



A UMBANDA ENTRE A CODIFICAÇÃO E A PRÁTICA

Umbanda Between Its Code and Practice

Lourival Andrade Júnior.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte -UFRN-CERES-DHC
E-mail: lourivalandradejr@yahoo.com.br

RESUMO: O artigo trata do processo de consolidação da Umbanda no Brasil e as diversas tentativas de codificar seu ritual e sua teogonia. Neste sentido, três obras escritas por intelectuais umbandistas foram analisadas, sendo elas: “Codificação da Lei de Umbanda: parte científica e parte prática” (1960) de Emanuel Zespo, “Curso Essencial de Umbanda” (2011) de Ademir Barbosa Junior (Dermes) e “Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade” (2011) de Giovani Martins. Nelas observamos as aproximações e as divergências no campo umbandista e a impossibilidade de definir regras ritualísticas para todos os terreiros espalhados pelo país. Analisamos questões centrais da religião umbandista: origem, fundação, hino, leis, Orixás, racismo, organização dos terreiros, sessões mediúnicas, entidades espirituais, responsabilidades para com o ritual, comportamento moral e ético. Em todos estes pontos os autores buscaram formatar a Umbanda em leis e códigos a partir de suas experiências particulares e seus estudos teóricos. Três possibilidades para uma mesma Umbanda.

Palavras-Chave: Umbanda, Codificação, Prática Ritualística.

ABSTRACT: The article deals with Umbanda’s consolidation process in Brazil and the various attempts to codify its ritual and theogony. In this regard, three works written by Umbanda scholars were analyzed, namely: Emanuel Zespo’s “Codificação da Lei de Umbanda: parte científica e parte prática” (1960), “Curso Essencial de Umbanda” (2011), by Ademir Barbosa Junior (Dermes) and Giovani Martins’ “Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade” (2011). In these works we see the similarities and differences in the Umbanda field along with the infeasibility of defining ritual rules for all the *terreiros* throughout the country. We, therefore, analyze core issues of Umbanda religion: its origins, foundation, anthem, laws, Orishas, racialism, organization of the *terreiros*, séances, spiritual entities, responsibilities towards the ritual, as well as moral and ethical behavior. In all of these issues the authors put an effort to format Umbanda in laws and codes, based on their personal experiences and theoretical studies. Three possibilities for the same Umbanda.

Keywords: Umbanda, Codification, Ritualistic Practice.

Nos mais de cem anos da Umbanda no Brasil uma infinidade de práticas se forjaram em todo o país, levando em conta os rituais implementados nos próprios terreiros em que ela se dava, mas também levando em consideração muitos documentos escritos por intelectuais umbandistas e espíritos desencarnados, como os Pretos Velhos e os Caboclos.

Neste sentido, o que se observa é uma quantidade inumerável de termos, gestos e códigos que nem sempre são compreendidos ou aceitos pelos adeptos da religião.

O que pretendemos é entender como estes rituais se conservaram e se adaptaram ao longo do tempo a partir de três obras lapidares para a cultura umbandista. A primeira é a “Codificação da Lei de Umbanda: parte científica e parte prática” de Emanuel Zespo, publicada em 1953 e republicada em 1960. A segunda é “Curso Essencial de Umbanda” de Ademir Barbosa Junior publicada em 2011. A terceira é “Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade” de Giovani Martins, também publicada em 2011. Estas escolhas se deram por serem obras que propõe aos médiuns umbandistas práticas e conhecimento para que possam desenvolver sua mediunidade e entender os processos formadores da religião.

O primeiro trabalho analisado está entre os mais importantes códices umbandistas. Não podemos esquecer que a Umbanda passou por vários momentos de discussão entre seus membros e alguns autores se destacaram na tentativa de fazer da Umbanda uma religião com regras não só litúrgicas, mas também ritualísticas. Além de Emanuel Zespo podemos citar: AB’D Ruanda, Byron Torres de Freitas, Florisbela M. Souza Franco, J. Dias Sobrinho, João de Freitas, Leal de Souza, Lourenço Braga, Maria Toledo Palmer, Oliveira Magno, Samuel Ponze, Silvio Pereira Maciel, Tancredo da Silva Pinto, Waldemar L. Bento, Yokaanam, e mais atualmente Janaina Azevedo e Rubens Saraceni.

Emanuel Zespo, pseudônimo utilizado pelo Professor Paulo Menezes, publicou além do livro que será analisado outras obras de referência, entre elas “O que é Umbanda?” (1946), Banhos de Descarga e Amacis (1950), entre outros, além de romances mediúnicos como “Lei de Umbanda” e “Pai José”. Em seus trabalhos buscou criar uma codificação que pudesse estar presente em todos os terreiros umbandistas espalhados pelo país, além de elaborar cientificamente a gênese da religião e a importância que ela tem para o equilíbrio das forças energéticas e da magia que

compõem toda sua trajetória ao longo dos anos. Nesta discussão, aponta para erros e acertos de pais de santo (caciques) e teóricos, não deixando, sempre, de propor alternativas para lapidar o culto. Fica evidente a tentativa de estabelecer regras, muito discutidas no I Congresso de Umbanda (1941) e que estabeleciam marcos que diferenciavam a Umbanda do “batuque” e do kardecismo.

Outro autor que publicou trabalho na tentativa de demarcar o espaço e referências para os médiuns, foi Ademir Barbosa Júnior, também conhecido por Dermes. Além de “Curso Essencial de Umbanda”, publicou “Xirê: orikais – canto de amor aos orixás” (2010) e mais uma dezena de títulos, sempre evocando a relação da Umbanda com outras áreas da espiritualidade (tarologia, numerologia, Candomblé). Além de umbandista, o autor é identificado por seus conhecimentos em Reiki, terapia holística, Candomblé vegetariano, tarô e numerologia. Em suas pesquisas e práticas na religião defende a Umbanda Esotérica, por dialogar com todos os outros campos de conhecimento citados anteriormente. Decidimos por elencar este trabalho para análise, por se tratar de uma obra destinada ao grande público, vendida em bancas de revistas, na onda iniciada pelas editoras Pallas e Madras e ampliada para a Universo dos Livros. Estas editoras no início do século XX iniciaram uma série de publicações relacionadas as religiões afro-brasileiras e que normalmente estão nas estantes se misturando aos livros de esoterismo e auto-ajuda.

Por último, elencamos o autor Giovani Martins, professor, geógrafo, coordenador geral da ASCOVE (Associação Cobra-Verde de Ações Solidárias) e médium da Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde (São José/SC). Possui diversas publicações sobre religiões afro-brasileiras, entre elas: “Orixás e meio ambiente” (2015), “Aumbandam: Umbanda das sete linhas” (2015),), “O Jogo de Búzios no ritual de Almas e Angola: orixás, numerologias, técnicas, rezas e ebós” (2013), “Tenda Espírita Caboclo Cobra Verde: trajetória, práticas e cotidiano da Umbanda de Almas e Angola” (2011), “Umbanda em Santa Catarina: aspectos históricos e filosóficos” (2010). O autor nos traz uma Umbanda, Almas e Angola, ainda pouco conhecida do grande público e que possui fortes raízes em Santa Catarina, demonstrando a dinâmica que vivem as religiões afro-brasileiras assentadas na oralidade e que aos poucos buscam uma codificação para organizar e disciplinar o ritual e sua teogonia.

A História da Umbanda e seu surgimento não podem ser encarados como algo

dado e indiscutível. Os caminhos nos levam quase que imediatamente para Zélio Fernandino de Moraes, dito por muitos como o fundador da Umbanda no Brasil. Segundo Martins, “a data em que se comemora o dia da Umbanda oficialmente é 15 de novembro [1908], quando ocorreu a primeira incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio F. de Moraes” (MARTINS, 2011, 21). Mesmo muitos autores pensarem Almas e Angola como uma religião distinta, o autor enfatiza que esta religião tem suas origens na Umbanda e seu ritual.

Neste mesmo caminho, Barbosa Junior nos leva a entender que a Umbanda é iniciada por Zélio e o Caboclo das Sete Encruzilhadas, sendo que este último “também estabeleceu as normas do novo culto” (BARBOSA JUNIOR, 2011, 15).

No caminho contrário, está Zespo (1960), ao afirmar em vários momentos no livro que estamos analisando que, “a Umbanda, no Brasil, não é e nem foi a criação de um só homem; que não teve um missionário especial no plano visível e nem um Messias especial”. Para Zespo, a Umbanda nasceu da evolução de várias outras religiões e seitas espalhadas pelo Brasil, advindas da união de práticas religiosas europeias, africanas e indígenas.

Identifica-se nas publicações atuais sobre Umbanda uma aceitação do início e oficialização da religião umbandista, referindo-se a Zélio F. de Moraes como o homem que iniciou este processo ao incorporar o Caboclo das Sete Encruzilhadas no dia 15 de novembro de 1908. Mas, a análise proposta por Zespo não nos parece equivocada. No mar de religiosidades advindas de Portugal e seu catolicismo popular; dos africanos e seus Orixás, Voduns e Inquices; dos autóctones com suas pajelanças e rituais ligados aos deuses da natureza; fez com que este encontro, em diversas partes do Brasil, fosse diverso, carregado de características locais, acrescidas das características das origens de cada culto. O que podemos inferir é que Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (fundada por ele), deram uma visibilização a Umbanda e iniciaram um processo de normatização. O que saía da Tenda era encarado como o correto e deveria ser seguido por todos os adeptos desta nova religião. Ou seja, aquilo que não se enquadrava nas normas agora ditadas pelo Caboclo estava fadado ao ostracismo e a marginalidade, iniciando um novo e longo processo de desqualificação de práticas advindas da hibridação religiosa, mas que não seguiam padrões agora demarcados. Zespo nos coloca diante de uma nova possibilidade de ver na Umbanda um

caldeirão de práticas, sendo ela “o filho mestiço eurásio-afro-ameríndio do cristianismo católico, batuque africano, espiritismo kardecista e folclore guaraníco” (ZESPO, 1960, 52). De qualquer forma, Zespo nega a origem em Zélio F. de Moraes, mas conclama os umbandistas a seguirem normas e códigos que ele considera determinantes para a organização e sobrevivência da religião.

O Primeiro e Segundo Congressos de Umbanda (1941 e 1961, respectivamente), apresentaram uma série de códices que deveriam ser seguidos por todos os terreiros do Brasil. Eram tentativas de uniformizar e ganhar respeitabilidade diante da opinião pública. Um dos pontos aprovados pelo Segundo Congresso foi a institucionalização do Hino de Umbanda de José Manuel Alves, apresentado inicialmente em 1960 ao Caboclo das Sete Encruzilhadas como forma de agradecimento por uma cura. Este Hino até hoje é cantado em todas as casas de Umbanda e apresenta as características principais da religião, bem como a missão que todo umbandista deve ter em mente:

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. (BARBOSA JUNIOR, 2011, 143) e (MARTINS, 2011, 24).

Zespo nos coloca diante de outro hino, que é anterior ao oficializado em 1960. Marcadamente com uma linguagem indígena, mostra a importância da religião ligada aos autóctones do Brasil e seus deuses, bem como aparece um orixás do panteão ioruba, Nanã:

Saravá!.../I-ni-uaçu Tupi!.../I-Bajé de Umbanda!.../I-nicatu de mata virgem e 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-ia Iaboci!.../I-cê-irê Tupi.../Ada-Nári Guarani!.../I-cê-irê Tupi.../Ada Nári Guarani!... (ZESPO, 1960, 75)

Inicialmente podemos entender que o Hino foi oficializado (1961) posteriormente a republicação de seu livro (1960), mas é evidente a diferença das duas propostas. O oficial está resguardado por um congresso e por uma letra compreensível para todos os públicos, deixando claras as intenções da Umbanda, que necessitava de aceitação pública e institucional. O apresentado por Zespo coloca a Umbanda em seu

primitivismo, assentada na tradição ameríndia e já claramente tangenciada pelos africanos. Zespo não informa o autor, o que faz dele um Hino muito provavelmente repassado oralmente por uma entidade espiritual, diferente do oficial que possui autoria humana e que nasceu de uma homenagem ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, dito como o fundador da Umbanda.

Na tentativa de dar a Umbanda uma personalidade própria, Zespo afirma que ele é uma religião universal, pois advêm do hibridismo de várias outras práticas religiosas, e assim, já possui suas leis, porque, para ele, elas sempre existiram. Codificar a Umbanda significava reunir os ensinamentos de outras religiões e formatá-los, criando um campo teórico-prático que conduzisse o adepto a praticar e entender sua origem milenar. Desenvolveu sua análise informando que as leis de Umbanda estavam contidas nas “Leis de Manu, no Decálogo do Sinai, no Evangelho de Jesus, nos ensinamentos de Buda, na palavra de Paulo, nas tradições religiosas milenares dos ritos africanos, na sabedoria do homem ameríndio” (ZESPO, 1960, 109-110), sem deixar de citar os importantes ensinamentos das entidades de Umbanda (Pretos Velhos, caboclos e Orixás). Toda a codificação proposta por Zespo, não fica apenas na parte científica (primeira parte do livro), mas adentra a prática e fornece um elaborado sistema de regras que vai da iniciação do médium, as sessões, a mediunidade, o plano invisível, os orixás e as entidades mais clássicas da Umbanda (Preto velho e Caboclo), até como o cacique (Pai de santo) deve se comportar e conduzir seus filhos de santo.

Da mesma forma Barbosa Junior e Martins, desenvolvem seus trabalhos buscando mostrar aos leitores e aos praticantes da religião vários códigos e posturas que devem ser seguidos nos terreiros, nos trabalhos mediúnicos e no dia-a-dia da Umbanda. O que fica bastante evidente, é que nestes dois autores não há preocupação com a discussão moral de conduta. Em Zespo observamos sempre a tentativa de normatizar os corpos e os desejos, bem como a conduta dentro e fora do terreiro. Em Barbosa Junior e Martins, isso não aparece. É evidente que todos os intelectuais de Umbanda pregam a ética ritualística e o comprometimento com a caridade (lema da Umbanda), mas em Zespo isto é reafirmado a cada instante e de forma incisiva.

Para exemplificar esta moral defendida por Zespo, afirma que uma de suas preocupações é o pecado da carne, que ele chama de “pecado do amor” (ZESPO, 1960, 161). Segundo ele, a Umbanda é a religião que mais propicia estas relações carnis, por

se tratar de um culto que trabalha com espíritos de prostitutas, assassinos, entre outros, e o cacique que não estiver bem preparado por se deixar levar pelos desejos destas entidades pouco evoluídas e assim praticar atos, mesmo que inconscientemente. Para ele os trabalhos com os iniciados que ocorrem fora do terreiro durante dias seguidos, ou seja, nas matas, por exemplo, podem conduzir a estes desejos carnavais. Assim, defende que os caciques devam estar preparados para conter sua sexualidade para o bem do culto e sua própria evolução espiritual. Destacamos que estes possíveis desejos, segundo Zespo só poderiam ocorrer entre médiuns de sexos diferentes, não apontando, em nenhum momento, para possíveis relações homoafetivas. A contenção da sexualidade era para o autor uma prova da fé do médium e um respeito indispensável na formação do umbandista.

Não existem contrariedades no que tange as múltiplas influências que a Umbanda recebeu ao longo de sua formação, e uma delas é a africana. Comumente as divindades africanas que chegaram ao Brasil, trazidas pelos escravizados de várias regiões de África, são chamadas de Orixás. Sabemos que não é tão simples assim. Podem os afirmar que de uma macro região que representaria atualmente o Benin, Nigéria, Togo e Gana, vieram os Voduns e Orixás. Os primeiros, que em Ewe-Fon significa “espírito”, estão presentes no Brasil nos rituais de candomblé de nação jeje, e cultuados também no Tambor de Mina (Maranhão) e no Xangô (vários estados do nordeste, entre eles, Pernambuco e Alagoas). Já os Orixás que em ioruba significa “divindade que habita a cabeça”, estão presentes no país nos candomblés nagôs e se tornaram as deidades mais conhecidas do panteão africano, adentrando os rituais de diversas religiões afro-brasileiras, entre elas, a Umbanda. Ainda chegaram ao Brasil as divindades conhecidas como Inquice (Nkisi), que em quimbundo refere-se a “sagrado”, que advém da região dos bantos, principalmente Angola. Estes Inquices são cultuados pelos candomblés de nação Angola, fundamentalmente na Bahia.

Ao percorremos os terreiros espalhados pelo Brasil e até mesmo buscando referências na bibliografia sobre estas diversas divindades, que possuem características próprias, o que se percebe é a hegemonia dos Orixás. Em uma análise superficial, o desavisado, pode entender que somente os Orixás iorubanos chegaram até a colônia portuguesa quando do processo escravocrata. Isto não é verdade. O que percebemos é a generalização das centenas de divindades que rumaram com seus seguidores por meio

dos tumbeiros e chegaram até nós. Tudo virou Orixás no entendimento das autoridades, das religiões cristãs e até mesmo de intelectuais que pesquisavam estas práticas religiosas advindas do continente africano. A diversidade foi substituída pela homogeneidade.

Isto não é diferente nos autores que analisamos neste artigo. Os três identificam os Orixás como as divindades africanas que compõem a engrenagem ritualística da Umbanda, mesmo apresentando diferenças de concepções e da própria composição destes Orixás nos trabalhos de Umbanda.

Martins (2011), ao descrever os Orixás que são cultuados em Almas e Angola (variação da Umbanda tradicional), deixa claro que o culto segue os mesmos princípios de sua gênese. O que mais impressiona é que cada um descreve a Umbanda como sendo única, ou com uma única forma de agir. Isto também não é verdade. Voltando a Martins, ele afirma que os Orixás “estão divididos atualmente em nove manifestações: Oxalá, Nanã, Xangô, Yemanjá, Oxossi, Oxum, Ogum, Inhasã e Obaluaê. As entidades espirituais ou Guias agrupam-se em: Ibejis, Caboclos, Pretos velhos e Exus/Pombagiras” (MARTINS, 2011, 69). Este autor não identifica Exu e Ibeji como Orixás, o que demonstra uma enorme contrariedade a tudo que se observa nos terreiros de Umbanda pelo Brasil e até mesmo em outros estudiosos do assunto.

Já em Zespo (1960), ao iniciar o capítulo em que discutirá sobre os Orixás, apresenta sua saudação a eles: “Saravá Exu!/Saravá Ogun!/Saravá Chapanã!/Saravá Oxosse!/Saravá Inhançã!/Saravá Obá!/Saravá Xangô!/Saravá Oxun!/Saravá Iemanjá!/Saravá Ibeiji!/Saravá Oxalá!/Saravá Obatalá!/Saravá todos os Orixás de Umbanda!...” (ZESPO, 1960, 135). Diferente do anterior, Zespo identifica Exu e Ebeji como orixás, mesmo afirmando em seu texto que Exu é Orixá menor, “mas que, sem o qual, nada de grande se faz.” (ZESPO, 1960, 139). Esta preocupação em colocar Exu num patamar inferior aos outros Orixás, está muito ligado a preocupação dos primeiros intelectuais umbandistas em mostrar ao grande público que a Umbanda não era uma religião que preferia atuar no campo das ditas “feitiçarias”, que tanto os Batuques foram acusados. Exu, por ser um Orixá bastante controverso no Brasil, identificado pelos cristãos que não participam das religiões afro-brasileiras, por suas características e poderes, como o diabo, o que é um equívoco, fez com que muitos intelectuais preferissem diminuir o *status* de Exu para que a religião não sofresse tantos ataques da

mídia e das autoridades policiais. Outra forma de qualificar Exu e tirá-lo do limbo imposto no Brasil, foi ligá-los às imagens de São Pedro e Santo Antônio, como se observa em vários terreiros no país.

Zespo também chama a nossa atenção para outro detalhe que não é discutido de forma tão contundente pelos outros autores, que é confusão que se fez no Brasil entre os Orixás e os santos. Tanto Martins como Barbosa Junior apenas pontam esta identificação como sendo característica do “sincretismo” no Brasil. Zespo em nenhum momento utiliza este conceito, preferindo utilizar o “hibridismo” como conceito explicativo. Além disso, não fica apenas na mera identificação, vai além ao discutir e criticar as simplificações que ocorrem em muitos estudos. Mesmo apontando para característica da Umbanda, Zespo coloca as divindades em seus devidos lugares ao afirmar que é necessário que haja em todas as obras que forem escritas sobre Umbanda a informação que os Orixás “não são os santos da Igreja; que os umbandistas tem imagens e estampas de santos como meros pontos de referência no próprio pensamento do místico ou do filho de fé no ato da prece ou da concentração.” (ZESPO, 1960, 139). Afirma categoricamente que “Exu, Ogun, Xangô ou quaisquer outros Orixás são, antes e acima de tudo, forças da natureza, princípios criadores ou destruidores, somente personalizáveis na imaginação do homem sempre pronto a pensar num Deus barbado e velho, qual Padre Eterno dos Católicos” (ZESPO, 1960, 140).

Outro detalhe que diferencia Zespo dos outros autores aqui elencados, é a presença de um Orixá de nome Chapanã, pouco utilizado nos terreiros e obras científicas sobre Umbanda. Chapanã (Xapanã) é o Orixá Obaluaê ou Omolu, “deus da varíola e das doenças contagiosas, cujo nome é perigoso ser pronunciado. Melhor definido, ele é aquele que pune os malfeitores e insolentes enviando-lhes a varíola.” (VERGER, 1990, 212). Xapanã é mais utilizado no Rio Grande do Sul, estado em que Zespo realizou suas pesquisas e desenvolveu sua mediunidade.

Já em Barbosa Junior, os orixás são apresentados como comumente são conhecidos e cultuados nos terreiros de Umbanda de todo o Brasil. Segundo ele, “os Orixás conhecidos na Umbanda são os Ancestrais, subordinados a Jesus Cristo, governador do Planeta Terra. Os mais comuns na Umbanda são Oxalá, Ibejis, Obaluaiê, Ogun, Oxossi, Xangô, Iansã, Iemanjá, Nanã, Oxum” (BARBOSA JUNIOR, 2011, 23-24). Ainda afirma que alguns terreiros também trabalham com os Orixás “Exu, Obá,

Euá, Logun-Edé, Iroko, Ossaim, Oxumaré, Tempo, Orumilá/Ifá” (BARBOSA JUNIOR, 2011,24). O que nos estranha é afirmar que alguns terreiros cultuam Exu. Na própria formação da Umbanda em consonância com os ritos do Candomblé, Exu é um Orixá indispensável nos terreiros. Antes de abrir as giras (sessões) é preciso alimentar e pedir autorização para Exu. Caso isto não ocorra, a sessão não se desenvolve. Outra questão que polemiza com o texto de Zespo, é colocar Jesus como diretamente identificado com os Orixás. Nos apontamentos de Zespo, os Orixás advêm do criador Olorum, ou seja, estão subordinados a ele e não ao Cristo. Neste sentido, Olorum estaria mais no patamar do Deus cristão e Jesus no de Oxalá/Obatalá. Zespo não coloca os Orixás e as divindades cristãs no mesmo universo teogônico. Para ele são espaços diferentes e com caracterizações específicas.

Ao discutir os Orixás e sua origem no continente africano, Zespo comete um erro comum. Ao se referir a África, o autor trata o continente como se fosse um país e com uma única cultura. Em vários momentos de seu livro, informa que a Umbanda é também formada da elaboração de práticas a partir do que ele identifica como a “religião africana trazida para o Brasil” (ZESPO, 1960, 141) , o Batuque, e mesmo quando mostra que existem diferenças, conclui seu texto reafirmando a homogeneidade. Segundo ele, o Batuque “ou prática religiosa dos negros africanos e seus descendentes no Brasil é, em essência, a religião natural e primitiva de diversas tribos africanas, naturalmente com manifestações diferentes de nação para nação, mas no fundo idênticas.” (ZESPO, 1960, 33). Na mesma lógica, identifica os Orixás como pertencentes ao “panteão africano” (ZESPO, 1960, 138) e não ioruba, como já discutimos neste artigo.

É importante contextualizar o momento em que a produção científica de Zespo está colocada. Produzindo a partir da década de 1940, o autor se coloca como um conhecedor das teorias racialistas no Brasil e, em certa medida, acompanha os pensadores que defendiam estas teorias, como podemos citar Oliveira Vianna. Este afirmava que a mestiçagem no Brasil não era tão ruim por que permitia o branqueamento do país, eliminando os traços mais marcantes da incivilização africana. Para ele, a “raça” negra iria desaparecer por ser inferior a branca e por consequência iria ser absorvida genética e culturalmente pelos brancos superiores. (VIANNA, 1938). Zespo vai na mesma direção, ao afirmar que

O negro ainda se encontra num estado de decadência sem possibilidades de recuperação civilizacional. O período da raça negra já passou para o nosso planeta, e esta raça, tende a desaparecer por absorção de outras raças em franco evoluir. (ZESPO, 1960, 136)

Da mesma forma ao defender a Umbanda e suas práticas específicas como religião, afirma que o Batuque, segundo ele a mais natural religião afro-brasileira “tende a desaparecer por não se adaptar ao nosso ‘*modus vivendi*’ social e mesmo por não ser tão completa quanto a Umbanda” (ZESPO, 1960, 43-44).

O que podemos dizer é que nos causa alegria ao percebermos que tanto Oliveira Vianna quanto Emanuel Zespo foram parciais em suas análises e assim suas previsões não se consumaram. Mas, também cabe ressaltar que Zespo, mesmo acreditando neste branqueamento cultural e genético, por conta da inferioridade negra, defende insistentemente que a Umbanda é depositária de uma teogonia africana, e esta cultura religiosa continuará existindo por conta da absorção de suas divindades por outras religiões. Segundo ele, “sendo a América o continente para o qual maiores levas de pretos de diversas procedências africanas vieram, é claro, que aqui se processou o enxerto mais puro do africanismo religioso”, (ZESPO, 1960, 136) o que garantiria sua existência permanentemente.

Voltando as três obras a que nos propusemos analisar, no que tange aos Orixás, existem concordâncias e discordâncias. Concordam com a presença dos Orixás iorubanos, mas discordam de como é composto este panteão na Umbanda. Isto é importante para identificarmos que mesmo buscando-se uma codificação para a Umbanda, o que se percebe é a manutenção de sua autonomia no agir e conduzir a religião em cada terreiro, tenda, centro ou casa.

Estes espaços rituais também não são homogêneos em sua estruturação. Os três autores nos apresentam espaços diferentes que ocorrem as giras públicas e as cerimônias restritas aos médiuns.

Primeiramente Zespo diferencia os termos que comumente são entendidos como sinônimos. Para ele o “terreiro” é o local em que ocorrem as sessões, já a “tenda” ou “centro” é onde está contido o terreiro e as demais dependências necessárias para a religião. Neste sentido, define que na organização da tenda deve constar: o terreiro ou salão, a camarinha (para trabalhos reservados), um local para a assistência (público),

uma peça para secretaria, etc. (ZESPO, 1960, 91). Percebe-se uma estrutura bastante simples.

Barbosa Junior nos apresenta uma estrutura mais complexa que abrange espaços internos e externos, mas considera o terreiro todo o espaço em que se desenvolve a Umbanda, diferentemente de Zespo. Para o autor, o terreiro deve conter: Tronqueira, Assentamento de Ogum de Ronda, Casa dos Exus, Casa de Obaluaiê, Cruzeiro das Almas, Anjo da Guarda, Quartinha de Oxalá, Casa de Caboclo, Cozinha, Centro do Terreiro (chão), Ariaxé, Congá, Para-raio (sob o conga), local para os atabaques e coro e Casa dos Orixás. (BARBOSA JUNIOR, 2011, 105-108). Cada um destes espaços são descritos com suas utilizações e importância para o ritual e manutenção do terreiro.

Também Martins, nos apresenta um terreiro com mais espaços de ocupação ritualística que Zespo. Segundo ele, no terreiro deve conter: Cangira, Casa das Almas, Cozinha de Santo, Crematório (para incinerar as obrigações que foram ofertadas aos Orixás e/ou entidades), Salão (são pintadas quatro cruces brancas que sinalizam os assentamentos e uma estrela de cinco pontas com a cor do primeiro Orixá do terreiro), Altar, assistência, local dos atabaques ou tumbadeiras. (MARTINS, 2011, 50-55).

Observando a descrição de Zespo e dos dois outros autores, percebemos que os espaços destinados ao culto da Umbanda, com o passar dos anos, tornaram-se mais complexos e em muitos casos espetaculosos. Em nossas observações em terreiros de Santa Catarina, entre eles, o Centro Espírita Caboclo Junco Verde (Itajaí/SC), percebemos que os espaços se diferenciam dos enunciados pelos autores. Na parte interna há um salão central (onde ocorre a gira), o local do cambone, o local dos atabaques e ogãs, o congá, a Cangira pequena, assistência e banheiros. Na parte externa observamos a Cangira maior, a Casa das Almas, a cozinha e banheiro. Tudo extremamente simples. Neste sentido, muitas casas de Umbanda, realmente, tornaram-se espaços luxuosos e seus rituais espetacularizados, o que atraiu mais público consulente e médiuns para estes terreiros. Novamente observamos a diversidade umbandista em sua estruturação espacial.

Outro aspecto que nos chamou a atenção na proposta de Zespo da configuração do terreiro, é a sua defesa de que toda tenda tenha uma cruz do cristo crucificado, segundo ele “porque a Umbanda no Brasil e do Brasil é francamente cristã. Não

pertencemos ao raio cultural do Bramanismo, do Budismo ou do Mosaísmo. Sejam mais ocidentais”. (ZESPO, 1960, 140). Em visitas que fizemos ao longo de anos a dezenas de terreiros, em conversas com pais e mães de santo, em imagens disponíveis em livros e na *internet*, não encontramos o crucifixo em terreiros. A imagem de Jesus aparece em todas as casas, mas nunca crucificado, e sim já ressuscitado, com os braços abertos ou com as palmas das mãos apontadas para frente. Ou seja, o Cristo que aparece já é o espírito e não o corpo morto. Isto é significativo por dois motivos: o primeiro porque reafirma a Umbanda como religião cristã; o segundo, coloca Jesus em outro lugar de devotamento, não por ter morrido na cruz, mas por ter se tornado espírito, admitindo-se assim a existência do mundo espiritual, diferenciando claramente a Umbanda do catolicismo.

Em que pese a utilização dos Orixás iorubas na Umbanda, o que a diferencia do Candomblé Jeje é a existência e a importância dos caboclos e pretos velhos no panteão de entidades. Neste sentido, os três autores que escrevem sobre a Umbanda não discordam. Cada qual descreve estas entidades como sendo originais da Umbanda e que já foram incorporadas por alguns candomblés, inclusive se autodenominando de Candomblés de Caboclo.

Os caboclos, vistos tradicionalmente como índios brasileiros desencarnados, podem na verdade ser outros espíritos que apenas se nominam caboclos, garantindo a energia da entidade, a sabedoria que advém de sua experiência terrena e a humildade que faz com que o consulente se sinta mais próximo. Este foi o caso do Caboclo das Sete Encruzilhadas que segundo o mito foi o padre jesuíta Gabriel Malagrida em encarnações anteriores, isto informado pelo próprio caboclo.

Segundo Zespo, os caboclos possuem a energia das matas e conhecem os saberes das ervas, e por conta disso, oferecem ao mundo terreno suas habilidades e conselhos. Zespo também se mostra preocupado com o comportamento de alguns caboclos nas sessões que “apresentam-se como touros chucros e precisam ser amansados antes de atrelados à carreta da mansidão e da caridade” (ZESPO, 1960, 152). O autor mantém constantemente a sua posição de organizar um ritual sem gritos e performances, segundo ele, desnecessárias para que as entidades espirituais incorporem em seus médiuns e cumpriram sua missão na terra.

Diferente de Zespo, Barbosa Junior vê nos brados dos caboclos “a grande força

vibratória, além de representarem verdadeiras senhas de identificação entre eles [...] brados e assobios são verdadeiros mantras que ajudam na limpeza e no equilíbrio de ambientes e pessoas” (BARBOSA JUNIOR, 2011, 78). Mesmo reconhecendo a relação direta que se faz entre caboclo com o indígena brasileiro, o autor lembra que este também pode trabalhar na vibração de outros Orixás (Iansã, Iemanjá, Nanã, Obaluaiê, Ogum, Oxalá, Ogum e Xangô) e não apenas de Oxossi como ocorre na maioria dos terreiros de Umbanda.

Já Martins não relaciona diretamente os caboclos com os indígenas brasileiros mais comuns, prefere identificá-los como seres evoluídos de um passado distante e que são “símbolos de força e determinação [...] muitos deles foram grandes sacerdotes da primeira raça vermelha, grandes magos e sábios que utilizam os segredos contidos na natureza” (MARTINS, 2011, 73). Também esclarece que nos rituais de Umbanda de Almas e Angola, os caboclos são os responsáveis em trazer bons conselhos e com estas mensagens do transcendente encaminham e organizam os trabalhos no terreiro. Como em todos os terreiros que conhecemos, também em Almas e Angola a saudação para caboclo é: Okê Caboclo!

A segunda entidade que iremos analisar é Preto Velho e Preta Velha, outra marca da Umbanda que resgata os negros escravizados no Brasil. Quando se afirma que a Umbanda é uma religião brasileira, um dos motivos é justamente a presença marcante dos pretos velhos e dos caboclos, que nacionalizam as entidades, mesmo estando elas ligadas as linhas comandadas pelos Orixás iorubanos.

Para Martins, o Preto Velho é a entidade que representa a experiência transformada em sabedoria, bondade e paciência, e “possuem a humildade adquirida com um grande esforço, de grandes provas experimentadas durante a fase da escravidão” (MARTINS, 2011, 73). Em seu livro apresenta informações aos médiuns para que estes possam servir seus guias e Orixás e receber as energias advindas deles. Para Preto Velho, informa que seu dia da semana é segunda-feira; suas cores são preto e branco; seus símbolos são o cruzeiro, o rosário e o cachimbo; como todo Orixá ou entidade deve ser alimentada, o autor explica a forma de preparar a comida dos Pretos velhos que é o pirão de peixe coberto com postas de corvina frita. (MARTINS, 2011, 76-88). Não diferente de outras entidades de Umbanda, os Pretos Velhos também carregam elementos do cristianismo, como podemos observar nos seus símbolos: o

cruzeiro e o rosário. Isto também é observado nos nomes dos Pretos Velhos, em que estes elementos aparecem para identifica-los: Pai Benedito do Cruzeiro, Pai Carlos do Rosário, por exemplo. Isto não quer dizer que estes Pretos Velhos perderam totalmente suas ligações ancestrais com o local de onde vieram da África. Em muitos casos a origem aparece em seus nomes: Pai Miguel de Angola, Pai Inácio de Luanda, Pai Joaquim do Congo, Pai Fulgêncio da Guiné, Vovó Catarina D'Angola, entre outros. Também estas identificações, cristãs e de lugar, aparecem em seus pontos cantados e riscados.

Não diferente de Martins, Barbosa Junior reconhece os poderes dos Pretos Velhos na Umbanda, e reforça que são exemplos de “humildade, tolerância, perdão e compaixão [...] compreendem os espíritos que, na roupagem de escravos, evoluíram por meio da dor, do sofrimento e do trabalho forçado. São grandes Magos de Luz, sábios, portadores de conhecimentos da Alta Espiritualidade”. (BARBOSA JUNIOR, 2011, 80). Por conta de suas qualidades, recebem a visita constante nos terreiros em dias de trabalho mediúnico de muitos consulentes que necessitam de seus conselhos e que recebem sua energia através de passes espirituais. Acompanhando a lógica defendida quando da apresentação dos caboclos, afirmando que os mesmos não trabalham apenas na linha de Oxossi, explica que os Pretos Velhos se diferenciam em suas atuações no terreiro dependendo do Orixá que os regem, sendo os principais: Pretos velhos de Iansã, Iemanjá, Nanã, Obaluaiê, Ogum, Oxalá, Oxossi, Oxum e Xangô (BARBOSA JUNIOR, 2011, 81-82).

O que diferencia os dois autores em termos de características dos Pretos Velhos é sua comida. Para Barbosa Junior, a comida que deve ser oferecida aos Pretos é “bolinho de tapioca, mingau de almas e tutu de feijão preto” (BARBOSA JUNIOR, 2011, 83). Isto não é incomum. Muitas das comidas dos Orixás e das entidades se diferenciam de região para região, mostrando que mesmo a Umbanda sendo uma religião nacional, guarda características e peculiaridades regionais bastante fortes.

Zespo ao inferir sobre os Pretos Velhos chama nossa atenção para os sofrimentos que foram impostos aos negros no trabalho, na senzala e no troco no período colonial e imperial brasileiro. Uma de suas preocupações é a eliminação da quimbanda, descrita por ele como a manifestação religiosa que pratica o mal, e muito se deve a estas torturas vividas pelos negros, que buscam a vingança contra seus

algozes. A Umbanda tem a missão de eliminar estes cultos e transformar os praticantes em médiuns dedicados ao bem. Da mesma forma que Zespo condena os gritos dos caboclos, ao analisar a Umbanda e seus ritos, observa que ela é formada por “pontos cantados, pontos riscados, caboclos barulhentos que fumam e tomam cachaça e pretos velhos com aparência de primitivos quimbanda-loés. Sabemos não ser esta a meta humana em seu evoluir religioso. Não.” (ZESPO, 1960, 142). Para ele, os Pretos velhos, entre outras entidades, precisam evoluir para que a gira se torne mais “civilizada” ao gosto de uma sociedade moderna que rejeita o primitivo, o rural, o não científico. Zespo deixa claro que os médiuns não devem julgar o comportamento dos Pretos velhos, pois eles são espíritos de alta qualidade, mas acredita que com o passar do tempo estas performances vão se alterar, já que “os velhos irão cedendo lugar aos novos e tudo irá evoluindo gradativamente” (ZESPO, 1960, 144). A ideia de Zespo de que a Umbanda precisava evoluir, percorre todo o seu trabalho bibliográfico, deixando evidente o quanto para ele era necessário se distanciar das práticas do Batuque e da Macumba, mesmo reforçando que a Umbanda tem sua origem também nestas práticas religiosas afro-brasileiras, mas era preciso avançar para além deste primitivismo. Em outra passagem de seu livro, que aqui analisamos, deixa isto bem claro, ao questionar certos rituais dos batuqueiros, dizendo que “não estamos mais em condições de sacrificar galos vermelhos a Exu e larga-los na primeira encruzilhada de um centro urbano [...] os próprios Orixás não aceitam estas violências de rito primitivo ao homem altamente civilizado” (ZESPO, 1960, 49). Para ele a Umbanda deveria ser a evolução de todas estas práticas.

Identificamos nos três autores a preocupação com as posturas dos médiuns para com a religião umbandista. Todos acreditam que a Umbanda se tornará forte a partir do momento que os médiuns tomarem consciência de suas responsabilidades para com o ritual, os cuidados com seus Orixás e entidades e para com a sociedade. Zespo é mais radical que os outros dois, cobrando mais estudos dos umbandistas. Segundo ele o umbandista deve manter contato com africanos que pratiquem o Batuque; estudar todas as teogonias existentes; ler publicações sobre Kabala, Astrologia, Ciências Adivinhatórias, Magnetismo, Hipnotismo, Animismo, Botânica, Mineralogia, Alquimia; manter conversas constantes com médicos, principalmente das áreas de Psiquiatria, Dermatologia e Oncologia; estudar a Ciência da Linguagem, sobre tudo a

Linguística; estudar o folclore brasileiro e os costumes e crenças dos autóctones (ZESPO, 1960, 78-79). Para ele não bastavam os ensinamentos proferidos pelas entidades aos médiuns, isto era pouco para que a Umbanda pudesse se firmar também no campo científico, como bem ele defendia. Ao iniciar os estudos sobre a Codificação da religião, Zespo reafirma que a Umbanda é uma religião e uma ciência, um tipo de espiritismo religioso do Brasil (ZESPO, 1960, 47). Nas 163 páginas do livro, Zespo em nenhum momento deixa de pontuar a importância dos estudos de outras religiões para se entender a Umbanda, defendendo que somente com este conhecimento o umbandista conhecerá seu lugar no mundo e sua importância no equilíbrio religioso no país. Como forma de divulgar a religião, destaca a relevância de vários intelectuais umbandistas (já citados anteriormente) que além de praticantes, se dedicaram a esclarecer, por meio de publicações, as leis de Umbanda, seu rito e sua teogonia.

Também não diferente de Martins e Barbosa Junior, Zespo conclama o médium a prática da caridade e da simplicidade, deixando o exibicionismo e a arrogância para fora da religião. Todos defendem com ênfase a importância de se respeitar a hierarquia umbandista, tendo no pai de santo (ou mãe de santo), babá ou cacique o ponto mais alto e que ele deve ser respeitado por todos da casa, inclusive jamais sendo questionado em suas decisões.

Barbosa Junior defende que a simplicidade não deva estar apenas no discurso, mas na prática, iniciando-se pelas roupas utilizadas nos trabalhos no terreiro, que segundo ele devem ser “simples, composta por calça (e/ou saia) e camisas brancas e com uniforme específico para os trabalhos de esquerda” (BARBOSA JUNIOR, 1960, 137). Outro ato de humildade dos médiuns é “bater cabeça”, ou seja, encostar a testa no chão em sinal de respeito aos Orixás, entidades e dirigentes do terreiro.

Martins acrescenta que além do ritual propriamente dito, também devam ocorrer palestras e doutrinas para situarem os iniciados em suas funções no terreiro e para que eles conheçam os orixás e guias que ali atuam. Descreve com detalhes o longo processo de formação na Umbanda de Almas e Angola, com as saídas da camarinha, que vai da iniciação (ritual do sacudimento) até as obrigações para titulação de Babá ou Babalaô, mais alto nível da religião. Todo este processo é demorado e a disciplina e a fé do médium serão colocadas a prova a cada ritual, inclusive nos reforços de sete, catorze e vinte e um anos.

Ao longo de mais de dez anos visitando terreiros de Umbanda em todo o país, observamos que a diversidade é o que melhor define esta religião. Mesmo que haja em alguns momentos aproximações, não podemos afirmar que isto pode levar a uma prática homogênea. Um dos pontos mais claros nestas observações, é que mesmo que um terreiro nasça de outro, quando o filho de santo se torna pai, ele acaba não conservando todas as características ritualísticas e litúrgicas do terreiro de sua formação. O que ocorre é a grande influência que os guias da casa definem para a condução dos trabalhos. Anteriormente já citamos o Centro Espírita Caboclo Junco Verde (Itajaí/SC), este tinha como origem o Centro Espírita São Judas Tadeu (Itajaí/SC), também conhecido como Centro Espírita do Caboclo Flecheiro; e este, por sua vez, tem origem no Centro Espírita São Jorge Guerreiro (Florianópolis/SC), da reconhecida Mãe Malvina, pioneira da Umbanda em Santa Catarina. Apresentamos estes terreiros para demonstrar que mesmo todos tendo a mesma origem e tendo passado pelos mesmos rituais, não significou que trabalhariam da mesma forma e manteriam a mesma prática em suas giras e na formação dos médiuns. Cada um tem suas próprias leis, códigos e práticas. Isto é determinante na Umbanda. A autonomia é conquistada quando o médium se torna pai de santo e ganha liberdade para conduzir seu ritual. O que se destaca é a dinâmica de todo este processo. A Umbanda do século XXI não é Umbanda no início do século passado. O dia-a-dia dos médiuns e a vida atribulada que o mundo do trabalho impõe interferiram no tempo dedicado as obrigações, para citar um exemplo. Nos terreiros do século passado uma obrigação de Cruzamento ou de Sete Linhas, chegava a durar de sete a catorze dias, e em alguns casos até vinte e um. Hoje, no máximo são sete dias. Isto se deu porque os médiuns não podem se afastar de seus ofícios por tanto tempo, de alguma forma a vida “moderna” impôs a Umbanda alterações que são significativas.

Martins e Barbosa Junior são de uma geração de médiuns e de intelectuais que já compreenderam que a Umbanda não pode estar amarrada a regras fixas e imutáveis, mesmo que em seus livros defendam seus pontos de vista sobre a forma como a Umbanda deva ser conduzida. De qualquer forma não defendem uma codificação rígida, e compreendem que “a diversidade e a complexidade da Umbanda, que convivem com sua simplicidade, talvez sejam os maiores indicadores de sua beleza e de sua missão espiritual” (BARBOSA JUNIOR, 2011, 149), e, Barbosa Junior ainda

defende o respeito a todas as diferenças no campo umbandista.

Já Zespo é de uma geração que via na codificação o mais acertado caminho para conduzir a Umbanda a um grau de respeitabilidade como ocorria com outras religiões. Como originalmente a Umbanda é de tradição oral, o autor defende com veemência uma centralização das decisões sobre teogonias e rituais, propondo ações como: filiar todas as casas de Umbanda a uma federação e que esta possa dar instruções; que se crie na capital federal (Rio de Janeiro) uma escola de sacerdotes para que todos recebam os mesmos ensinamentos; convocar concílio ou congresso para deliberar sobre os rituais umbandistas e que se crie um Conselho Superior formado por intelectuais e sacerdotes cultos buscando uma unificação da religião; assalariamento dos sacerdotes (chamados, por ele, de caciques) para evitar a cobrança desmedida para execução de trabalhos espirituais nos terreiros; uniformização das sessões mediúnicas em todo o Brasil; fundação de espaços de estudos para combater a quimbanda; entre outros pontos que já apresentamos durante o texto.

Esta tentativa de codificar a Umbanda fracassou. Acreditamos que o próprio Zespo tinha consciência desta impossibilidade, já que ao final de seu livro argumenta que uma de suas intenções ao publicá-lo era “promover a confraternização entre os umbandistas sem cercear-lhes o direito de livre ritual, conforme receberam de seus guias” (ZESPO, 1960, 145).

O campo de pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras é amplo e inesgotável. Deixamos aqui a nossa contribuição àqueles que pretendem mergulhar nestes espaços sagrados e seus rituais, afirmando, com convicção, que sempre estaremos construindo a história de uma parte da Umbanda, pois sua dinâmica e autonomia são maiores que as leis ou códigos estabelecidos por quem deseja confinar seus rituais.

.

.

Referências

BARBOSA JUNIOR, Ademir. **Curso Essencial de Umbanda**. 1ª. Ed. São Paulo: Universo dos Livros, 2011

MARTINS, Giovani. **Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade**. 1ª Ed. São Paulo: Ícone, 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubas na África e no Novo mundo**. 6ª. Ed. São Paulo: Corrupio, 1990.

VIANNA, Oliveira. **Evolução do Povo Brasileiro**. 3ª Ed. São Paulo: Companhia Editora nacional, 1938.

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

Recebido: 21/11/2015

Received: 11/21/2015

Aprovado: 03/12/2015

Approved: 12/03/2015