

A Quimbanda como fundamento: re-considerações e resgate da tradição banto¹

Ararê Calia²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.54033>

Resumo: Do que se consta, historicamente, ao nos debruçarmos em livros, artigos e pesquisas sobre a formação da umbanda, a quimbanda parece ter ‘surgido’ por uma oposição, evidenciada por uma parcela de umbandistas cooptada pela efervescência cultural, ideológica, social e política de um período específico da sociedade brasileira, tendo em seus fundamentos a força dos cultos que a antecederam. Mas o que é quimbanda? Nosso objetivo foi tentar compreender a quimbanda como uma das tradições ou influências que propiciaram o surgimento não apenas da umbanda - e não apenas como uma prática que espelha sua contraparte maléfica -, mas sim das formações religiosas que a antecederam e lhe deram bases, re-afirmando-a como um dos fundamentos primevos. A termo, sugerimos não mais vincular quimbanda ao diabo ou à tríade idólatra-demoníaca-fetichista. Tampouco utilizar, somente e necessariamente, o campo de formação umbandista para explicar seu surgimento. Quimbanda é sacerdócio. É uma prática e uma forma de viver cura - em seu sentido mais originário, amplo e comunitário. Foi ela quem emprestou as bases para a formação da sociedade e os fundamentos para a formação das religiões matriciais afro-indígenas desde o início em nossa sociedade.

Palavras-Chave: Quimbanda. Revisão Histórica. Tradição Banto.

Resumen: Por lo que podemos ver, históricamente, cuando estudiamos libros, artículos e investigaciones sobre la formación de la Umbanda, Quimbanda parece haber "surgido" a través de una oposición, evidenciada por una porción de umbandistas cooptados por los intereses culturales, ideológicos y sociales, y la efervescencia política de un período específico de la sociedad brasileña, teniendo como base la fuerza de los cultos que lo precedieron. ¿Pero qué es la quimbanda? Nuestro objetivo fue tratar de entender la quimbanda como una de las tradiciones o influencias que propiciaron el surgimiento no sólo de la umbanda -y no sólo como una práctica que refleja su contraparte maligna-, sino también de las formaciones religiosas que la precedieron y le dieron bases, reafirmando como uno de los fundamentos primigenios. En definitiva, sugerimos no vincular más a Quimbanda con el diablo o la tríada idólatra-demoníaco-fetichista. Tampoco utilizar, única y necesariamente, el campo de formación de la Umbanda para explicar su surgimiento. Quimbanda es un sacerdocio. Es una práctica curativa y una forma de vivir, en su sentido más original, amplio y comunitario. Fue ella quien sentó las bases para la formación de la sociedad y las bases para la formación de las religiones matrices afroindígenas desde el principio en nuestra sociedad.

Palabras clave: Quimbanda. Reseña histórica. Tradición bantú.

¹ O presente artigo foi realizado com incentivo do Encruza Instituto de Psicologia e Pesquisa.

² Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: arare.d.calia@gmail.com.

Introdução

Acreditamos que a umbanda tenha despontado no cenário brasileiro no início século XX, desenvolvendo-se predominantemente no Sudeste, em São Paulo e no Rio de Janeiro (Filho, 2021), em suas quatro primeiras décadas, (des)carregando em seu fulcro séculos de sedimentação histórica - atemporais - de outros cultos, tradições, religiões, cultura e povos.

Mas por que iniciar um texto que fala sobre a quimbanda, trazendo elementos da constituição da umbanda?

Do que se consta, historicamente, ao nos debruçarmos em livros, artigos e pesquisas sobre a formação da umbanda, a quimbanda parece ter ‘surgido’ por uma oposição, evidenciada por uma parcela de umbandistas cooptada pela efervescência cultural, ideológica, social e política de um período específico da sociedade brasileira, tendo em seus fundamentos a força dos cultos que a antecederam.

O período desse acontecimento, de acordo com Ortiz (1978/1999), contudo e (in)justamente, era de "consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes" (p. 15). Époça em que a umbanda se legitima "na medida em que ela integra os valores propostos pela sociedade global" (p. 15). Prandi (1999) declara-nos que nesse movimento houve um apagamento deliberado das “características de origem africana e sistemático ajustamento à cultura nacional de preponderância europeia (...)” (p. 156).

É assim que, grosso modo, a quimbanda aparece constituída, como a

(...) grande força estruturante, porém opositora da umbanda - ou como o grande depósito das tradições enjeitadas por ela, das afecções biológicas que os transes alardeavam, do culto que impossibilitava a tranquila democracia cultural e racial, da esquerda que poderia corrompê-la, e ao país, pois curava e cuidava dos marginalizados; da morte de um beligerante nacionalismo e da ameaça de não tornar-se aceita socialmente (Calia, 2024, p. 101).

Nesse ínterim, os estudos sobre as religiões matriciais afro-indígenas (Calia, 2024), subdivide-se entre dois polos classificadores e determinantes, quais sejam, o polo urbano-desenvolvido que acompanha a modernização da sociedade e o polo rural-atrasado.

É Velho (1975) que, ao expor os estudos científicos sobre as religiões afro-brasileiras, revela-nos sobre uma ideologia predominantemente pautada pelo

evolucionismo, deixando às claras o raciocínio teleológico e (des)classificador com que estão embebidos:

De início, por ser uma religião classificada como ‘primitiva’, ‘fetichista’ e ‘mágica’, ela estaria, frente às outras religiões, num estágio inferior de evolução cultural. Os primeiros autores que procuraram dar uma abordagem científica a esse tipo de estudo colocaram esse primitivismo associado ao fato de ser uma religião de negros, ‘transplantada’ para o Brasil na época da escravidão. Sendo seus membros negros, só poderiam ter uma religião condizente com o estágio ‘primitivo’ e por que não, ‘inferior’ dessa raça. Mais tarde, com o aprimoramento das abordagens científicas, o primitivismo foi associado às camadas baixas da população brasileira. Estas, com forte contingente negro, adotavam essa religião primitiva por não terem ainda alcançado estágios mais altos da evolução cultural, a ‘civilização’ (p.12).

A autora continua

Mais recentemente, outro tipo de associação foi feita. Esses traços foram associados a uma maior ou menor adaptação ao ‘meio de vida urbano’. Aparece assim uma nova oposição rural-urbano, o polo rural associado a ‘traços primitivos’, ‘emocionais’, ‘não racionais’ e o polo urbano associado a ‘traços mais civilizados’, ‘não-emocionais’, ‘racionais’. Desta forma, os ‘traços’ africanos estariam no polo mais rural, primitivo, emocional, não-racional, enquanto os traços espíritas seriam mais ‘compatíveis’ com um estilo de vida urbano, ‘racional’, ‘civilizado’, ‘não-emocional’ (Velho, 1975, p. 12).

Em verdade, Parés (2016), revela-nos que desde o início do contato dos portugueses com o continente africano, “o eurocentrismo se expressou no discurso cristão da idolatria. A religiosidade africana era denunciada como superstição, prática gentílica ou adoração de falsos deuses” (pp. 28-29), evidentemente, “sempre pressupondo o diabo como agência maligna atuando por trás dos ídolos e feitiços” (p. 29).

A tríade ídolo-Diabo-fetiche, que ocuparia a faixa rural-atrasada, foi uma das grandes justificativas importadas à compreensão das tradições indígenas e africanas, para sua sumária desclassificação, catequese e colonização. Mas a incapacidade eurocêntrica de apreender e compreender sobre a lógica africana, impediu o entendimento sobre o que viria a ser *kimbanda*, e esta incompreensão parece ter se amalgamado junto com outros sincretismos – porém, os sórdidos.

Filho (2017), revela-nos que as práticas kimbandeiras

provenientes de credices ou não, são artes que existem sendo capazes de diagnosticar, prevenir, tratar e curar as doenças próprias da época, hereditárias ou não. Com os seus conhecimentos e experiência em terapêuticas obtidas a partir dos seus conhecimentos da natureza e dos recursos naturais agrícolas, florestais, hídricos, e minerais os kimbanda asseguraram, no passado, a saúde pública em Angola. Presentemente, apesar de continuarem com as suas práticas de medicina tradicional, são mais procurados pelas suas capacidades como xamãs. Desde a antiguidade, Angola foi sempre terra de muitas artes curativas, praticadas pelos imbanda. Homens e mulheres, verdadeiros artesãos da cura, abençoados por Nzambi (Deus) com o dom de curar, conhecedores e bastante experientes em terapias sobrenaturais e naturais. (...) Eles asseguraram, durante muitos séculos, a saúde pública em todas as tribos de Angola, sem necessitar de fundos internacionais ou apoios de governo e/ou da OMS (Organização Mundial da Saúde). Para promover e salvar esse grande carisma de curar, oferecido por Nzambi (Deus) aos angolanos, está-se, hoje, a organizar na diáspora, a revista M'banda, de medicina natural angolana, onde as terapêuticas são organizadas a partir de recursos naturais, agrícolas, florestais, marinhos, hídricos e minerais de Angola. No passado, famílias portuguesas, aderiam a esta arte, para resolver situações que a medicina não conseguia debelar. A terapêutica tradicional angolana comporta duas partes distintas: parte sobrenatural e a parte farmacológica (n.p.).

É ainda o autor quem nos explica sobre o papel dos *Imbanda* (quimbandeiros) em oferecer a cura física e espiritual às pessoas, além de restaurar a ordem moral das comunidades em que atuavam. “O universo moral banto, oferecido pelas artes do Kimbanda, foi explicitamente usado como um escudo psicológico, que deu à população grande nível de autoconfiança” (Filho, 2017, n.p.), permitindo-lhes enfrentar a severa e cruel exploração realizada pela colonização portuguesa.

Durante a cruenta guerra civil em Angola, acontecida depois da independência desse país, os Imbanda tiveram papel preponderante, pois eram eles que ofereciam auxílio psicológico às vítimas da guerra (vítimas de estupro, soldados em crise, órfãos, viúvas etc) (Filho, 2017, n.p.).

Pondo fim a essa introdução, ainda resgatamos o autor que indaga-nos advertindo: “Como é possível uma arte tão bela e maravilhosa ter recebido a pecha, em nossa pátria, de coisa do mal, do demônio, da ignorância?” (Filho, 2017, n.p.)

Nosso objetivo foi tentar compreender a quimbanda como uma das tradições ou influências que propiciaram o surgimento não apenas da umbanda - e não apenas como uma prática que espelha sua contraparte maléfica -, mas sim das formações religiosas que a antecederam e lhe deram bases, reafirmando-a como um dos fundamentos primevos.

Para tanto, procuramos realizar tanto um resgate acerca da historicidade dessa tradição banto, a partir de uma revisitação da literatura, quanto nos afastar do entendimento de que teria sido ela fruto de uma criação asselvajada, a partir da oposição fundada na esteira da formação do campo umbandista. De um certo modo, portanto, nossa intenção é reposicioná-la acerca da história que se contou, para uma outra estória contemporânea, que poderá propiciar entendimentos reveladores futuros.

O (Re)Baixo (do) Espírita-Quimbandeiro

De acordo com Lopes (2012), quimbanda pode ser compreendida como:

s. f (1) Linha ritual da UMBANDA que trabalha principalmente com exus. // s. m. (2) Sacerdote de cultos de origem banta (BH). Do quimbundo *kimbanda*, sacerdote e médico ritual correspondente ao quicongo *nganga*. O termo se distingue de outros, como o quimbundo *muloji* e o quicongo *ndoki*, que designam o feiticeiro, agente de práticas que objetivam malefícios. Estranhamente, no Brasil, a quimbanda (primeira acepção) é tida como linha de práticas também maléficas. Terá a palavra, nesta acepção, alguma relação com o quicongo *kimbanda*, víbora? (p. 214).

Para Castro (2022), *kimbanda* ou quimbanda designam aquele que é o curandeiro, o vidente, ou o sacerdote de macumba. Em seu tom pejorativo, também designam o feiticeiro e o feitiço.

Devemos compreender que há *kimbanda* e *quimbanda*, pois houve uma distinção ao longo do tempo em relação às grafias. Filho (2017) nos explica que muitos autores umbandistas separaram as palavras, transformando-as em coisas distintas. Em sua visão, contudo, essa divisão é uma impropriedade sem tamanho, afinal, como podemos apreender em qualquer dicionário banto, tratam-se apenas de transliterações diferentes para a mesma acepção, sendo quimbanda o aportuguesamento da grafia quimbundo *kimbanda*.

Quimbanda também constituiu-se como uma manifestação religiosa independente no novo mundo. Contudo, seu culto, aparentemente, é muito similar às macumbas e às umbandas. Filho (2021) revela-nos que, originalmente, os sacerdotes de *kimbanda* são chamados de *Tatas* e as sacerdotisas, de *Mama* ou *Mameto*. Os guias da umbanda, Pretos-Velhos, Caboclos, Exus, entre outros, que já giravam nos calundus, cabulas e macumbas, fazem-se presentes no culto quimbandeiro.

Todavia, e acordo com Cacciatore (1977), a quimbanda, também classificada pejorativamente como macumba, apesar de louvar aos mesmos orixás e entidades da umbanda, “trabalha principalmente com Exus (...) (p. 230). Filho (2017) explica-nos que no Brasil a quimbanda, como manifestação religiosa, foi vinculada à prática de baixa magia, em função de sua aproximação com o grande dinamizador Exu e com as entidades chamadas de exus e pombagiras, o que fez proliferar distorções das mais diversas.

Como adiantamos no início, sua pecha foi formada por alguns núcleos umbandistas no início da formação de seu campo religioso, sedimentando uma vasta gleba de rupturas e contradições que perduram contemporaneamente. Para Calia (2024), o cenário é tão impregnado que “não há possibilidade de tratarmos sobre quimbanda, e conseqüentemente, sobre a umbanda, sem nos aprofundarmos inicialmente sobre a antonomásia categoria *baixo espiritismo* - também tratado como *falso espiritismo*” (p. 83).

O termo ‘baixo espiritismo’ parece ter sido emanado a partir da Federação Espírita Brasileira (FEB), fundada em 1884, por kardecistas que, em sua velocidade inicial, preocupam-se com a divulgação de sua doutrina. No entanto, já na década seguinte, de acordo com Giumbelli (2003), “ela se arroga a dupla missão”, frente ao contingente de grupos e adeptos espíritas no “Rio de Janeiro e mesmo do Brasil, de orientá-los doutrinariamente e representá-los institucionalmente” (p. 250). Para o autor, “é exatamente no seio das atividades rituais e doutrinárias da Federação Espírita Brasileira que se formula a oposição entre ‘falsos’ e ‘verdadeiros espíritas’” (Giumbelli, 2003, p. 250), oposição essa que ocorre das reprimendas que o grupo de kardecistas sofria desde a promulgação do Decreto de 1890.

Deve-se lembrar que, em 1904, cria-se o *Juízo de Feitos da Saúde Pública* a partir do Código Penal de 1890, que atuaria duramente contra as práticas enquadradas nos artigos 156, 157 e 158; respectivamente: “o exercício profissional da medicina, limitando sua prática a quem provasse estar habilitado”; proibia a “magia e o espiritismo quando servem para inculcar sentimentos de ódio e amor e curas de moléstias curáveis e incuráveis” e a existência “do ofício denominado curandeiro” (Velho, 1992, p. 42).

À época, o espiritismo ainda era categoria sólida e sem a anuência de separações, ao menos pelos órgãos repressores. Em seu nome, cabiam práticas das mais diversas, inclusive a macumba e a *mbanda kimbandeira*. Nessa acepção, Giumbelli (2003) nos explica que as notícias antecedem

à utilização da categoria “baixo espiritismo” pelos aparatos de repressão, mas mantêm com ela relações de vários tipos. Em primeiro lugar, há continuidades evidentes, embora não integrais, em termos de significado. Mais importante, entretanto, é perceber como a existência da categoria “baixo espiritismo” e seu reconhecimento, por parte tanto dos agentes pertencentes aos aparatos repressivos quanto dos dirigentes de um grupo espírita, vão possibilitar a efetivação de contatos concretos entre esses dois domínios institucionais (p. 250).

De acordo com Negrão (1996), o termo baixo espiritismo apareceu pela primeira vez na mídia, em 1918, no jornal a *Tribuna de Santos*. Doravante seu aparecimento, passa-se a considerar, nas notícias de jornais e na boca do povo, o alto espiritismo como uma religião "protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social" (p. 57).

Por sua vez, o falso ou baixo espiritismo, estaria sujeito a todas as formas de "'sortilégios', de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes" (Negrão, 1996, p. 57). É óbvio que, nesse cenário, “as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria” (Negrão, 1996, p. 57).

Em 1927, Velho (1992), expõe sobre a criação da *comissão do delegado Mattos Mendes para a repressão ao baixo espiritismo*, e nos conta que até 1934 é o próprio delegado

quem vai regular as acusações aos charlatães, macumbeiros, ao candomblé, ao baixo espiritismo, enfim, aos praticantes do falso espiritismo, considerados produtores de malefícios sociais incalculáveis e responsabilizados pelo número crescente de alienados mentais. São eles o terceiro fator a concorrer para a loucura, só suplantado pela sífilis e álcool (...) (p. 46).

Giumbelli (2003), explica que na década de 1930 "os textos médicos (...) procuraram patologizar o espiritismo como fator de doenças mentais" (p. 252) e se referem tanto ao alto quanto ao falso espiritismo em suas medicalizações³.

³ Aqui tomamos o sentido de medicalização na seguinte acepção: “Entende-se por medicalização o processo que transforma, artificialmente, questões não médicas em problemas médicos. Problemas de diferentes ordens são apresentados como “doenças”, “transtornos”, “distúrbios” que escamoteiam as grandes questões políticas, sociais, culturais, afetivas que afligem a vida das pessoas. Questões coletivas são tomadas como individuais; problemas sociais e políticos são tornados biológicos. Nesse processo, que gera sofrimento

Ainda na mesma década, como exposto por Negrão (1996), "verifica-se que o Espiritismo, criminalizado no primeiro Código Penal Republicano, não mais está incluído no rol das proibições que, contudo, se referem explicitamente à Macumba e ao Candomblé" (p. 70), incluída também a umbanda.

Em 1934, é criada a 1ª Delegacia Auxiliar especializada na repressão do baixo espiritismo. No mesmo ano se organizaram as Polícias de Costumes que controlariam as instituições "religiosas e médicas" (Velho, 1992, p. 46) em uma forte campanha repressora. Ainda no mesmo ano, "por influência da Igreja, foi promulgada em nome de Deus" (Silva, 2005, p. 102) a Primeira Delegacia Auxiliar especializada na repressão do baixo espiritismo. O "catolicismo voltou a ser a religião oficial do Estado (ato que havia sido revogado pela constituição leiga de 1891)" e o ensino "facultativo da religião católica foi instaurado nas escolas primárias e secundárias; o casamento religioso oficialmente reconhecido e a assistência católica autorizada nas instituições do governo" (Silva, 2005, pp. 103-194). A ameaça a ser combatida pela endemia baixo-espírita começa na verdade antes do vulto que o nome passa a projetar. Velho (1992), analisando processos criminais contra curandeiros ou feiticeiros, nos dirá que

Nos processos analisados se vislumbra a complexidade da crença na feitiçaria no Brasil contemporâneo. Desde 1890 os processos não mencionam ou penalizam o exercício puro do espiritismo, mas seu uso mau ou abusivo. São processados médicos sem diploma, mas a maioria dos incursos pelo artigo 156 (prática ilegal da medicina) é de pessoas que usam outros métodos de cura que não o da ciência oficial. E a maioria dos processos vistos diz respeito à cura pelo espiritismo (...) Há acusações de feitiçaria desde a virada do século (...). Já nessa altura, a água fluida ou rezada é considerada objeto potente para a prática ilegal da medicina. Segundo os peritos nela se descarregam fluidos magnéticos dos médiuns. A água fluida é perigosa porque potente. É proibida por não ser usada por médico diplomado. Mas não se nega seu valor de cura (p. 188).

Negrão (1996), afirma que em 1936

o caráter de campanha tornou-se mais explícito. Com o título de "Campanha Policial contra o Baixo Espiritismo", noticiava-se ordem da Delegacia de Costumes para que diretores de centros espíritas, cujo número, dizia o jornal, "se eleva a mais de duzentos", regularizassem seus alvarás. Procurava-se assim combater o "baixo espiritismo" sem confundi-lo com o "alto", o qual teria direito a alvarás de

psíquico, a pessoa e sua família são responsabilizadas pelos problemas, enquanto governos, autoridades e profissionais são eximidos de suas responsabilidades" (Conselho Federal de Psicologia, 2013, p. 13).

funcionamento. O Espiritismo kardecista, branco, cristão e cultivado por pessoas de classes médias e superiores já tinha suficiente reconhecimento oficial. Não mais criminalizado, chegava a publicar anúncios classificados (...) (p. 73)

São processos de acusações que envolvem o exercício ilegal da medicina. De tratamento e cura. Mas que cura e onde? Ora, de todos os males possíveis no(s) único(s) espaço(s) em que grande parcela da população podia se assegurar: os terreiros de macumba, quimbanda, umbanda, entre outros - como ainda hoje o fazem.

Já em 1937, criou-se a Seção de Tóxicos e Mistificações dentro da Delegacia de Costumes, que se especializou particularmente na regulação e no controle dos centros espíritas e na repressão do falso espiritismo (Velho, 1992). Ainda que o primeiro terreiro com o nome de umbanda tenha obtido registro em cartório na cidade de São Paulo, ao ano de 1929 (Negrão, 1996), ressaltamos que:

O período compreendido entre 1929, ano em que tivemos o primeiro terreiro registrado em cartório, e 1944 corresponde, grosso modo, aos anos da Revolução de 30 e do Estado Novo. Apesar das transformações econômicas e políticas que o caracterizaram, não houve, no que se refere à Umbanda ainda em formação, nenhuma mudança de atitude. Em realidade, a repressão as práticas mágico-religiosas (...) para o período da República Velha continuou após 1930. Mais do que isto, tornou-se mais intensa e, no caso dos cultos afro-brasileiros, tornou-se mais específica (...) (Negrão, 1996, p. 67).

Por certo, desde 1845, com Von Martius e a publicação de sua monografia, fez-se uma sombra à compreensão sobre a constituição do Brasil, destacando “a especificidade da história de nosso país, dando ênfase às três raças, que nos serviram de origem, e ao papel que coube a cada uma nesse processo” (Sá Junior, 2004, p. 26). Sabe-se que em 1933 a publicação de *Casa Grande e Senzala*, que retoma o que já estava exposto por Martius a partir de outros ditames, foi um marco científico e cultural brasileiro.

Acreditamos que a obra freyriana também contribuiu para a história de formação das religiões matriciais afro-indígenas, sobretudo a umbanda, que emprestou dela a noção democrática de (sub)existência entre diferentes culturas. A vinculação aos estudos sociológicos não impediu, contudo, sua perseguição.

Em 1939, como resposta à repressão do Estado e da policial, há no Rio de Janeiro a criação da União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), fundada por Zélio de Moraes e outros líderes umbandistas. Em São Paulo, “Sebastião Costa e o famoso Pai Jáú

fundaram a Liga de São Gerônimo, clandestina (...), mas vinculada à UEUB (Negrão, 1996, p. 76).

Esses fatos nos fazem compreender o calor do período, pois a própria formação dessas organizações federativas, estava vinculada à ideologia do *Estado Novo* (Silva, 2005). De acordo com Calia (2024) “à época a eugenia reinava nas cercanias brasileiras e o ideal de raça e higiene psíquica estavam em voga na área da saúde” (p. 87). Como Costa (2006), assevera, “nos anos 30, os psiquiatras pensavam poder prevenir a incidência das doenças mentais recorrendo às noções de higiene psíquica e racial. Para tornar verossímil esta ambição, acabaram convertendo-se à ideologia eugênica” (p. 9). O entendimento taxativo “sobre o transe mediúnico, a incorporação, como uma doença mental, desde os primeiros pesquisadores das religiões de matriz africana e indígenas, parece ter se consolidado a partir da década de 30” (Calia, 2024, p. 87).

Sobre a criação das federações, Silva (2005), ainda aponta que além de auxiliarem na organização de cerimônias e divulgação da umbanda, serviam como proteção à dura repressão policial que ficara ainda mais incisiva, além de impor “na medida do possível, alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias” (p. 115) de seus filiados. Na criação ‘corporativa’, muito bem-vista pelo regime, “os terreiros de umbanda poderiam enfim ‘descansar’, digamos, à sombra da frondosa *gameleira*⁴. Mas o Tempo, além de morar nela, é orixá sabido, soberano e, sobretudo, revelador” (Calia, 2024, p. 88)

Aproximamo-nos do autor e compreendemos os serviços das federações como, em grande medida, policialescos. Isso, com alguma certeza, agradava as autoridades e permitia o início do engajamento da participação política de umbandistas e algum arrefecimento das perseguições, contudo, escamoteava um processo de ‘embranquecimento’ das práticas africanas⁵ e homogeneização de uma parcela de seus adeptos que, procurando fugir da repressão do Estado, ainda adotavam o epíteto de *espiritismo de linha* ou *espiritismo de umbanda*.

Parece-nos que a separação entre umbanda e espiritismo se deu, definitivamente, a partir do Pacto Áureo, assinado em 1949 na então sede da Federação Espírita Brasileira (FEB), no Rio de Janeiro. Momento no qual "os espíritas conseguem para si a prerrogativa da utilização do termo Espiritismo (...) subordinando as casas praticantes do Espiritismo à tutela doutrinária" da FEB (Silva, 2019, p. 303).

⁴ Árvore sagrada. Orixá Iroko, o inique Tempo.

⁵ E um certo empretecimento das práticas europeias, sem haver, contudo, a exaltação ou valorização do negro na cultura brasileira, como nos revelou Ortiz (1978/1999).

No entanto, a história se incumbiu de nos explicar os des-caminhos percorridos. Sabe-se que umbanda, a partir de sua história, em sua totalidade, não era constituída apenas pelo espiritismo de umbanda ou de linha. Sem generalizações, acreditamos que muitos terreiros mantinham suas práticas, “talvez com algumas adaptações necessárias pelas mudanças sociais brasileiras do período, próximas da macumba, adotando para sua proteção a alcunha de espíritas” (Calia, 2024, p. 88). Como acentua Negrão (1996): “A partir de 1929 começamos a encontrar terreiros de Umbanda junto a cartórios de registro de títulos e documentos, se bem que, desde então até o final da década de 40, travestidos de centros espíritas” (p. 67).

Apesar do nome que visava protegê-la, a umbanda, no entanto, ainda era denominada de baixo ou falso espiritismo, tanto nas notícias de jornais quanto no meio kardecista. Além disso, apesar da separação, algumas vertentes ou linhas de umbanda, mantiveram o “Pentateuco Kardequiano junto com as firmezas de seus congás, sendo umbandas, mas praticando o espiritismo de linha ou cooptando seus rituais à doutrina kardecista, mesmo sem a tutela da FEB” (Calia, 2024, p. 89).

É nesse conturbado período social e político que aconteceu o processo de ‘fortalecimento’ da umbanda, na passagem de seita marginalizada para religião instituída. Também à época, a quimbanda - sua força formadora oriunda das tradições bantos, porém apartada -, é instituída como acusação herética dentro da própria religião.

A denominação quimbanda, muitas vezes usada como acusação a práticas de umbanda, não se reduz apenas a isso, posto que há grupos que se autodenominam de quimbanda (...). No entanto, o mais comum no próprio contexto da umbanda é referir-se à quimbanda como sendo o outro por excelência (quando fala-se sobre ela é citada como mais próxima ao candomblé, ou referida tendo-se em vista outro terreiro que supostamente a praticaria sob a “falsa” denominação de umbanda, ou em relação a um problema entendido como um ataque de entidade de quimbanda, ou um rito feito com algum propósito num terreiro de umbanda e desaprovado por outro etc.) (Carvalho e Bairrão, 2019, p. 3)

Compreende-se que, enquanto o denominado verdadeiro ou alto espiritismo caminhava seguramente para sua “completa legitimação”, sob as categorias de falso ou baixo espiritismo agrupavam-se os cultos de raízes africanas e indígenas - a umbanda, “as macumbas, os canjerês e os candomblés (...) - cultivados por negros, mulatos e mesmo brancos das classes subalternas, eram objetos de intensa repressão” (Negrão, 1996, p. 73).

O Fetiche-Diabólico Africano Personificado na Quimbanda

A década de 1940 é particularmente importante para a delimitação da quimbanda enquanto movimento religioso independente nas terras de cá.

Em 1941 realizou-se, no Rio de Janeiro, o Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, articulado principalmente pela UEUB (Silva, 2005) e pela numerosa Tenda Espírita Mirim, com ampla participação de Benjamim Figueiredo, seu fundador (Cumino, 2011; Trindade, 2014).

Seus objetivos eram muito claros: “criar a imagem de uma umbanda ‘pura’, ‘branca’, através da eliminação dos elementos africanos tidos como maléficos (ou de quimbanda)” (Silva, 2005, p. 116).

Especificamente sobre o Congresso, Cumino (2011), nos dirá que suas conclusões foram sete:

Primeira - O Espiritismo de Umbanda é uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz provém das antigas religiões e filosofias da Índia, fonte e inspiração de todas as demais doutrinas religioso-filosóficas do Ocidente; Segunda - Umbanda é palavra sânscrita, cuja significação em nosso idioma pode ser dada por qualquer dos seguintes conceitos: "Princípio Divino"; "Luz Irradiante"; "Fonte Permanente de Vida"; "Evolução Constante"; Terceira - O Espiritismo de Umbanda é Religião, Ciência Filosofia, e segundo o grau evolutivo dos seus adeptos, estando sua prática assegurada pelo art. 122 da Constituição Nacional de 10 de novembro de 1937 e pelo art. 208 do Código Penal a entrar em vigor em 1º de janeiro de 1942, e bem assim o ritual que lhe é próprio, no mesmo nível de igualdade das demais religiões; Quarta - Sua Doutrina baseia-se no princípio da reencarnação do espírito em vidas sucessivas na terra, como etapas necessárias à sua evolução planetária; Sua Filosofia consiste no reconhecimento do ser humano; Quinta - como partícula da Divindade, dela emanada límpida e pura, e nela finalmente reintegrada ao fim do necessário ciclo evolutivo, no mesmo estado de limpidez e pureza, conquistado pelo seu próprio esforço e vontade; Sexta - O Espiritismo de Umbanda reconhece que todas as religiões são boas quando praticadas com sinceridade e amor, constituindo-se todas elas em raios do grande círculo universal, em cujo centro a Verdade reside - Deus; Sétima - O reconhecimento de Jesus como Chefe Supremo do Espiritismo de Umbanda, a cujo serviço se encontram entidades altamente evoluídas, desempenhando funções de guias, instrutores trabalhadores invisíveis, sob a forma de 'caboclos' e 'pretos-velhos' (p. 212).

Ao enxergar-se e apresentar-se nacionalista e moderna, a umbanda formava-se sem deixar de trazer os elementos indígenas e africanos. Contudo, era necessário evoluir

seus componentes, civilizá-los, fugindo do estigma fetichista, papel que “caberia às federações e aos sacerdotes ‘verdadeiros’ que traziam não mais os batuques dos calundus, mas a harmonia uníssona e silenciosamente tumbal do mito democrático racial” (Calia, 2024, p. 91).

Como bem apontou Parés (2016), desde o século XVIII, vinculava-se inerente à profissão de sacerdote o ‘discurso do fetiche’, que caracterizava a religiosidade africana como irracional. Fetiche, precisa-se dizer, é uma evolução do termo feitiço, grafado em português, ou *feitisso*, *fetissi*, como era adotado pelos norte-europeus, surgido na Costa do Ouro e exportado para a Costa dos Escravos.

Fato é que “diante da reinterpretação iluminista da natureza que atribuía um caráter impessoal aos acontecimentos materiais, a ideia de ‘personificar’ as forças naturais” (Paré, 2016, p. 32) e, também “de atribuir intencionalidade a eventos fortuitos e a objetos livremente associados deu suporte a uma nova ideia de superstição no século XVIII” (Parés, 2016, p. 32).

Segundo os pensadores europeus, os africanos estabeleciam relações causais entre fenômenos independentes, associados de forma arbitrária. Esse erro intelectual, que enxergava uma causalidade em encontros fortuitos, explicaria a maneira bizarra pela qual os africanos escolhiam os seus fetiches e lhes atribuíam valor. (Parés, 2016, p. 32)

De acordo com o autor, a partir desse ‘mal-entendido’ intencional, o neologismo ‘fetichismo’ é cunhado para “designar o culto a coisas inanimadas e animais, constituindo (...) estágio anterior e inferior ao politeísmo e depois à religião monoteísta” (Parés, 2016, p. 34).

Conceitos criados, explicações eurocêntricas firmadas, torna-se o fetichismo a pedra fundamental da construção de ideias acerca de uma África primitiva e a-histórica, “antítese radical de uma Europa civilizada e histórica, e da representação de uma diferença hierarquizada que dará sustento ideológico ao evolucionismo social do século XIX, e que ainda hoje persiste no imaginário ocidental da alteridade africana” (Parés, 2016, p. 34).

Em verdade, observamos desde a inquisição lisboeta, que asseverou sobre a heresia que o culto da santidade de Antônio Tamandaré; e, também, nos Calundus, que já se observava um alarido dos infernos que precisava ser combatido em nome da Igreja: “Falla o Peregrino do primeiro Mandamento da Ley de Deos, com muita doutrina espiritual, e moral: e reprehende o grande abuzo dos calandùs, e feitiçarias, que se acham

introduzidas no Estado do Brasil" (Pereira, 1728, p. 115, *ipsis litteris*); passando pela Cabula e a vasta tradição islâmica que a fundamentou, desembocando no reco-reco macumbeiro e na presença dos Orixás e dos livros kardecistas; muitas foram as faces da discriminação, segregação, combate, perseguição e extermínio.

Se nos ritos da santidade observamos a inclusão do elemento católico junto das tradições nativas e da participação de africanos escravizados; nos calundus, a renovação da energia vital com elementos indígenas, católicos e de outras africanidades. Na cabula a força da tradição muçulmana amalgamada com as tradições precedentes. Nas macumbas a presença das raízes indígenas, Africanas, jejes e malês e a influência do catolicismo, além da presença dos orixás - portanto a tradição ioruba - e a introdução da doutrina kardecista, amplamente observada no início do movimento religioso umbandista e ritualizada ainda hoje em muitas de suas vertentes; o que se tem em comum dentre essas manifestações ancestrais que fundaram o Brasil que conhecemos, ademais os constantes apagamentos e epistemicídios, é a tradição-mãe quimbandeira (*kimbandeira*) gestada na tradição banto.

Infelizmente, em um processo que ficou conhecido como Nagoização (Parés, 2010), houve, para além das alegorias 'mal compreendidas' dos primeiros estudiosos das religiões afro-indígenas, uma tripla sedimentação discriminatória.

No Brasil, os primeiros anos do século XX foi marcada por diversas e profundas transformações, à época, a sociedade vivenciava a troca de poder de uma monarquia absoluta e escravista para uma república (pseudo) abolicionista, fator que por si só exigiu re-configurações.

Raimundo Nina Rodrigues, considerado o primeiro autor a pesquisar sobre o universo das religiões afro-brasileiras, surge com sua teorização racial e com a interpretação de possessão como "um estado de sonambulismo provocado, com cisão e substituição da personalidade" (1986/2014, p. 81). Arthur Ramos (1940/1988) que seguiu seu mestre, em uma compreensão néscia, é preciso dizer, retoma as possessões demoníacas ou "epidemias de possessão" (p. 182) dos séculos XIII ao XIX e as compara ao "estado de santo" (p. 169) - a própria incorporação hodierna - e diz serem "apanágios de populações incultas" (p. 183), cujo fenômeno, também por ele chamado de "possessão espírito-**fetichista**" (p. 198, *grifo nosso*), estaria vinculado a todo espectro de morbidades mentais.

Nessa composição, a religiosidade iorubá, apesar de inferiorizada em comparação à religião oficial por óbvias questões de racismo, era estudada com afinco. As tradições

bantos, entretanto, foram sumariamente inumadas. Ramos (1940/1988), apesar de criticar a teoria racial de Rodrigues, chegou a conclusões sobre a inferioridade cultural que se via na macumba, pautadas pelo julgo biologicista, positivista e psicanalista da época, com o mesmo vigor. E apesar de dizer que "os próprios cultos **fetichistas** não nos chegaram puros da África" (Ramos, 1940/1988, p. 105, *grifo nosso*), afirmava que aqueles oriundos das tradições bantos sofriam com a falta de pureza, fazendo deles expressões religiosas degenerada frente à 'pureza nagô'.

Houve, de partida, uma desigualdade histórica não apenas das posições que as religiões ocuparam - e ocupam - socialmente, como, também, entre as tradições e "culturas originárias que já estavam marginalizadas, pelo modo como foram conduzidos os estudos científicos, sobretudo àquelas que não eram fornidas de raízes sudanesas" (Calia, 2024, p. 29).

O tríplice apagamento ao qual nos referimos, seria, portanto, em primeira instância, a justificativa classificatória pautada no discurso do fetiche das tradições africanas, consideradas como um atraso que a modernidade iluminista e racional não poderia suportar; em segundo lugar, dentre os processos de apagamento, a primazia dos estudos a uma utópica pureza nagô, mostrou-se contumaz na inumação das tradições bantos; por último, ao serem consideradas apenas tradições africanas nas composições desses estudos, que fortaleceram a ideia que ainda veicula sobre as manifestações religiosas consideradas marginais, não contemplou-se as tradições indígenas originárias. E esse epistemicídio perdura contemporaneamente.

Retornando às conclusões do Congresso, nasce, do caldo idólatra-diabólico-fetichista, a (es)extremada compreensão de que *Umbanda é magia branca e Quimbanda é magia negra*. O autor da tese foi Lourenço Braga (1942/1957), que publicou livro sobre o assunto e iniciou a sacramentalização da resignificação e afastamento das origens afro-indígenas das práticas e rituais umbandistas.

Importante também, é lembrarmos que, desde a virada do século XIX para o XX, os centros só podiam existir condicionados a alvarás de licença obtidos na polícia.

Em 1941, o chefe de polícia passou a exigir além do registro na Delegacia Distrital e na Delegacia Especializada, que eles se registrassem na Delegacia Especial de Segurança Pública, que informaria sobre os antecedentes político-sociais, e na Delegacia Geral de Investigações, que informaria sobre os antecedentes criminais de seus componentes. Para o centro espírita poder funcionar, o processo de registro deveria seguir para o gabinete do chefe de polícia que

despacharia a favor ou contra a liberação de seu funcionamento (Velho, 1992, p. 46).

A autora, explica-nos que essa solicitação teria como justificativa os “insistentes pedidos feitos pelas diretorias dos hospitais de alienados” (Velho, 1992, p. 46). Depreendemos que essa conjuntura alicerçava uma compreensão que destacava os terreiros, vez a vez, incorporação a incorporação, batuque a batuque, cura a cura, como um problema de saúde pública. Parece ter sido essa, outra das justificativas mais contundentes para a constituição da perseguição, observada desde os cultos praticados por Antônio Tamandaré, que se re-vestiu de diferentes justificativas ao longo dos séculos.

Macumbas, quimbandas, umbandas, muitas vezes, os únicos dispositivos de acolhimento e de saúde, para os frequentadores que não tinham acesso - leia: eram impedidos de acessar - outros meios de cuidado - como a medicina que se instalou no Brasil em 1808⁶, mas só prestava atendimento a uma pequena parcela da população, isto é, os colonos e pessoas abastadas - representariam, (in)justamente, um problema adoeceador da sociedade.

Acreditamos que é desse contexto que nasce ou começa a se apresentar outra divisão que ainda permanece para muitos adeptos, autores e vertentes umbandistas e que, possivelmente, consolidou-se posteriormente na década de 1960: as linhas de *direita* e de *esquerda*.

Esquerda Quimbandeira, Direita Umbandista!

É Brown (1986), quem nos dirá que na oposição criada por alguns umbandistas, todos os males atribuídos a eles passaram a ser (re)direcionados à quimbanda, agora imbuída de entidades imorais, malignos poderes e práticas bárbaras derivadas dos (rituais) bantos. Quimbanda torna-se, portanto, a própria idolatria-diabólica-fetichista, a linha de esquerda, a prática de exploração aos inocentes, involuída e motivo de atraso social, a verdadeira antítese da boa magia, da caridade, da “linha branca, evolucionista, habitada por espíritos, mas espíritos de personagens (catequizados e obedientes), que simbolizavam a identidade nacional, dignos de respeito” (Calia, 2024, p. XX).

⁶ Com a fundação da Faculdade de Medicina da Bahia, denominada de Escola de Cirurgia. “Antes deste período a prática médica, que desembarcou em Pindorama com médicos tripulantes da primeira expedição, era esparsa e absolutamente particular aos colonos, dividindo ombro a ombro os espaços de cura com os saberes ancestrais dos povos originários e das culturas que foram trazidas na diáspora” (Calia, 2024, p. 121).

Em torno da quimbanda forma-se o vulto que antes pairava sobre a macumba e sobre as manifestações anteriores que lhe deram origem. Algumas frentes umbandistas criam uma categoria de estigmatização dentro de seu próprio universo para sua legitimação.

Carvalho e Bairrão (2019) nos revelam que “nas descrições habituais dessas religiosidades, inclusive as oferecidas pelos seus adeptos, os espíritos alinhariam-se em geral em dois grandes grupos” (p. 1), o grupo de entidades “ligadas ao celestial, à luz” é chamado de direita, “enquanto que a ‘esquerda’ abarcaria entidades mundanas, mais próximas aos humanos” (p. 1).

A denominação quimbanda, muitas vezes usada como acusação a práticas de umbanda, não se reduz apenas a isso, posto que há grupos que se autodenominam de quimbanda (...). No entanto, o mais comum no próprio contexto da umbanda é referir-se à quimbanda como sendo o outro por excelência (quando fala-se sobre ela é citada como mais próxima ao candomblé, ou referida tendo-se em vista outro terreiro que supostamente a praticaria sob a ‘falsa’ denominação de umbanda, ou em relação a um problema entendido como um ataque de entidade de quimbanda, ou um rito feito com algum propósito num terreiro de umbanda e desaprovado por outro etc.) (Carvalho e Bairrão, 2019, p. 3).

Tendo esse cenário em voga, decorrem os anos de 1950 e, como observou Negrão (1996), dois pontos principais de atenção surgem. O primeiro refere-se a ampla formação de Federações Umbandistas que ainda buscavam legitimar, proteger e controlar sua religião e a visão da umbanda na sociedade mais ampla. O segundo é sobre a Campanha Anti-espírita promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que buscou levar ao conhecimento do público geral a ojeriza da cúria aos cultos espíritas, mas, sobretudo, às práticas degeneradas umbandistas, através de seu porta voz, o Frei Boaventura Kloppenburg. Desse período, nota-se que as Federações procuraram extirpar

de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro ou evidentemente negro. O modelo ideal foi o próprio Catolicismo, cuja racionalidade institucional e moralidade cristã procuraram absorver; o modelo real foi o Kardecismo, com suas federações de centros e noções de caridade filtradas pela ótica espírita (Negrão, 1996, pp. 86-87).

Na ânsia pela legitimação, algumas das umbandas federativas, paradoxalmente, conformaram-se “à imagem e à semelhança de seus detratores. Para fugir à

marginalização, internalizou os códigos que presidiram à lógica repressiva e excludente” (Negrão, 1996, p. 87).

É a partir desse eixo fundamental, que ainda em 1950, surge no meio umbandista a obra *Exu*, de Aluizio Fontenelle (1951/2018). Obra essa que traz em sua base o modelo defendido por Lourenço Braga (1942/1957), relacionando e consolidando a divindade iorubá como o Diabo cristão, não sem antes acrescentar ao caldo encapetado, os demônios da Goécia vinculados ao pai da vitalidade e da comunicação.

É assim que a quimbanda, que já passara a ser vista como bárbara, rudimentar, atrasada e detestavelmente malvada, consolida-se como goética, satânica e impreterivelmente evitável no próprio âmago religioso do campo umbandista - mas apenas, e muito provavelmente, para as diferentes lideranças vinculadas às federações que supunham o espiritismo como doutrina, religiosa ou moral.

Negrão (1996), destaca que

Pode-se concluir que a Umbanda, em fins da década de 50, estava entre os dois fogos cruzados da ortodoxia religiosa e do intelectualismo positivista, cuja conjunção, em fins do século passado e inícios do atual, e conduziu às tragédias de Canudos e do Contestado. Os dados apresentados são suficientes para demonstrar que, apesar de constituir-se a repressão policial em sistemática página de seu passado e de ter ela conseguido algumas prerrogativas de ordem legal, a Umbanda da década de 50 estava ainda ameaçada e sob forte contestação. Tivessem ainda a Igreja e os conservadores o poder de influenciar o Estado que possuíssem algumas décadas atrás, certamente novas tragédias teriam ocorrido. Na ótica de seus detratores não consistiria a Umbanda em uma religião como se pretendia, mas na mais desqualificada forma de mistificação, perigosa à sociedade dos pontos de vista da sanidade mental, da moralidade e da ordem pública, irreconciliável com as pretensões do país à civilização, à modernidade e à fé cristã. As federações de Umbanda viram-se diante da difícil tarefa de legitimá-la, promovendo-a à alternativa religiosa socialmente aceita e zelando pelo seu bom nome público (Negrão, 1996, p. 86).

Em 1961, é organizado o Segundo Congresso que procurava defender a umbanda das acusações e perseguições, codificá-la e legitimá-la oficialmente como uma religião “merecedora da proteção do Estado e do respeito dos concorrentes” (Negrão, 1996, p. 90).

Algumas umbandas do período, aparentemente, depuradas de fetichismos “rizomáticos das ancestralidades indígenas e africanas, enaltecendo a figura do bom indígena e do conformado africano, nacional, caridosa e cristã, gozará de certo prestígio com o Estado beligerante” (Calia, 2024, p. 94). Na época, apesar de uma compreensão

inexata, quimbanda e candomblé surgem como parte da umbanda, como se fossem “seitas de uma mesma religião” (Negrão, 1996, p. 97). O tom depreciativo observado anos antes aparece escondido, muito em função do apoio que lideranças umbandistas emprestaram ao governo militar.

Caminhando, cantando e seguindo a canção, acreditamos que nesse período a divisão entre as linhas de direita e esquerda consolida-se nos terreiros, carregando as determinações constituídas com as conclusões do Congresso de 1941, das publicações de autores como Braga (1942/1957) e Fontenelle (1951/2018), e de “todo o urgir legitimador que erguia-se como uma bandeira ideológica, contra os cultos gentílicos e atrasados que precisavam ser instruídos” (Calia, 2024, p. 95).

A política que já havia penetrado nos cultos umbandistas e promovido toda uma re-formatação acerca de suas origens e cosmovisão, agora determina também duas linhas distintas a serem consagradas nos terreiros que estavam sob a égide da maioria das federações que defendiam essa visão de mundo - e de outras, criadas posteriormente, que as apoiava. O movimento religioso umbandista tem determinadamente associado ao seu centro - ou melhor à direita - uma concepção política que parece ter cooptado a criação das duas linhas de culto espirituais. Deste momento em diante, a direita era a legitimação de uma religião, cuja palavra provinha do sânscrito, assim como sua origem. Exu não poderia participar, pois *o diabo mora ao lado*, mas não habita nos terreiros da lei de umbanda branca, saudável, depurada dos atavismos dos povos escravizados e legítima. Comparativamente, a esquerda era o diametralmente oposto: a quimbanda, um culto degenerado africano e indígena, com reminiscências do recrudescimento bárbaro dos povos involuídos, que gargalham nas encruzas e advogam malefícios àqueles que a procuram, do povo e para o povo sem instrução, comunista portanto, além de indiscutivelmente patológica, como indicava a ciência médica. (Calia, 2024, p. 95)

À quimbanda é relegado o baixo espiritismo, junto das práticas religiosas dos povos escravizados, que sobreviveram através da herança de seus ensinamentos: o calundu, a cabula e a macumba. Acreditamos, também, a partir de nosso horizonte histórico, que denomina as religiões que florescerão no Brasil como afro-indígenas (Nogueira; Azevedo e Diene, 2021; Calia, 2024), e do processo escravagista sofrido pela população indígena, culminado em epistemicídio (Santos, 2018), que além das diferentes tradições africanas, a tradição nativa, que fundamentou a santidade, também ocupava o mesmo lugar.

Importante notar que, para alguns autores e adeptos umbandistas contemporâneos, essa visão permanece em seu imaginário religioso, mesmo sendo a umbanda considerada

por alguns setores sociais e adeptos de outras religiões, uma prática também marginalizada, muitas vezes como a parte falsa (espírita) do espiritismo.

Seguindo alguns anos, em 1973, a umbanda já era considerada a religião brasileira por excelência. Nesse contexto, como Negrão (1996) e Costa (2013), expõem, a 3ª edição do Congresso de Umbanda acontece ainda retomando antigas preocupações a partir de ‘modernas’ ideologias: Unificação institucional, padronização ritualística e, claro, o fortalecimento do bom nome de uma preconizada umbanda pura que carregava como personagens principais os símbolos nacionais e representava uma pacífica união das raças, mas que se contrapunha à sua algoz opositora que lhe servia como força de comparação para a sua legitimação como religião.

Quimbanda e umbanda, que em geral se apresentam como distintas ou como práticas antagônicas, compartilham simbolismos e apetrechos rituais representando dois palcos de uma mesma concepção religiosa. Embora essa divisão sem dúvida habite as representações conscientes não apenas daquela parcela social que insiste em demonizar os cultos afro-brasileiros, como também por vezes dos seus próprios praticantes (e de alguns dos seus estudiosos), não corresponde à concepção profunda desse universo religioso, habitualmente silenciado no seu modo próprio de ser, cheio de símbolos e pouco dado a palavras e explicações a respeito de si mesmo (talvez por elas serem inúteis para quem ainda não compreendeu as suas sutilezas e desnecessárias para quem pensa e atua por dentro delas). A quimbanda, por sua vez, reforça os sentidos de contestação ao que coloniza, de luta e resistência frente às relações de poder. Desconsidera leis sociais e morais vindas “de cima”, sem que por isso, salvo alguma explicitação do uso do termo e das condições de comparação, seja cabível qualificá-la (nem a ela nem a nenhuma outra prática religiosa afrobrasileira) de amoral (Carvalho e Bairrão, 2019, pp. 8-9).

A Quimbanda como fundamento: Re-Considerações

Como pudemos ver no transcorrer deste artigo, houve uma construção separatista no próprio universo umbandista que relegou a quimbanda a uma categoria de acusação.

Compreendemos, de certa maneira, que ela passa a ocupar o lugar da santidade, do calundu, da cabula e da macumba no rol de práticas afro-indígenas consideradas como atrasadas e deturpadas. Infelizmente, no triplo processo de apagamento, desconsidera-se que sem a quimbanda (kimbanda) não haveria essas manifestações.

Todavia, em verdade, também é preciso afirmarmos que o lugar por excelência da quimbanda, doravante ao início do século XX, é muito próximo ao qual a própria

umbanda continua a fazer parte contemporaneamente para alguns segmentos da sociedade e, com força bélica, para os movimentos neo-pentecostais:

(...) a intransigência em relação à religião que era apenas de alguns setores ligados ao Catolicismo e ou ao Espiritismo, hoje percebemos que o inimigo número um das religiões afro-brasileiras vem de setores radicais da Igreja Evangélica que vêm na umbanda um culto demoníaco contra o qual tem sido implacáveis em uma espécie de 'guerra santa' (Dandara e Ligiéro, 2013, p. 6).

Em um inexorável processo de não compreensão sobre a lógica africana, sobretudo as oriundas dos bantos, que se arvora e culmina no processo de formação e tentativa de legitimação, não apenas procurou-se desagregar a quimbanda da umbanda, que em sua raiz referiam-se mutuamente a uma prática ancestral de cuidado com a comunidade, alívio dos sofrimentos espirituais, emocionais e fisiológicos, dividindo-as em dois cultos distintos, como classificaram-na e reduziram-na à moda das teorias fetichistas, raciais, biológicas e políticas.

A busca tão ansiada de legitimidade fez com que parte dos terreiros adaptasse seu culto à expectativa do outro, de quem lhe poderia concedê-la, representada internamente pela Umbanda branca das federações. Combatendo estas o 'primitivismo' e a 'barbárie' dos rituais sangrentos, a utilização ritual de elementos materiais socialmente estigmatizados como a pólvora e a aguardente, a indiferença ética dos despachos de Exu, procedeu à moralização do culto em consonância com as vigências cristãs. Algumas federações assumiram mesmo, com suas práticas de fiscalização, os papéis repressivos típicos da autoridade policial; outras, com suas atitudes antes pedagógicas, incluindo o diálogo e a cooptação, estiveram mais próximas da recente pastoral católica frente à própria Umbanda (Negrão, 1996, p. 159).

Para Sá Junior (2004) a *kimbanda* submetida à colonização e ao comércio transatlântico escravista, e em contato com outras matrizes religiosas, nativas e europeias - acrescentamos africanas - se transforma em quimbanda e subdivide-se em, basicamente três significados:

O primeiro, como parte da própria Umbanda; uma gira que transcorre dentro dos terreiros de Umbanda, realizadas através dos Exus. A segunda, uma categoria de acusação, onde, absorvendo as críticas europeias sobre a feitiçaria, acabam acusando terreiros, ou pessoas de realizarem a magia negra. Essa, propiciou uma terceira que passou a ser aproveitada por religiosos que utilizam as possibilidades da Quimbanda para realizarem feitiços como o de separar ou unir casais, atingir a um

desafeto de seu cliente e, dentre outras coisas, desfazer o mal que outro quimbandeiro teria realizado. A produção do capital aqui transcende ao simbólico, tornando-se monetário, através de pagamentos feitos pela realização dos trabalhos (...) (n.p.).

Assim, atualmente, podemos inferir que a quimbanda ocupa a faixa à esquerda, uma linha ritual que contrapõem uma tal direita evoluída; mas que - no íntimo de muitas práticas, muitas vezes às escondidas - existe em algumas umbandas hodiernas, disso não há dúvidas.

Além disso, ela aparece como um culto religioso independentemente, de matriz centro-africana, que assentou-se no Brasil, trazendo em seu fulcro as tradições da macumba, no período de fortalecimento do movimento umbandista.

Entretanto, aqui cabe uma ressalva, pois devemos lembrar que a *Kimbanda* era uma prática de cura que já existia na África Central antes do processo de escravização. Mas os sacerdotes de *mbanda*, durante o primeiro quartel do século XX, foram vinculados exclusiva, pejorativa e mal-compreendidamente ao orixá Exu com uma carga diabólica e demoníaca; enquadrados no exercício ilegal da medicina, estigma que também advém do universo espírita-umbandista, e levou na década de 1920 os higienistas às classificações de transtornos mentais.

Como revelam Negrão (1996a), Silva (2012) e Carvalho e Bairrão (2019), houve um processo de demonização do/no culto umbandista, sobretudo à figura de Exu e das entidades exus e pombagiras, contrários à ética católica - acrescentamos a moral kardecista, eurocêntrica. Tal processo ocorrido dentro e fora da umbanda (Calia, 2024), auxiliou a “sistemática perseguição às manifestações religiosas afro-indígenas, além de expor as bases das justificativas discriminatórias, por serem tratadas como cizânias do evolucionismo e da vida moderna” (p. 495).

É uma fantasia suicida arrenegarmos a quimbanda a um ostracismopositor, mal ajambrado e atrasado. Afinal, sem sua sabedoria, que foi gestada pela tradição banto, não discutiríamos sobre a história da formação da santidade, calundu, cabula, macumba, umbanda e a própria quimbanda hodierna, como - e o pouco que - fazemos. Sem ela, não existiria nem a culturalidade nem os lastros da espiritualidade que vivenciamos como brasileiros; pois nesse território em que existimos, religiosos ou não, só podemos experimentá-lo em uma fática vivencialidade quimbandeira.

Não à toa, pode-se observar nas últimas décadas, por parte de algumas tradições, um movimento de resgate dos valores afro-indígenas que foram sendo apagados, iniciado, principalmente, por Tata Tancredo da Silva Pinto com a umbanda Omolocô.

Se Foucault (1961/2010) nos explicou que a loucura era para a razão sua força viva e secreta, em alegoria, para a umbanda a quimbanda é sua maior e escancarada razão de existir como religião. Os *kimbandeiros* e a quimbanda (como aqui foi incorporada ao léxico), seus saberes e suas práticas ancestrais, apesar dos esforços amovidos para sua marginalização, são a grande influência em sua (co)formação e possibilidade de existência.

Contudo, devemos evitar a compreensão de que a umbanda a constituiu

por oposição, apesar de determiná-la pejorativamente como arrenegada e se valer do discurso de que seria ela a representação mais fiel do baixo espiritismo - local que a própria umbanda voltou a ocupar para seus perseguidores. Isto é, alguns segmentos da umbanda, em seus anos iniciais e com sua presteza legitimadora, apenas criou-a alegoricamente como categoria acusatória (Calia, 2024, p. 98)

A termo, sugerimos não mais vincular quimbanda ao diabo ou à tríade idólatra-demoníaca-fetichista. Tão pouco utilizar, somente e necessariamente, o campo de formação umbandista para explicar seu surgimento.

Quimbanda é sacerdócio. É uma prática e uma forma de viver cura - em seu sentido mais amplo e comunitário. Foi ela quem emprestou as bases para a formação da sociedade brasileira e os fundamentos para a formação das religiões matriciais afro-indígenas desde o início; assim como as tradições ameríndias. Ela se apresenta como constituidora de mundo, isto é, como possibilidade de vivenciarmos-lo e experienciarmos-lo assim como ele se apresenta em suas possibilidades para cada um de nós.

Esperamos ter contribuído para uma outra compreensão sobre a quimbanda e sobre as formações religiosas matriciais afro-indígenas. No entanto, reforçamos a necessidade de outros pesquisadores poderem se debruçar nessa(s) questão(ões).

Referências

- BRAGA, L. *Umbanda Magia Branca e Quimbanda Magia Negra*. 11. ed. Rio de Janeiro [s.n.], 1942/1957.
- BROWN, D. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. Michigan: University of Michigan Press, 1986.

- CACCIATORE, O. G. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: com origem das palavras*. Rio de Janeiro: Forense - Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977.
- CALIA, A. D. *Psicologia e Umbanda(s): a clínica, a formação e as possíveis interlocuções de saberes*. 2024. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 601f., 2024.
- CARVALHO, J. B. B.; BAIRRÃO, J. F. M. H. “Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca”. *Psicologia USP*, v. 30, p. e180093, 2019.
- CASTRO, Y. P. de. *Camões com Dendê: o português do Brasil e os falares afrobrasileiros*. Rio de Janeiro, RJ: Topbooks. 2022.
- COSTA, J. F. *História da Psiquiatria no Brasil: um corte ideológico*. 5ª ed. rev. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- COSTA, H. S. C. da. *Umbanda, uma religião sincrética e brasileira*, 2013. Tese. (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2013, 175 f.
- CUMINO, A. *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2011.
- DANDARA e LIGIÉRO, Z. *Iniciação à umbanda*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.
- FILHO, M. A. S. “Chega de Estultice – estudo etimológico das palavras Umbanda e Kimbanda | Parte 3”, *Revista Senso*, 2017. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/umbanda-e-kimbanda/chega-de-estultice-estudo-etimologico-das-palavras-umbanda-e-kimbanda-parte-3/>.
- FILHO, M. A. S. *Religião Afro-Brasileira: breve estudo sobre as religiões importadas da África*. São Paulo: Lafonte, 2021.
- FONTENELLE, A. *Exu*. São Paulo: Parfizal, 1951/2018.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura: na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto, São Paulo: Perspectiva, 9.ª ed., 1961/2010.
- GIUMBELLI, E. “O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos”. *Horizontes Antropológicos*, v. 9, n. 19, p. 247–281, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100011>.
- LOPES, N. *Dicionário Banto do Brasil: repertório etimológico de vocábulos brasileiros originários do Centro, Sul, Leste e Sudoeste Africanos*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura. Centro Cultural José Bonifácio, 2012.
- NEGRÃO, L. N. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- NEGRÃO, L. N. “Magia e religião na Umbanda”. *Revista USP*, (31), 76-89, 1996a. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i31>, p. 76-89.
- NOGUEIRA, G. D.; AZEVEDO, M. M. C. T. de; DIÉNE, A. A. L. “Tradição afrorreligiosa brasileira sob a releitura de iniciadas/os”. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 5, n. 2021. DOI: 10.26512/revistacalundu.v5i2.41372. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/41372>. Acesso em: 27 set. 2022.
- ORTIZ, R. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1978/1999.
- PARÉS, L. N. “O Mundo Atlântico e a Constituição da Hegemonia Nagô no Candomblé Baiano”. *Revista Esboços*, v. 17 n. 23, 2010. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2010v17n23>.
- PARÉS, L. N. *O Rei, o Pai e a Morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- PEREIRA, N. M. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Lisboa Occidental: Na Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1728.

- PRANDI, R. “Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização”. In CAROSO, C. e BACELAR, J. (orgs.). *Faces da Tradição Afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999, pp. 93-112.
- RAMOS, A. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. 2ª ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1940/1988.
- RODRIGUES, R. N. *O Animismo Feitichista dos Negros Baianos*. 2. ed. Salvador: P55 Edições, 1896/2014.
- SÁ JUNIOR, M. T. de. “Do Kimbando à Quimbanda: encontros e desencontros”. *Revista Cantareira – Revista Eletrônica de História*. Volume 1, Número 3, Ano 2, ago. 2004. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/cantareira/v3/>.
- SANTOS, B. de S. *Construindo as Epistemologias do Sul: para um pensamento alternativo de alternativas*. Antologia essencial. Volume I. Compilado por Maria Paula Meneses... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- SILVA, V. G. da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ªed. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVA, M. R. “O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda: a religião e os "inquéritos" no jornalismo carioca da virada do século XX”. In: SOUZA, L. de. *O Espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda*. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundamentos do Axé, 1933/2019, pp. 295-303.
- VELHO, Y. M. A. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- VELHO, Y. M. A. *Medo do Feitiço: relações entre poder e magia no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Órgão Do Ministério Da Justiça, 1992.

Recebido em: 20/05/2024

Aceito em: 06/01/2025