semelhante ao que vemos após a década de 60 com a disseminação do mito de criação. Entretanto, essas manchetes de 1952 são curiosas por evidenciar o não consenso entre os umbandistas sobre o tema, bem como por não trazerem em nenhum momento, uma citação a Zélio, que novamente passa despercebido dentro dos debates nos movimentos. Tendo em vista a história consolidada, fontes como essas, fazem com que ele perca seu sentido. Se o culto foi criado e propagado diretamente pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, por que temos a presença de ritos tão diferentes? Por que há dúvidas sobre o representante que unifica o culto? E, principalmente, por que não se fala de Zélio como fundador e líder?

Giumbelli afirma que Arthur Ramos (1940) foi o primeiro estudioso a mencionar o termo “Umbanda” em um trabalho acadêmico, no ano de 1934. Nele, o autor trata dos povos bantos e suas buscas por sobrevivência no Brasil, sendo associados à Macumba, a qual o autor descreve em suas observações dentro de um terreiro de Honorato, em Niterói. Dentro de seus escritos, a Umbanda é relatada como algo inconclusivo, visto que o termo a era interpretado de diferentes formas: para uns, como uma “linha” da Macumba; para outros, uma “nação” independente, podendo ser também lida como um espírito dessa “nação”. Em suma, o estudo

---

<sup>12</sup> Tata Tancredo foi um importante líder e figura de destaque dentro da história das religiões de incorporação, principalmente as Umbandas, no Brasil, sendo conhecido por sua atuação na preservação e promoção das tradições afro-brasileiras.

<sup>13</sup> Carlos Azevedo foi um simpatizante da religiosidade, conhecido por defender fortemente dentro do interior do estado do Rio de Janeiro, principalmente com as práticas policiais agressivas.

pontua que as Umbandas seriam incapazes de ter autonomia dentro da Macumba, por serem atravessadas por diversas origens e diferentes rituais, sincretismos e doutrinas. Giumbelli coloca que, assim como nas manchetes apresentadas acima, não há nenhuma menção a Zélio ou à TENSP como fundadores nos escritos de Ramos.

Para além, mesmo após a propagação do mito de anunciação ao final da década de 60 e da tentativa de definição das Umbandas como Umbanda Branca, não cessam as referências ao termo sendo utilizado como um referencial para uma série de ritos, bem como um termo guarda-chuva para todas as religiões de incorporação. Na edição n.23539 do jornal *Correio da Manhã*, por exemplo, lançada em 1970, é possível observar um artigo dentro do periódico *Gira de Umbanda*<sup>14</sup> onde o termo Umbanda é utilizado para se referir ao Omoloko (Nunes Filho, 1970, p.5)

As fontes apresentadas evidenciam uma narrativa apta a ser disputada, bem como a forte influência de um contexto social conturbado. Entretanto, no meio dos defensores no mito de criação, surge outra narrativa de forma constante, revogada como a primeira fonte de Umbanda e que, em tese, confirma a narrativa defendida. Publicados antes da obra de Arthur Ramos (1934) e já mencionando o termo Umbanda, os escritos de Leal de Souza (2022) se tornam fundamentais na busca por melhor compreensão das diversas nuances e perspectivas desta conjuntura.

### 1.1.1 Leal de Souza e sua influência

Antônio Eliezer Leal de Souza nasceu em 1880, em Santana do Livramento, no Rio Grande do Sul. Popularmente conhecido como Leal de Souza, se interessou e trilhou um caminho junto ao mundo jornalístico desde sua adolescência, consagrando-se como um grande repórter de *A Tribuna* e redator-secretário do *A Noite* e do *Diário de Notícias* no Rio de Janeiro, ainda jovem. Seu primeiro livro sobre a Umbanda, *No Mundo dos Espíritos* (1925), é o resultado de suas publicações na coluna do jornal *A noite*, de mesmo nome, bem como, seu segundo livro, *Espiritismo, magia e as Sete Linhas de Umbanda* (1932), é o resultado de suas publicações no *Diário de Notícias*.

Leal se popularizou por sua curiosidade acerca dos acontecimentos sociais e religiosos que eclodiram no início da república. Com a efervescência do Espiritismo no Rio de Janeiro, o

---

<sup>14</sup> O periódico *Gira de Umbanda* nasceu dentro do jornal *Correio da Manhã* e nele permaneceu até o ano de 1970 escrito por Átila Nunes Filho. Em 1972 temos o lançamento da Revista *Gira de Umbanda*, produzida e editada pelo mesmo autor e já referenciada em sua primeira edição nesta monografia.

autor foi incitado a compreender e relatar os fenômenos que ali ocorriam, iniciando suas escritas no Espiritismo kardecista. Não se sabe ao certo quando este passou a se interessar pelas Umbandas, dado o esforço do kardecismo em se desvincular de toda conotação que poderia associá-lo ao “baixo Espiritismo”, mas sua aproximação com os terreiros o coloca em um caminho que logo o consagra como o primeiro autor de Umbanda<sup>15</sup> (Rodrigues, 2019, p.46). Sua ligação com a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e sua crença em Zélio e na Umbanda de Linha Branca e Demanda, como extensamente a denominava, o torna um autor muito interessante a ser analisado dentro do contexto da presente pesquisa. Por isso, nesta monografia, focamos na análise de seus escritos para o jornal *Diário de Notícias*, a fim de compreender como o consagrado jornalista e propagador dos ideais da Linha Branca observava e relatava os acontecimentos do período.

A trajetória de Leal de Souza no *Diário de Notícias* se iniciou no dia 10 de novembro de 1932, na edição n. 870 do periódico. A redação do jornal lançou uma nota que delineava os objetivos editoriais e descrevia o autor como “um espírito tão sereno”, ressaltando que, embora tivesse atuado como redator-chefe do *A Noite*, nunca havia se utilizado de seu cargo para “propagar sua doutrina e sempre apoiou com entusiasmo as iniciativas católicas” (Souza, 2022, p.16). É relevante mencionar que Souza era um adepto fervoroso da Linha Branca de Umbanda, tendo assumido a presidência de umas das tendas criadas por Zélio, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, durante o momento de expansão da doutrina. Além disso, na referida manchete, a redação expressava sua intenção de informar a população sobre o Espiritismo e suas nuances internas, ao mesmo tempo em que manifestava a esperança de que “as autoridades incumbidas da fiscalização do Espiritismo e muitas vezes desemparelhadas de recursos para diferenciar o joio do trigo, e o povo, sempre ávido de sensações e conhecimentos, compreendam, em sua revelação, os intuitos do *Diário de Notícias*” (Souza, 2022, p.16-17).

Posto isso, no dia 12 de novembro do mesmo ano, Souza iniciou efetivamente suas contribuições ao jornal com uma explicação simplificada sobre o Espiritismo. Ele o caracteriza como um consolidador da religião e não um “agente de destruição”, procurando apresentar “novas e mais positivas demonstrações da imortalidade da alma e da existência de Deus” (Souza, 2022, p.19). E continua:

---

<sup>15</sup>Embora não se possa afirmar com certeza que Leal tenha sido o primeiro autor umbandista, tal discurso é frequente dentro das literaturas religiosas em obras de Diamantino Fernandes, Rubens Saraceni, W.W. da Matta e Silva, entre outros. Dentro do mesmo período, no decorrer desta pesquisa, encontramos as publicações do jornalista José Rodrigues Lopes de Barros, sob pseudônimo “Aprendiz”, para o *Diário Carioca*, que passa a escrever o periódico *No Mundo Espírita*, relatando casos semelhantes e aprofundando em questões também pertinentes ao período, as quais não foi possível aqui se aprofundar.

[...] é claro que não venho provocar polêmicas, e seria desconhecer os intuitos do Diário de Notícias aventurar-me à propaganda agressiva dos meus princípios. Pretendo, nestes artigos, esclarecer, quanto o permitam meus conhecimentos, práticas amplamente celebradas nesta capital, estabelecendo diferenciações, para orientação popular, e mostrando a importância de coisas que, parecendo burlescas, são, com frequência, sérias e até graves. (Souza, 2022, p.20)

Ambas as reportagens citadas nos permitem analisar o contexto social e a percepção geral sobre o tema na época. Tanto a redação do jornal quanto Souza expressam uma preocupação constante com conflitos, adotando uma postura cautelosa, como se estivessem “pisando em ovos”. Isso é evidenciado quando o autor discute o Espiritismo como um “consolidador da religião”, a qual podemos aqui subentender como Católica, dado o contexto do segundo artigo e o apoio de Leal mencionado pela redação às iniciativas da Igreja. É notório, nestas e nas demais publicações que as seguem, que a Umbanda de Linha Branca é vista como uma parte chave do Espiritismo, decodificado por Kardec, atuando como uma vertente que o fortalece e não como um concorrente. Temos outro exemplo na edição n. 880, onde a Umbanda é descrita como “um delegado judiciário” do Espiritismo, que seria o “mestre”, uma linha onde pode utilizar “de seu livre-arbítrio para impedir a prática do mal” (Souza, 2022, p.57), sempre em sincronia com visões católicas da moralidade.

Souza foca suas primeiras publicações em dissertar sobre o Espiritismo, seus perigos e características, como um “teste de águas”, buscando sentir a reação do público ao tema. É apenas na edição n. 873 que o autor cita pela primeira vez o Espiritismo de Linha e as Umbandas, especificamente, novamente colocando-as como subdivisões do Espiritismo. Nela, é pontuada a influência do Kardecismo na sociedade, seu grande número de adeptos e sua “altiva nobreza intelectual”, e reforça-se a importância de centros que nascem a margem dele, atuando como espaços de transição “que servem para facilitar aos egressos de outras religiões a passagem para o Espiritismo”. Nestes, encontramos o Espiritismo de Linha, o qual o autor revela possuir pelo menos 99 subdivisões, sendo uma delas a Linha Branca de Umbanda, que agiria como defesa dos excessos praticados pelas “linhas de cor oposta”, mencionando como exemplo, a macumba “com seus trabalhos compassados ao ritmo de batuques, tambores e rústicos instrumentos africanos”, onde se realizavam “feitiçaria, com suas variantes, inclusive magia negra” (Souza, 2022, p.27-28).

Os termos “magia negra” e “feitiçaria”, bem como a associação de conotações negativas a tais práticas e a incessante busca de afastamento por parte da Umbanda Branca, evidenciadas na fonte acima, estão intimamente ligadas às ações policiais do período, embasadas pela alteração no código civil de 1890, já citada. Maggie (1992) destaca em sua pesquisa essa disputa de narrativa popular na qual, após mudanças, a leitura sobre a

manifestação de espíritos se transforma dentro do contexto carioca. Os processos que analisa enfatizam a importância da denúncia às autoridades, sendo que estas não estavam ligadas diretamente à crença, mas sim a pessoas específicas que estariam praticando tais rituais. Para além, a autora pontua que:

A leitura dos processos mostra que o perito faz a distinção entre magia benéfica e maléfica, charlatanismo e a religião verdadeira: classifica os objetos como sendo dos feiticeiros, dos falsos médiuns ou dos curandeiros e distingue os rituais de magia negra dos rituais de invocação de espíritos, propriamente religiosos (Maggie, 1992, p.35).<sup>16</sup>

Os escritos de Leal evidenciam este movimento e crença social em diversos momentos. Na edição n. 881, por exemplo, Souza relata que o falso Espiritismo “tem duas faces: a deturpação da doutrina e o fingimento sistemático de manifestação de espíritos”, atuando como exploradores daqueles que ali se consultam e vivendo “entre duas ameaças, a da Terra e a do espaço; a da polícia que os encarcera, e a do espírito, que lhes quebra a vontade, escravizando-os” (Souza, 2022, p.61-62). Já na edição n. 900, o jornalista elucida os leitores sobre sua própria prisão, quando o próprio foi detido em consequência a uma denúncia:

Realmente, a polícia esteve na Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, de que sou presidente. Em virtude de uma denúncia malévola, a autoridade foi à nossa tenda e ali chegando, depois de realizada a sessão, prendeu e conduziu à delegacia do segundo distrito policial as treze pessoas que lá encontrou (Souza, 2022, p.138).

Nesta reportagem, o jornalista faz esclarecimentos sobre a roupagem branca utilizada pelos médiuns e consulentes, a utilização de objetos como punhais, fumo e vinho, e a presença de imagens em sua tenda. Apesar de ele próprio ter sido submetido às práticas repressivas, observa-se, nesta e em outras reportagens, uma defesa das ações policiais nos espaços utilizados por religiosidades como essa. Na fonte acima citada, Leal apresenta uma defesa das ações de policiais nestes espaços, colocando-os como “mantenedores da justiça e da cultura”, agentes encarregados de manter a moral do Espiritismo. Esta posição evidencia uma intenção de se afastar ainda mais dos perseguidos da época, dando credibilidade às apreensões feitas a fim de se inocentar sem gerar maiores conflitos, e encarregando as casas de Linha Branca de impedir a confusão das autoridades:

[...] a polícia com frequência, sitia e fecha centros espíritas ou aqueles como tais se apresentam e prende os seus componentes. Quando um centro, como tantas vezes tem acontecido, é da Linha Branca, o seu guia considera: “A autoridade cometeu uma injustiça, sem a intenção de cometê-la. O seu desejo era de cumprir o dever, defendendo a sociedade. Confundiu nossa linha com a outra, tratando-nos como

<sup>16</sup> Os processos e acusações aqui citadas são de suma importância para compreender a história de forma mais completa e analisá-la dentro de uma perspectiva ampla. Entretanto, a presente pesquisa irá se ater às fontes de jornais devido ao tempo hábil de sua produção, podendo se aprofundar nas acusações a posteriori.

malfeitores sociais. Devemos procurar esclarecer os poderes públicos para evitar confusões semelhantes (Souza, 2022, p.84).

Dando continuidade a este movimento, na edição n. 922, já em 1933, Leal faz uma defesa ainda mais ávida das ações policiais, em uma reportagem intitulada “A repressão policial”. Nela, o jornalista faz a seguinte comparação:

Se um grupo de padres afirmasse, mesmo sem designar os templos profanados, que em algumas igrejas as cerimônias do culto eram deturpadas para fazerem mal a qualquer pessoa, o dever da autoridade responsável pela ordem e segurança sociais seria estabelecer em todas as paróquias uma rede vigilante de defesa, fiscalizando-as todas, por não saber em qual delas era acometido o malefício, mas certa de que em uma outra o praticavam (Souza, 2022, p.223).

E, após desenvolver sua defesa, conclui que, reprimindo a exploração praticada contra consulentes, a polícia reduziria significativamente os malfeitores do Espiritismo e incentivaria a ação fiscal contra os mesmos (Souza, 2022, p.225).

Sua visão acerca do “baixo Espiritismo” aparece em algumas edições e, em sua maioria, sua posição permanece sendo a de condenação e afastamento, com exceção apenas, talvez, na edição n. 884, na qual o jornalista dedica uma coluna inteira a escrever especificamente sobre a Macumba. Nesta reportagem, podemos observar certa admiração pelas práticas ali realizadas, reconhecendo a importância dos tambores, que deixam de representar “um acessório de barulho inútil, pois exercem positiva influência nos trabalhos, acelerando, com suas vibrações, os lances fluídicos”. É reforçada a ascendência africana no culto e pontuado que os “trabalhos que, segundo os objetivos, participam da magia, ora impressionam pela singularidade, ora assustam pela violência, ora surpreendem pela beleza”, sendo um contraponto interessante nos relatos apenas negativos que apresentara anteriormente e posteriormente, bem como uma importante demonstração de sua crença nos conceitos defendidos pelo Espiritismo científico (Souza, 2022, p.73-74).

Apesar de seus louros, Leal era um homem de seu tempo e não estava alheio a ideias preconceituosas, na concepção atual, que permeiam o período. Assim como outros, a fim de credibilizar a presença de negros e indígenas nas tendas da Linha Branca de Umbanda, Souza defendia que essa “roupagem” do espírito servia apenas para explorar as afinidades com as populações presentes na região com o que era ali praticado. Sobre isso, o autor disserta:

[...] Por isso, o Espiritismo de Linha se reveste, nos diversos países, de aspectos e características regionais.

Nas falanges da Linha Branca de Umbanda e Demanda, já se identificaram índios de quase todas as tribos brasileiras, sendo que numerosos destes foram europeus em encarnações anteriores; pretos da África e da Bahia, portugueses, espanhóis [...]

(Souza, 2022, p. 83)

Curiosamente, esta visão é reverberada no próprio mito de anunciação, onde Zélio relata que o Caboclo das Sete Encruzilhadas debateu com um médium da Federação Espírita de Niterói sobre o fato de ser, na realidade, um padre Jesuíta e ser questionado por este sobre o porquê de se denominar indígena, mesmo sendo branco (Filho, 1972 apud Cumino, 2015, p.125).

Ademais, é notório em suas publicações algumas outras questões sociais extremamente pertinentes para o período, como a inclusão da disciplina de Ensino Religioso nas escolas públicas, por exemplo, que foi defendida à Federação Espírita Brasileira pelo Dr. Canuto de Abreu, e a questão social do Espiritismo. Seus escritos contemplam uma gama de conteúdos ampla e pertinente, mas, para a presente pesquisa, é essencial destacar o fato de que Leal de Souza, apesar de adepto e crente da Umbanda de Linha Branca, em seu livro considerado o primeiro sobre Umbanda, não menciona em momento algum que Zélio de Moraes tenha sido o precursor desta. Na contramão da afirmação consolidada posteriormente, Souza afirma existir, assim como as fontes anteriores, diversas doutrinas e ritos que cumprem a mesma missão em diversos centros espíritas, os quais já presenciou, e afirma que a que mais conhece é a fundada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, mas não a coloca como primária nem superior.

Os centros espíritas estão separados por pequenas divergências, realmente insignificantes, por serem todas atinentes a métodos práticos, sem lesão de princípios fundamentais, mantendo-se a unidade da doutrina asseguradas, segundo o ensino de Santo Agostinho e Allan Kardec, pela máxima “amar a Deus e praticar o bem” (Souza, 2022, p.274).

Seus escritos são de suma importância, por trazerem luz ao contexto social vivenciado no período e permitirem aferir diversas observações, como a necessidade de proteção contra as repressões, os caminhos disponíveis para consolidar a religiosidade e a intensa relação das doutrinas da Umbanda Branca com o kardecismo.

### **1.1.2 Zélio e o Kardecismo**

A história do kardecismo no Brasil se inicia dentro do contexto histórico-cultural do país no século XIX. Trazido da França, o Espiritismo kardecista passou a ser divulgado a partir da década de 1860, nos eixos do Rio e Salvador. Devido ao fato de seus precursores no Brasil serem pessoas de prestígio social, a doutrina nasceu em território brasileiro com grande influência em grupos da Corte, mas não tardou a se espalhar pela sociedade urbana, principalmente após 1873, quando houve a mudança de Luís Olímpio, um de seus grandes



escritores, para o Rio, impulsionando a cidade a torna-se o centro do Espiritismo no Brasil (Terra, 2011, p.70).

A proliferação das ideias e a expansão do kardecismo provocaram discussões internas nos grupos espíritas e o surgimento de correntes com divergência de pensamentos. A criação da Federação Espírita Brasileira (FEB), em 1884, com sede no Rio de Janeiro, evitou o desmembramento do movimento e a formação de facções. Damazio (1994) chega a citar a FEB como resultado da conscientização dos espíritas quanto à preservação doutrinária e uma forma de defesa contra os ataques da Igreja Católica (Terra, 2011, p.72)

A prática codificada por Allan Kardec, pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail, que já gozava de legitimidade na Europa, ganha prestígio e força em território brasileiro. Amorin (1989, p.80) descreve o kardecismo como a “demonstração da sobrevivência da alma ou da comunicação entre os vivos e os mortos, em qualquer parte, dentro ou fora da seara espírita”. Em um país com uma predisposição cultural para aceitar a ideia de uma comunicação terrena com espíritos, devido a seu legado com as tradições indígenas, africanas e até mesmo do catolicismo popular<sup>17</sup>, o Espiritismo kardecista, após investir em um intenso trabalho de propaganda, consolida-se dentro do território brasileiro (Barros, 2022, p.11).

A história das Umbandas margeia as do Espiritismo Kardecista e passa a interagir dentro do imaginário popular, se entrelaçando em um tronco comum. Uma das primeiras ligações, se olharmos dentro de uma perspectiva cronológica, se dá logo no momento da anunciação, quando Zélio é levado à Federação Espírita de Niterói. Voltando à entrevista de Nunes Filho para a revista *Gira de Umbanda*, constata-se uma fala de Zélio, onde ele diz: “meus pais eram católicos, mas, diante dessa cura inexplicável, resolveram levar-me à Federação Espírita de Niterói, cujo presidente era o Sr. José de Souza” (Nunes Filho, 1972 apud Cumino, 2015, p.124). O suposto presidente é também citado na página oficial do site da TENSP, onde relata-se que, no dia, “os espíritos dos negros escravizados e indígenas nos médiuns presentes” eram “convidados a se retirar pelo dirigente José de Souza” (A Primeira [...], s.d.).

Entretanto, Linares (2011, p.67), levanta a questão de que a Federação Espírita de Niterói, atualmente chamada de Instituto Espírita Bezerra de Menezes e ainda localizada no mesmo local, nunca foi presidida por José de Souza, tendo como presidente dentro do biênio 1907-1909, o Sr. Eugênio Olímpio, uma figura cujo sobrenome apresenta consonância com o

<sup>17</sup> No estado de Santa Catarina, temos mais um exemplo do catolicismo popular e sua influência na população local, seus costumes e crenças, personificada na figura de João Maria. Dentro da Guerra Sertaneja do Contestado, o monge João Maria navegou por entre o estado disseminando suas crenças e saberes, criando redutor de posseiros que concentravam imigrantes que aderiram à luta sertaneja. Dentro deste exemplo dentro do estado, a luta e a fé se inseriram na vida de seus devotos em diversos aspectos materiais, sociais e simbologias, em uma simbiose que evidencia a predisposição social e cultural no Brasil para práticas de um catolicismo popular (Costa, 2013, p. 5 apud Fraga, 2017, p.150).

precursor do kardecismo no Rio de Janeiro, Luís Olímpio. Ademais, no site oficial do Instituto, vemos que, em sua história, nunca foi denominado Federação Espírita de Niterói, sendo na realidade, no período, Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro (FEERJ) (Histórico, [s.d.]).

Vemos outras ligações nos escritos de Leal de Souza, como apresentados anteriormente, onde, comumente, as Umbandas eram colocadas como um braço do Espiritismo, fazendo parte deste termo guarda-chuva e muitas vezes afirmando que a Linha Branca de Umbanda e Demanda, especificamente, se “enquadra perfeitamente na doutrina de Allan Kardec, e, nos livros do grande codificador, nada se encontra suscetível de condená-la” (Souza, 2022, p.169). Em outro momento, na edição n. 908 do *Diário Carioca*, Souza defende que, dentro das premissas e doutrinas pontuadas por Kardec em seus escritos no *Livro dos Espíritos*, o ritual e as crenças da Umbanda Branca se encaixam e consagram o mesmo ideal.

Ora, esses espíritos de caboclos ou pretos, e os que como tais se apresentam, pelas tradições de nossa raça e pelas afinidades de nosso povo, são humildes, bons e pregam, invariavelmente, sem solução de continuidade, a doutrina resumida nos Dez Mandamentos e ampliada por Jesus.

Entre os protetores da Linha Branca, alguns não são espíritos superiores, e os há também atrasados, porém bons, quando o grau de cultura dos protegidos não exige a assistência de entidades de grande elevação, conforme o conceito de Allan Kardec [...] (Souza, 2022, p.169).

Na edição n. 880, por sua vez, Souza fala sobre os casos de obsessão espiritual e a forma como o Espiritismo kardecista age nesses. Definindo suas ações como “rigorismo doutrinário”, no qual lentamente procura demonstrar o erro e encaminhar o espírito para a felicidade. Essa ação é colocada pelo jornalista como lenta, em comparação com a Linha Branca de Umbanda, que atua como um braço do kardecismo nesta luta, utilizando seu livre-arbítrio para “impedir a prática do mal” (Souza, 2022, p.57). Já na edição n. 928, pontua algumas práticas consideradas parte do ritual do “baixo Espiritismo”, das quais está sendo acusado de praticar, como a utilização de “palavras sacramentais, sinais cabalísticos ou talismãs”, destacando a capacidade dos espíritos de entenderem e atenderem “à nossa linguagem, e foi certamente por pensar assim que Allan Kardec escreveu um livro de preces” (Souza, 2022, p.240-241).

A noção popular associada à ideia de que o as Umbandas são braços do Espiritismo está presente em diversos outros jornais do período. Olhando novamente a reportagem de Batista de Oliveira na edição n. 4061 do *Diário Carioca*, vemos uma divisão diferente dentro desse termo guarda-chuva, com um debate sobre as grandes diferenças entre o “Espiritismo de mesa” e o “Espiritismo de linha”. Nele, o autor defende as premissas do kardecismo,

hierarquizando-o e consagrando-o como ciência, doutrina e filosofia, ao mesmo tempo em que crítica e diminui as doutrinas afro-ameríndias.

Pobre Kardec: Nunca te ouvi falar em Xangô nem lobriguei através da tua obra portentosa, o mais leve desejo de ver o espiritismo transformado numa religião, como já se preconiza aqui no Brasil, pois há pouco promovido, não se sabe por que, a Pátria do Evangelho! Querem que Deus seja mesmo brasileiro e que seu Filho tenha nascido na Bahia. É mais uma espoliação que se faz aos judeus! (Batista, 1941, p.8)

Entretanto, o mais interessante neste artigo é o fato de que o autor, em certo ponto, lança-se em um diálogo com Kardec, citando um terceiro Espiritismo no Brasil, que, diferente daqueles que seguem uma doutrina afro-diaspórica, como as Casas de dar Fortuna e a Macumba, por exemplo, tenta puxar premissas e ideias cristãs e kardecistas e misturá-las com práticas africanas, “manchando” assim, a pureza da obra de Kardec. Pelas informações que vimos até aqui, pode-se supor que Batista se referia à Umbanda Branca.

Realmente querido Mestre, o espiritismo avançou demasiado, nestes lados da velha terra de Santa Cruz e, até já constatamos, além do alto e do baixo, um espiritismo dito de mesa e outro dito de terreiro e ainda um mais exótico, pois apesar de se confessar racional e cristão, impugna com aspereza a tua obra e acima de obsedados, os que, como eu, te seguem, os sublimes ensinamentos (Batista, 1941, p.8).

Na contramão, anteriormente, no próprio *Diário Carioca*, na edição n. 01343 de 1933, o “Aprendiz” dissertou sobre os “Espíritas kardecistas e os Espíritas que não deixam de ser”, traçando paralelos e defendendo a utilização do termo pelos umbandistas, em específico os de Linha Branca (Aprendiz, 1932, p.10).

Apesar de tais discussões e críticas, vemos que uma das maiores conexões entre as duas religiões se dá nos caminhos percorridos em busca da institucionalização, por meio das ações de suas Federações. Terra (2011, p.72) aponta que, após a expansão do kardecismo, houve diversas discussões internas nos grupos espíritas, o que ocasionou no surgimento de algumas correntes que divergiam em pensamentos e doutrinas, interpretando de forma diferente a palavra propagada por Kardec. Visando minar esses desmembramentos e formações de ritos múltiplos, nasce em 1884, no Rio de Janeiro, a Federação Espírita Brasileira (FEB)<sup>18</sup>, descrita como o resultado de uma conscientização dos espíritas quanto à preservação doutrinária única e uma defesa contra os ataques da Igreja Católica. As Umbandas, em 1939, buscam, inspiradas pelos passos dados pela FEB, recriar o movimento de reconhecimento e estima social através da criação de sua própria federação.

---

<sup>18</sup> A partir deste ponto usaremos sempre a sigla FEB quando nos referirmos à Federação Espírita Brasileira.

## 1.2 A FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA

Apesar de não se ter um consenso entre pesquisadores, alguns autores, como Giumbelli (2003, p.267-268), defendem a ideia de que a FEB<sup>19</sup> publicamente denomina seu objetivo principal como a divulgação do Espiritismo e sua história no Brasil, por meio da imprensa. O que podemos observar com certeza é que, entre 1900 e 1930, intensifica-se o processo do Espiritismo de mesa em se diferenciar das práticas que tinham quaisquer ligações com a africanidade, como o próprio Espiritismo de linha, a fim de afastar-se das perseguições políticas do período. Esta motivação torna-se evidente nos momentos predecessores à criação da FEB, que foram marcados pelo surgimento e popularização de diversos centros espíritas que possuíam doutrinas divergentes, com interpretações únicas e singulares da obra de Kardec, muitas vezes as relacionando com práticas tidas como africanistas, como algumas casas das próprias Umbandas. A presença desses na sociedade carioca era considerada um fator de enfraquecimento da luta espírita por reconhecimento, visto que muitas práticas realizadas nesses locais eram malvistas, principalmente pelas leis do Estado, causando discussões e perseguições aos demais. A defesa de suas práticas como ações voltadas ao “amor ao próximo”, à cura e à caridade, unificando os rituais e as doutrinas, permitiu construir uma narrativa de legitimidade e desviar das repressões do período com mais facilidade (Terra, 2011, p.72).

No dia 22 de dezembro de 1932, Leal de Souza teceu louvores à FEB em seu periódico, descrevendo-a como “a instituição mais importante e, sem dúvida, a de mais autoridade do Espiritismo no Brasil” (Souza, 2022, p.177). Categorizando suas atitudes como de “sedutora elegância moral” manifestada em “atos de gentileza social”, Souza descreve como a Federação Espírita lutou para conquistar seu prestígio nacionalmente, sendo adversa a escândalos e evitando até mesmo aceitar a Linha Branca de Umbanda no seu quadro federativo, por receio das confusões que poderiam ser geradas pelos processos aos quais estava sucumbida. É interessante notar que Souza não se refere aqui às demais linhas das Umbandas, o que pode ocorrer devido à sua ligação direta com a Linha Branca e sua postura de afastar esta das demais.

Não sendo contempladas pelas proteções da FEB, as Umbandas se unem em um movimento muito semelhante e certamente inspirado e, em 1939, temos a criação da Federação Espírita Umbandista (FEU)<sup>20</sup>, que tinha como objetivo fornecer assessoria jurídica aos terreiros filiados, com a finalidade de “evitar, ou ao menos, diminuir a repressão policial às casas de

---

<sup>19</sup> Giumbelli se utiliza de um artigo publicado no periódico "O Reformador", de 1884, onde se há a divulgação de tal afirmação.

<sup>20</sup>A partir deste ponto usaremos sempre a sigla FEU quando nos referirmos à Federação Espírita Umbandista.

culto” (Simas, 2021, p.121)<sup>21</sup>. Zélio relata, em entrevista para Nunes Filho (1972), que a FEU havia sido criada por determinação do próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas em 26 de agosto do mesmo ano. Entretanto, dentro do *Jornal de Umbanda*, em uma das primeiras reportagens como o presidente da FEU em 1953, o Sr. Jayme S. Madruga cita os nomes de algumas tendas que participam de sua fundação, como a Tenda Espírita Jesus de Nazaré e a Tenda Espírita Humildade e Caridade. A TENSP é citada nesta reportagem por sua participação, mas sem destaque, e o nome de Zélio não consta no rol dos participantes da primeira diretoria da FEU. Além disso, em um dos primeiros projetos da Federação, na União Espiritista de Umbanda, a tenda zelada por Zélio não tem sequer seu nome incluído, nem na iniciativa, nem em seus patrocinadores (Um pouco [...], 1953).

Simas (2021, p.121) disserta que, na década de 1950, a FEU passou a se chamar União Espírita da Umbanda no Brasil (UEUB)<sup>22</sup>. Dentro do *Jornal da Umbanda* podemos observar que Zélio teve pouco destaque dentro da Federação e da União, aparecendo em poucas situações, e nenhuma de grande relevância, até 1953, quando foi nomeado vice-presidente (Completados [...], 1953, p.5). Após o fato, tanto Zélio, como a TENSP voltaram a aparecer no jornal em situações corriqueiras, como aniversários ou participando dos eventos da União. Em 1954, por exemplo, na edição n. 00049, ambos são mencionados em um mural de notícias que disserta sobre os ocorridos nas tendas da União no mês. No caso, é falado o “46º aniversário do dia em que o Caboclo das Sete Encruzilhadas baixou pela primeira vez em seu médium Zélio Fernandino de Moraes”. Importante frisar que, em momento algum, é falado algo sobre a anunciação ou criação das Umbandas em tal ato (O que [...], 1954, p.8).

Outro exemplo, agora em 1956, na edição n. 00067, Zélio é citado como um dos “mais antigos trabalhadores de terreiro”, junto com outros propagadores (Zélio [...], 1956, p.2). Sua última citação dentro do *Jornal de Umbanda* foi em 1958, na edição n. 00079, com uma extensa parabenização por seu aniversário (R.X.A, 1958, p.8), o que, parcialmente, se dá pelo fato de, em 1960, o jornal encerrar seu funcionamento, sem apresentar maiores explicações. Já a FEU, ou UEUB como passa a ser chamada, coordena suas ações a preceitos semelhantes, senão idênticos ao da FEB em sua criação, procurando afastar as Umbandas das práticas africanas e ganhar espaços na imprensa. Em 1970, por exemplo, vemos a manchete “É necessária a

---

<sup>21</sup>Durante a presente pesquisa, não foi encontrada nenhuma reportagem dentro dos jornais do Rio de Janeiro que discorrem sobre a criação da FEU anterior à 1941, quando vem a se realizar o 1º Congresso de Umbanda e a federação passa a ser citada dentro dos periódicos e noticiários. As motivações para sua formação e a constituição de sua diretoria são relatadas em algumas fontes posteriores.

<sup>22</sup> A partir deste ponto usaremos sempre a sigla UEUB ou apenas União, quando nos referirmos à União Espírita da Umbanda no Brasil.

*linguagem africana?*” de Átila Nunes Filho, ao periódico *Gira de Umbanda*, onde o autor disserta sobre a necessidade de se usar a linguagem africana em rituais umbandistas, comparando-a com a necessidade do latim em missas (Nunes Filho, 1970, p.26).

Além da distinção com os cultos africanistas, a Federação passa a propagar a prática do amor, da caridade e da humildade como uma premissa básica e fundamental da religiosidade, unificando os ritos que estavam se dispersando. Essa ideologia, já defendida como prática pela FEB, é defendida também por Zélio e evidenciada em alguns áudios disponibilizados virtualmente pelo site da TENSP, onde está descrito que, nas gravações feitas por Lilia Ribeiro, o dirigente “trata das dificuldades da prática da humildade, do amor e da caridade para além das Sessões, isto é, em todos os momentos da vida” e “relata o caso de um mendigo que recebeu em sua casa, dando-lhe alimento e cuidados de saúde” (Humildade [...], [s.d]).

A eficiência dessa propaganda de paz, era ovacionada por Leal de Souza, ainda em 1933, que a classifica como “simplicidade persuasiva”. Para o jornalista, evitar os grandes embates e ser “de paz e amor a pureza de sua essência” permitiram a propaganda ser eficaz e disseminar a doutrina e princípios espíritas. Souza disserta: “O Espiritismo, como no-lo pregam os espíritos, é a tolerância, é o amor, é o sentimento da fraternidade abrangendo a todas as criaturas. Mostramo-lo, pois, nos exemplos de nossa atividade, na ação de nossa propaganda e na harmonia do nosso convívio” (Souza, 2022, p.233).

Apesar do apelo para uma prática unificada, tal tarefa não seria fácil devido às pluralidades ritualísticas das Umbandas, que tinham como premissa a doutrina individual do guia-chefe de cada casa. Visando debater o tema, foi criado o 1º Congresso de Umbanda, organizado pela FEU, com o objetivo de possibilitar um debate sobre ações que pudessem controlar o “caos” citado por Oliveira (1941) anteriormente.

### **1.2.1 1º Congresso de Umbanda**

Dentro do projeto de normatização umbandista, temos como um dos atos mais marcantes a realização do 1º Congresso de Umbanda, que busca ajustar e regulamentar a doutrina e as práticas, tornando a religião legítima perante o Estado e a sociedade (Rodrigues, 2019, p.85). Sua construção se deu de forma gradativa pela diretoria da FEU, iniciando seus preparativos em junho de 1940, por meio da eleição de uma comissão organizadora, cuja tarefa seria elaborar um esquema programático do Congresso, definindo a temática cujos trabalhos a serem apresentados deveriam girar. Neste sentido, foram realizadas reuniões preparatórias, nas quais o presidente da FEU circulou entre as tendas específicas, ouvindo a palavra de seus guias,

sendo elas as Tendas de São Jerônimo, seguida pela São Jorge, a Tenda Humildade e Caridade, e, por fim, a Tenda Nossa Senhora da Conceição. A fim de esquematizar o que havia sido recolhido, uma quinta e última reunião foi realizada com a presença de toda a diretoria e alguns médiuns zeladores de casas, tendas e terreiros que ainda não haviam sido ouvidos. Nesse momento, foi fechado o nicho definitivo dos trabalhos a serem debatidos entre os dias 19 e 26 de outubro de 1941 (Federação [...], 1942, p.4-6).

Na segunda quinzena de outubro, foi então realizado o referido Congresso, que ganhou notoriedade, sendo amplamente noticiado nas mídias do período e divulgado como um espaço para a apresentação de trabalhos voltados para a codificação da “história, filosofia, doutrina, ritual, mediunidade e chefia espiritual do Espiritismo de Umbanda” (1º Congresso [...], 1941, p.7). Os trabalhos apresentados foram, em geral, recebidos com louvores pela plateia e buscavam, dentro de seus temas, debater sobre liberdade religiosa no Brasil, historicizar a legislação brasileira, compreender a utilidade da Lei de Umbanda, codificar as Umbandas como ciência e compreender as origens de sua criação, entre outros. Ao dar uma entrevista ao *O Imparcial*, Jayme Madruga, à época vice-presidente da FEU e presidente da comissão organizadora, pontua que o congresso procura com a presença destes trabalhos:

[...] anular todas as prevenções que pessoas pouco informadas a respeito da lei da Umbanda ainda nutrem sobre a inteligência e grau de cultura de seus filiados. O espiritismo de Umbanda é uma religião com mais de dez mil anos de existência e durante todos estes milênios foi seguida por homens cultos, como ainda hoje podemos ver, pertencentes às mais cultas classes sociais (Reunidos [...], 1941, p.1-2)

Rodrigues (2019, p.86-87) disserta que, nessas produções, os autores buscavam temas com relevância para a sociedade, visto que sua intenção era o reconhecimento e prestígio dentro do saber religioso. Dentro da noção de intelectuais eclesiásticos<sup>23</sup>, teorizada por Gramsci, podemos aferir que, apesar de não serem historiadores e antropólogos, muitos destes se consagram como intelectuais das Umbandas e redigem uma literatura religiosa, produzindo escritos simbólicos, não apenas dentro do campo religioso, mas também político, visando analisar os problemas do país e interpretar a originalidade da cultura brasileira.

Um deles foi Diamantino Coelho Fernandes, que ganhou muita aclamação na mídia com suas falas e análises. Nelas, o autor demonstra uma forte absorção entre os delegados organizadores dos pensamentos de hierarquia racial, negando de todos os modos a influência da cosmovisão iorubá e qualquer aproximação das Umbandas com práticas ou culturas negras, compartilhando de ideais preconceituosos do período.

<sup>23</sup>Gramsci considera como intelectual eclesiástico aqueles que se apresentam intimamente entrelaçados nas relações sociais, conectados ao grupo social e cultural, dissertando e tecendo argumentos sobre estes.

Daí o ritual semi-bárbaro sob o qual foi a Umbanda conhecida entre nós, e por muitos considerada magia negra ou candomblé. É preciso considerar, porém, o fenômeno mesológico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas (Fernandes, 1942, p. 20)

Figura 4 - Diamantino C. Fernandes no 1º Congresso de Umbanda (1941)



Fonte: TEIXEIRA, [s.d.]

Na contramão, temos uma fala do próprio Madruga, que, dentro das atas e dos trabalhos apresentados, é um dos poucos, senão o único, que se destoa das afirmações de uma fundamentação completamente europeizada e kardecista nas Umbandas, nas quais se colocam as influências africanas e negras como subalternas e inculta. Nela, o vice-presidente levanta comparações que foram bem acolhidas, apesar de aparentemente não serem compartilhadas:

Si de parte dos brancos, os que para aqui vieram representavam a escória da sociedade europeia, pois que os elementos enviados da velha civilização eram, via de regra, aventureiros ou degredados, enfim homens sem fé nem lei, já da parte dos nativos e dos negros africanos não podemos afirmar o mesmo. Tratava-se de fato de povos primitivos quanto à sua ilustração e à ciência dos povos ocidentais, faltava-lhes os atavios luxuosos e os palácios, faltava-lhes a ambição de riquezas e os desvários sensuais dos povos civilizados, faltava-lhes finalmente o verniz que oculta a perfídia e a insinceridade. Mas sem academias, sem pompas e sem livros, a sua ciência era profunda, a sua medicina era de fato uma arte de curar, de dar alívio ao sofrimento do próximo sem objetivos de lucros; as suas religiões eram cultuadas com sinceridade e amor, suas leis poderiam ser primitivas, mas eram imparciais as suas manifestações e as suas organizações de família e de sociedade eram rígidas e severas, dentro dos seus objetivos e princípios. Do entretchoque dessas raças, em que o dominador não era o mais perfeito, apesar da opressão, ou talvez como consequência, — o martírio é o grande caminho das vitórias do espírito, — era lógico que os ideais religiosos das raças oprimidas viessem a se fortalecer e finalmente preponderar como na realidade aconteceu e hoje constatamos. O cristianismo como que se humanizou pelo sangue derramado dos indígenas e dos africanos; hoje a realidade religiosa não é mais ortodoxa, porém um sincretismo (Madruga, 1942, p.51)



Tais debates e discussões permearam o Congresso em todos os momentos, assistido por cerca de trinta centros e tendas espíritas de diversas partes do país, como São Paulo, Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, sendo considerado um sucesso pela FEU. Os trabalhos ali apresentados atuaram como norteadores de muitas casas após sua realização, apesar de, posteriormente, serem criticados por parte da comunidade intelectual e pesquisadores umbandistas. A pesquisadora Diana Brown (1985), por exemplo, tece uma crítica ao analisar a forma como, apesar das ideias distintas de seus delegados e da ampla diversidade de publicações e temas trabalhados, destacam-se nas atas do Congresso “a preocupação com a criação de uma umbanda desafricanizada [...] e o esforço para ‘branquear’ ou ‘purificar’ a Umbanda, desassociando-a da África ‘primitiva’ e ‘bárbara’” (Brown, 1985, p.11-12).

Figura 5 - Público do 1º Congresso de Umbanda (1941)



Fonte: TEIXEIRA, [s.d.]

No dia 26 de outubro, o sr. Alfredo Antônio Rego, à época primeiro secretário da FEU, encarregou-se do discurso de finalização do Congresso, utilizando o momento para parabenizar a Federação e sua comissão, além de ponderar os resultados ali obtidos. Nele, Rego relata o receio da organização de não conseguir realizar o Congresso devido à sua dimensão e complexidade, entretanto, manifesta que, com o decorrer de seus processos, os trabalhos apresentados regozijaram seus organizadores. É pontuada a harmonia nas assembleias e o êxito do Congresso em codificar a maioria dos temas colocados como objetivos pela FEU, mencionados acima, bem como alguns outros. Sobre esses, sucintamente, temos as seguintes conclusões: 1. A origem das Umbandas é definida como uma corrente de pensamento existente na Terra há mais de cem séculos, tendo suas raízes em religiões e filosofias indianas, com influências de algumas doutrinas religioso-filosóficas do Ocidente; 2. O termo “Umbanda” é

uma palavra sânscrita, que tem como significado “Princípio Divino”, “luz irradiante” ou “fonte permanente de vida”; 3. É enfatizado que o Espiritismo de Umbanda é uma religião, devendo, portanto, ter sua prática assegurada pela constituição nacional de 10 de novembro de 1937, e ser tratada em nível de igualdade com as demais religiões presentes no território nacional; 4. A doutrina umbandista se basearia no princípio da reencarnação do espírito e sua necessidade de evolução; 5. A filosofia umbandista focaria no reconhecimento humano como partícula da divindade, que deve ser reintegrada a ela ao fim de seu ciclo evolutivo, sendo utilizadas, neste momento, muitas palavras voltadas a uma higiene, como “limpidez” e “pureza”; 6. É reconhecido pelo Congresso e, portanto, pela FEU, que todas as religiões são boas quando seu centro reside em Deus; 7. Reconhece-se Jesus como chefe supremo do Espiritismo de Umbanda (Rego, 1942, p.117).

O Congresso finalizou com grande aclamação da mídia, tendo suas falas e trabalhos condensados em um livro, organizado pela FEU e lançado em 1942, o qual foi utilizado como fonte para os dados acessados na presente pesquisa. Entretanto, constata-se que, apesar dos esforços, o 1º Congresso de Umbanda não sucedeu cumprir duas de suas metas mais desejadas: a padronização da ritualística umbandista, evidenciada por uma entrevista dada por Madruga em 1953, na qual ainda se empenha na tentativa de cumpri-la (O Presidente [...], 1953, p. 5), e o reconhecimento, pelo Estado, da prática como religião.

## 2. BRANQUEAMENTO E LEGITIMIDADE

Fundada a Federação Espírita de Umbanda há cerca de dois anos, o seu primeiro trabalho consistiu na preparação deste congresso, precisamente para nele se estudar, debater e codificar esta empolgante modalidade de trabalho espiritual, a fim de varrer de uma vez o que por aí se praticava em nome do Espiritismo de Umbanda, e que no nível de civilização a que atingimos não tem mais razão de ser. (Federação [...], 1942, p.4)

O trecho acima, retirado da introdução do livro *1º Congresso de Umbanda*, evidencia, mais uma vez, a busca feita por líderes do movimento umbandista por uma ritualística desafricanizada, visto que estas eram consideradas primitivas e selvagens (Brown, 1985, p.11-12). Em uma tentativa de “refinar” a religiosidade das Umbandas e “civilizar” suas práticas, o movimento passa a dar cada vez mais ênfase à sua relação com o Espiritismo kardecista, lançando-se em uma cruzada contra as doutrinas não-brancas, que distinguiam dos dogmas cristãos, agora pontuados como critério para uma prática ser ou não considerada Umbanda. O impacto desse movimento, associado ao propício contexto racial e social do período, resultou no apagamento histórico de múltiplas histórias, personalidades e crenças que eram até então presentes. Heywood (2019, p.9) classifica essas memórias preteridas em uma categoria denominada “ancestrais esquecidos”, na qual são omitidas da história a presença de diversas linhagens que têm a “magnitude e ubiquidade de suas contribuições [...] minimizadas ou negligenciadas a ponto de se tornarem quase invisíveis”.

Analisando as ações dos líderes do movimento umbandista, Simas (2021, p.4) pontua que as perspectivas adotadas por eles são marcadas “[...] por certa ideia de mestiçagem hierarquizada, em que a cultura europeia depura os elementos indígenas e africanos de suas características primitivas e os insere em um processo evolutivo no caminho da legitimidade social e do que se imagina ser civilização”. Para o autor, esse conjunto de crenças e atitudes, embriões do mito criador, hierarquiza cosmologias e crenças, estabelecendo uma relação estratificada de poder entre deuses, no caso, Jesus e os Orixás, Nkisis e Voduns, e busca constantemente realocar a narrativa mitológica africana, aproximando-a de uma narrativa cristã.

Brown (1985) evidencia, ainda, um nítido contorno de classe na construção da Umbanda enquanto religião, que, associado à ideia de hierarquia de crenças, impulsionava o preconceito de seus participantes em relação às práticas tidas como “bárbaras” em sua busca por legitimidade. A autora disserta sobre a forte presença de companheiros brancos provenientes de setores médios da sociedade, como comerciantes, militares, jornalistas e advogados, na Umbanda de Linha Branca e Demanda, além da influência destes na construção da FEU. Em uma foto tirada em 1941, por exemplo, é possível observar que, dos 17 homens

retratados como organizadores do 1º Congresso, 15 eram brancos e ocupavam cargos profissionais de prestígio (Brown, 1985, p.11). Essa característica também é presente em ambas as fotos do Congresso aqui apresentadas, nas quais nota-se uma ampla maioria de homens brancos, com a presença de poucas mulheres em posições de pouco destaque. Pessoas não-brancas são vistas em um número ainda menor, ou até mesmo, nulo.

Para a autora, este grupo de companheiros era composto por “espíritas insatisfeitos e entediados”, que se deslumbraram ao conhecerem os terreiros afro-brasileiros nas favelas ao redor das cidades e modificaram os rituais em busca de respeitabilidade, incumbindo-se do papel de “purificar suas práticas africanas”, salvando “a umbanda das influências negativas associadas ao seu passado africano” (Brown, 1985, p.33).

Muitos integrantes desse grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da “macumba” muito mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo, que comparados aos primeiros lhes pareciam estáticos e insípidos. Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “macumba”. Consideravam repugnantes os rituais que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica de clientes. (BROWN, 1985, p.11)

Ao negar a presença das práticas e crenças marginalizadas no período e ao aproximar-se do que se tinha como socialmente aceito, devido à histórica propagação da cultura cristã no Brasil, podemos compreender como o branqueamento e, por consequência, a cristianização das práticas umbandistas oportunizaram sua adesão e ganho de legitimidade, principalmente entre as classes mais altas.

O mito de criação, por sua vez, ressoa neste contexto, a interpretação teológico-histórica propagada por Santo Agostinho, na qual o filósofo defende uma concepção histórica retilínea e progressiva, colocada por ele como única opção dentro de uma doutrina “verdadeira”, em oposição àquela cíclica, observada nas demais religiosidades “pagãs”, consideradas enganosas e que, dentro da república, estavam sendo perseguidas, como o culto à ancestralidade em Candomblés, por exemplo (Manoel, 2007, p.108-110).

Os filósofos pagãos introduziram ciclos de tempo em que as mesmas coisas seriam restauradas e repetidas pela ordem da natureza e afirmaram que esses rodopios de idades passadas e futuras prosseguirão incessantemente. A partir dessa zombaria, são incapazes de por em liberdade a alma imortal, mesmo depois que ela atingiu a sabedoria, e acreditam que ela está incessantemente caminhando para uma bem – aventurança falsa e incessantemente retornando a uma miséria verdadeira ... É apenas através da sólida doutrina de um curso retilinear que podemos escapar de não sei

quantos falsos ciclos descobertos por sábios falsos e enganosos (Agostinho, p.79 Apus. Manoel, 2007, p. 111).

A adoração a sua teologia, bem como a influência de sua filosofia na Linha Branca e Demanda é evidenciada nos escritos de Leal de Souza (2022) e nos próprios áudios, supostamente, do Caboclo das Sete Encruzilhadas, onde mais de uma vez, este é citado como o espírito que o enviou na missão de construir a Umbanda. Nessa perspectiva, a presença de uma narrativa de origem é apenas um ponto dentro do processo de transformação da religiosidade umbandista, visando à construção de uma manifestação organizada e lapidada, sob uma concepção cristianizada e deturpada de civilidade, como defendido por Ortiz (1999).

Mais profundamente, pode-se analisar ainda que o mito criador se constitui como uma narrativa teleológica, que tem como base uma visão historiográfica profética e messiânica, também muito encontrada na cristandade. A presença de um líder carismático<sup>24</sup>, humilde e bondoso, que utiliza sua autoridade para inspirar seus seguidores, enfatiza suas semelhanças com as narrativas religiosas consumadas, consolidando o Caboclo das Sete encruzilhadas e, por consequência, Zélio de Moraes, como profetas dos novos tempos, representantes da nova brasilidade republicana, crentes nas palavras de Deus.

Alinhado com tais colocações, Birman (1985) pontua ainda que, enquanto as camadas médias brancas consideravam as multiplicidades das Umbandas como um fenômeno a ser extinto, as camadas populares realizavam um movimento contrário, assimilando novas práticas e influências, possibilitando novos ritos e doutrinas. Esse movimento poderia ser uma explicação para o porquê de, mesmo após décadas, ainda existirem diversas “linhas”, como resquícios da religiosidade das Umbandas, inclusive após a institucionalização e a elevação de seu status de religiosidade a religião. De todo modo, a fim de compreender melhor este ponto de desacerto na busca por padronização, bem como os demais dentro do processo de legitimidade, é necessário analisar mais atentamente como se estruturou o ritual da religião, quais mudanças foram acometidas às suas cosmologias, linguagens e nomenclaturas, bem como as demais influências sociais no processo de construção de legitimidade da instituição Umbanda Branca.

---

<sup>24</sup>O conceito de líder carismático aqui utilizado é baseado na obra de Max Weber, *Economia e Sociedade* (1999), onde o autor analisa a dominação carismática e suas implicações sociais, examinando a figura do profeta e a forma como estes emergem e se tornam influentes.

## 2.1 RITO E DOCTRINA

Bourdieu (1989) conceitua o rito como a identidade que, através de manifestações exteriores e atos, une uma comunidade religiosa. Dentro do contexto das religiões, os ritos podem ser compreendidos como o conjunto de ações das quais os homens se utilizam, de forma padronizada, para estabelecer uma conexão com o divino ou manifestar sua dependência em relação a ele. O ritual atua como um consagrador do mito, reafirmando-o e estruturando-o. Complementarmente, Durkheim (1999), disserta sobre nuances dentro dos rituais e as formas de classificação dos fenômenos religiosos como sagrado ou profano, sendo a primeira aquilo na qual o segundo não pode se relacionar. Para ele, o rito prescreve a forma como o ser humano deve se comportar e se relacionar com o sagrado, sendo o único caminho para esse contato. É por meio dos ritos que a pessoa ali presente se sacraliza, abandonando o profano, “morrendo” para o mundo e abraçando a comunicação com o espiritual.

Dentro da Umbanda Branca, temos algumas fontes nas quais podemos observar a estruturação de seu rito e o que essa doutrina enxerga e propaga como sagrado e como profano. Na entrevista realizada por Nunes Filho (1972), por exemplo, quando questionado sobre a utilização de animais dentro da religião, Zélio relata que seus “guias nunca lhe mandaram sacrificar animais, nem permitiram que se cobrasse um centavo pelos trabalhos efetuados”. É mencionado que, na Umbanda praticada por Zélio, a utilização de atabaques e palmas era proibida, além de haver uma desaprovação em relação ao uso de objetos de adornos e cocares. Zélio ressalta que a guia utilizada pelo médium de sua corrente deve ser feita de acordo com seus protetores e que não há a necessidade de se usar “cinco ou dez guias no pescoço” (Nunes Filho, 1972 apud Cumino, 2015, p.124-126).

Em meados da década de 1970, Júlio de Oliveira Castro, esposo de Zélia de Moraes que à época era a zeladora da TENSF, pontua, em uma entrevista dada a Lília Ribeiro, que o atabaque é um instrumento usado como uma ferramenta para harmonizar a vibração dos médiuns em alguns locais onde há dificuldade de concentração espiritual, atraindo falanges que possuem um grau de evolução compatível com ele. Castro continua afirmando que, dentro da TENSF e das casas de Linha Branca e Demanda, não são esses os espíritos buscados para trabalhos ali realizados, preferindo aqueles que atendem e se contentam com “a voz humana e com aquela concentração de amor, que deve presidir toda a reunião espiritista”, atraídos pela intensidade da concentração dos médiuns ali presentes (Castro, 1970). Essa análise é reforçada por Souza (2022, p. 73), onde em 1932, na manchete “A Macumba”, ed. 884, pontua que “a macumba se distingue e se caracteriza pelo uso de batuques e tambores e alguns elementos

originários da África” afirmando que, mesmo que o guia dirigente da casa se apresente como caboclo, suas práticas descendem das africanas, pois este “aprendeu com o africano”, sendo um espírito de vibração equiparada ao do instrumento.

De volta à entrevista com Nunes Filho (1972), Zélio fala ainda sobre as fases de sua missão, relatando que, após 10 anos da anunciação, o Caboclo das Sete encruzilhadas teria solicitado a seu médium a fundação de sete tendas de Umbanda, “a primeira, com o nome de Nossa Senhora da Conceição e, sucessivamente, Nossa Senhora da Guia, São Pedro, Santa Bárbara, São Jorge, Oxalá e São Jerônimo” (Nunes Filho, 1972 apud Cumino, 2015, p.124-126). Zélio cumpriu as ordens do caboclo e foi além, inaugurando casas e tendas que se difundiram pelos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul.

Em outra fonte, temos que esta linha considera o termo Orixá como um título, que é “aplicado a espíritos que alcançaram um elevado patamar da hierarquia espiritual” e que é “pelos seus encargos comparável a um general: ora incumbido da inspeção das falanges, ora encarregado de auxiliar a atividade dos centros necessitados de amparo, [...] subordinado ao guia geral do agrupamento a que pertencem tais centros” (Mario Filho, [s.d.]). O autor pontua ainda que, na doutrina dessa linha, acredita-se na existência de 126 Orixás, que são distribuídos em sete linhas de trabalho: de Oxalá (onde se incluem os espíritos de crianças), Iemanjá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Iansã e Santos (onde se incluem as almas recém-desencarnadas, como caboclos e pretos velhos). É importante ressaltar que, dentro do período, o termo Orixá era utilizado amplamente, não sendo designado apenas para se referir às deidades iorubás.

Figura 6 - Gongá da TESNP, em foto na sede da Rua Dom Geraldo



Fonte: Fotografias, [s.d.]

Dentro do sincretismo religioso entre divindades africanas e santos católicos, é possível perceber certa reverberação dessas linhas na escolha de alguns santos homenageados nos nomes escolhidos para as tendas adjacentes à TENSP. Por exemplo, Nossa Senhora da Guia, é considerada como padroeira dos navegantes, como evidenciado em canções populares, como as da dupla Tião Carreiro e Pardinho<sup>25</sup>, sendo, de forma sincrética, considerada umas das representações de Iemanjá. Ademais, nesta fonte é possível observar algumas literaturas que são colocadas como base para a estruturação de seu rito e crença, a fim de consolidar sua doutrina. São pontuadas por Mario Filho ([s.d.]) *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns* e *O Evangelho segundo o Espiritismo*, todos de Allan Kardec. Por fim, é colocado que, nesta linha, não há o culto aos Orixás como ancestrais, e que os trabalhos ali realizados são, em sua maioria, feitos por pretos velhos e caboclos, havendo raramente a presença de crianças.

Barros (2007, p.108) disserta sobre a presença do caráter dualista, herdado da visão católica de realidade, que estabelece uma “hierarquia mística” entre “missionários do bem e missionários do mal”. Esta dicotomia entre luz e trevas, “magia branca” e “magia negra”, estudadas por Maggie (1992), marcou o contexto de higienização social durante as primeiras décadas do século XX e foi impulsionada por teorias como a de Nina Rodrigues (1935), que escondiam seu preconceito por trás de uma máscara de “saúde pública”, condenando práticas de curandeirismo e feitiçaria. Ortiz (1999) analisa a forma como isso desemboca em uma solução interessante no seio da linguagem sagrada umbandista, culminando na noção de “direita” e “esquerda”, onde na primeira estariam agrupados os Orixás e guias espirituais – incontestavelmente bons – e na segunda os Exus e Pombagiras – que, apesar de poderem atuar no bem, tendem a indubitavelmente fazer o mal (Barros, 2007, p.109).

Em um áudio que compõe as séries de entrevistas divulgadas por Lilia Ribeiro (1970), Zélio aborda a presença dessas falanges em tendas de Umbandas, após uma pergunta da entrevistadora e sua equipe. Em sua resposta, ele afirma<sup>26</sup>:

Eu sei disso que há muitas tendas que trabalham com Exus. Eu não gosto. Não gosto porque é muito fácil se manifestar com Exu, como também na falange das crianças. Qualquer pessoa, médium, mal médium, se manifesta com Exu, basta ter um espírito atrasado, [inaudível], é muito fácil...por isso não gosto e fujo disso. Na minha tenda não trabalho com Exu, porque tenho medo... (Moraes, [s.d.]

<sup>25</sup>Tião Carreiro e Pardinho foi uma dupla de música sertaneja e do pagode de viola, muito conhecida no Brasil entre 1954 e 1978. Em sua canção *Nossa Senhora da Guia* os cantores harmonizam os versos “Nossa Senhora da Guia padroeira dos navegantes, mãe de Deus Santa Maria rogai por nós nesse instante”.

<sup>26</sup>Nas transcrições das respostas dadas por Zélio, que aqui serão apresentadas, procurou-se, ao máximo, manter a forma como este fala, tanto com a linguagem informal utilizada, bem como, os vícios de linguagem e a repetição de palavras, visando preservar o conteúdo de modo verídico.



Em seguida, a entrevistadora questiona sua visão acerca da possibilidade de o Exu ser considerado “um espírito trabalhador como todo os outros Orixás” e sobre haver casos em que o Exu seja necessário para a resolução de problemas dos médiuns, por estar mais “perto materialmente”. Zélio responde:

Depois de despertado, porque o Exu é o espírito que vive nas trevas, depois de despertado, que dá um passo à frente, [inaudível], é fácil dele trabalhar em benefício dos outros, aí é que tá... Nosso chefe, Caboclo das Sete Encruzilhadas, nos ensinou assim, isso há 60 anos, que é o Exu, era um trabalhador como na polícia, que é um soldado, que a polícia não prende, o delegado não prende, quem prende são os soldados, cumprem a ordem dos maiores. Então o Exu é um espírito, que descosta da falange, que eles aproveitam, para fazer o bem, porque cada [inaudível] para o bem que ele faz, vai aumentando a sua luz, de maneira que é despertado e vai trabalhar, atender...vai pegar, vai...vai reduzir os espíritos que está obsediando alguém, então esse Exu começa evoluir, e assim é (Moraes, [s.d.]).

Nesta mesma rodada da entrevista, Ribeiro questiona determinados assuntos referentes à doutrina defendida por Zélio, em relação às práticas que eram realizadas em outras casas de Umbandas, como a realização de cortes e oferendas de animais e oferendas de comidas, Amalás<sup>27</sup>. Ao conduzir sua pergunta, inicialmente a entrevistadora se mostra contrária à prática, descrevendo-as como “verdadeiras aberrações em contraste com a natureza dos Orixás”. Neste ponto, no áudio disponibilizado pela TENSP, há um corte e uma retomada, onde Ribeiro afirma ter ocorrido uma queda de luz que interrompeu a gravação. Ao retomar seu questionamento, a entrevistadora modifica seu questionamento, agora apresentando um tom de aprovação, solicitando que Zélio explique os motivos pelos quais o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria solicitado uma comida especial a ser entregue para cada Orixá.

O entrevistado conta que, após cerca de cinco anos da criação da TESNP, seu guia chefe teria enviado um espírito proveniente da Malaia, denominado Orixá Malet, descrito como “rajar da Malaia”. Ele teria como missão curar os loucos e desmanchar feitiçarias, pois “aqueles pretos que trabalhavam, até aquele momento, na capital da República, só trabalhavam matando bichos”, sendo esses o artefato material responsável por levar a magia ao espírito, que causava malefícios à pessoa a quem se direcionava aquele trabalho de “magia negra” (Moraes, [s.d.]). Para Zélio, essas oferendas eram realizadas a fim de se cobrar valores pelo trabalho, servindo apenas como um meio de aumentar a renda dos que as realizam, sendo utilizadas por espíritos que vivem nas trevas e se aproveitam da maldade do mundo.

<sup>27</sup>Amalá é descrito por alguns umbandistas como um ritual no qual se oferece elementos para que o Orixá possa trabalhar em determinada causa. Nele são entregues comidas, bebidas, velas e demais elementos que remetem a essa divindade, podendo ser feita a qualquer orixá. No Candomblé, a culinária é parte fundamental no culto ao Orixá, sendo considerado um dos mistérios dentro de seus fundamentos. Nesta crença, cada Orixá deve receber um tipo de comida específica, que se relaciona às suas particularidades. Amalá, por sua vez, é o nome dado à comida a ser ofertada costumeiramente à Xangô.

Na continuação, Zélio disserta que seu guia desejava que a falange se tornasse numerosa. Neste ponto, as falas do entrevistado são confusas e pouco coerentes, o que dificulta um maior entendimento. Ademais, ele se contradiz, pois afirma que, nessas oferendas, devem ser utilizados alguns animais, como peixes vermelhos, a serem ofertados à Iemanjá, por exemplo, mesmo tendo dito anteriormente que seu Orixá nunca o havia solicitado nenhum animal para fortalecer algum trabalho. Ele se justifica afirmando que estes devem ser comprados já mortos e que não seriam utilizados para alimentação dos médiuns presentes, ao contrário do que ocorre nas casas adeptas à “magia negra” (Moraes, [s.d.]).

As fontes apresentadas evidenciam como os pilares de doutrinários da Umbanda de Linha Branca e Demanda são, em sua grande maioria, baseados em um preconceito religioso, evidenciado na incessante tentativa de diferenciar sua doutrina daquelas consideradas não-brancas. Por meio de adaptações, seja nos discursos ou nos conceitos, essas práticas explicitam uma busca por legitimidade, moldando essa religiosidade, dentro de uma ótica aceitável à sociedade e ao Estado, principalmente aquela das camadas brancas, cristãs e de classe média. Desse modo, apesar de utilizar uma série artefatos e credos provenientes de ritos afro-ameríndios, como roupas, fio de contas ou guia, banhos de descarrego, pomba, pontos cantados e riscados (Souza, 2022, p.90-93), entre outros, parte da estruturação dessa doutrina baseia-se no pressuposto de se contrastar com o que se era malvisto nas Casas de dar Fortuna, na Macumba e em outras tradições religiosas existente no período, tornando-se mais compatível com os valores e visão de mundo das camadas dominantes e influentes.

### **2.1.1 Alabanda, Aumbanda ou Umbanda?**

Na década de 1970, dentro do compilado de entrevistas divulgadas por Lilia Ribeiro, Zélio traça um diálogo no qual aborda a história sobre a nomenclatura da religião, narrando como essa foi composta e escolhida por seu guia. Em sua fala, ele revela que a, então, religiosidade “criada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas em 1908, sob a bandeira de humildade, amor e caridade”, foi inicialmente denominada Allahbanda, que, segundo ele, derivaria da palavra árabe “Allah” – cujo significado é “Deus” em árabe – e “banda” – que significa “ao lado”. O nome teria sido dado pelo Caboclo como uma homenagem ao Orixá Malet, que supostamente era um espírito muçulmano. Em 1909, entretanto, este teria sido alterado pelo próprio Caboclo para Aumbanda, substituindo a palavra “Allah” pela palavra “Aum”, que, segundo o áudio, significa “Deus” em grego. A troca é justificada por Zélio como uma questão estética, pois a primeira junção “ficava feio” (Moraes, [s.d.]).

Apesar das explicações, não há nenhuma informação dentro do diálogo que explique a mudança para “Umbanda”, inferindo-se que o termo teria se adaptado de forma espontânea. Além disso, a narrativa aqui apresentada, quando confrontada com outras versões de relatos de Zélio ou momentos do próprio áudio, abrem espaço para outras inconsistências, como o fato de, ao falar sobre as oferendas de animais, Zélio afirmar que o Orixá Malet teria se manifestado apenas cinco anos após a criação da TESNP. Bem como, na entrevista com Nunes Filho (1970) ele afirmar que o próprio Caboclo teria nomeado a prática, afirmando em sua anúncio ser aquela a primeira sessão de Umbanda. Ademais, o relato não apresenta um significado coerente e o motivo deste termo denominar a prática de Zélio segue sendo o motivo de muitos debates.

Em 1957, por exemplo, o umbandista e escritor W.W. da Mata e Silva escrevia ao *O Seminário*, pontuando que a origem de “Umbanda” “se perde na pré-história”, sendo uma fusão de termos africanos e orientais existente há muito tempo. O autor afirma que, entre os angolanos havia a palavra “ki-nbanda” – adaptada ao português como “quimbanda” – que significaria “sacerdote, feiticeiro, o que cura doenças, invocador de espíritos”. Em sua explicação, o radical “nbanda” teria sido preservado ao longo do tempo pela tradição oral e adaptado, formando a atual nomenclatura pela adição da vocalização “aum”, muito utilizada no oriente para provocar “correntes fluídicas de harmonia, no psiquismo, pelo chakra ou plexo frontal” (Silva, 1957, p. 11). Apesar de assemelhar-se em partes com o que foi narrado em 1970, seus escritos demonstram uma influência africana/angolana na religiosidade, que é omitida no relato de Zélio, bem como marca uma forte relação com conceitos provindos do oriente, como era defendido nos trabalhos do 1º Congresso. Mata e Silva, focou seus estudos e análises nessa relação, sendo o criador de uma vertente denominada Umbanda Oriental ou Umbanda Esotérica.

Apesar de rasos, os fatos narrados por Zélio reverberam algumas características do período que, ao serem analisadas em uma perspectiva histórica, permitem a realização de algumas suposições. A primeira denominação dada pelo Caboclo, Allahbanda, por exemplo, evidencia uma influência islâmica dentro da Linha Branca, que pode ser observada também pela nomeação nagô recebida por Orixás ao se manifestarem, como é no caso de Malet – nome dado ao Orixá manifestado por Zélio, proveniente do iorubá e que traduz-se como “muçulmano”. Essa manifestação, associada à presença sincretizada de uma cosmovisão iorubá, herança de um Candomblé também nagô, demonstra que na vertente de Zélio há a apropriação da mistura de fundamentos de duas tradições religiosas muito presentes no Rio de Janeiro durante o início do século XX, estudadas por Oliveira (2022).

Embora, de antemão, pareçam ser dois grupos distintos, os praticantes de Candomblé e os muçulmanos dialogavam entre si a todo momento. Mesmo com etnias diferentes se viram pertencentes ao grupo mina no Brasil, nome pelo qual os africanos que teriam sido embarcados na Costa da Mina, ficaram conhecidos. [...] Que a população de africanos muçulmanos na Bahia era extensa muito já se sabe, todavia, ainda é preciso olhar para as comunidades muçulmanas africanas da cidade do Rio de Janeiro que passaram a crescer em fins do século XIX, motivadas pela intensa perseguição a esse grupo na província da Bahia por conta da revolta dos malês de 1835 ocorrida em Salvador. [...] em meados do século XIX a parcela de pretos mina na cidade era considerável, visto que dominavam o mercado de “venda de feitiços” e as atividades urbanas em geral, predominavam no trabalho ao ganho (Oliveira, 2022, p.71).

A pesquisadora pontua que, apesar de serem minoria entre os demais de origem africana, os grupos originários da região da Mina se consolidaram no Rio de Janeiro dentro das práticas religiosas e comerciais. Por meio de uma dinâmica na qual a união do grupo baseava-se em uma questão de identidade, ao invés de religião, ressaltando o valor do fator étnico dentro da construção da coletividade, a força gerada pela proximidade do grupo mina, dentro do contexto histórico pós-Revolta dos Malês, gerou desconfiança na população, fazendo com que esse grupo fosse frequentemente julgado como “suspeitos de praticarem a feitiçaria malê” (Oliveira, 2022, p.82). Esse estigma não era bem recebido por seus membros, visto que o termo “feiticeiro” era considerado uma forma pejorativa de denominar líderes religiosos, tanto no Brasil quanto na África (Possidonio, 2015, p.22). Ademais, sua utilização ressoava à maneira como esses e os outros grupos perseguidos eram descritos durante a “caça aos feiticeiros” institucionalizada pelo governo republicano, cujo objetivo era modernizar a cidade, afastando qualquer marca de populações e culturas que poderiam “degenerar” sua noção de progresso. Este movimento atacou principalmente a população preta local, incluindo o grupo mina, tornando-os alvos da política de higienização social.

Em sua entrevista, Zélio reconhece essa população ao citá-los como predecessores nas práticas de magia, afirmando que eles “só trabalhavam matando bichos” (Moraes, [s.d.]). Sua fala e explicações sugerem que ele possuía conhecimentos sobre os rituais que eram realizados por esse grupo, bem como o apelo e adesão de muitos à prática de “feitiçaria”, apesar das perseguições. Ele conta ainda que a missão atribuída pelo Orixá Malet seria exatamente a de opor-se a essas práticas, por meio de trabalhos de “magia branca” baseados na crença da caridade e no temor a Deus. Dessa forma, confluindo com as teorias de Simas (2021), a Umbanda de Linha Branca procurava depurar a doutrina afro, reverberando o racismo religioso do período, no sentido moderno do termo, afastando-se das práticas perseguidas, enquanto ao mesmo tempo reivindicava sua popularidade por conta da feitiçaria. Isto posto, pode-se supor que a alteração da primeira nomenclatura (Allahbanda) se deu como uma forma de revogar a aproximação inicialmente feita, substituindo o termo islâmico pela vocalização oriental.

Todavia, essa apropriação não elucida os questionamentos em cima do termo Umbanda, visto que este provém de uma matriz linguística banto e não nagô, ou seja, está mais relacionado com as culturas da religião centro-africana que com as da costa. Este pode ser compreendido à luz dos estudos de Slenes (2019), que investiga a forma como, no contexto social do Rio de Janeiro, as populações pretas, sejam elas oriundas da costa ou do centro da África, compartilhavam não apenas semelhanças culturais, mas também linguística. Esses pontos de convergência são evidenciados ao longo da história em diversos momentos, como o relato de uma pequena rebelião em 1816, por exemplo. Segundo o líder da tripulação de um navio que ancorou na baía de Guanabara, um grupo de tripulantes negros se recusou a trabalhar, ao encontrarem um esqueleto de tucuxi, cujo crânio foi coletado e o colocado dentro do barco pelo naturalista da expedição. Os tripulantes, ao se depararem com o objeto, o encararam com superstição recusando-se a realizar qualquer atividade até que esse fosse devolvido ao seu local de origem.

Para o autor, essa recusa fornece algumas informações essenciais sobre a formação de identidade dos escravizados no sudoeste brasileiro, onde africanos de “diversas origens redelinearam os limites simbólicos de etnicidade dentro das senzalas e descobriram uma nova diacrítica cultural” (Slenes, 2019, p.195). Com isso em mente, ele faz uma série de deduções, sendo uma delas a de que, apesar da pluralidade de ascendências e origens, os africanos compartilhavam uma base etnolinguística e religiosa comum, pois eles não só conseguiam se comunicar entre si, mas também demonstraram uma reação única ao objeto durante o episódio descrito. Dada essas informações, Slenes afirma que, na metade do século XIX, a grande maioria dos africanos levados ao Rio de Janeiro provinham da parte ocidental da África Central, sendo quase todos do grupo linguístico banto. Apesar das variações nas línguas específicas, como bacongo, umbundo e kimbundo, esses grupos, com pouco esforço, conseguiam se comunicar com relativa facilidade, elaborando um dialeto comum adaptado em solo brasileiro. Ademais, eles compartilhavam aspectos fundamentais da religião e cultura, além de comungar de uma flexibilidade, adotando e reinterpretando símbolos estrangeiros em suas práticas religiosas, gerando novas formas de expressão (Slenes, 2019, p.197).

Em outro artigo, Slenes pontua que:

Nos estudos sobre a escravidão ainda é comum ler que a “comunicação”, propriamente dita, entre africanos escravizados só teria se iniciado depois da viagem à América, com o aprendizado de um dos idiomas europeus, ou de uma língua “pidgin” (linguajar simplificado) baseada neles. Antes disso, a diversidade de línguas entre os cativos teria obstado praticamente qualquer troca de ideias acima de um nível primário. Ora, este argumento talvez tenha algum fundamento no que se refere a escravos da África Ocidental (a região da Costa da Mina e da Baía de Benin), onde de

fato coexistem várias famílias de línguas não relacionadas. Para a África Bantu, no entanto, ele é totalmente inadequado (Slenes, 1992, p.51)

Com esse preceito, o autor analisar o contexto de africanos e seus descendentes no Brasil, evidenciando a presença de termos e símbolos comuns entre os mais diversos grupos étnicos durante o século XIX, incluindo os mina, e que estão presentes nas religiões e religiosidades afro-brasileiras até os dias atuais. Os termos “malungu”<sup>28</sup> e “kalunga”<sup>29</sup>, o chamado “circle about”<sup>30</sup> e a forma como os grupos africanos no Brasil compartilham “uma parte de seu complexo cultural, especialmente os aspectos fundamentais de sua religião”, são exemplos da forma como a presença de múltiplas culturas, afastadas de sua origem, “teria facilitado a ‘transculturação’ entre africanos, ou seja, a superação de fronteiras étnicas antigas e a formação de uma nova identidade” (Slenes, 1992, p.58-59). Para além, o autor faz uma referência direta ao termo “Umbanda”, em uma situação que abordaremos a frente, traduzindo este como “a arte de curar, adivinhar e induzir espíritos a agir para o bem ou para o mal” (Slenes, 1992, p.64).

A flexibilidade e capacidade de reinterpretação dos povos banto, propostas por Slenes (2019), são exemplificadas em situações ainda em África por Heywood (2019, p.103-109), ao dissertar sobre o movimento de criouliização da cultura portuguesa no reino de Angola e de Benguela, ainda durante o século XVIII. Nesse contexto, houve uma interpenetração das duas sociedades, bem como de suas práticas religiosas, fato que deixou muitos oficiais cristãos enviados à localidade “escandalizados ao perceberem como os rituais da Igreja tornaram-se africanizados”. Parés (2010), por sua vez, corrobora com esse raciocínio ao dissertar sobre o processo de nagoização das práticas religiosas de matriz africana, na qual, com a influência das viagens transatlânticas, da Revolta dos Malês (1835) e da necessidade de preservação de uma identidade coletiva de africanos e seus descendentes no Brasil oitocentista, construiu-se uma devoção em cima de entidades espirituais em comum, havendo a adesão ao termo Orixá, por exemplo, por diversas religiosidades existentes que resistiam.

Os estudos apresentados permitem a compreensão do movimento de reestruturação e reinterpretação de limites simbólicos e doutrinas de matriz africana, ocorridos durante o século XIX. Com as análises feitas pelos autores, a mistura de rituais, terminologias e crenças banto e nagô, é melhor compreendida, ilustrando a possibilidade de um culto com nomenclatura banto,

<sup>28</sup>Termo proveniente dos vocábulos raízes do protobanto, cujo significado seria “companheiro na travessia da *kalunga*” (Slenes, 1992, p.53)

<sup>29</sup>Termo cujo significado seria “rio, mar, vale” ou de forma mais completa “a linha divisória, ou a superfície que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos (Slenes, 1992, p.53).

<sup>30</sup>Descrito como “movimento em forma de círculo em danças religiosas, sempre em sentido contrário ao do relógio [...], um sinal diacrítico, marcando a diferença entre ‘nós negros’ e os opressores brancos” (Slenes, 1992, p.57).

cosmologia iorubá e estruturas religiosas diversas, incluindo a cristã, que coexistiriam de forma plural. A tradução feita por Slenes (1992) sobre o termo Umbanda remete de forma coerente essas práticas religiosas, que constituiriam ritos múltiplos, complementando os estudos, ao mesmo tempo em que permite questionar a tornam a explicação fornecida, por torná-la ainda mais incoerente e sem profundidade. De tal modo, as análises permitem, ainda mais, supor a possibilidade de uma apropriação religiosa de práticas já existentes no século XIX, que teria sido inicialmente mascarada pela diferente nomenclatura que não vingou.

### 2.1.2 “Umbanda” no Brasil oitocentista

A primeira metade do século XIX é dominada por uma inquietação da classe senhorial brasileira, devido à crescente onda de rebeldias negras. Em 1835, como já citado, temos a Revolta dos Malês, que representou o ápice de uma série de revoltas de escravizados que vinham ocorrendo na Bahia desde o início do século. A batalha semeou um medo na classe escravocrata, que se difundiu pelas demais províncias do Império, principalmente no Rio de Janeiro, onde as autoridades submeteram a população africana a uma vigilância rigorosa, visto que o número de escravizados atuantes em atividades rurais era extenso (Reis, [s.d.]). Tal inquietação pode ser observada na criação da Comissão Permanente Nomeada pelos Fazendeiros do Município de Vassouras, em 1854, por exemplo, a qual publicou instruções com o objetivo de normatizar as ações preventivas contra os levantes. O texto transparece com eloquência o medo dos proprietários de escravos vassourenses:

Se o receio de uma insurreição geral é talvez ainda remoto, contudo, o das insurreições parciais é sempre iminente, com particularidades hoje que as fazendas estão se abastecendo com escravos vindo do Norte que em todo tempo gozaram de triste celebridade. Insurreições parciais têm havido por vezes a diversos pontos e infelizmente não serão as últimas.

Dormir sobre o caso é uma imprevidência inqualificável, que entrega-nos desarmados ao perigo... (Introdução, 1854, p.7 apud Ribas, 1995, p.32)

Tal receio se mostra embasado pela existência de uma associação secreta de escravizados, de natureza mística e hierarquizada, cujo líder seria o ferreiro livre Estevão Pimenta. Esta associação acometeu uma tentativa de insurreição geral em 1847, em um movimento extremamente organizado, que, apesar de ter sido sufocado ainda em seu início, era sólida ao ponto de originar processos judiciais testemunhados (Ribas, 1995, p.33). De acordo com Karasch (2000, p.429), as autoridades provinciais se vangloriaram de terem descoberto com antecedência os planos da associação, cujo objetivo seria o de “matar os senhores”, por meio de envenenamento. Siqueira (1975) pontua que esta era:

[...] dividida em círculos de diversas categorias, cada uma das quais era composta de cinco membros, cujo chefe recebia as ordens do da categoria imediatamente superior, e assim por diante até o chefe principal, pardo livre, ferreiro de profissão, de nome Estevão Pimenta. A sociedade era de característica mística, porque com suas aspirações à liberdade, voltava um culto supersticioso à imagem de Santo Antônio (Siqueira, 1975, p. 106 apud Ribas, 1995, p.33).

Seu nome, todavia, é apresentado de formas diferentes, variando entre autores, não sendo possível a confirmação em sua fonte primária, visto que as edições do ano de 1896 do *O Vassourense*, nas quais ela se encontra, não estão disponibilizadas na Hemeroteca Digital. Ribas (1995) o nomeia como “Ubanda”, já Conceição (2015) a apresenta como “Elbanda”. Slenes (1992), por sua vez, pontua que ela se denominava “Umbanda”, sendo seus envolvidos devotos de Santo Antônio, atualmente associado a Exu, com os chefes de cada círculo inferior sendo chamados de “Tates” e os de nível superior, “Tates-Corongo”.

Ribas (1995, p.34) pontua que o grupo possuía, ainda, um sincretismo peculiar, no qual elementos Cabinda-Angola se misturavam com elementos islâmicos e cristãos. O próprio termo “Tate” refere-se ao termo, agora adaptado, “Tata”, cujo significado é “grande sacerdote, pai, chefe de terreiro”, muito utilizados em terreiros de ritual Angola, Cabula e Omoloko. Alguns autores debatem ainda a presença de artefatos, amuletos e “instrumentos musicais que eram feitos pelos próprios cativos” (Bispo Neto, 2022, p.17), bem como o uso de rituais e de danças como o *Caxambu*<sup>31</sup>, utilizados durante a organização do movimento como uma forma de “propiciar aos escravos a oportunidade de expressar seus sentimentos em relação aos senhores e feitores” sendo “canções de protesto, reprimidas, mas de resistência” (Stein, 1990, p. 246 apud Conceição, 2015, p.46).

Bispo Neto (2022) disserta que a utilização dos termos nagô para “pai” e “mestre” por associações de escravizados era comum, sugerindo que estes tivessem motivações religiosas. Slenes (2006, p.302-305) se aprofunda no quesito religioso, analisando algumas características apresentadas no relatório da comissão sobre a “sociedade” insurrecta, onde se observa que os Tates “tem por immediatos seis outros ‘Cambonos’; três ou mais negras, com o título de ‘Mocambas do Anjo’ e os demais se chamam ‘Filhos do terreiro’”. Eles utilizariam “uma espécie de avental cingido por cinta encarnada, branca ou de chita”, além de um aparato na cabeça “com penas de diversas cores”. O autor pontua ainda que a utilização de cocares, nas cores vermelhas e brancas, e os demais itens utilizados nos “uniformes” ritualísticos da associação seriam muito semelhantes aos utilizados em simbolismos religiosos dos povos

---

<sup>31</sup>A dança Caxambu é uma manifestação tradicional relacionada a festas e celebrações folclóricas, com raízes indígenas e africanas.



centro-africanos. Ademais, os cambonos, os filhos de terreiro que receberiam espíritos via transe, bem como o “culto de aflição”<sup>32</sup> visando reestabelecer a saúde física e espiritual dos adeptos pela crença, são características e vocábulos que vemos também no rito das Umbandas.

A aproximação da sociedade oitocentista com as religiosidades afro-ameríndias não era uma característica exclusiva dos escravizados insurrectos em localidades rurais, mas também nas cidades. Possidonio (2020, p.84-85) coloca que a população da corte brasileira, embora predominantemente católica, expressava uma forte influência do sobrenatural, que à época era representado na figura dos curandeiros, pais e mães de santo, ngangas etc. Essa aproximação foi um dos pontos facilitadores para a adesão da própria prática kardecista no Rio de Janeiro, visto a predisposição à aceitação de ritos mediúnicos (Barros, 2022, p.11). Desse modo temos alguns exemplos de rituais e doutrinas que se assemelham com as Umbandas atuais, como são nos casos das chamadas Casas de Dar Fortuna. Estas ressoam o fenômeno de transculturação analisado por Slenes (1992), sendo marcadas por heranças europeias, africanas e indígenas.

Estes espaços religiosos eram atravessados pela presença de festas com batuques, objetos religiosos, ritos litúrgicos e linguagens africanas, nos quais as lideranças religiosas cativavam fiéis por meio da promessa de sorte e da cura das doenças. Por muito tempo, essas casas foram erroneamente condenadas apenas como um meio de enriquecimento de seus proprietários, sendo julgadas como locais de estelionato. Essa visão apagava sua influência como perpetuadores e “facilitadores das mais diversas práticas negras na cidade”, atuando como locais de resistência para a população escravizada e livre. Ademais, esses espaços foram um dos primeiros onde é possível se observar a figura do caboclo, que aparece corriqueiramente ainda na década de 1850 em relatos, onde as lideranças religiosas incorporavam espíritos de ameríndios, donos da terra, reverenciando e cultuando aqueles que primeiro estiveram no território (Possidonio, 2020, p.88-90).

É neste contexto que a figura de Laurentino Innocêncio dos Santos se torna conhecida. Residente da freguesia da Glória, um local amplamente referenciado nos jornais do período devido à presença e atuação de feiticeiros e curandeiros, o afamado sacerdote afro-carioca passa a ser conhecido como Curandeiro da Glória, atuando como líder religioso de uma Casa de Dar Fortuna. Este:

[...] comandava seus ritos diante de dois altares “vistosamente alfaiados”, que mais lembravam uma igreja, pela quantidade de imagens católicas e ornatos. Em meio aos

---

<sup>32</sup>O culto de aflição é uma prática religiosa voltada para aliviar aflições espirituais e emocionais, através de rituais de purificação e conexão com o divino ou com entidades espirituais.

objetos sacros, ganhavam destaque utensílios facilmente associados aos ritos afro-brasileiros dos dias atuais, como “enormes quantidades de moringas”, que guardavam líquidos, ervas, búzios, rosários e grande quantidade de facas e punhais. O curandeiro Laurentino era brasileiro, preto e tinha aproximadamente 57 anos em 1878 (Possidonio, 2020, p.81).

Sua casa era frequentada por livres e libertos, bem como por escravizados de ganho, sendo associada a feitiçaria, onde promovia-se cerimônias “cercadas de canto, danças, matanças de animais e iniciação ritualística” e moradores da corte procuravam respostas para problemas das mais diversas naturezas, buscando alento para seus males (Possidonio, 2020, p.89). Embora a feitiçaria não estivesse tipificada como crime no Código Criminal de 1879, as autoridades utilizavam o artigo 264, que punia o crime de estelionato, para interromperem atividades religiosas, como as praticadas por Laurentino. Esse artigo era aplicado quando surgiam denúncias de prejuízos decorrentes a promessas não cumpridas, como no caso da indução a pagamentos por trabalhos que não obtiveram sucesso. Laurentino foi alvo dessa malha fina em diversas ocasiões, tendo seus objetos religiosos apreendidos pela polícia, que profanou seus altares e espaços sacros (Possidonio, 2015, p.93-95).

Esse caso é relevante nesta pesquisa, pois evidencia que, ainda no período oitocentista, as práticas religiosas oriundas do processo de transculturação não só existiam, como também eram perseguidas e condenadas, mesmo antes do Código de 1890. Nesses ritos, estavam presentes algumas características muito vistas nas demais Umbandas do período, como a presença do transe pela incorporação de um ancestral divinizado e de espíritos do território, a utilização de crucifixos em seus espaços sagrados, imagens católicas, bem como utensílios de origem africana, como a pemba e as ervas de defumação, que marcavam sua transculturação. Até mesmo as partes mais “condenáveis” de sua doutrina, como a presença de batuques, a cobrança por trabalhos e a matança de animais, são vistas em rituais religiosos mesmo após a virada do século. Desse modo, as Casas de Dar Fortuna são exemplos de práticas religiosas nas quais as Umbandas poderiam ter se influenciado, construindo de forma orgânica rituais reflexos do período.

O rito estruturado por Zélio e pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas é marcado exatamente por um distanciamento de tais práticas “condenáveis” apresentadas, que eram motivações para as perseguições, ao mesmo tempo em que mantém diversos traços em comum com o que se era praticado nesses locais. Essas semelhanças são pontos interessantes dentro da análise de uma construção histórica, principalmente quando observa-se a história por uma noção não linear, oposta à de Santo Agostinho. Isto posto, ressalto que os fatos aqui apresentados não têm como objetivo buscar um ponto de origem das Umbandas, mas sim

evidenciar as possibilidades nas quais a religiosidades umbandistas podem ter se influenciado naturalmente, constituindo-se de forma orgânica ao adequar-se às características sociais.

### 3. UMA RELIGIÃO BRASILEIRA

Alinhando-se com o pensamento proposto por Eliade (1972), Chauí (2000, p. 9) coloca que, além do mito possuir um sentido etimológico de narração de “feitos lendários da comunidade”, ele também possui um sentido antropológico, no qual a narrativa constrói uma “solução imaginária para tensões, conflitos e contradições”, atuando como uma alternativa em meio ao contexto social, considerando suas tradições e valores. Essa perspectiva conflui com o que foi apresentado até o momento nesta pesquisa, corroborando as informações obtidas pelas fontes apresentadas e pelos autores analisados, ao mesmo tempo em que permite ir além. Analisando o mito de criação das Umbandas à luz da ótica proposta por Chauí, percebemos que ele faz parte de uma virada no modelo social brasileiro, com a transição política do Império para a República. Nesse contexto, ocorre um movimento descrito como “a invenção da nação Brasil”, na qual procurava-se fomentar uma noção de nacionalidade, baseada na identidade cultural, dentro do que “ser brasileiro significava” (Bayer, 2009, p.282).

Pela dinâmica à procura por semelhanças e diferenças, institui-se uma iniciativa voltada a construção de “uma matriz discursivo-simbólica que determinará as regras de produção de [um] novo imaginário” (Achugar, 2003, p.37 apud Bayer, 2009, p.282). Nesse processo, a invenção de tradições<sup>33</sup> visava-se fortalecer a organização republicana, assim como os conceitos de civilização, progresso e evolução defendidos por ela. Sá Júnior (2004, p.20-21), disserta que esse projeto sociopolítico teve início ainda no Império, ganhando força com a criação histórica da alva nação Brasil<sup>34</sup>, na qual buscava-se encontrar uma solução para a “questão racial [...] nesse ‘novo’ Brasil que se desenhava nesse horizonte futurista”. Em busca de resoluções, a jovem república abraça pressupostos defendidos na ciência de Francis Galton (1822-1911), estudioso e teórico da chamada “eugenia”, a qual se desdobra em diversos estudos e experimentos voltados para o melhoramento da genética dos indivíduos. Teixeira (2023) disserta que:

---

<sup>33</sup>Conceito estabelecido por Eric Hobsbawn (2008), que se refere ao processo de criação ou reinterpretação de práticas culturais e rituais que, embora possam ser apresentadas como antigas ou históricas, na verdade foram estabelecidas em períodos mais recentes.

<sup>34</sup>Termo apresentado por Sá Júnior (2004) com um significado simbólico relacionado a uma visão idealizada ou patriótica do Brasil, evocando a ideia de um Brasil puro, caucasiano.

Por mais que a abolição da escravatura tivesse ocorrido duas ou três décadas antes, o ideal republicano de constituir uma nação pressupunha o branqueamento da população e o seu alinhamento aos discursos científicos europeus baseados em teorias racialistas. Nesse sentido, o médico Raymundo Nina Rodrigues, muito inspirado no pensamento de Cesare Lombroso, tornou-se um expoente pesquisador sobre a antropologia criminal brasileira e como a disciplina apenas deveria tratar por meio de diferenciações brancos, negros e mestiços, pois, segundo ele, a inferioridade intelectual dos não-brancos levaria a um potencial maior para cometer delitos. Nina Rodrigues (1932), na obra *Os Africanos no Brasil*, que viria a se tornar seu *opus magnum* e um dos maiores exemplos das teorias racialistas desenvolvidas neste país, dedica o último capítulo – quase a título de colofão que resume ideias precedentemente expostas na obra - para sustentar que haveria uma “sobrevivência psíquica” da criminalidade entre negros no Brasil (Teixeira, 2023, p.187).

Deste modo, durante o final do Império e o início da República, as concepções de hierarquia racial basearam-se nessa noção de superioridade caucasiana, atingindo seu ápice e concluindo a busca pela alva nação Brasil, no século XX, com a chegada da obra de Freyre, *Casa Grande de Senzala* (2003) em 1933. Contrapondo-se, em alguns pontos, à obra de Rodrigues (1932), Freyre constitui uma noção de identidade brasileira olhando para o seu passado sob uma ótica na qual, dentro da história do Brasil, “o grande vilão não foi o negro, mas a estrutura latifundiária escravista” (Sá Júnior, 2024, p.31). Essa teoria foi inédita para o período, introduzindo um caráter contributivo da cultura negra e indígena na construção da brasilidade, por meio da defesa de uma multiplicidade étnica. Todavia, apesar de progressista entre seus pares, a obra de Freyre ainda perpetua essa noção racial hierarquizada, na qual os negros, indígenas e mestiços são colocados em um papel de coadjuvantes no processo de construção do Estado-nação, em comparação aos protagonistas colonizadores (Sá Júnior, 2024, p.34).

Apesar do amplo debate sobre os perigos da desnacionalização dos núcleos coloniais durante a República Velha, o governo implementou práticas que visavam afastar o sentimento nacional das práticas teuto e ítalo-brasileiras, realizando intervenções nacionalizadoras que modificaram, entre outras coisas, os currículos escolares no período de 1917-1919 e introduziram na sociedade um movimento em prol da história do Brasil e da língua portuguesa. Todavia, nesse período, os movimentos realizados a favor de uma nacionalidade e identidade brasileira ainda reverberavam fortemente as ideias eugenistas e pregavam a exclusão histórica dos não-brancos. A teoria de Freyre, por sua vez, começa a ressoar nas políticas governamentais apenas a partir de 1937, momento em que são tomadas medidas institucionais visando atingir as organizações comunitárias formadas por imigrantes, defendendo a assimilação da mestiçagem como marca da brasilidade (Seyferth, 1999, p.199). Desse modo, as discussões teóricas, bem como adesão social a elas, evidenciam um movimento dialético entre os discursos intelectuais/científicos e os movimentos políticos, visto que o ápice dos pensamentos de Galton

e Rodrigues ocorre na primeira República, enquanto a eclosão da teoria de Freyre acontece concomitantemente com o processo de revolução de 1930 e a instauração do Estado Novo.

Buscando uma matriz civilizacional que atribuísse sentido à sociedade e à política do período, Freyre via a mestiçagem como uma característica positiva do povo brasileiro, sendo o resultado de uma propensão dos povos portugueses a se aproximarem “gostosamente” de outras raças, no sentido sociológico. Em suas palavras:

Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com as mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora (Freire, 2003, p.35)

É com esses escritos, que apagam o modo violento e desumano na qual historicamente se deram essas relações, que se fundamenta o popularmente conhecido mito das três raças, onde há a estratificação da relação afro-indígena-portuguesa, atribuindo a noção de que cada uma dessas raças contribuiu para a constituição da nação brasileira, encabeçadas pelos brancos “civilizados” (Najjar, 2005, p.348).

A implementação desse “ser brasileiro” no processo de invenção da nação Brasil, pode ser compreendida por meio das fundamentações simbólicas que constituem o poder político de uma nação, teorizadas por Chauí (2009). Nesta perspectiva, observa-se o patrimônio cultural nacional como uma construção ideológica que se manifesta em diversos objetos – escolas, bibliotecas, museus etc. – escolhidos especificamente por sua capacidade de reforçar a mesma. No caso brasileiro, a proteção do patrimônio cultural passa a ser, legalmente, dever do Estado exatamente no ano de 1937, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Este visava a preservação de diversos bens “móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, [...] por seu valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico” (Art. 1º do Decreto-lei 25/37), considerando-os essenciais para a construção de uma identidade nacional brasileira (Najjar, 2005, p.353).

Freyre participou diretamente desse processo de centralização política-cultural, defendendo as ações governamentais e sua busca por efetivar o Estado-nação, apoiando também a ideia de harmonia entre a “boa” política, ou seja, a Constituição de 1937, e a “boa” sociedade, lidas por ele como as diversidades culturais e regionais do Brasil. Para o escritor, o Estado Novo teria sido capaz de equilibrar a política as questões de modernidade e de identidade nacional (Mesquita, 2013, p. 216). Em suma:

O conceito freyriano de cultura tornou-se uma dimensão importante da construção nacional pelo Estado Novo. No momento de estabilidade governamental não houve, como se disse, atritos significativos entre o sociólogo e o regime, da mesma forma que o sociólogo optou por não fazer críticas contra o regime no qual seu pensamento se tornava progressivamente influente. Entretanto, a situação de 1945 alterou a relação de modo radical, causando desacordos inéditos entre o sociólogo e o ditador, que era pressionado pela cúpula militar do Exército para renunciar ao poder. Desse modo, percebe-se que os atos de violência da ditadura, quando eram praticados exacerbadamente, constituíram os principais atritos entre as duas partes da relação política, a despeito de terem sido passageiros, ou, melhor dizendo, de não terem impedido a celebração do pacto entre Freyre e o Estado Novo (Mesquita, 2013, p.217).

Com base na fundamentação simbólica, essas mudanças político-culturais e a construção da alva nação Brasil, são refletidas dentro do mito de criação da Umbanda Branca, visto que este, além de ressoar a ideia de “mestiçagem hierarquizada”, proposta por Freyre (2003) e pontuada por Simas (2021), faz referência, ainda, dentro de sua estrutura, a diversos pontos da brasilidade, intitulando-se como única prática religiosa existente verdadeiramente brasileira. Ao assumir-se como uma “religião endógena”<sup>35</sup>, o movimento umbandista busca, com base na influência da herança multicultural, perpetuada durante o século XX, construir um sistema que lhe permita elevar-se ao status de religião, atribuindo aos seus adeptos e intelectuais prestígio social (Oliveira 2009, p.61).

Em 1952, dentro do *Jornal de Umbanda*, temos uma das primeiras reivindicações do movimento umbandista pelo título de “religião brasileira”. Nele, Jayme S. Madruga, então presidente da UEUB, publica um ofício dirigido ao diretor da Rádio Mauá, no qual pontua que a Umbanda é uma “religião brasileira, praticada por brasileiros, humildes em sua maioria, mas todos trabalhadores e dignos” (Madruga, 1952, p.5). Já em 1954, no mesmo jornal, ele alega que, devido ao sincretismo religioso proveniente das influências cristãs e africanas no credo, “achamos que a religião de Umbanda é a religião brasileira” (Madruga, 1954, p.1). Em 1955, temos no jornal a citação da Umbanda como “a religião brasileira por excelência” (Pessoa, 1955, p.10). Tais fontes evidenciam que a reivindicação precede o mito de criação; todavia, dentro da história das Umbandas é possível interpretar sua consolidação como uma forma de reafirmar o caráter nacionalista da religião, visto que ele estrutura de forma clara e coesa diversos aspectos presentes no projeto da nação brasileira.

Ademais, este não é o único ponto de convergência entre o movimento umbandista e o Estado Novo. Apesar da intensidade das perseguições a práticas de curandeirismo e feitiçaria, o historiador coloca que, dentro da ditadura varguista, haviam brechas nas regulamentações autoritárias que permitiam às pessoas defenderem seus interesses. Dessa forma, foi possível à

---

<sup>35</sup>O termo “religião endógena” se refere a uma religião que se desenvolve de forma interna e autêntica dentro de uma determinada cultura, sociedade ou grupo, sem influência de fatores externos significativos.

sociedade religiosa atribuir diferentes significados aos códigos e normas autoritárias, redirecionando-os em seu benefício, o que propiciou a expansão do número de terreiros durante o período (Ortiz, 1999, p.41). A possibilidade de pleitear frente ao governo a legitimidade da religião fez com que intelectuais e influentes umbandistas adotassem uma política de não enfrentamento ao regime, assimilando características do projeto político-ideológico a fim de facilitar sua busca por reconhecimento.

Oliveira (2009, p.62) disserta que os umbandistas “souberam apreender elementos-chaves do discurso estatal e redirecioná-los ao seu favor”, como evidenciado pela adesão do vocábulo “federação” para sua organização, emprestando a ideia de unidade nacional. Esse movimento reflete a simbiose entre Estado e sociedade, na qual o Estado varguista buscava reafirmar-se enquanto estava atento aos anseios populares. Sobre isso, o autor observa que 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 suas tendências”. O governo varguista influenciou a presença de muitos líderes da Umbanda Branca na política, que atuaram, direta ou indiretamente, como defensores do regime, com alguns chegando a exibir a foto do ditador na parede de suas tendas (Trindade, 2014, p.12)

### 3.1 INFLUÊNCIA POSITIVISTA E IDEAL REPUBLICANO

O movimento republicano e a virada no modelo social brasileiro foram, ao longo de sua história, fortemente influenciados pelos pensamentos positivistas, que se refletiram em várias medidas adotadas, como a laicização de cemitérios, a instituição do casamento civil, as mudanças de leis trabalhistas durante o Estado Novo, e até mesmo em lemas posteriores como “Ordem e Progresso” (Bosi, 2004, p.161). Dentro das religiosidades de incorporação/mediunidade, a influência positivista também foi notória, pois essa corrente se expressava com veemência dentro de ideias filosóficas e científicas, como a de Kardec. O Espiritismo, como apresentado anteriormente, teve grande disseminação na sociedade da capital no século XIX, promovendo não apenas dos ideais de Kardec, mas também os pensamentos de Comte, que reverberavam em sua doutrina e possibilitaram, em 1894, a inauguração do primeiro templo positivista do Rio de Janeiro (Negrão, 1994, p.117)

Em suas andanças pela região, o jornalista João do Rio (1976, p. 59 apud Mendonça, 2003, p.146), relata que, já em 1900, o número de adeptos do positivismo presentes em centros religiosos era significativo, devido à sua associação com o kardecismo. Dessa forma, no caso

das Umbandas, e mais especificamente dentro da Umbanda de Linha Branca e Demanda, a influência do pensamento positivista não se manifestaria de forma diferente. A “herdeira da moralidade espírita”, compartilha das noções de caridade e bondade de Comte, ao mesmo tempo em que sustenta que o caráter próspero de um terreiro ou tenda se dá pelos bons trabalhos e contatos com os espíritos ali presentes, associando a qualidade de seu espaço e doutrina com o progresso material. Nestes locais, “a caridade não se contrapõe apenas à cobrança, mas especialmente à utilização do poder espiritual para atividades tidas como malfazejas, independentemente do fato de serem ou não cobradas embora, neste caso, normalmente o sejam” (Negrão, 1993, p.118).

Além da noção moral, a ideia de uma História baseada no encontro das três raças, onde cada uma, a seu modo, contribui para o progresso da sociedade e a harmonia da civilização, também partem de dogmas positivistas. Ao analisar a obra de Comte, é possível observar uma “apologia a mestiçagem”, que se oporia ao racismo dominante na Europa do século XIX. Essa ideia, agora em solo brasileiro, seria o combustível para a concepção de Freyre, bem como para a futura adesão da Umbanda Branca do pensamento racial hierarquizado, representado em seu mito criador (Bosi, 2004, p.162). Oliveira (2006, p.138), observa que “os umbandistas não negavam a herança afro-indígena nas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, própria do discurso kardecista”. Ou seja, “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”.

Dentro do movimento de se tornar “a religião brasileira”, a organização umbandista deu um passo além, ao buscar associar-se como uma representação máxima do ideal republicano e da corrente positivista presente nele. Baseando-se nos preceitos de igualdade e liberdade, o mito criador coloca a Umbanda Branca como uma prática religiosa inclusiva e acessível, em contraposição à exclusão kardecista, além de adotar a concepção de progresso e defender a promoção de uma harmonia social, fundada na evolução espiritual de seus adeptos. Estas frentes são reforçadas em diversos momentos durante os encontros e de entrevistas com seus líderes, que reafirmam o compromisso das organizações em propagar a Umbanda por meios estudos científicos, antropológicos e sociais. As falas proferidas no 1º Congresso evidenciam estas tendências e ressaltam o compromisso positivista da organização, como nos pronunciamentos de Antônio Rego, que, ao finalizar o encontro, deseja que “o Espiritismo de Umbanda possa, outrossim, iluminar todas as consciências, inspirar, guiar e proteger as nossas



autoridades da sua difícil missão de preservadoras da Ordem e do Progresso do Brasil, especialmente ao Exmo. Sr. Presidente da República” (Rego, 1941, p.119).

A forma como, dentro do mito de criação, Zélio descreve a anunciação do rito no dia 15 de novembro de 1908, também é marcante para o contexto, visto que esse fato associa a fundação da Umbanda ao nascimento da República, coincidindo em dia e mês com a virada política. Rivas (1991, p.25), estudioso e influente umbandista, de forma um tanto forçosa, alega que na realidade, “entre os anos de 1888 e 1889, em que fervilhavam as mudanças sociais, políticas e culturais, foi o momento propício para o plano astral superior imprimir uma mudança aos ditos cultos miscigenados”, o que daria à Umbanda não só o dia e o mês, mas, dentro do plano astral, o mesmo ano de fundação da República. De todo modo, ambas as colocações reforçam o caráter idealizado da Umbanda Branca, que busca se colocar como a máxima representação republicana.

### **3.1.1 Hino e bandeira da Umbanda**

Como apresentado, durante a construção da hegemonia da identidade nacional, a utilização de símbolos revelou-se essencial. Inspirados por exemplos estrangeiros, o movimento nacionalista brasileiro buscou no seio do positivismo aqueles que melhor colaboravam com seus interesses, os que resultou na criação de duas representações oficiais: a bandeira e o hino. Jurt (2012, p.471) coloca que esses símbolos possuíam uma “função central, uma vez que visualizaram de modo marcante os valores e os conteúdos da autodefinição política de uma comunidade”, permitindo que seus integrantes se reconheçam neles, sendo facilmente identificáveis.

Dentro do movimento umbandista, esses mesmos símbolos também estão presentes. A narrativa contada dá luz a uma história onde José Manuel Alves, português radicado e reconhecido compositor, teria buscado a ajuda do Caboclo das Sete Encruzilhadas para curar sua cegueira. Embora não tenha obtido sucesso, o compositor teria criado uma admiração profunda pelo espírito e pela religião, decidindo homenageá-la com um hino, o qual ficou conhecido como Hino da Umbanda. Inicialmente, a canção deveria ser interpretada como uma marcha, e assim o é dentro da Umbanda Branca. No entanto, atualmente, ela ressoa ao som de atabaques em diversos terreiros (Origem [...], 2016). Sua letra seria:

Refletiu a Luz Divina/Com todo seu esplendor/É no reino de Oxalá/Onde há paz e amor/Luz que refletiu na terra/Luz que refletiu no mar/Luz que veio de Aruanda/para tudo iluminar/A Umbanda é paz e amor/É um mundo cheio de luz/É a força que nos

dá vida/E à grandeza que nos conduz/Avante, filhos de fé/Com a nossa lei não há/Levando ao mundo inteiro/A bandeira de Oxalá (Martins, 2011, p.24).

De modo semelhante, a construção da bandeira umbandista se deu com a concepção supostamente idealizada pelo presidente da Associação de Umbanda de Caxias, Saul Medeiros. Relatos colocam que seu idealizador a descreve como “a imagem de um lindo sol”, do qual, em seu núcleo “sai uma figura que no primeiro instante parece a de um enorme pombo branco, mas olhando com mais atenção, a forma se modifica deixando transparecer a de um espectro humano angelical, com enormes asas, como se dirigisse a um destino determinado, a realizar uma missão” (O Hino [...], 2020). Ao redor da figura solar, encontra-se os dizeres, retirados do Hino da Umbanda, “força que nos dá vida e a grandeza nos conduz”.

Figura 7 - Bandeira da Umbanda



Fonte: (O Hino [...], 2020)

Jurt (2012, p.502) disserta que, dentro da República brasileira, as manifestações de símbolos positivistas propiciavam alcançar, seja de forma visual, seja de forma sonora, uma população majoritariamente analfabeta. No caso dos símbolos dentro da organização umbandista, pode-se inferir que essa também a era a intenção durante sua produção e consolidação, uma vez que muitos de seus adeptos provinham de camadas sociais mais baixas e não consumiam os conteúdos acadêmicos produzido por seus estudiosos, o que dificultava a propagação de sua hegemonia. Por fim, propaga-se a noção de que o Hino da Umbanda foi, supostamente, apresentado e aprovado pelo 2º Congresso de Umbanda, em 1961, sendo oficializado por todo território nacional, enquanto a bandeira parece ser resultado de um movimento posterior, não ganhando a mesma notoriedade.

### 3.2 2º CONGRESSO DE UMBANDA

O 2º Congresso de Umbanda ocorreu no Rio de Janeiro, aproximadamente 20 anos após a realização de sua primeira edição. Após as repercussões midiáticas e acadêmicas do 1º Congresso, nas décadas de 1940 e 1950, que foram apresentadas anteriormente, o evento subsequente teve lugar em 1961, com o Maracanãzinho como sede. Nele, reuniram-se diversos umbandistas de vários estados do Brasil, com o objetivo de avaliar os progressos realizados desde 1941, além de alinhar novos paradigmas à prática religiosa (Fernandes; Henn 2018, p.698).

No *Jornal de Umbanda*, ele é citado pela primeira vez na edição 00034 de 1953, em uma manchete intitulada “O Aniversário da União Espiritista de Umbanda”. Nela, seu redator manifesta o desejo que, nesta nova fase da União, após 14 anos de sua consolidação, seja possível realizar o 2º Congresso, o qual consolidaria as Umbandas como religião e possibilitaria a criação de livros dedicados a ela. O redator conclui fazendo um apelo “às Tendas que de fato querem uma Umbanda cada vez maior, sem quebra de tradições que devem ser respeitadas, uma Umbanda esclarecida e cada vez mais, melhor conhecimento da doutrina e melhor entendimento entre os adeptos” (O Aniversário [...], 1953, p.1). Após esse artigo, o tema volta a ser abordado em 1955, na edição 00051, na qual Olívio Novaes reforça a necessidade de realizar o Congresso. O autor menciona que “pelas colunas do Jornal ‘*O Caminho*’, órgão de minha direção, que circula sob a responsabilidade da Tenda Espírita Mirim, já tratei do assunto convocando umbandistas do Brasil a se pronunciarem a respeito” (Novaes, 1955, p.11). No mesmo ano, na edição 00053, por sua vez, há um ofício publicado no jornal pela UEUB do município de São João de Meriti, na qual seus integrantes alegam que em “setembro do ano vindouro, realizar-se-á o Segundo Congresso de Umbanda” (Notícias [...], 1955, p.9). Embora, posteriormente, se saiba que essa informação é infundada, o ofício possibilita compreender que, já em 1955, a UEUB estava contactando suas filiais a fim iniciar os preparativos para o evento.

A urgência na realização do Congresso é evidente em diversas outras publicações entre os anos de 1956 e 1958, nos quais adeptos de diversas localidades solicitam e reivindicam o evento, incomodados com a pluralidade de doutrinas e ritos que estavam denominando-se como Umbanda. Entretanto, é apenas em 1959 que a UEUB oficializa a data deste para o ano de 1961, na edição 00094. Nela, é pontuada a presença de diversas personalidades influentes e tendas participantes na confraternização que regulamenta a data e os direcionamentos para ele. É importante ressaltar que Zélio, seus descendentes e a TENSP não são citados neste grupo de participantes.

Na edição 00098, Elza Gonçalves, sacerdote do Centro Espírita Maria da Conceição, redige um alerta no jornal. Ela pontua que o 2º Congresso está prestes a acontecer e, por isso,

faz um apelo aos irmãos umbandistas, solicitando que estejam “alerta contra o mal que não descuida um minuto para ganhar mais um adepto, com isto, esteja de guarda contra todas as tentações e oportunidades que o demônio te dá para incorreres no mal. Unamo-nos contra este inimigo que não só quer te destruir, como também a umbanda” (Gonçalves, 1960, p.4). A fala da líder do centro reverbera o medo do demônio cristão, colocado como o mal que cerca os umbandistas e os conduz a deturpar as práticas do bem pelos espíritos de luz. Para ela, esse mal é personificado na Quimbanda, a qual ela deseja que desapareça e deixe de influenciar adeptos das Umbandas com o culto a Exu. Assim, vemos que já em 1960, a imagem de Exu é associada ao diabo<sup>36</sup> por uma grande parcela populacional, muitas vezes cristã, mas também entre os próprios umbandistas.

Na edição 00102-00104 de 1960, dentro do noticiário da UEUB, é destacado que o Sr. João Severino Ramos, presidente em exercício da União, teria se reunido com o Dr. Henrique Landir Júnior, eleito Presidente da Comissão Organizadora do Congresso que estava por vir. É referenciada, também, uma data na qual iria ocorrer o Congresso, entre os dias 16 e 23 de junho de 1961, na cidade do Rio de Janeiro (Noticiário [...], 1960). Esta foi a última edição lançada do *Jornal de Umbanda*; após essa, o jornal foi descontinuado. Os motivos para o seu encerramento são inconclusivos, mas a teoria mais aceita é que este tenha sido suspenso devido às influências da ditadura que se instauraria no país a partir 1964, e que já vicejava pela época (Grube, 2022, p.8).

Em 20 de maio de 1961, Henrique Landir Júnior concedeu uma entrevista ao jornal *A Noite*, na edição 15733, na qual disserta sobre o “acontecimento que há de atrair a Guanabara elementos responsáveis que aqui organizarão aquilo que considera ‘o símbolo ou a fórmula básica dessa modalidade religiosa’”. Nessa, o presidente da comissão afirmou que o Congresso seria o marco inicial de uma sequência de miniencontros a serem realizados em cada estado, para que se formasse uma cúpula ou colegiado de umbandistas. Ele pontua que o evento tem como objetivo o reconhecimento e a estruturação do culto de Umbanda, com a construção de escolas missionárias, que seriam “verdadeiras escolas preparatórias de formação daqueles que hão de ser os futuros sacerdotes autorizados a exercerem sua missão”. Ele conclui pedindo auxílio a quem tivesse “interesse em ajudar a divulgação desta modalidade religiosa ‘que é bem

---

<sup>36</sup>Exu é uma figura central nas religiões afro diaspóricas, particularmente no Candomblé e nas Umbandas. Historicamente, foi associado a imagem de Santo Antônio, como citado, mas também é visto como um mensageiro entre os humanos e os outros Orixás, além de ser responsável pela comunicação, pela abertura de caminhos e pela proteção. Ele é considerado o guardião das encruzilhadas e associado ao dinamismo e às mudanças. Nas interpretações coloniais e cristãs, Exu foi comparado com figuras demoníacas, especialmente ao Diabo ou Satanás, como uma forma de descredibilizar a crença nesta figura e associar as práticas que o tem como deidade, ao mal.

brasileira, porque é originária dos índios das Américas e, notadamente, do silvícola brasileiro” (Landir Júnior, 1961, p.8).

Neste momento, é possível observar um ímpeto do movimento umbandista em reforçar a influência indígena em seu culto. Isso é evidenciado nos jornais, nas falas de Júnior, mas também em obras como a de Zespo (1960, p.75), na qual o autor apresenta um hino anterior ao suposto, oficializado no Congresso, que contém marcadamente uma linguagem indígena, bem como a presença de Orixás, como Nanã. Sabe-se que, no período, os povos indígenas estavam em movimento de aldeamento, com destaque para a criação do parque do Xingu em 1961. Entretanto, não é possível tirar conclusões definitivas sobre a motivação de tal aproximação por parte do movimento umbandista, mas apresento aqui o hino revelado por Zespo:

Saravá!.../I-ni-uaçu Tupi!.../I-Bajé de Umbanda!.../I-nicatu de mata virgeme cachoeira!.../Tupã de Irin-Magé, Boiá-uaçu,/Conhã-Taim-Porã,/Iara-boiá-uaçu!.../Rudá, Jaci!.../Ó tu que vens do céu/Naná i-umburucu,/Iá-iaIaboci!.../I-cê-irê Tupi.../Ada-Nári Guarani!.../I-cê-irê Tupi.../Ada Nári Guarani! (Zespo, 1960, p.75)

Em 7 de julho de 1961, após a realização do Congresso, é publicado no jornal *A noite*, edição 15782, o seguinte temário:

A Comissão Organizadora dos trabalhos, integrada pelo jornalista João de Freitas, pelos senhores Carlos Eduardo Peçanha, Custódio Pereira de Carvalho, Jair Tostes, Conceição Costa e Marcos Vinícius Estrela ficou incumbida de elaborar o temário do certame assim distribuído:

Interpretação histórica e etimológica do vocábulo umbanda – Teogonia aborígene e teogonia africanas – Mitologia aborígene e mitologia africana – liturgia aborígene e liturgia africana – ritual aborígene – rituais africanos – analogias teogônicas – similitudes afro-aborígenes – similitudes afro-indo-católico – sincretismo africano – Comidas e bebidas rito-litúrgicas – pontos cantados- Guias e amuletos – feitiço, sortilégios, encantamento, cabala e magia e outros temas ligados ao credo (II Congresso [...], 1961, p.8).

Nele, é possível observar que o propósito principal do 2º Congresso foi de regulamentar a doutrina, o rito e as influências na religiosidade das Umbandas. Fernandes e Henn (2018, p.698), destacam que, apesar de sutil, é interessante notar a aproximação, em comparação ao 1º Congresso, dos líderes e estudiosos umbandistas com as influências africanas e indígenas, apresentadas no temário como “aborígene”. As autoras atribuem esse fato à presença de Cavalcanti Bandeira, então representante da União em Santa Tereza, que teria apresentado duas teses no evento, reaproximando o culto da cultura não-branca e mostrando uma preocupação com a organização da religiosidade. As autoras ressaltam ainda que, no Congresso, foi normatizada a liturgia e sua propagação, por meio da consolidação e reconhecimento do Primado de Umbanda, além da criação de cursos para batismos, casamentos, sacerdócio, entre outros.

Analisando suas colocações, vemos que o Primado de Umbanda, citado em sua obra, corresponde uma Organização Federativa Nacional e Internacional, ainda existente. Em seu site oficial, a entidade se define como uma organização dinâmica, fundada em 1952 e reconhecida em 1961, de “caráter religioso e iniciático, sem fins lucrativos, com o tempo de duração indeterminado, tendo por finalidade a formação de sacerdotes de Umbanda, e a difusão e defesa dos reais princípios Teosóficos, Filosóficos, Artísticos, Científicos e Religiosos da Tradição Umbandista” (Quem [...], s.d.). Confluindo com a observação feita acima, na carta de apresentação do Primado, a organização se coloca como uma herança “dos nossos Ancestrais à Raça Tupy”, na qual o objetivo principal seria o de “aperfeiçoamento moral e cultural da criatura humana” (Quem [...], s.d.). Vale ressaltar que, no documento, não há qualquer citação ou referência à cultura afro-ameríndia.

Os frutos do movimento de estruturação de Escolas Temáticas, como citados por Júnior, e do próprio Primado no Congresso, reverberam até os dias atuais. O movimento umbandista do final do século XX e início do século XXI é caracterizado pelo abandono da prática de ensinamentos pela oralidade, o que corroborou com o surgimento de diversos centros de estudo e cursos voltados à formação de sacerdotes, ao aprendizado do adepto e à organização da teologia. Esse fenômeno é comprovado pelo surgimento dos cursos de Teologia de Umbanda, criados por Rubens Saraceni em 1996 (Saraceni, [s.d.]), e pelos “cursos de médiuns” ou “Sacerdócio Umbandista”, estabelecidos pela Federação Umbandista do Grande ABC, presidida por Ronaldo Linares, na década de 1970 (Fernandes; Henn, 2018, p.698).

Dentro do campo da sociologia da educação, diversos autores discutem as formas pelas quais a educação escolar regimenta, ou não, o pensamento dos educandos – no caso, dos adeptos. Durkheim (2011, p.52) defende que a educação molda a consciência coletiva da sociedade, disseminando por entre ela, um conjunto de crenças, valores e normas que guiam o comportamento dos indivíduos que a compõe. Desse modo, podemos entender que a mudança da estrutura de ensino, busca afasta-se da tradição oral, defendia pelas sociedades africanas e afrodescendentes da diáspora no campo religioso<sup>37</sup>, ao mesmo tempo em que busca aproximar-

---

<sup>37</sup> No processo de formação das religiões de matriz africana no Brasil, percebemos que a oralidade é algo inerente às práticas culturais dos povos da diáspora africana. Oralidade que se manifesta não apenas ela fala, mas pelos gestos, sons e expressões do corpo. As expressões vocais e corporais estão aliadas às práticas da dança e da música, que nesse caso são parte das expressões e da comunicação dessas populações, não se resumindo a uma função artística, cuja finalidade flui para mera apreciação estética. A simbologia dos gestos, dos passos de dança e das execuções musicais é parte do processo de comunicação, na qual essas populações passam a ter, em muitos casos, como única forma de manter a memória ancestral e sua história vivas, podendo ser recontadas por muitas gerações. Em sociedades que privilegiam a cultura escrita, percebemos neste conjunto de manifestações que compõe a oralidade africana, que esta é uma atitude diante da realidade, e não ausência de uma habilidade (Pinheiro, 2017, p.2)

se de uma metodologia de ensino mais institucionalizada, comum em religiões ocidentais, como o catolicismo, protestantismo e até mesmo o Espiritismo. Althusser (1980, p.47) coloca que esses espaços de ensino têm como objetivo repassar valores e relações de poder, perpetuando-as para garantir a consolidação da ideologia vigente e a continuidade da ordem social.

O surgimento dessas escolas e cursos, conflui com as propostas apresentadas no Temário, visto que representam uma ferramenta prática na busca pela regulamentação e padronização da doutrina, que passa a ser ensinada institucionalmente, em larga escala, para adeptos e não adeptos por meio dessas. Ademais, pode-se associar essas ações como uma expressão do pensamento positivista nos líderes e influentes umbandistas, visto que, dentro da corrente, há uma valorização da educação científica, que, no caso dessas escolas e cursos, se manifesta por meio da ciência de Kardec, amplamente utilizada na base acadêmica de seus trabalhos (Isaia, 2012, p.18).

A movimentação social e política causada pelo 2º Congresso resultou na inclusão da Umbanda como religião no questionário oficial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 1964. Essa conquista do movimento umbandista, marcou a consagração e o reconhecimento oficial e governamental das Umbandas como religião, demonstrando o crescimento do seu número de adeptos e o prestígio social conquistado (Moraes, 2019, p.1642). Contudo, apesar das iniciativas geradas, os demais objetivos apresentados, como a regulamentação e padronização das práticas, não foram tão bem-sucedidos. Henn e Fernandes (2018, p.698-697) afirmam que, em 1973, ocorreu o 3º Congresso de Umbanda, cujos objetivos eram muito semelhantes aos do segundo. Ademais, a presença das múltiplas linhas e vertentes de Umbandas existentes atualmente evidencia que a luta por um único rito ainda segue sendo disputada.

É importante ressaltar, ainda, que o processo de identificação de fontes secundárias e primárias sobre o 2º Congresso foi algo surpreendentemente difícil. Nos trabalhos acadêmicos, de livros sobre a história da religião e nas manchetes de jornais, há um foco significativo no 1º Congresso, evidenciando a potência que foi sua realização. Entretanto, o 2º Congresso nos permite ter uma análise mais completa sobre a história de legitimação da religião, bem como constatar que, ainda no início da década de 1960, a história da religião, seu nome e suas influências, não eram consenso.

### 3.3 MEMÓRIA, APOTEOSE E CONSAGRAÇÃO

A finalização da presente pesquisa não poderia se dar de outro modo, a não ser buscando compreender como, após a consolidação da legitimidade, o mito criador passou a ser perpetuado. Isso porque que dentro do Congresso de 1961, as fontes não demonstram nenhuma influência de Zélio, ou da TESNP, em sua construção e acontecimento. Considerando que o mito criador é compartilhado por várias escolas e cursos, cuja fundação incentivada foi incentivada pelo referido Congresso, é necessário investigar como ele passou a ser adotado e perpetuado, assim como identificar os motivadores e os meios de sua divulgação. Portanto, a fim de compreender esses fatores, é preciso retornar aos jornais, buscando de identificar o fio condutor que culminou na consagração dessa narrativa.

Em 1956, no *Jornal de Umbanda*, Zélio é apresentado na edição 00067, como “ardoroso propagandista da Umbanda e um dos, senão o mais antigo dos trabalhadores em terreiros em dia com o movimento umbandista do Brasil” (Zélio [...], 1956, p.2). Ou seja, ele seria um dos mais antigos integrantes do movimento e a UEUB, sendo assíduo e contribuindo com suas pautas. Já em 1957, na edição 00085 do jornal *O Semanário*, na manchete *Cabana de Pai Antônio*, a redação do jornal disserta sobre a criação da nova sede da TENSU, pontuando que “Zélio Fernandino de Moraes, médium de Pai Antônio e do Caboclo das Sete Encruzilhadas é um dos fundadores da Umbanda no Brasil” (Mato, 1957, p.5). A singela, mas importante mudança em sua classificação e a relevância dada a ele em ambos os jornais demonstram um avanço na absorção social da narrativa e da figura de Zélio, visto que, antes, ele não possuía tanto destaque no que se era publicado, muitas vezes passando despercebido.

Figura 8 - Cabana de Pai Antônio em fotografia do final da década de 1950



Fonte: Fotografias, [s.d.]



O mito de criação, por sua vez, é apresentado pela primeira vez em 1958, em uma manchete denominada “Nos Domínios do Espiritismo”, escrita por Olívio de Novaes, também no *O Semanário*. Escrita na edição 00101, ela apresenta Zélio como um grande auxiliador nos escritos sobre o Espiritismo no jornal, pontuando que ele, “segundo fomos informados, é o introdutor, no Brasil, do movimento umbandista” (Novaes, 1958, p.15). Em ocasiões anteriores, tanto Zélio quanto outros sacerdotes foram consagrados como precursores ou influentes no movimento umbandista. Todavia, nessas ocasiões, referiam-se ao movimento por legitimidade e consolidação, e não, necessariamente, à sua fundação. Na manchete de Novaes em 1961, entretanto, o jornalista redige o mito criador, afirmando em seguida que “Zélio de Moraes traçou as primeiras diretrizes e planos para o estabelecimento da Religião de Umbanda entre nós” (Novaes, 1958, p.15).

O ápice da narrativa ocorre, de acordo com a pesquisa realizada, apenas em 1961, no jornal *Manchete*, que, em sua edição 0485, coloca que no Rio de Janeiro “foi Zélio de Moraes, com o Caboclo das Sete Encruzilhadas que, em São Gonçalo, Niterói, iniciou as primeiras práticas de Umbanda”. De acordo com a notícia, esses dados são trazidos pelos relatos de José Pessoa, com quem Zélio teria compartilhado “noites na cadeia, sofrendo pressão política e religiosa”. Todavia, o jornalista enfatiza que este é o caso apenas no Rio, visto que a “Umbanda é, pois, o resultado de um sincretismo religioso sudanês-banto-índio-católico-espírita” (Êles, 1961, p. 72). Entretanto, durante a década de 1960, assim como todo o início do século XX, há uma dissonância entre os jornalistas e estudiosos do período acerca da origem da, agora, religião. Em 1967, por exemplo, na edição 00204 do *Jornal do Brasil*, há um debate sobre o ponto de partida da religião, onde alega-se que ela “veio com pretos africanos e a princípio os sacrifícios eram feitos com pessoas, mas como não convinha ao senhor dos escravos perdê-los, começou a sua proibição” (Oferendas [...], 1967, p.1) Apesar da visão de selvageria do jornalista em relação aos africanos diaspóricos, a manchete evidencia que o debate ainda estava vivo, sem que fosse determinado um ponto de origem padrão.

Em 1969, por sua vez, no *Diário de Notícias* e no *Correio da Manhã*, edições 14448 e 23506, respectivamente, temos duas manchetes que tratam a origem de formas muito similares: a primeira, defendendo que as Umbandas seriam um ponto de convergência ritual, oriundo da fusão de raças e crenças, como um processo evolutivo (Bandeira, 1967, p.2); e a segunda pontuando que as Umbandas chegaram no Brasil em 1585, com a vinda de 14.000 escravizados, oriundos de Angola, Luanda e Congo, e que, após o sincretismo com o catolicismo, “evoluiu para ser finalmente reconhecida oficialmente como religião” (Nunes Filho, 1969, p.24). Ambas expressam a ideia de evolução após o contato com a cultura cristã

europeia, baseando-se na perspectiva propagada por Gilberto Freyre, ainda muito presente entre os escritores do tema, mas também colocam a religião como proveniente da cultura africana e afrodescendente, o que descarta sua possível criação por meio de Zélio.

Ainda em 1969, na edição 14703 do *O Jornal*, Zélio é então citado, junto com José Álvares Pessoa e João Severino Ramos, como um dos fundadores da UEUB, que teria sido inspirada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, à época a denominada Federação Espírita Umbandista (Oliveira, 1969, p.2). Essa é a primeira vez em que se encontra, dentro desta pesquisa, uma citação afirmando esse fato, indo em desacordo com o que foi visto em manchetes de períodos anteriores, onde ele e sua tenda não eram citados como participantes da fundação da FEU. Já em 1970, no jornal *A Luta Democrática*, edição 05099, o jornalista Decelso informa que formou um grupo de pesquisa, além de convocar estudantes de antropologia a fim de direcionar pesquisas acerca da origem das Umbandas no Guanabara, o que podemos identificar como um movimento em busca de respostas, visto que ainda não sabiam como a prática teria se iniciado (Decelso, 1970, p.6).

É apenas em 1972, no *O Jornal*, edição 15693, que Gilberto Cunha firma a manchete com letras garrafais “Há 64 anos Zélio recebia o espírito de Sete Encruzilhadas e fundava a Umbanda”. Nela, o jornalista disserta sobre a criação da religião que teria sido trazida pelo guia, exatamente como propagada posteriormente por jornais, revistas e televisões (Cunha, 1972, p.6). Neste mesmo ano, temos a entrevista concedida por Zélio a Átila Nunes Filho, já apresentada na abertura desta monografia. Visto que sua transcrição foi encontrada por meio de uma fonte secundária, não é possível afirmar com contundência qual das duas manchetes é lançada primeiro. Todavia, ambas narram exatamente a mesma história, apresentando as mesmas personagens e decorrer de fatos. Apesar de essas serem as primeiras fontes de jornais identificadas, sabe-se que, em 1970, Lilia Ribeiro já estava produzindo suas gravações com Zélio, que foram divulgadas, posteriormente, em 1971 e 1972. Este período coincide também com o momento em que as pesquisas de Brown (1985) foram realizadas, sendo essas algumas das principais referências nos textos que propagam a narrativa. Mesmo com a autora advertindo em sua obra que não pode comprovar que Zélio era o criador da Umbanda, ela sugere apenas que o seu centro foi o primeiro que ela localizou com uma prática condizente com o que se espera de um ritual de Umbandas em 1970, e que Zélio era extremamente convincente na história que contava (Brown, 1985, p.10).

Ribeiro, entretanto, não compartilha da cautela de Brown ao referir-se a Zélio como o fundador da religião. Sendo uma frequentadora assídua da tenda comandada por ele, Lilia Ribeiro foi a fundadora e sacerdote da Tenda Espírita Nossa Senhora do Rosário (TENSR),

criada em 1955, fruto da Tenda de São Jerônimo (TESJ), uma das sete criadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Atuava como repórter, inicialmente editando o boletim *Macaia*, divulgado por entre a TESJ, e assumiu em novembro de 1968 a coluna de Attila Nunes no *Diário de Notícias*. Algumas fontes relatam que, em 1961, Lilia teria publicado a narrativa de Zélio no boletim e, desde então, já lutava pela propagação da origem da religião (Trindade, 2017, p.17). A própria TESNP, em seu site oficial, afirma que uma das fitas gravada e disponibilizada foi produzida durante uma entrevista em 1961, na qual Zélio explicaria sobre o nome da religião. Contudo, essa afirmação se torna um tanto incoerente ao analisar-se seus escritos e edições publicadas no *Diário de Notícias*.

Na edição 14105, lançada no ano de 1968, por exemplo, Ribeiro escreve ao jornal uma manchete intitulada “Origem – Formação – Evolução”, na qual apresenta que a “Umbanda, que cultuamos hoje como verdadeira Religião, formou-se com os mesmos elementos que constituíram o nosso povo: o índio, nativo de nossa terra, o preto, importado como escravo, e o colonizador europeu” (Ribeiro, 1968, p.6). A jornalista afirma que as origens da religião “remontam ao Egito antigo”, mas que a forma como era praticada teria surgido através da fusão das práticas africanas e indígenas, influenciadas pelo cristianismo e pelo evangelho. Essa colocação coloca-a em consonância com as teorias já apresentadas nesta pesquisa. Ao longo de 1968 e 1969, ela segue falando sobre a Umbanda, abordando temas como rituais (edição B14107), Caboclos (edição 14187), e a importância da abolição da escravatura para os umbandistas (edição 14253). Em algum momento em 1968, a jornalista passa a dividir a escrita da coluna com Cavalcanti Bandeira, atuando como editora. Todavia, nenhuma das manchetes estudadas nesta pesquisa, publicadas entre 1968 e 1970, associa a origem das Umbandas a Zélio ou ao Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Isto posto, é possível concluir que o mito criador passou a ser adotado e propagado na mídia após a divulgação das entrevistas gravadas, ganhando força principalmente nos jornais editados por Lilia Ribeiro, bem como por jornalistas que, de algum modo, tinham conexões com o seu trabalho, como Attila Nunes Filho, filho de Attila Nunes, falecido redator da coluna que Ribeiro assumiu em 1968. Dessa forma, a narrativa que vinha sendo construída desde 1958, ganha força apenas nos anos de 1970, se intensificando-se ainda mais em 1975, com o falecimento de Zélio.

Vaz (2017, p.375) coloca que a morte é vista na sociedade como a “consagração da nossa existência terrena”, tornando-se um momento transformador da vida em obra. “Neste sentido seria o momento de nossa máxima manifestação, de nossa glória”. Sua colocação é complementada por Oliveira (2021, p.215), que afirma que a “morte comporta uma dimensão

moral e religiosa”, a primeira pela consagração de seus atos em vida, que se tornam definitivos no momento de sua morte, e a segunda por esses atos ter aproximado, ou não, a pessoa de Deus. Ambos os autores defendem a teoria de que as ações realizadas durante a vida tendem a ser glorificados e mistificados após sua morte, sob uma ótica cristã do processo. Nesse sentido, a morte de Zélio proporcionou sua apoteose, divinizando seus atos e consagrando sua história de vida como profética<sup>38</sup>.

Este movimento possibilitou a propagação de uma narrativa perpetuada para sua glória, tornando sua figura a representação mística de um santo, escolhido pelo poder superior para mudar a história da humanidade. A visão cristianizada sobre o fim da vida, associada à influência histórica de Santo Agostinho, parece ter favorecido a consagração do mito de criação, que passou a ser propagado como única versão para a criação da religião Umbanda, bem como a institucionalização do ritual umbandista, baseado na doutrina propagada por Zélio.

---

<sup>38</sup>Profetas são figuras religiosas, espirituais ou místicas que são consideradas mensageiras ou mensageiros de uma divindade, revelando ensinamentos, previsões ou orientações para o povo. Eles desempenham um papel central em diversas tradições religiosas e têm um papel importante na transmissão de mensagens espirituais ou morais.

## CONCLUSÃO

Sem seus parentes, vizinhos e comunidades africanas, os estrangeiros que se reuniam na cidade encaravam o desafio de criar suas próprias comunidades em meio a senhores hostis que queriam isolá-los uns dos outros ou incorporá-los a suas famílias, ou, ao menos, a suas estruturas religiosas e sociais. Porém, os africanos resistiam, pois essas estruturas não satisfaziam suas necessidades, nem correspondiam aos seus sistemas de valores. Alguns, é claro, sucumbiam à influência dos donos e se convertiam ao catolicismo, enquanto outros tomavam emprestadas certas crenças e imagens religiosas católicas. Mas na primeira metade do século XIX, a maioria associava-se a seus próprios grupos religiosos e sociais, alguns bem tradicionais, mas muitos surgidos na cidade. Eles buscavam líderes e grupos religiosos em reação a bruxaria e à feitiçaria que os cercava e formavam novas religiões que davam “força” a suas vidas; [...] Nesse processo, colocavam em harmonia tradições culturais díspares em “um bando” (umbanda), tal como os africanos tinham feito durante séculos no Centro-Oeste Africano (Karasch, 2000, p.341)

Ao analisar um discurso, uma narrativa ou um estudo que esteja dentro da temática da cultura brasileira, é possível observar que, seja ele produzido por intelectuais ou por influentes agentes da cultura, comumente se encontram os mesmos conceitos, vocábulos e semelhantes visões sobre o está sendo analisado. Esse pressuposto é ainda mais evidente quando se analisa a identidade. Albuquerque Júnior (2007, p.14) coloca que estudá-la, “em nossos discursos em torno da cultura e da produção cultural é recorrente o uso da noção de ‘resgate’”, onde há uma busca pela preservação de uma prática, narrativa ou origem. Inicialmente, este trabalho não tinha como objetivo o resgate da história das Umbandas, mas, sem dúvidas, ao longo de sua produção, acabou esbarrando-se com essa finalidade, visto que evidência, dentro de uma perspectiva histórica, como se deu seu processo de institucionalização e legitimação religiosa. Ao comprometer-se em analisar os limites da visão de mundo do coletivo umbandista que integra a Umbanda de Linha Branca e Demanda, e a forma como este se manifesta em seu mito criador, seria incoerente, dentro da presente pesquisa, não buscar aprofundar-se nas possibilidades de um passado mais profundo, nem propor uma interpretação onde eles fossem considerados.

Os processos propiciados pelo estudo e investigação do mito criador conduziram este trabalho por um caminho de complexidades, marcado por influências sociais, governamentais e por uma visão de mundo distinta da que se espera ter atualmente. A anunciação, defendida por adeptos da Umbanda Branca e propagado por Zélio, evidencia a realidade de seu tempo, em que o preconceito com não-branco, subjugava diversas práticas religiosas e culturais, caracterizando-as como um mero animismo fetichista<sup>39</sup>. Esta postura demonstra um julgamento

---

<sup>39</sup>A classificação de “animismo fetichista” foi uma tentativa de Nina Rodrigues (1935) de compreender as crenças religiosas e espirituais dos povos africanos e afro-brasileiros, incluindo as culturas indígenas, dentro de uma perspectiva científica da época.

social, mascarado por uma postura jesuítica, que, associada ao conceito de sagrado selvagem<sup>40</sup> e ao mito das três raças, realocou a narrativa mitológica umbandista, aproximando-a do Espiritismo kardecista e do cristianismo. Ao buscar desassociar-se da “magia negra” e do “baixo-Espiritismo”, a Umbanda de Linha Branca e Demanda constitui uma doutrina na qual se retira o protagonismo da cultura afro-diaspórica e indígena, transferindo-o ao Espiritismo. Esse movimento, onde há a invenção da tradição umbandista, apesar de se apresentar como uma tentativa de proteção frente às perseguições criminais contra práticas de cura e feitiçaria, apaga a proeminente herança negra e ameríndia na cultura, identidade e religiosidade brasileira, além de gentrificar a prática umbandista, retirando, de grupos afro centrados, a possibilidade de pertencimento a ela.

Negrão (1993) analisa, em seu estudo, a hegemonia kardecista, evidenciando que, até 1950, houve um considerável aumento no registro de terreiros e tendas umbandistas nos cartórios. João do Rio (1925) já destacava que muitos espaços religiosos, no início do século XIX, se autoproclamavam espíritas em busca de proteção, o que torna essa mudança uma evidência da transformação no pensamento social e da adesão dos praticantes à identidade umbandista. Esse movimento pode ser lido como um reflexo do 1º Congresso e das ações das Federações, que incentivavam a denominação umbandista, movimentada pela necessidade legal de terreiros e tendas terem registro como entidades civis para poderem funcionar. Todavia, em 1970, o autor realizou uma pesquisa, na qual buscou analisar a complexidade das Umbandas frente a sua realidade racial e econômica. Nessa, dos 87 espaços analisados, 29 foram classificados como de classe média, 38 de classe inferior e 20 de “periferia” (sendo esse termo um eufemismo para a condição marginalizada de seus membros).

A diferença econômica é um fator de relevância ao se pensar a construção da doutrina umbandista, visto que aqueles considerados de classe inferior e de periferia apresentavam uma instabilidade maior, possuindo dificuldades com suas despesas e manutenção, oscilando seu funcionamento. Este fato deve ser considerado ao ser constatado que, entre os analisados, aqueles de classe média eram os mais adeptos ao discurso moralizador das Federações, apresentando espíritos “‘guias’ em consonância com os padrões vigentes, tendo como orientação o público externo”, atuando com o foco na caridade e aderindo à leitura e prática de textos teológicos, como as obras umbandistas e kardecistas. Para além, as casas economicamente inferiores, apresentavam pouco interesse nas ações das Federações, bem como

---

<sup>40</sup>Bastide (1975) permite compreender como a busca por institucionalização aproximou-se das práticas católicas, dissertando, em sua obra, sobre o “sagrado selvagem”, uma marca da ação na qual, a visão eurocêntrica colonizadora (fria) busca em práticas “selvagens” e “não civilizadas” (quente), um sagrado que a aqueça.

viviam “imersos em seu mundo religioso. Sua realidade é a dos orixás, com os quais convivem no cotidiano das giras, dos trabalhos e das ‘demandas’” (Negrão, 1993, p.115-116).

A pesquisa apresentada pelo autor, permite observar que, nos locais onde a religiosidade era expressa de forma orgânica, simbiótica com a rotina de seus praticantes, voltada para as necessidades internas de seus pais de santo, filhos e clientes. Essa representação assemelha-se com a apresentada por Karasch, na abertura deste capítulo, onde o espaço religioso seria uma manifestação da formação de “um bando” e que este, por sua vez, formaria a Umbanda e corrobora com as análises feitas pelos trabalhos de Slenes (2019) e Oliveira (2022). Todavia, a institucionalização da religião, age frente a exatamente esses espaços. Em 1953, na edição 00031 do *Jornal de Umbanda*, Jayme Madruga, na posição de presidente da União, afirma que “anteriormente, cada um seguia uma orientação própria, o que não pode perdurar, quando se está pretendendo unificar e estabelecer as linhas mestras da Religião de Umbanda” (N.R., 1953, p. 5). Visto que dentro do 1º Congresso, dos 17 líderes da FEU, 15 eram brancos (Brown, 1985, p.11), é possível afirmar que a doutrina propagada pelas Federações, acaba por segregar aqueles que desoam das práticas cristianizadas, apontando seus ritos como não pertencentes ao culto da Umbanda, os afastando do termo proveniente da cultura que eles perpetuam e ressignificando sua identidade.

As fontes analisadas neste trabalho possibilitam compreender o processo de institucionalização e legitimação das Umbandas como uma construção, a invenção de uma tradição, a qual atinge seu ápice na propagação do mito criador, que, junto com demais fatores, possibilitam não só a reafirmação da crença como religião endógena, como a consolidação de seu prestígio e reconhecimento nacional. Em 2012, a religião passa a integrar o calendário oficial brasileiro com o Dia Nacional da Umbanda, comemorado no dia 15 de novembro e marcando a anunciação proferida pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, juntamente com o dia de comemoração da Proclamação da República. É válido ressaltar ainda que, no projeto de lei que sancionou o dia da Umbanda, a justificativa de sua relevância é apresentada como “confirmar o livre exercício dos cultos religiosos e permitir que se conheça e propague a Umbanda como uma das manifestações religiosas presentes em nosso país”, pontuando que ela é “uma religião eminentemente brasileira, embora com raízes africanas” (Brasil, 2012).

Todavia, ao olhar para o mito consagrado dentro da perspectiva de Eliade (1972), não pode-se subjugar-lo apenas como uma narrativa inventada. Apesar de não o referenciar como criador, os escritos de Leal de Souza (2022) e dos demais jornais analisados, possibilitam enxergar que Zélio realmente realizava trabalhos em sua tenda desde o início do século, bem como, que a doutrina propagada pela Linha Branca e Demanda, em muito se assemelha a

defendia pelas Federações e pela UEUB, durante a metade deste. Não há como, também, esperar que uma personalidade histórica difira da ideologia presente no tempo em que se encontra, e julgar seus atos com a visão do tempo presente, é anacrônico. Isto posto, Zélio, a TENSP e parte das ações da FEU, dentro de sua realidade, podem ser vistas como um ato de dissonante ao sistema vigente, que, apesar da abolição da escravatura, subjugava e condenava ainda mais as práticas e culturas negras há anos.

De todo modo, a teoria de Giumbelli (2002), na qual a construção e a consolidação da narrativa demonstra ser um movimento tardio, parece contundente. Apesar de Zélio ser presente em alguns jornais do período, participar ativamente da UEUB e ser citado em diversos momentos ao longo do século XX, o mito criador e a sua percepção como fundador só passam a ser vistos após 1958 e só ganha força, após 1970. Este fato levanta questionamentos, como o porquê, se já associavam a ele a criação, Souza (2022), ou até mesmo a FEU e a UEUB, não o creditaram a origem e se utilizaram desta antes, visto que a perseguição contra a prática era demasiada intensa no início do século? A mudança nesta dinâmica e a sua adesão podem estar associados a três fatores: o incentivo da construção de cursos de sacerdotes e de teologia umbandista; a possibilidade de sua consagração profética e apoteose após seu falecimento, tornando-se um mártir, um herói não reconhecido; e a propensão política criada pela aproximação do movimento umbandista durante o regime autoritário de 1964.

No período que medeia entre os anos 60 e 70 vemos ações da Umbanda, por meio de algumas Federações, de ocupar espaços públicos, fazer reconhecer pelo poder instituído algumas das suas festas mais importantes incluindo-as no calendário cultural: é o caso paulista das festas de entidades como Ogum, nos dias 23 de abril, Iemanjá na Praia Grande e em Santos, por exemplo no dia 8 de dezembro, e outros rituais umbandistas acolhidos pelas autoridades governamentais (Victoriano, p. 28, apud Souza, 2016, p.29)

Souza (2016, p.30) disserta que, durante a ditadura, houve um fortalecimento de laços entre Federações e o governo, que apoiou “os ganhos políticos e sociais alcançados e auxiliou na sua institucionalização”. Para a autora, os líderes religiosos demonstraram-se como bons produtores de discursos simbólicos, auxiliando a nova sociedade a encontrar seu lugar no mundo através da nova identidade da religiosidade afro-brasileira, propiciando acalento aos sofrimentos e aflições que lhes permeavam durante o período. Sendo assim, o movimento umbandista seguiu uma postura semelhante a tomada durante o Estado Novo, alinhando-se com a política vigente em busca de legitimação e proteção.



De todo modo, o mito de criação segue sendo propagado como única e verdadeira história das Umbandas. Atualmente, instituições como a Umbanda EAD<sup>41</sup>, por exemplo, muito utilizada por adeptos modernos que acreditam em um ensino de Umbanda desassociado de seu papel social, comunitário e de experiência mnemônico-afetiva, o consagra e dissemina com veemência, como pode ser evidenciado em suas redes sociais. Esta, bem como àquelas criadas no final do século XIX, afastam-se ainda mais das noções de ensinamento e tradição, antes associadas a esses espaços, buscando formar sacerdotes<sup>42</sup> e não baba e iyaxorixás.

Por fim, destaco que o presente trabalho não suscitou as ramificações do tema proposto, podendo ser aprofundando em diversos caminhos que geraram inquietações, mas, pelo tempo hábil, não puderam ser mais desenvolvidas. A presença das Umbandas no Brasil oitocentista, por exemplo, merece maior atenção e estudo, bem como as semelhanças entre elas e as doutrinas e práticas religiosas transcontinentais, vistas na África Central desde sua colonização. Seria possível, também, a análise do período por meio dos processos acontecidos nele analisando ações judiciais realizadas contra feiticeiros e curandeiros, o que possibilitaria uma compreensão mais profunda e abrangente do tema. Entretanto, a principal inquietação que permanece, está atrelada às práticas dissidentes da Umbanda institucionalizada, que resistiram e ainda são praticadas pelo país, carregando os traços tanto renegados pela Umbanda Branca, e que, por vezes, reivindicam sua identidade como Umbanda. Nessas estão incluídas a Umbanda Traçada e, principalmente, a Almas e Angola.

---

<sup>41</sup>A Umbanda EAD (Ensino a Distância) é uma modalidade de ensino voltada para a difusão e o aprendizado dos princípios, rituais e práticas da Umbanda, por meio de plataformas digitais. Essa abordagem tem se tornado mais comum com a popularização da internet e o crescente interesse por cursos online em várias áreas, incluindo espiritualidade e religiões.

<sup>42</sup>Sacerdote é um ministro religioso que tem autoridade para participar ou dirigir rituais sagrados de uma religião, e que representa o sagrado entre o povo. A palavra sacerdote vem do latim *sacerdos*, que significa sagrado, e *otís*, que significa representante. Na Igreja Católica, o sacerdote celebra a Eucaristia, unindo cada oferta dos elementos eucarísticos com o sacrifício de Cristo.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Fragmentos do discurso cultural: por uma análise crítica do discurso sobre a cultura no Brasil. In: NUSSBAUMER, Gisele Marchiori (org.). **Teorias e políticas da cultura**: visões multidisciplinares. Salvador: Edufba, 2007. p. 13-23. Disponível em: [https://elcv.art.br/santoandre/biblioteca/\\_em\\_portugues/Teorias%20e%20politicadas%20da%20cultura.pdf#page=13](https://elcv.art.br/santoandre/biblioteca/_em_portugues/Teorias%20e%20politicadas%20cultura.pdf#page=13). Acesso em: 20 set. 2024.
- ALTHUSSER, L. Ideologia e aparelhos ideológicos do estado. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980. (p. 41-68).
- AMORIM, Deolindo. O espiritismo e as doutrinas espiritualistas. 4.ed. Rio de Janeiro: CELD, 1989.
- AZEVEDO, Amailton Magno. A memória musical de Geraldo Filme: os sambas e as micro-áfricas em São Paulo. 2006. 234 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Puc - Sp, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/12949/1/Tese%20Amailton%20Magno%20Azevedo.pdf>. Acesso em: 10 set. 2023.
- BARROS, Sullivan Charles. A simbólica da violência e da transgressão no universo da quimbanda. **Caminhos**, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 107-127, jan. 2007. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/442>. Acesso em: 14 ago. 2024.
- BARROS, Valquíria da Silva. Racismo religioso, branqueamento e legitimidade. **Revista Inter-Legere**, [S.L.], v. 5, n. 35, p. 1-19, 9 dez. 2022. Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. <http://dx.doi.org/10.21680/1982-1662.2022v5n35id29459>. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/29459/16237>. Acesso em: 24 ago. 2024.
- BASTIDE, Roger. "Le sacré Sauvage" In: **Le Sacré Sauvage et autres essais**. Payot, Paris, 1975. Tradução publicado na Revista Cadernos de Campo, USP, 1992.
- BAYER, Adriana Elisabete. Na invenção da nacionalidade, o lugar dos silenciados. **Letrônica**, Rio Grande do Sul, v. 2, n. 2, p. 281-291, dez. 2009. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/letronica/article/view/5704/4631>. Acesso em: 19 nov. 2024.
- BIRMAN. Patrícia. O que é umbanda. São Paulo: Brasiliense, 1985. 108 p.
- BISPO NETO, Antônio Ramos. "O ferreiro fez, o ferreiro faz": o cotidiano das religiosidades africanas na cidade do Rio de Janeiro do século XIX, notas de pesquisa. **Revista Jesus Histórico**: Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção, Rio de Janeiro, v. 28, p. 5-23, 2022. Disponível em: <https://www.klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos28/1-antonio.pdf>. Acesso em: 15 out. 2024.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n.º 5.687-B, de 2005. Brasília: Sala das Sessões, 3 ago. 2005. Disponível em: [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=559608&filename](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=559608&filename)

[=Avulso%20PL%205687/2005#:~:text=O%20Projeto%20de%20Lei%20n%C2%BA,%2C%20II%2C%20do%20Regimento%20Interno. Acesso em: 15 nov. 2024.](#)

BOSI, Alfredo. **O positivismo no Brasil:** uma ideologia de longa duração. Do positivismo à desconstrução: idéias francesas na América. Tradução. São Paulo: EDUSP, 2004. . . Acesso em: 11 nov. 2024.

BOSI, Alfredo. O positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração. In: BOSI, Alfredo. **Do positivismo à desconstrução:** idéias francesas na América. São Paulo: Edusp, 2004. p. 157-245. Disponível em: <https://www2.academia.org.br/abl/media/prosa43c.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2024.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Trad. Fernando Tomaz. São Paulo: DIFEL, 1989. (Coleção Memória e Sociedade).

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

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Brasil:** mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000, 103 p.

CONCEIÇÃO, Iran Souza da. **Vassouras entra na Roda:** a trajetória do caxambu entre 1847 e 1888. 2015. 123 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado Profissional, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Mestrado\\_em\\_Preservacao\\_Dissertacao\\_CONCEICAO\\_Iran\\_Souza\\_da.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Mestrado_em_Preservacao_Dissertacao_CONCEICAO_Iran_Souza_da.pdf). Acesso em: 28 out. 2024.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda:** uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2015.

COSTA, Andreza Silva. As Umbandas. Campo Grande: II Congresso de Educação Inclusiva, 2016, p. 2-11. Disponível em: [https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/cintedi/2016/TRABALHO\\_EV060\\_MD1\\_SA8\\_ID414\\_01092016231759.pdf](https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/cintedi/2016/TRABALHO_EV060_MD1_SA8_ID414_01092016231759.pdf). Acesso em: 15 nov. 2024.

DUPRET, Leila A. A. (2012). Memória do Samba e Negras Religiões – Musicalidade e Identidade. *Anais Dos Simpósios Da ABHR*, 13. Recuperado de <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/530>. Acesso em: 21 de set. 2024.

DURKHEIM, E. Educação e Sociologia. Rio de Janeiro: Vozes, 2011. (p. 43 – 73)

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1999.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

FERNANDES, Stéfani Martins; HENN, Leonardo Guedes. As voltas da religião: o desenvolvimento histórico da umbanda. **Religare:** Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S.L.], v. 15, n. 2, p. 687-703, dez. 2018. Portal de Periódicos UFPB. <http://dx.doi.org/10.22478/ufpb.1982-6605.2018v15n2.41774>. Disponível

em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/41774/22058>. Acesso em: 19 set. 2024.

FRAGA, N. C. Gonçalves, C., & Cavatorta, M. G. (2017). **Contestado**: o sagrado e o profano de uma guerra secular. *GEOGRAFIA (Londrina)*, 26(1), 143–157.

<https://doi.org/10.5433/2447-1747.2017v26n1p143>

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global Editora, 2003. 375 p. Disponível em:

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/229322/mod\\_resource/content/1/Gilberto%20Freyre%20-%20Casa-Grande%20e%20Senzala.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/229322/mod_resource/content/1/Gilberto%20Freyre%20-%20Casa-Grande%20e%20Senzala.pdf). Acesso em: 26 out. 2024.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: ano 9, n. 19, julho de 2003. p. 247-281. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/mRXsmGkqyp5qZjVVSktGpx/?lang=pt>. Acesso em: 24 de ago. 2024

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda. In SILVA, Vagner Gonçalves. *Memória Afro-brasileira: Caminhos da Alma*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2002, p. 183-216.

GREENBLATT, Stephen. Resonance and Wonder. In: KARP, Ivan; LAVINE, Steven L. *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museums Display*. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1991.

GRUBE, Bruno dos Santos. Os Intelectuais no Jornal de Umbanda em 1950. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-PR, XVIII., 2022, Foz do Iguaçu. **Anais [...]**. Foz do Iguaçu: Anpuh-Pr, 2022. p. 1-9. Disponível em:

[https://www.encontro2022.pr.anpuh.org/resources/anais/14/anpuh-pr-erh2022/1667244992\\_ARQUIVO\\_f062971eed7985c336917603c78e6c44.pdf](https://www.encontro2022.pr.anpuh.org/resources/anais/14/anpuh-pr-erh2022/1667244992_ARQUIVO_f062971eed7985c336917603c78e6c44.pdf). Acesso em: 19 set. 2024.

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2019. 217 p.

HOBBSAWN, Erick; RANGER, Terence (org.). **A Invenção das Tradições**. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008. 392 p.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. **Revista Fênix**: Revista de História e Estudos Culturais, Uberlândia, v. 9, n. 3, p. 1-22, set. 2012. Disponível em:

<https://revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/417/391>. Acesso em: 19 set. 2024

JURT, Joseph. **O Brasil**: um estado-nação a ser construído. o papel dos símbolos nacionais, do império à república. **Mana**, [S.L.], v. 18, n. 3, p. 471-509, dez. 2012. Fap UNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93132012000300003>. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/mana/a/x47K6TgqwfzZ5CgPrPJdykk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 set. 2024.

KARASCH, Mary C. A. Fugitivos e rebeldes. In.: *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 397-438.

LINARES, Ronaldo Antônio; TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Memórias da Umbanda do Brasil*. São Paulo: Ícone Editora, 2011. 253 p.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. 292 p.

MANOEL, Ivan Ap. História, religião e religiosidade. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 15, n. 59, p. 105-128, abr. 2007. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15668/11737>. Acesso em: 15 out. 2024.

MARTINS, Giovani. **Umbanda de Almas e Angola**: rito, magia e africanidade. São Paulo: Ícone, 2011.

MESQUITA, Gustavo. Gilberto Freyre e o Estado Novo: a trajetória de uma relação ambígua. **Cadernos do Desenvolvimento**, v. 8, n. 12, p. 207-229, 2013. Disponível em: <http://www.cadernosdodesenvolvimento.org.br/ojs-2.4.8/index.php/cdes/article/view/170>. Acesso em: 19 out. 2024.

MORAIS, Mariana Ramos de. De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 54, p. 1623-1646, set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/18180>. Acesso em: 19 set. 2024.

NAJJAR, Jorge. **O Indígena e a Construção da Idéia de Brasil**: reflexões sobre patrimônio, identidade e cidadania. **Habitus**, Goiânia, v. 3, n. 2, p. 347-360, jul./dez. 2005. Pontifícia Universidade Católica de Goiás -PUC Goiás. <http://dx.doi.org/10.18224/hab.v3.2.2005.347-360>. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/64/60>. Acesso em: 19 set. 2024.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda**: entre a cruz e a encruzilhada. São Paulo: Tempo Social, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, dez. 1993. Fap UNIFESP (SciELO). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/Vbmhsfmw4F5QTHpmfMMqwKG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 21 out. 2024.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo**: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o estado novo. **Caos**: Revista Eletrônica de Ciências Sociais, João Pessoa, n. 14, p. 60-85, set. 2009. Disponível em: <https://exuveludo.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/10/3entre-a-macumba-e-o-espiritismo.pdf>. Acesso em: 4 out. 2024.

OLIVEIRA, Renato Alves de. Antropologia da Morte. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 53, n. 1, p. 203-224, 29 abr. 2021. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. <http://dx.doi.org/10.20911/21768757v53n1p203/2021>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pteo/a/4vB7z968gFX3tfWgTXzWKHr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 29 ago. 2024.

OLIVEIRA, Thamires Guimarães de. **Em nome de Allah e de Orixá**: conexões entre lagos e rio de janeiro nos anos de 1890-1930. **Fronteiras**, [S.L.], v. 24, n. 43, p. 70-90, 1 dez. 2022. Universidade Federal de Grande Dourados. <http://dx.doi.org/10.30612/frh.v24i43.15913>.

Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5882/588273523006/588273523006.pdf>. Acesso em: 3 nov. 2024.

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

PINHEIRO, Lisandra Barbosa Macedo. **Tradição oral e memória dos povos de religiões afro-brasileiras**: possibilidades de pesquisa em história. *Cadernos do Tempo Presente*, São Cristóvão, v. 8, n. 4, p. 79-92, jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/tempo/article/view/9892/7601>. Acesso em: 19 set. 2024.

POSSIDONIO, Eduardo. **Caminhos do Sagrado**: ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do oitocentos. 2020. 359 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020. Disponível em: <https://tede.ufrjr.br/jspui/handle/jspui/6143>. Acesso em: 3 nov. 2024.

POSSIDONIO, Eduardo. **Entre Ngangas e Manipansos**: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do rio de janeiro de fins do oitocentos (1870-1900). 2015. 183 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2015. Disponível em: <https://ppghistoria.universo.edu.br/wp-content/uploads/2016/04/ENTRE-NGANGAS-E-MANIPANSOS-A-religiosidade-centro-africana-nas-freguesias-urbanas-do-Rio-de-Janeiro-de-fins-do-Oitocentos-1870-1900.pdf>. Acesso em: 3 nov. 2024.

PRANDI, Reginaldo. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras**: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p.151-16 jun.1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYGjBqNGg/?lang=pt>. Acesso em 07 de set. 2024

REIS, João José. **A Revolta dos Malês em 1835**. [s.d.]. Universidade Federal da Bahia. Disponível em: [https://historia-do-brasil-e-do-mundo.hi7.co/a-revolta-dos-males-em-1835-56c6566c0fc54.html#google\\_vignette](https://historia-do-brasil-e-do-mundo.hi7.co/a-revolta-dos-males-em-1835-56c6566c0fc54.html#google_vignette). Acesso em: 28 out. 2024.

RIBAS, Rogério de Oliveira. **Tates-corongos**: insurreição e resistência negra no início da modernização do estado escravista brasileiro. *Bulletin de La Société Suisse Des Américanistes*, Genebra, v. 60, p. 31-35, 1995. Disponível em: [https://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa59-60\\_07.pdf](https://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa59-60_07.pdf). Acesso em: 15 nov. 2024.

RIVAS NETO, F. *Lições Básicas de Umbanda*. São Paulo: Freitas Bastos, 1991, 242 p.

RODRIGUES, Andréa Assunção. **E os Atabaques Ecoam no Jornal**: discurso e estratégias de legitimação umbandistas através do poeta Leal de Souza e o primeiro congresso de umbanda (1920 - 1946). 2019. 141 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/server/api/core/bitstreams/70b68bf9-d50e-4410-99b4-2c1a78a587ca/content>. Acesso em: 21 set. 20

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. 410 p.

SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista**: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da umbanda (1840-1960). 2004. 108 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2004. Disponível em: <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/06/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Mestrado-Hist%C3%B3ria-2004-M%C3%A1rio-Teixeira-de-S%C3%A1-.pdf>. Acesso em: 5 out. 2024.

SEYFERTH, Giralda. Os imigrantes e a campanha de nacionalização do Estado Novo. In.: *Repensando o Estado Novo*. Organizadora: Dulce Pandolfi. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999. 345 p. Disponível em: <https://repositorio.fgv.br/server/api/core/bitstreams/9adafbd5-2e39-4da7-bfa8-d75558ba3344/content>. Acesso em: 15 out. 2024.

S

IMAS, Luiz Antônio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. 188 p.

SIQUEIRA, Alexandre Joaquim de. Memória histórica do Município de Vassouras, 1852. In: GREENHALGH, Braga. *Vassouras de ontem*. Rio de Janeiro: Cia Brasileira de artes gráficas, 1975.

SLENES, R. W. (1992). "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, (12), 48-67. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i12p48-67>

SLENES, Robert. **A Árvore de Nsanda Transplantada**: cultos kongo de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro. In: LIBBY, Douglas Cole. **Trabalho livre, trabalho escravo**: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006. p. 273-314.

SLENES, Robert. **A Grande Greve do Crânio de Tucuxi**: Espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In.: HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2019. p. 193-218.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé de. **Umbanda e Ditadura Civil-Militar**: relações, legitimação e reconhecimento. *Angelus Novus*, São Paulo, n. 2, p. 13-32. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ran/article/view/96765/134005>. Acesso em: 19 nov. 2024.

SOUZA, Leal de. *Espiritismo, magia e as sete linhas da Umbanda*. 3ª edição. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora Fundamentos, 2022, 313 p.

TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. A Eugenia na Formação do Constitucionalismo Republicano Brasileiro. **Constituição, Economia e Desenvolvimento**: Revista da Academia Brasileira de Direito Constitucional, Curitiba, v. 15, n. 28, p. 182-200, jan. 2023. Disponível em: <https://www.abdconstojs.com.br/index.php/revista/article/view/558/310>. Acesso em: 19 nov. 2024.

TERRA, Ronaldo. **Fluxos do Espiritismo Kardecista no Brasil**: dentro e fora do continuum mediúnico. 2011. 194 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2011. Disponível em:

<https://repositorio.unesp.br/bitstreams/91d46c70-a07a-4a45-99c4-cfc87ee660bc/download>. Acesso em: 24 ago. 2024.

TOLOVI, Carlos Alberto. Mito, Religião e Organização Social. **Pensar-Revista Eletrônica da Faje**, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 118-135, 20 jul. 2011. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/1060/1484>. Acesso em: 19 nov. 2024.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil**. Limeira: Conhecimento, 2017. 500 p. (Vol. 5). Disponível em: <https://edconhecimento.com.br/wp-content/uploads/2017/07/Historia-da-Umbanda-do-Brasil-Vol-5-1-20.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2024.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil: umbanda nos jornais do rio de janeiro**. Limeira: Conhecimento, 2014. 201 p.

VAZ, Wagner Ferreira. Implicações Metafísicas e Pós-Metafísicas para o Conceito de Morte na Experiência Religiosa. **Unitas: Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, Vitória, v. 5, n. 2, p. 369-382, 18 dez. 2017. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/564/490>. Acesso em: 19 nov. 2024.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva. Editora UnB, São Paulo, v. 2, 2004, 584p. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4239311/mod\\_resource/content/0/AULA%20%20-%20C%20-%20Weber-economia-e-sociedade%20-%20volume-2.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4239311/mod_resource/content/0/AULA%20%20-%20C%20-%20Weber-economia-e-sociedade%20-%20volume-2.pdf). Acesso em: 15 out. 2024.

ZESPO, Emanuel. **Codificação da Lei de Umbanda: parte científica e parte prática**. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 2ª Edição, 1960.

## FONTES ESCRITAS

1º CONGRESSO Brasileiro de Espiritismo de Umbanda. **Diário Carioca**. Rio de Janeiro, p. 7-7. 12 ago. 1941. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093092\\_03&pesq=%22hist%C3%B3ria,%20filosofia,%20doutrina%22&pasta=ano%20194&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=7324](https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093092_03&pesq=%22hist%C3%B3ria,%20filosofia,%20doutrina%22&pasta=ano%20194&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=7324). Acesso em: 25 ago. 2024.

1º CONGRESSO Brasileiro de Espiritismo de Umbanda: Sua Instalação no dia 19 do corrente. **Diário da Noite**. Rio de Janeiro, p. 6-6. 17 out. 1941. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=221961\\_02&pesq=federacao+espiritista+de+umbanda&hf=bndigital.bn.br&pagfis=9726](https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=221961_02&pesq=federacao+espiritista+de+umbanda&hf=bndigital.bn.br&pagfis=9726). Acesso em: 9 set. 2024.

A.P.L. São Jorge e as diversas seitas. **A Noite**. Rio de Janeiro, p. 9-9. 22 abr. 1950. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=348970\\_05&Pesq=Umbanda&pagfis=1449](https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=348970_05&Pesq=Umbanda&pagfis=1449). Acesso em: 17 ago. 2024



APRENDIZ. **No Mundo Espírita: Práticas Espíritas. Diário Carioca.** Rio de Janeiro, p. 10-10. 23 dez. 1932. Disponível em:  
[https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=093092\\_02&pesq=augusto%20limpo%20teixeira%20freitas&pagfis=9131](https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=093092_02&pesq=augusto%20limpo%20teixeira%20freitas&pagfis=9131). Acesso em: 17 ago. 2024.

BANDEIRA, Cavalcanti. Cultos Brasileiros. **Diário de Notícias.** Rio de Janeiro, p. 2-2. 14 dez. 1969. Disponível em:  
[https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093718\\_04&pesq=%22origem%20da%20Umbanda%22&pasta=ano%20196&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=88472](https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093718_04&pesq=%22origem%20da%20Umbanda%22&pasta=ano%20196&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=88472). Acesso em: 18 set. 2024.

COMPLETADOS os claros da diretoria da União. **Jornal de Umbanda.** Rio de Janeiro, p. 5-5. mai.1953. Disponível em:  
<https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pagfis=37>. Acesso em: 24 ago. 2024.

CUNHA, Gilberto. Há 64 anos Zélio recebia o espírito de Sete Encruzilhadas e fundava a Umbanda. **O Jornal.** Rio de Janeiro, p. 6-6. 30 nov. 1972. Disponível em:  
[https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=110523\\_06&Pesq=%22Caboclo%20das%20sete%22&pagfis=108046](https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=110523_06&Pesq=%22Caboclo%20das%20sete%22&pagfis=108046). Acesso em: 18 ago. 2024.

DECELSO. Umbanda e as Pombas-gira. **A Luta Democrática: Um jornal de luta feito por homens que lutam pelos que não podem lutar.** Rio de Janeiro, 2 ago. 1970. Caderno 2, p. 6-6. Disponível em:  
<https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030678&Pesq=%22origem%20da%20Umbanda%22&pagfis=45635>. Acesso em: 19 nov. 2024.

ÊLES pretendem eleger governadores e muitos dep. **A Manchete.** Rio de Janeiro, p. 72-72. 1961. Disponível em:  
<https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=004120&pesq=Umbanda%20Z%C3%A9lio&pasta=ano%20196&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=40398>. Acesso em: 19 nov. 2024. Acesso em: 18 out. 2024

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA (Rio de Janeiro) (org.). **Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda.** Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. 120 p.

FERNANDES, Diamantino Coelho. O Espiritismo de Umbanda na Evolução dos Povos: fundamentos históricos e filosóficos. In: **PRIMEIRO Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunidos no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941.** Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1942. p. 8-21.

FILHO, Átila Nunes. Gira de Umbanda: Ritual. **Correio da Manhã.** Rio de Janeiro, p. 26-26. jan. 1970. Disponível em:  
[https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=089842\\_08&pagfis=181](https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=089842_08&pagfis=181). Acesso em: 9 ago. 2024.

GONÇALVES, Elza. Alerta. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda.** Rio de Janeiro, p. 4-4. nov. 1960. Disponível em:

<https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=111848&Pesq=%22Congresso%20de%20Umbanda%22&pagfis=542>. Acesso em: 29 ago. 2024.

I CONGRESSO Brasileiro do Espiritismo de Umbanda: O programa dos trabalhos. O programa dos trabalhos. **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro, p. 3. 10 jun. 1941. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/pdf/089842/per089842\\_1941\\_14319.pdf](https://memoria.bn.gov.br/pdf/089842/per089842_1941_14319.pdf). Acesso em: 17 ago. 2024.

II CONGRESSO de Umbanda Quer Codificar Doutrina: Temário. Temário. **A Noite**. Rio de Janeiro, p. 8-8. 7 jul. 1961. Disponível em: [https://more.ufsc.br/artigo\\_jornal/inserir\\_artigo\\_jornal](https://more.ufsc.br/artigo_jornal/inserir_artigo_jornal). Acesso em: 19 nov. 2024.

LANDIR JÚNIOR, Henrique. II Congresso de Umbanda no Rio. **A Noite**. Rio de Janeiro, p. 8-8. 20 maio 1961. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=348970\\_06&pasta=ano%20196&pesq=%22verdadeiras%20escolas%22&pagfis=2107](https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=348970_06&pasta=ano%20196&pesq=%22verdadeiras%20escolas%22&pagfis=2107). Acesso em: 18 out. 2024.

MADRUGA, Jayme S. "Umbanda", Religião Brasileira. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 1-1. ago. 1954. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=111848&pesq=%22religi%C3%A3o%20brasileira%22&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=123>. Acesso em: 11 ago. 2024.

MADRUGA, Jayme S. A Liberdade Religiosa no Brasil: O Espiritismo em suas modalidades perante a lei. In: **PRIMEIRO Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunidos no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941**. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1942. p. 21-41

MADRUGA, Jayme S. Ofício: 13 de fevereiro de 1952. Notícias da União Espírita de Umbanda. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 5-5. mar. 1952. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=111848&pesq=%22religi%C3%A3o%20brasileira%22&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=5>. Acesso em: 11 ago. 2024.

MATO, Bôca do. Cabana de Pai Antônio. **O Semanário**. Rio de Janeiro, p. 5-5. 1957. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=149322&Pesq=Zelio%20Umbanda&pagfis=1308>. Acesso em: 19 set. 2024.

N.R. O presidente da União Espiritista de Umbanda entrevistado pela "Noite": razões da uniformização. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 1-5. maio 1953. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pesq=Jayme%20madruga&pagfis=37>. Acesso em: 25 out. 2024.

NADA de papas e cardeais na religião de umbanda. **Diário Carioca**. Rio de Janeiro, p. 12-12. 20 jun. 1952. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/pdf/093092/per093092\\_1952\\_07376.pdf](https://memoria.bn.gov.br/pdf/093092/per093092_1952_07376.pdf). Acesso em: 17 ago. 2024.

NOTICIÁRIO da U.E.U.B. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 8-8. ago. 1960. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=111848&Pesq=%22Congresso%20de%20Umbanda%22&pagfis=570>. Acesso em: 19 set. 2024.

NOTÍCIAS da União Espírita de Umbanda. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 9-9. abr. 1955. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pasta=ano%20195&pesq=Novaes&pagfis=195>. Acesso em: 18 out. 2024.

NOVAES, Olivio. Flashes. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 11-11. fev. 1955. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pasta=ano%20195&pesq=Novaes&pagfis=173>. Acesso em: 18 nov. 2024.

NOVAES, Olívio. Nos Domínios do Espiritismo. **O Semanário**. Rio de Janeiro, p. 15-15. 1958. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=149322&Pesq=Zelio%20Umbanda&pagfis=1572>. Acesso em: 19 nov. 2024.

NUNES FILHO, Átila. É necessária a Linguagem Africana? **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro, p. 26. 5 jan. 1970. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=089842\\_08&pagfis=181](https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=089842_08&pagfis=181). Acesso em: 24 ago. 2024.

NUNES FILHO, Átila. Gira de Umbanda. **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro, p. 24-24. 30 nov. 1969. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=089842\\_07&pesq=%22origem%20da%20Umbanda%22&pasta=ano%20196&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=106332](https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=089842_07&pesq=%22origem%20da%20Umbanda%22&pasta=ano%20196&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=106332). Acesso em: 21 out. 2024.

NUNES FILHO, Átila. Vassourinha de Exú. **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro, p. 33-33. 10 jan. 1970. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=089842\\_08&pagfis=424](https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=089842_08&pagfis=424). Acesso em: 17 ago. 2024.

O ANIVERSÁRIO da união espiritista de umbanda: 14 anos de luta em prol da união da família de umbanda. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 1-1. set. 1953. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=111848&pesq=%22Congresso%20de%20Umbanda%22&pasta=ano%20196&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=57>. Acesso em: 18 set. 2024.

O PRESIDENTE da União Espiritista de Umbanda entrevistado pela “Noite”. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 5-5. abr. 1953. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=111848&Pesq=%22Pai%20Antonio%22&pagfis=37>. Acesso em: 19 set. 2024.

O QUE vai pelas Tendias. **Jornal de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 8-9. dez. 1954. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pagfis=158>. Acesso em: 24 ago. 2024.

O QUE vai pelas Tendias. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 8-8. dez. 1954. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pagfis=158>. Acesso em: 3 nov. 2024.

OFERENDAS de Umbanda não precisam ter sangue para agradar Orixá e Exu: Origem. Origem. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, p. 1-1. 30 nov. 1967. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015\\_08&pesq=%22origem%20da%20Umbanda%22&pasta=ano%20196&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=107868](https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_08&pesq=%22origem%20da%20Umbanda%22&pasta=ano%20196&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=107868). Acesso em: 5 out. 2024.

OLIVEIRA, Batista de. Um congresso de Umbanda. **Diário Carioca**. Rio de Janeiro, p. 8-8. 12 set. 1941. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/pdf/093092/per093092\\_1941\\_04061.pdf](https://memoria.bn.gov.br/pdf/093092/per093092_1941_04061.pdf). Acesso em: 17 ago. 2024.

OLIVEIRA, Jorge de. Gira da Fraternidade na U.E.U.B. **O Jornal**. Rio de Janeiro, p. 2-2. set. 1969. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=110523\\_06&Pesq=%22Z%c3%a9lio%20Fernandino%22&pagfis=76914](https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=110523_06&Pesq=%22Z%c3%a9lio%20Fernandino%22&pagfis=76914). Acesso em: 10 nov. 2024.

PESSOA, José Álvares. A PROPÓSITO DO DIA DE UMBANDA. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 10-10. fev. 1955. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=111848&pesq=%22religi%C3%A3o%20brasileira%22&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=172>. Acesso em: 28 out. 2024.

R.X.A. Os Decanos da Umbanda. **Jornal de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 8-8. abr. 1958. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=111848&Pesq=%22Pai%20Antonio%22&pagfis=384>. Acesso em: 19 set. 2024.

REGO, Alfredo Antônio. Discurso de Encerramento. In: **PRIMEIRO Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda**: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunidos no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1942. p. 118-120. out. 1941. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=107670\\_04&pesq=%22Federa%C3%A7%C3%A3o%20Esp%C3%ADrita%20de%20Umbanda%22&pasta=ano%20194&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=8032](https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=107670_04&pesq=%22Federa%C3%A7%C3%A3o%20Esp%C3%ADrita%20de%20Umbanda%22&pasta=ano%20194&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=8032). Acesso em: 19 set. 2024.

RIBEIRO, Lilia. Origem - Formação - Evolução. **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro, p. 6-6. 12 nov. 1965. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=093718\\_04&pasta=ano%20196&pesq=Ribeiro&pagfis=78960](https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=093718_04&pasta=ano%20196&pesq=Ribeiro&pagfis=78960). Acesso em: 18 nov. 2024.

SARACENI, Mãe Maria de Fátima. **O Instituto**. [s.d.]. Instituto de Umbanda Sagrada. Disponível em: <https://www.institutosaraceni.org.br/>. Acesso em: 19 nov. 2024.  
SERÁ eleito pela primeira vez o Papa da religião umbanda. **Diário Carioca**. Rio de Janeiro, p. 12-12. 13 jun. 1952. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/pdf/093092/per093092\\_1952\\_07370.pdf](https://memoria.bn.gov.br/pdf/093092/per093092_1952_07370.pdf). Acesso em: 17 ago. 2024.

SILVA, W.W. Mata e. Umbanda ou a Ressureição dos Antigos Mistérios. **O Semanário**. Rio de Janeiro, p. 11-11. 25 abr. 1957. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=149322&pasta=ano%20195&pesq=W.W.%20Mata%20e%20Silva&pagfis=799>. Acesso em: 19 nov. 2024.

SOUZA, Leal de. A Magia e as Sete Linhas de Umbanda: as tendas do caboclo das sete encruzilhadas. **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro, p. 7. 7 dez. 1932. Disponível em: [https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093718\\_01&Pesq=%22A%20Magia%20e%20as%20Sete%20Linhas%22&pagfis=12564](https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093718_01&Pesq=%22A%20Magia%20e%20as%20Sete%20Linhas%22&pagfis=12564). Acesso em: 24 ago. 2024.

REUNIDOS em Assembleia Caboclos e Africanos. **O Imparcial**. Rio de Janeiro, p. 1-2. 19

UM POUCO da história da União Espiritista de Umbanda: Homenagem as tendas fundadoras da Federação Espírita de Umbanda e a Primeira Diretoria. **Jornal de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 5-5. Mai-Jun. 1953. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=111848&Pesq=%22Federa%20a7%20a3o%20Esp%20adrita%20de%20Umbanda%22&pagfis=37>. Acesso em: 06 out. 2024.

ZÉLIO Fernandino de Moraes. **Jornal de Umbanda: Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espiritista de Umbanda**. Rio de Janeiro, p. 2-2. dez. 1956. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=111848&pagfis=284>. Acesso em: 19 nov. 2024.

## FONTES VISUAIS

TEIXEIRA, Sergio Navarro. **I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda - 1941**. [s.d.] Fotos Digitalizadas. Disponível em: [https://archive.org/details/primeirocongressodeumbanda\\_firstumbandacongress\\_photos/mode/1up?view=theater](https://archive.org/details/primeirocongressodeumbanda_firstumbandacongress_photos/mode/1up?view=theater). Acesso em: 19 nov. 2024.

FOTOGRAFIAS históricas. Organizada pela Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, [s.d.]. Disponível em: <https://www.tensp.org/fotografias-historicas>. Acesso em: 23 out. 2024.

## FONTES DE ÁUDIO

CASTRO, Júlio Oliveira de. Júlio de Oliveira Castro: Entrevista sobre uso dos Atabaques [1970]. Entrevistador: Lilia Ribeiro, Rio de Janeiro: out. 1970. 1 arquivo .mp3 (2 min 18 segs.). Disponível em: <https://www.tensp.org/audio>. Acesso em: 01 nov. 2024.

CHEFE: Comemoração de 63 anos. Entrevistado: Zélio Fernandino de Moraes. Rio de Janeiro: TENSP, [s.d.]. 2 arquivos .mp3( 20 min 56 segs.). Disponível em: <https://www.tensp.org/audio>. Acesso em: 15 de jun. 2024.

HUMILDADE, amor e caridade. Elaborada pela Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. [s.d.]. Disponível em: <https://www.tensp.org/audio>. Acesso em: 24 ago. 2024.

ITALÚCIA; STANGANELLI, Roberto. Saravá O Rei dos Terreiros. Os Curimbeiros de Oxalá. Brasil: Vibrações-30010, 1997. Vinil.

MORAES, Zélio Fernandino de. Zélio Fernandino de Moraes: Entrevista sobre diversos assuntos relacionados à Umbanda instituída pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas [1970]. Entrevistador: Lilia Ribeiro, Rio de Janeiro: out. 1970. 1 arquivo .mp3 (13 min 44 segs.). Disponível em: <https://www.tensp.org/audio>. Acesso em: 01 nov. 2024.

## SITES

A PRIMEIRA Tenda de Umbanda. [s.d.]. Elaborada pela Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Disponível em: <https://www.tensp.org/historia>. Acesso em: 15 ago. 23.

FORMAÇÃO Sacerdotal de Umbanda. 2019. Elaborada por Aldeia de Caboclos. Disponível em: <https://www.aldeiadecaboclos.com.br/formacao-sacerdotal-de-umbanda/>. Acesso em: 19 nov. 2024.

HISTÓRICO. Elaborado pelo Instituto Espírita Bezerra de Menezes. [s.d.]. Disponível em: <https://www.iebm.org.br/pagina/o-iebm/historico/34/>. Acesso em: 24 ago. 2024.

MARIO FILHO. **As “Umbandas” dentro da Umbanda.** [s.d.]. Elaborada pelo Templo Espiritual Pantera Negra. Disponível em: <https://templopanteranegra.com.br/as-umbandas-dentro-da-umbanda/#:~:text=Umbanda%20Branca%20e%20Demanda&text=Origem%3A%20%C3%89%20a%20vertente%20fundamentada,Esp%C3%ADrita%20Nossa%20Senhora%20da%20Piedade>. Acesso em: 05 nov. 2024.

O HINO e a Bandeira da Umbanda. 2020. Elaborado pela Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá e Vó Catarina. Disponível em: [https://tuctvc.com/AUmbanda\\_HINOBAND.php](https://tuctvc.com/AUmbanda_HINOBAND.php). Acesso em: 23 out. 2024.

ORIGEM e história do Hino da Umbanda. 2016. Elaborada por Radio Vinha de Luz. Disponível em: <https://radiovinhadeliz.com.br/noticia/55797/origem-e-historia-do-hino-da-umbanda>. Acesso em: 27 set. 2019.

QUEM Somos. [s.d.]. Elaborada pelo Primado de Umbanda. Disponível em: <https://www.primadodeumbanda.com.br/o-que-somos>. Acesso em: 19 nov. 2024