

# O pluralismo religioso brasileiro: a Umbanda nascida para não ser tolerada?

BRUNA DAVID DE CARVALHO

Mestranda em Ciências da Religião pela PUC/SP e bacharela em História pela UNESP/Franca. Pesquisadora bolsista do CNPq. e-mail: bruna.david19@hotmail.com

## 1. INTRODUÇÃO

**N**um primeiro momento da história brasileira, a religião esteve pautada pela legalidade – ou não – de suas práticas; com o advento da laicidade do Estado, no fim do século XIX, os agentes religiosos foram transferidos para o âmbito social, o que garantiu notórias mudanças em suas vivências.

Se, por um lado, manifestações religiosas de origem branca e europeia, mesmo que diferentes da hegemonia católica, eram respeitadas e até mesmo apoiadas por camadas tradicionais da sociedade brasileira, por outro, religiosidades oriundas de classes subalternas, ou de origem não branca, eram reprimidas e até mesmo perseguidas.

Durante todo o século XX o campo religioso brasileiro se transforma, atravessado pelas mudanças políticas e sociais, adequando-se às novas realidades do povo brasileiro. É importante frisar que a convivência entre as religiões não ocorreu de forma pacífica, seja na tentativa de manter a hegemonia entre os fiéis, como no caso da Igreja Católica, seja para legitimação social e consolidação de suas práticas, como no caso de religiosidades afro-brasileiras e das igrejas de origem pentecostal, principalmente aquelas denominadas neopentecostais.

As tensões ficam evidentes quando fazemos uma análise detalhada dos diversos comportamentos religiosos e especificamente, no presente texto, um estudo de caso sobre a Umbanda, desde seu nascimento e consolidação, passando pelas relações mantidas com agentes oficiais do estado e outras denominações religiosas. E, portanto, mesmo tratando-se do fragmento de um trabalho maior, este artigo explicita *a priori* que grande parte dos comportamentos de agentes religiosos brasileiros estão permeados por ações de cunho beligerante.

## 2. BRASIL: DE COLÔNIA CATÓLICA A REPÚBLICA LAICA

Enquanto colônia, a legislação brasileira esteve vinculada às leis de Portugal, como colonizador, fruto de uma construção católica. As leis instituídas eram chamadas de ordenações, e as que vigoraram por mais tempo foram as Filipinas, ou Código Filipino, vigente a partir de 1603 até o fim do período colonial, em 1822. Nessas ordenações ficou estabelecida a relação do padroado entre a Coroa e a Igreja Católica, na qual o rei de Portugal (e conseqüentemente do Brasil) era considerado protetor e patrono das igrejas. Portanto, segundo Haroldo Heimer,

[...] por meio da estrutura do padroado, a Igreja Católica gozava do absoluto monopólio em termos religiosos no Brasil, excetuando-se, é claro, os casos de sincretismo entre a fé oficial e práticas populares, o que se dava especialmente no caso de conexões entre a fé católica oficial e os cultos de matriz africana (Heimer, 2013, p. 46).

Durante o período colonial no Brasil também houve outras presenças religiosas cristãs, como no período conhecido como Brasil Holandês, entre 1630 e 1654 que “trouxe um colorido protestante e judeu ao nordeste brasileiro” (Heimer, 2013, pag. 49). Porém, a religião católica continuava como religião oficial do Brasil, e apenas após a vinda da família real portuguesa e a abertura dos portos às nações amigas, em tratado de 1810, é notada maior presença protestante, que pode ser considerada “como um primeiro passo a trazer outro tom religioso em meio à dominância do catolicismo romano em terras brasileiras, além da constância da religiosidade indígena e do sincretismo religioso junto aos escravos negros” (Heimer, 2013, p. 50). Religiosidades subalternas, mesmo já presentes no cotidiano brasileiro, eram reprimidas juntamente com qualquer tipo de manifestação cultural que não fosse de origem branca e cristã.

Dois anos depois da independência do Brasil, em 25 de março de 1824, foi promulgada a primeira constituição brasileira. Considerada centralizadora, ela, portanto, manteve o padroado em terras brasileiras e trouxe, no artigo § 5º, mais especificamente, os assuntos religiosos:

A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo (Constituição Federal, 1824)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Texto integral de norma jurídica; disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm) (acesso em setembro/2017).

Com a escravidão ainda vigente e, conseqüentemente a liberdade de expressão ainda vetada de muitas maneiras aos indivíduos escravizados, “o mais provável é que no dispositivo constitucional estavam contemplados somente as comunidades dos europeus, mormente ingleses, residentes no Brasil e atuantes especialmente no comércio e em serviços estratégicos” (Gomes *apud* Reimer, 2013, p. 53). Ou seja, durante a história do Brasil império, a liberdade religiosa esteve amarrada aos aparatos constitucionais, garantindo os cultos domésticos, mas respeitando-se a Igreja Católica como religião hegemônica oficial e controladora dos costumes.

Em 1889, é proclamada a República no Brasil. Dois anos depois, em 1891, é promulgada a primeira constituição republicana, garantindo a separação entre igreja e estado e, conseqüentemente, constituindo-se a laicidade do estado brasileiro. Isso pode ser notado em dois artigos, segundo compilação de Haroldo Heimer: o artigo §3º determina que “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (Heimer, 2013, p. 56), e de acordo com o artigo §7º, “[...] nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados” (Heimer, 2013, p. 56). Porém, o Código Penal decretado anteriormente à constituição, em 1890, em seu capítulo III, denominado “Dos Crimes Contra a Saúde Pública”, regulamenta várias ações que podem ser consideradas como religiosas, principalmente no artigo §157:

praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica (Código Penal, 1890),<sup>2</sup>

determinando como penalidade a prisão dos indivíduos e o pagamento de multas em dinheiro, com aumento das penalidades dependendo das particularidades de cada caso. Com a laicidade do estado garantida pela constituição, os costumes religiosos foram transferidos para a esfera social, pois

A liberdade de crença estava plenamente estampada no texto constitucional. Da mesma forma, a liberdade de culto estava claramente insculpida em sede constitucional, assegurada agora a liberdade de organização para todas as religiões, inclusive com proteção do Estado (Heimer, 2013, p. 56).

---

<sup>2</sup> Texto integral de norma jurídica; disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso em setembro/2017.

Garantindo maior possibilidade de organização de cultos com origens e crenças diversas, principalmente aquelas de origem branca, como defende Brigida Malandrino “o que assistimos foi que essa possibilidade [a de organização religiosa] também foi negada à população africana e afrodescendente, caso desejassem recuperar a sua tradição” (Malandrino, 2010, p. 293).

Como já defendeu Lísias Negrão, após a abolição da escravatura e a Proclamação da República, apesar do “medo da revolta negra e do uso da sua feitiçaria contra o branco” (Negrão, 1996, p. 47) tenha desaparecido, foi possível acompanhar o início de movimentos de repressão às religiosidades de origem negra, contrapostas às religiões notadamente brancas, como é o caso do espiritismo chamado de kardecista<sup>3</sup>. Ainda segundo Negrão (1996, p. 57),

o “alto” Espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O “baixo” Espiritismo seria a prática de “sortilégio”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despidos de moralidade e motivados por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. É óbvio que as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro dessa última categoria.

### 3. A UMBANDA, A LIBERDADE RELIGIOSA E A TENSÃO COM O CATOLICISMO HEGEMÔNICO

Em um panorama histórico, fazendo um retrocesso ao Brasil colônia, num primeiro momento, toda e qualquer manifestação africana – religiosa ou não – era nomeada como “calundu”, e podem ser analisados:

De um estágio inicial, em que “fragmentos da cultura religiosa” foram retomados e postos em prática por pessoas carismáticas que atuavam de forma relativamente individual e independente (em interações pessoais, visando principalmente a fins de cura e adivinhação), passou-se pela formação das primeiras congregações religiosas de caráter familiar ou doméstico, geralmente dedicadas ao culto de uma só divindade, até se chegar à formação de congregações extrafamiliares, socialmente ainda mais complexas nas suas estruturas hierárquicas e práticas rituais [...] (Parés, 2007, p. 118).

---

<sup>3</sup> Religião decodificada por Allan Kardec (por isso intitulada kardecista), na França, em meados do século XIX e trazida para o Brasil por intelectuais hegemonicamente brancos, de origem nas classes mais ricas da sociedade.

A essas novas formas de religiosidade surgidas – além dos Calundus e da estruturação do Candomblé, regionalizado na Bahia – convencionou-se o uso do termo “Macumba” ou “Macumba Urbana”, com maior difusão na região sudeste brasileira, principalmente no Rio de Janeiro. Muito menos que um culto organizado, a macumba pode ser considerada como um elemento agregador de práticas oriundas de diversas origens como o Candomblé, a Cabula – ritual bantu de culto aos antepassados –, os rituais ameríndios e as tradições do catolicismo popular, sem um suporte doutrinário consistente o bastante para proporcionar formas de legitimação. Portanto,

é deste conjunto heterogêneo que nascerá a Umbanda, a partir do encontro de representantes da classe mais pobre com elementos da classe média egressos do espiritismo kardecista. Foi este último grupo que se apropriou do ritual da “Macumba”, impôs-lhe uma nova estrutura e, articulando um novo discurso, deu início ao processo de institucionalização (Oliveira, 2003, p. 34).

Na formação do culto, inclusive no primeiro terreiro de Umbanda “Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade”, fundado por Zélio de Moraes<sup>4</sup>, é notável a participação de médiuns oriundos do espiritismo kardecista, pois, segundo Oliveira, estavam “insatisfeitos com a excessiva intelectualização do Kardecismo” (Oliveira, 2003, p. 35). Ou seja, espíritos considerados como provenientes do “baixo espiritismo” – cultos de origens afro-brasileiras de maneira ampla, não necessariamente apenas se referindo à Umbanda – eram dispensados dos trabalhos mediúnicos desenvolvidos em centros kardecistas.

Segundo a antropóloga Diana Brown, empenhada em acompanhar o movimento umbandista no Brasil, os primórdios do culto datam da década de 1920, porém esta análise pode ser associada ao fato de que, sob a supervisão de Zélio de Moraes e do Caboclo da Sete Encruzilhadas, foram fundados terreiros em diversas localidades, entre os anos de 1918 e 1935. De acordo com Oliveira, “ao todo, foram criadas sete tendas por orientação da entidade. Da mesma forma, os responsáveis pela direção das novas tendas foram também indicados pelo caboclo” (Oliveira, 2003, p. 38). Ainda seguindo o mesmo raciocínio, “além destas, várias tendas foram fundadas sob orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas em São Paulo, Espírito Santo, Rio Grande do Sul e Belém do Pará” (Trindade *apud* Oliveira, 2003, p. 38).

Independentemente de ser considerada como uma religião anunciada pela manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, ou como uma construção social,

---

<sup>4</sup> Existem registros sobre o mito fundador da Umbanda, que consiste na anunciação da religião pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas em uma sessão de Kardecismo, através do médium Zélio de Moraes, em Niterói, em 1908. Transcrições e discussões sobre este tópico podem ser encontrados na obra de Leal de Souza (1933) e, mais recentemente, no trabalho de Alexandre Cumino (2010).

conforme analisam diversos estudiosos das ciências humanas<sup>5</sup>, a sua propagação e manutenção são notoriamente atos de enfrentamento das condições sociais vividas no Brasil, remetendo-nos às análises que caracterizam as manifestações religiosas como “[...] um fenômeno complexo, construído socialmente, que carrega em si uma extrema variedade, vista na formação das inúmeras culturas populares e nas suas expressões. A Umbanda é um fenômeno de religiosidade popular” (Malandrino, 2010, p. 325). Adotando o discurso de Michael Löwy, é possível analisar as religiões e, conseqüentemente, a Umbanda como construção social dialética, pois é a expressão da aflição das camadas populares e, em contrapartida, protesto contra essa mesma aflição. Ou seja, “[...] apreendia o caráter contraditório da aflição religiosa: às vezes legitimação da sociedade existente, às vezes protesto contra ela” (Löwy *apud* Malandrino, 2010, p. 324). Portanto, “a fragmentação presente na religiosidade popular se caracteriza pelo seu caráter de reprodução social, como também pela sua dimensão contrária – a resistência” (Malandrino, 2010, p. 326).

Os anos iniciais registrados como nascimento e consolidação da Umbanda, entre 1908 e o início da década de 1930, coincidiram com o transcorrer e os finais do período conhecido como “República Velha” no Brasil. E como já dito anteriormente, com o crescimento da prática umbandista, começou a existir a separação entre “alto” e “baixo” espiritismo, como define Lísias Negrão: “[...] um que congregava brancos cultivados da mais “alta sociedade”, outro dirigido por “pretos boçais” e “mulatos pernósticos” exploradores de uma plebe multirracial sem qualificação” (Negrão, 1996, p. 59).

Com o advento do Estado Novo, a repressão acontecida durante a República Velha se mantém ou até mesmo se torna mais intensa, pois,

no campo religioso, os cultos afro-brasileiros, em todo o Brasil, tiveram a primazia, talvez a exclusividade, da ira do Estado Novo, ainda em nome do combate ao arcaísmo e à ignorância. O não tão moderno, mas certamente arbitrário e autoritário regime, tanto por sua aliança com a hierarquia católica, como pelos seus compromissos com a medicina institucional em que assentava sua política previdenciária, lançou-se decididamente contra as formas arcaicas e heterodoxas de práticas curativas” (Negrão, 1996, p. 70).

Nos fins da década de 1930, e especialmente no decorrer da década de 1940, é possível acompanhar maior institucionalização e organização da Umbanda, com a criação da União Espírita de Umbanda no Brasil e com a realização do Primeiro Congresso Nacional de Umbanda, contando com a participação de intelectuais, pensadores e pensadoras de práticas e filosofias de Umbanda, que trabalharam em

---

<sup>5</sup> Além de Diana Brown, podemos citar Roger Bastide (1971), Lísias Negrão (1996), Vagner Gonçalves da Silva (2005), entre outros.

um “esforço racionalizador do movimento umbandista” (Oliveira, 2003, p. 41). Nesse congresso,

a nova religião era apresentada como totalmente inserida em um modo de vida urbano e civilizado, no qual o esforço racionalizador da doutrina umbandista baniu as práticas africanas, tendo em vista a discrepância entre as práticas rituais de matriz africana e a vida cidadina (Oliveira, 2003, p. 40).

Em meados da década, no ano de 1946, foi promulgada a quarta Constituição do Brasil republicano, contendo dois artigos que garantiam a liberdade religiosa: o artigo §6º, no qual estava “sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (Constituição Federal, 1946)<sup>6</sup>; e o artigo §8º, garantindo que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei” (Constituição Federal, 1946)<sup>7</sup>.

Ao mesmo tempo em que a Umbanda se consolidava no campo religioso brasileiro, era possível acompanhar um certo tipo de estagnação da Igreja Católica, “pois [esta] não havia se atentado para as especificidades de ser igreja católica (*sic*) no Brasil, pensava-se como “romana”, o que a fazia repetir [...] as eternas verdades emanadas do Vaticano de Pio XII” (França, 2010, p. 86), mantendo como base, durante a década de 1940, uma “pastoral de cristandade bem ao gosto das elites tradicionais” (Pierucci; Souza; Camargo *apud* França, 2010, p. 86), e ao mesmo tempo, mantendo o foco de suas ações no discurso apologético, de autodefesa “diante de uma sociedade que se transformava e já nutria uma crítica à religião hegemônica” (França, 2010, p. 87).

Após a promulgação da lei de liberdade religiosa e da maior organização de parte dos seguidores da Umbanda, “ao longo dos anos 50 a Umbanda tornou-se predominante dentro do campo religioso mediúnico, com mais de dois terços [...] das 1393 unidades religiosas registradas no país” (Negrão, 1996, p. 85). Ao mesmo tempo, diante desse visível crescimento, a Igreja Católica começa a se mostrar beligerante. Como defende Negrão, a Igreja

substituiu a polícia no combate a ela (a Umbanda), usando para isso todos os recursos que sua pretensa autoridade lhe conferia, inclusive ameaçando com violência simbólica da excomunhão. A proverbial tolerância do catolicismo brasileiro foi

---

<sup>6</sup> Texto integral de norma jurídica; disponível em [http://www.planalto.gov.br/Ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm). Acesso em set/2017.

<sup>7</sup> Idem. Acesso em set/2017.

substituída por atitude de enfrentamento, assumindo a campanha caráter de guerra santa” (Negrão, 1996, p. 85).

Portanto, é notável a mudança de comportamento da Igreja Católica em relação aos cultos chamados “mediúnicos”, principalmente os de origem afro-brasileira, como forma de manter o seu posto de religião hegemônica brasileira, transformando assim o comportamento repressivo em atitude nacionalista. Como defende Elaine Soares Sampaio de França (2010, p. 104):

combater o espiritismo era equivalente e ser um bom patriota, afinal, o que estava em jogo era a constituição do Brasil como nação, desse modo, não poderia permitir a religião oficial que o “nefasto” espiritismo continuasse a enganar pessoas ingênuas e a produzir loucos pelo país”<sup>8</sup> (França, 2010, p. 104).

A Igreja Católica e seus representantes começam então a demonstrar esforços de reconstruir a identidade católica, reprimindo a dupla pertença religiosa cada vez mais presente na vida dos fiéis. P. J. Correia, no periódico *O Lampadário*<sup>9</sup>, publica um texto intitulado “Psicologia da Superstição”, que defende o seguinte:

Superstição, eis uma praga que corrói o caráter do povo brasileiro [...] até muitos de nossos melhores católicos, até gente de comunhão diária, quando menos se espera, quando chega uma hora de prova, cai na superstição mais grosseiras... (*sic*).

A superstição, antes de tudo, em quaisquer de suas formas: emprego de objetos para afastar desgraças... feitiçarias... espiritismo... macumba... benzeções... quiromancia, etc, etc, é um pecado, um escândalo, um perigo e uma tolice (Correia *apud* França, 2010, p. 117).<sup>10</sup>

Em seu projeto de “guerra santa”<sup>11</sup>, a Igreja Católica contou amplamente

---

<sup>8</sup> É importante ressaltar que nos discursos católicos não havia, nessa época, ainda separações claras sobre os “espiritismos”: a linguagem era de cunho generalista, categorizando o Kardecismo e as religiões afro-brasileiras da mesma maneira.

<sup>9</sup> Periódico semanal fundado por entidades católicas, na cidade de Juiz de Fora, em 1926 com a intenção de “levar aos lares católicos da Diocese a palavra oficial do Pastor, a par de notícias sobre religião [...]” (França, 2010, p. 75).

<sup>10</sup> Publicação original em *O Lampadário*, 7 de julho de 1951, p. 1: a transcrição completa pode ser encontrada em *De fora do terreiro*, de Dilaine Soares Sampaio de França (2010, pp. 117-119).

<sup>11</sup> Termo discutido, a priori, por Antônio Flavio Pierucci em sua obra *Realidade Social das Religiões no Brasil*, organizada em conjunto com Reginaldo Prandi (1996), e também utilizado por Lísias Negrão em *Entre a Cruz e a Encruzilhada* (1996).



com o empenho de frei Boaventura Kloppenburg, designado já no começo dos anos de 1950, pela recém-formada Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), para fazer pesquisas em centros kardecistas e terreiros de religiões afro-brasileiras, até mesmo sem sua farda clerical. Os resultados finais de sua pesquisa seriam publicados apenas em 1961 no livro intitulado *Umbanda no Brasil: orientações para católicos*. Porém, durante toda a década de 50, Kloppenburg já era responsável por publicações periódicas sobre o assunto e, portanto, “adquiriu fama e enorme credibilidade no meio católico, afinal, tornou-se um especialista sobre o espiritismo e a Umbanda” (França, 2010, p. 160).

Em entrevista para o jornal *A Gazeta*, em 1956, alguns anos antes da publicação de sua pesquisa final, Boaventura Kloppenburg já adianta algumas de suas conclusões sobre o assunto:

O que mais se acha espalhado no Rio de Janeiro é a Umbanda. É uma proliferação verdadeiramente espantosa desses centros de superstição, leviandade, em que se misturam práticas fetichistas e ritos católicos, deuses africanos e santos nossos, doutrinas espíritas e ensinamentos católicos, num sincretismo bárbaro de necromancia, magia, politeísmo, demonolatria e heresia (*apud* Negrão, 1996, p. 84).

Como forma de consolidar a movimentação repressiva, no mesmo período é lançada a “Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita”, que contava com a distribuição de cartazes para serem afixados nas igrejas, deixando claro que o “espiritismo negava todas as verdades da religião católica” (França, 2010, p.140). Entretanto, a campanha tem o efeito contrário ao esperado, e ao invés de convencer os fiéis católicos de se manterem na vivência da Igreja e os leigos de se aproximarem do catolicismo, “acabou por irritar pessoas indiferentes à questão religiosa, que terminaram antipatizadas com o clero” (França, 2010, p. 140). Ou seja, mesmo com a redução da campanha, é visível o início de uma postura anticlerical por alguns setores da sociedade civil que começaram a enxergar os espíritas como “vítimas da intolerância da igreja católica, aumentando ainda mais a distância entre o clero e ampla faixa de fiéis” (França, 2010, p. 140).

É possível considerar que a Umbanda se encontrava, com o decorrer da década de 50, no fogo cruzado entre o intelectualismo positivista, que tentava adequá-la aos conceitos de religião tradicional, e a ortodoxia religiosa, com a movimentação católica de repressão para manter sua hegemonia na vida do povo brasileiro. Portanto, como defende Negrão, “tivessem ainda a Igreja e os conservadores o poder de influenciar o Estado que possuíram algumas décadas atrás, certamente novas tragédias teriam ocorrido” (Negrão, 1996, p. 86).

A nova década, de 1960, trouxe novas perspectivas. Para Dilaine França,

“[...] a partir dos anos 60 a igreja inicia um processo significativo de mudanças em

nível interno e com relação ao mundo a sua volta. Assim como os anos 60 tiveram, em todo mundo, uma peculiaridade histórica no que se referem às transformações sociais, políticas e culturais, a igreja católica, como instituição, também efetuou mudanças que marcaram profundamente a história do catolicismo” (França, 2010, p. 224).

Evidentemente essas mudanças não foram repentinas. A realização do Concílio Vaticano II, entre os anos de 1962 e 1965, foi o grande desencadeador do comportamento ecumênico da Igreja Católica, que por ser obrigada a lidar com o pluralismo religioso cada vez mais presente na realidade brasileira, começou a enxergar as práticas umbandistas como “religião dos humildes, mas com grande participação de pessoas de todas as classes sociais, digna de ser estudada e portadora de valores reais, estéticos e religiosos” (Negrão, 1996, p. 99).

Sendo assim, juntamente com o fim do comportamento agressivo do catolicismo em relação à Umbanda, é possível acompanhar maior organização desta religião, com grande movimentação dos órgãos reguladores para sua legitimação social. As federações e seus representantes começaram a “incorporar as críticas que eram dirigidas à Umbanda. Procurando fugir de seus estigmas de origem, tentaram extirpar de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro ou evidentemente negro” (Negrão, 1996, p. 86), através da utilização de conceitos espíritas kardecistas e, ainda além, passando por uma “cristianização” com a apropriação de dogmas católicos.

É fato que as movimentações contrárias à Umbanda se tornaram menos intensas, contando a religião com certo prestígio social e apoio político claro. Exatamente por isso, porém,

os envolvimento políticos que a comprometeram eleitoralmente com o governo, se de um lado a promoveram, de outro lado granjearam-lhe violenta campanha contrária [...] Com intenção de combatê-lo [o governo], combatia-se a Umbanda [...] (Negrão, 1996, pp. 112-113).

Entretanto, mesmo que comportamentos beligerantes pudessem ser encontrados na mídia brasileira, ao mesmo tempo, surgiam materiais midiáticos de enaltecimentos da religião, bem como maior divulgação de seus eventos oficiais e, ainda além, elementos umbandistas eram utilizados em letras de músicas, ou enredos de filmes, “resultado dos movimentos de renovação cultural e de conscientização política, de aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas [...]” (Silva, 2007, p. 24).

#### 4. UMBANDA E OS NEOPENTECOSTAIS NO PLURALISMO RELIGIOSO

Em toda a história do Brasil, o campo religioso pode ser classificado como diversificado e cheio de nuances e, obviamente, não foram apenas as matrizes afro-brasileiras que abarcaram o nascimento e a transformação de cultos e religiões. No seio das religiões pentecostais, dissidentes dos protestantes históricos, também podem ser acompanhadas mudanças por todo o século XX, de acordo com o sociólogo Ricardo Mariano:

Por mais que demonizassem as religiões afro-brasileiras e espíritas, as lideranças dessas igrejas pentecostais não as atacavam direta, pública, sistemática e até fisicamente como veio a ocorrer a partir dos anos de 1980. Seu papel nesse sentido constituiu, sobretudo, em pavimentar o terreno para a posterior radicalização empreendida pela Universal do Reino de Deus, que não só tornou a demonização aos cultos afro-brasileiros um de seus principais pilares doutrinários como partiu para o confronto direto contra eles, elevando a hostilidade a esses grupos religiosos a um patamar inédito na história do pentecostalismo brasileiro (Mariano, 2007, p. 135).

Dessa maneira, por mais que a Umbanda e seus adeptos começassem a gozar de certo prestígio e o culto começasse a ser visto como religião legitimada, segundo Vagner Gonçalves da Silva, “não se tinha notícia da formação de agentes antagônicos tão empenhados na tentativa de sua desqualificação” (Silva, 2007, p. 24), como as novas denominações de origem protestante categorizadas como “neopentecostais”. Pela adição do prefixo “neo”, é notável o novo tipo de abordagem que essas novas igrejas, surgidas principalmente depois da metade do século XX, tendem a adotar. Ainda segundo Silva:

Pelo acréscimo do prefixo latino “neo” pretendeu-se expressar algumas ênfases que as igrejas identificadas nessa fase assumiram em relação ao campo do qual, em geral, faziam parte: abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa [...] e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo (Silva, 2007, pp. 192-193).

Robert McAlister, canadense radicado no Brasil, foi o pioneiro na batalha contra os cultos afro-brasileiros. Fundador da Igreja da Nova Vida, desde o início da prática de sua igreja, “já obrigava os demônios a se manifestarem nos cultos públicos, conversava com eles, descobria seus nomes e os identificava com os cultos afro-brasileiros e espíritas” (Mariano *apud* Silva, 2007, p. 198), além de, ainda

na década de 1960, publicar o livro *Mãe-de-Santo*, no qual deixa muito claras as suas intenções de combate:

Creio que o Brasil tem que se libertar desse mal que já domina – segundo atestam algumas autoridades – mais de um terço da população, que se curva perante pais e mães-de-santo e obedecem às leis e ordens dos orixás. É às vítimas do poder diabólico do Candomblé e da Umbanda, portanto, que dedico esse livro (McAlister *apud* Silva, 2007, p. 196).

Mesmo sendo pioneira no comportamento beligerante, a Igreja da Nova Vida e seu fundador não tiveram grande expressão no campo religioso brasileiro. Sua maior contribuição foi por ter servido de berço para lideranças neopentecostais posteriores, como Edir Macedo e Romildo Soares (mais conhecido como R.R. Soares), fundadores, junto com Roberto Lopes, da Igreja Universal do Reino de Deus, que por disputas acabou sendo liderada apenas por Edir Macedo e se consolidando como “a mais importante e influente igreja do movimento neopentecostal” (Silva, 2007, p. 199). Desde o início, as práticas de Edir Macedo na constituição de sua igreja basearam-se no investimento massivo em mídias televisivas, radiofônicas e principalmente em publicações próprias, em que sempre estiveram claros seus ataques:

A primeira publicação da igreja universal foi a revista Plenitude, criada pouco tempo depois da sua fundação e, desde seu primeiro número, o ataque à Umbanda e ao Candomblé imperaram como matérias principais. A folha universal, que substituiu posteriormente a revista, traz todas as semanas diversas reportagens a respeito dos males causados por essas religiões (Almeida *apud* Silva, 2007, p. 199).

É ainda de Edir Macedo a autoria da publicação *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, no ano de 1988, que pode ser considerado como o maior trabalho de cunho explicitamente de ataque e críticas às religiões afro-brasileiras e seus rituais. Em consonância com a publicação de McAlister, acaba se mostrando mais eficaz nos objetivos pretendidos pelo “uso de uma farta ilustração que se vale do próprio status da dimensão estética e ritualística das religiões afro-brasileiras para julgá-las como demoníacas” (Silva, 2007, p. 201).

Na esteira do trabalho de Edir Macedo, e mesmo com atitudes legais sendo tomadas contra seu comportamento agressivo<sup>12</sup>, outros pastores neopentecostais

---

<sup>12</sup> Edir Macedo, em 1992, foi preso durante 12 dias sob a acusação de delitos de charlatanismo, estelionato e lesão à credence popular, mas livrou-se das acusações. Essas e outras investigações e denúncias contra Edir Macedo e a Igreja Universal do Reino de Deus, podem ser encontradas em <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,relembre-as-denuncias-e-investigacoes-sobre-a-igreja-universal,416987>. Acesso em out/2017)

também têm se empenhado na literatura de condenação às outras religiões, como em *Espiritismo, a Magia do Engano*, de R. R. Soares, mas também “se diversificado e estendendo seu foco de ataque para outras religiões consideradas “heresias” ou “seitas” (Silva, 2007, p. 204), como em *Profetas das Grandes Religiões*, também de R.R. Soares, que direciona seus ataques a personagens como Buda e Maomé, além do trabalho de outros agentes do campo neopentecostal, como Raimundo de Oliveira. Portanto,

a produção de uma literatura de divulgação religiosa, seja por meio de livros ou jornais, passou a ser um traço característico importante das igrejas neopentecostais, muitas delas constituindo para isso suas próprias editoras. Além da produção impressa, a produção e venda de material audiovisual também tem sido muito explorada por essas igrejas” (Silva, 2007, pp. 204-205, notas de rodapé).

Porém, se essa divulgação por meio da mídia e de obras escritas nos dá uma introdução ao tipo de comportamento em que estão empenhados os dirigentes neopentecostais, é na vivência diária das práticas das igrejas, em seus rituais, que a mensagem tem gerado maior eficácia e visibilidade, seja no interior dos espaços religiosos, seja em espaços públicos. Como já escreveu Ricardo Mariano,

desfazer a macumba, a magia negra, a bruxaria, o feitiço: eis o cotidiano das atividades mágico-religiosas e dos cultos da Igreja Universal. Seus rituais exorcistas e suas correntes de oração destinados à resolução de problemas materiais, familiares, afetivos e físicos constituem, antes de tudo, contrafeitiços (Mariano, 2007, p. 138).

Edir Macedo, durante sua trajetória, deixa claro, principalmente em seu trabalho da década de 1980, *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, que a melhor forma de combate é o ataque: “os cristãos é que devem perseguir os demônios. Nossa luta é muito mais de combate do que de defesa [...] a igreja deve ser triunfante e estar sempre na ofensiva” (Macedo *apud* Mariano, 2007, p. 137). O pastor, portanto, se empenhou em “uma guerra santa contra toda a obra do diabo” (Macedo *apud* Mariano, 2007, p. 136).

Conseqüentemente, alinhados ao comportamento do líder religioso – que goza de grande influência –, seus seguidores de diferentes níveis na hierarquia, desde pastores e obreiros até fieis, abandonaram o ataque discursivo e partiram para ações práticas: “saíram das trincheiras e puseram a artilharia das tropas do Senhor para atacar os supostos representantes terrenos do diabo” (Mariano, 2007, p. 137).

É possível, a partir desse comportamento, acompanhar nas últimas décadas, de maneira crescente, casos de violência contra as religiões afro-brasileiras,

não só na violação de lugares sagrados e símbolos religiosos, na esfera pública e privada, mas também em ataques direcionados a indivíduos portadores de qualquer tipo de identificação com estas religiões.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pode perceber através do presente trabalho, a estrutura social brasileira sempre esteve permeada pela ação religiosa. Num primeiro momento, a Igreja Católica era a religião oficial do Brasil colônia, e assim se manteve após a independência, perdendo a oficialidade constitucional apenas com a Proclamação da República e a promulgação da primeira constituição republicana, em 1981. Mesmo assim, não deixou de ser hegemônica na realidade brasileira, continuando como responsável pelo controle da moral e dos bons costumes numa sociedade tradicionalista.

Por outro lado, é necessário reconhecer que a cultura brasileira foi, e ainda é, construída baseada em influências diversas, não se restringindo apenas aos costumes dos colonizadores brancos – e, portanto, cristãos –, mas também às influências de povos considerados subalternos, como os negros africanos escravizados e os índios catequizados.

É dessa convergência de origens, gerando relações múltiplas – e aqui não se pode fazer a confusão com relações pacíficas – que se dá o surgimento da Umbanda, como forma de visibilidade àqueles que durante séculos foram silenciados e apagados de sua própria vivência, impossibilitados de serem agentes de sua própria história, e como forma de resistência às perseguições de indivíduos apegados a saberes e fazeres considerados como tradicionais, mantidos através da uma hegemonia consolidada que não representa a totalidade da cultura brasileira.

No campo do pluralismo religioso brasileiro, a Umbanda e seus fiéis precisaram se reinventar, como forma de sobrevivência. Em um primeiro momento deveriam resistir à intolerância legalizada, com aval e auxílio da Igreja Católica. Para tanto, houve tentativas internas de embranquecimento do culto, com a aproximação das práticas kardecistas e o uso de dogmas católicos como forma de legitimação social. E, mais recentemente, no decorrer das últimas décadas tem-se a necessidade da criação de mecanismos de defesas, pois nunca havia tido adversários tão qualificados e empenhados no comportamento beligerante quanto as igrejas neopentecostais, que não se restringiram apenas ao discurso, mas também partiram para ações práticas como a destruição de terreiros e agressões ao povo-de-santo.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Para maiores informações ver o trabalho de Vagner Gonçalves da Silva (2007). Além de diversos casos de violência relatados pela mídia nos últimos anos, como o caso da menina que levou uma pedrada enquanto estava vestida com roupas de culto. O caso completo

Portanto, a Umbanda e os cultos afro-brasileiros de uma maneira geral, mesmo que inseridos no campo religioso brasileiro em suas dimensões variadas, foram eleitos como alvos principais dos agentes religiosos majoritários, por motivos diversos, que passam desde o proselitismo religioso, até preconceitos sociais mais complexos, como o racismo e a xenofobia, numa clara tentativa de manter o *status quo* da sociedade brasileira.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bastide, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1971, vol.2.
- Brown, Diana. Uma história da Umbanda no Rio, in: *Umbanda e Política. Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro: Marco Zero/ ISER, 1985, n. 18, pp. 9-42.
- Cumino, Alexandre. *Umbanda não é macumba: Umbanda é religião e tem fundamento*. São Paulo: Madras, 2014.
- Heimer, Haroldo. *Liberdade religiosa na história e nas constituições do Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2013.
- França, Dilaine Soares Sampaio de. “De fora do terreiro”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. João Pessoa: Ed. Universitária, UFPB, 2010.
- Malandrino, Brigida. “Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. São Paulo, 2010. 433 f. Tese (doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, 2010.
- Mariano, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros, in: Silva, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 119-147.
- Negrão, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- Oliveira, José Henrique Motta. *Das macumbas à Umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941)*. Rio de Janeiro, 2003. 57 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) – Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos, 2003.

---

está disponível em: [http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1642\\_819-apos-sair-de-culto-de-candomble-menina-de-11-anos-leva-pedrada-no-rio.shtml](http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1642_819-apos-sair-de-culto-de-candomble-menina-de-11-anos-leva-pedrada-no-rio.shtml). Acesso em out/2017.

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

Parés, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

Pierucci, Antônio Flavio. Liberdade de culto na sociedade de serviço, in: Pierucci, Antônio Flavio; Prandi, Reginaldo (org.). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

Pierucci, Antônio Flavio; Prandi, Reginaldo. Assim como não era no princípio: religião e ruptura, in: Pierucci, Antônio Flavio; Prandi, Reginaldo (org.). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

Prandi, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

Silva, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo, Ática, 1996.

\_\_\_\_\_. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil, in: Silva, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, pp. 9-27.

\_\_\_\_\_. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: as relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras, in: Silva, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, pp. 191-260.

ARTIGO RECEBIDO EM 20/10/2017; APROVADO PARA PUBLICAÇÃO EM 08/11/2017

**RESUMO:** O campo religioso brasileiro é vasto, complexo e repleto de nuances próprias, resultado das mais diversas influências e origens, além de representações ocorridas de maneira plural ao longo da história do país. Em meio à propagação de religiosidades afro-brasileiras, especificamente a Umbanda, são notáveis as movimentações de agentes atuantes em diferentes áreas, especialmente religiosas e sociais, agindo de maneira explícita ao reprimir a prática umbandista, tanto de maneira subjetiva, quanto na experiência ritual. Portanto, além do desmembramento das perspectivas históricas da Umbanda, é necessária a interpretação dos aspectos sociais que moldam as relações inter-religiosas e seus reflexos nos comportamentos e na realidade dos fiéis, seja na esfera pública, seja na esfera privada. É necessário que sejam estudados comportamentos que podem ser considerados intolerantes ou repletos de preconceitos, buscando-se, então, um maior entendimento sobre as experiências religiosas presentes na sociedade brasileira e, isoladamente, na prática da Umbanda.

**PALAVRAS-CHAVE:** Umbanda. Religiões afro-brasileiras. Intolerância religiosa. Pluralismo religioso.



**ABSTRACT:** The Brazilian religious field is vast, complex and full of nuances, result of diverse influences and origins, besides representations that have occurred in a plural way throughout the history of the country. In the midst of the propagation of Afro-Brazilian religiosities, specifically the Umbanda, there are notable movements of agents working in different areas, especially religious and social, acting explicitly in repressing the umbandist practice, both subjectively and in ritual experience. Therefore, apart from the dismemberment of the historical perspectives of Umbanda, it is necessary to interpret the social aspects that shape interreligious relations and their reflections on the behavior and reality of the faithful, whether in the public or private sphere. It is necessary to study behaviors that may be considered intolerant or full of prejudices, seeking, then, a greater understanding on the religious experiences present in the Brazilian society and, in this case, in the practice of Umbanda.

**KEYWORDS:** Umbanda. Afro-Brazilian religious. Religious intolerance. Religious pluralism.